YUNAN FELSEFE TARİHİ

PLATON HAYATI VE DİYALOGLARI: ERKEN DÖNEM

W. K. C. Guthrie



KABALCI

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFE TARİHİ-IV

PLATON

Hayatı ve Diyalogları:
Erken Dönem

KABALCI YAYINCILIK: 175

Felsefe Dizisi: 22

W. K. C.Guthrie
A History of Greek Philosophy - IV
Plato
The Man and His Dialogues Earlier Period
© Cambridge University Press, 1962

Yunan Felsefe Tarihi-IV
Platon
Hayatı ve Diyalogları:
Erken Dönem
© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul. 2017

Birinci Baskı: Haziran 2021, İstanbul

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Çeviren: Ahmet Ergenç
Son Okuma ve Redaksiyon: İbrahim Şener
Kapak Tasarımı: Kabalcı Yayıncılık

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

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
W. K. C. Guthrie
Yunan Felsefe Tarihi-IV
Platon
Hayatı ve Diyalogları:
Erken Dönem
1. Tarih 2. Felsefe 3. Kozmoloji

ISBN 978-605-9872-84-3

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

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFESİ TARİHİ-IV

PLATON

Hayatı ve Diyalogları:
Erken Dönem

Çevirmen: Ahmet Ergenç



KABALCI YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Kısaltmaların Listesi 13

I. GIRIŞ 15

II. PLATON'UN HAYATI VE FELSEFİ ETKİLENİMLER 21

1. Hayatı 21

a. Kaynaklar 21

b. Doğumu ve Aile Bağları 23

c. İlk Yıllar 25

d. Sicilya ve Akademi 30

2. Felsefi Etkilenimler 43

III. DİYALOGLAR 49

1. Kanon 49

2. Kronoloji 51

a. Edebi eleştiri 52

b. Felsefi incelemeler 54

c. Üslupölçümsel ve dilbilimsel sınamalar 57

d. Harici deliller ve çapraz göndermeler 60

EK: Platon Sokrates'in ölümünden önce herhangi bir diyalog yazmış mıydı? 62

3. Felsefi Statü: Oyun ve Ciddiyet 65

EK NOT 72

IV. ERKEN DÖNEM SOKRATİK DİYALOGLAR 75

Giriş 75

1. Savunma 78

Özet 87

Yorum 93

2. Crito 98

Diyalog 99

Yorum 102

3. Euthyphro 105

Diyalog 107

Yorum 112
5d1-5' İlişkin Notlar 119
4. Laches 127
Diyalog 129
Yorum 133
5. Lysis 137
Diyalog 140
Yorum 145
EK NOT: ARİSTOTELES VE "LYSİS" 154
6. Charmides 155
Diyalog 158
Yorum 163
7. Büyük Hippias 174
Diyalog 177
Yorum 181
8. Küçük Hippias 189
Diyalog 190
Yorum 193
9. Ion 197
Diyalog 199
Yorum: İon'da şiirsel ilham 202
EK: 533C-534D'NİN ÇEVİRİSİ 208
SOKRATİK DiYALOGLAR: ÖZET 209

V. PROTAGORAS, MENON, EUTHYDEMUS, GORGİAS, MENEXENUS 211
Giriş 211
1. Protagoras 211
Diyalog 213
Yorum 218
2. Menon 232
Diyalog 233
Yorum 236
EK NOT: BİLGİ VE BİLGELİK 257
3. Euthydemus 258
Diyalog 260
Yorum 266
EK NOT: SOKRATES'İN MEÇHUL ELEŞTİRMENİNİN KİMLİĞİ 274
4. Gorgias 275

Diyalog 277
Yorum 285
EK NOT: POLUS ÇÜRÜTÜLMÜŞ MÜYDÜ? (474c ve devamı) 300
5. Menexenus 302
Sohbetin genel çerçevesi 303
Özet ve Yorum 304
Konuşma 304
Yorum 306
EK NOT: BAZI MODERN GÖRÜŞLER 310

VI. PHAEDO, ŞÖLEN, PHAEDRUS 313
Giriş 313
1. Phaedo 313
Diyalog 315
Yorum 325
2. Şölen 351
Diyalog 354
Yorum 364
3. Phaedrus 379
Diyalog 381
Yorum 393
EK NOT 411

VII. DEVLET 413
Giriş 413
1. Ana Sorun Ele Alınıyor ve Dile Getiriliyor 417
(1-2. Kitap 367E) 417
2. Adalet Arayışı Başlıyor: Toplumsal Düzenin Kökeni ve Ögeleri 422
(2. 368C-374E) 422
3. Muhafızların Seçilişi ve Gençlerin Eğitimi 427
2.374E-3.412A 427
(a) Muhafızların Seçilişi (374E-376C) 427
(b) Gençlerin Eğitimi (2.376c-3.412a) 428
(i) Kültürel Eğitim (2.376e-3.403c) 429
(ii) Fiziksel Eğitim (Doktor ve Avukatlara İlişkin Bir Ek İçermektedir)
(403C-410B) 431
Özet (410b-412a) 432
4. Muhafızlar ve Yardımcılar: Hükümetin İlkeleri (3.412B-4.427C) 438

5. Adaletin Keşfi: Bireysel Kişiliğin Yapısı (4.427D-445B) 447
6. Platonik Devlette Kadınlar ve Çocuklar (Savaş Zamanındaki Davranışlara Dair Ekle Birlikte) (4.445B-5.471C) 454
EK NOT: İSTENMEYEN ÇOCUKLARI NE YAPMALI? 457
7. Platonik Şehir Uygulabilir Bir Olasılık Olarak mı Tasarlanmıştır? (5.471C-473B) 458
8. Bilgi, İnanç ve Gerçekliğin İki Düzeni: Neden Filozoflar Yönetmeli (5.473C-6.487A) 461
9. Filozof ve Toplum (6.487B-502C) 472
10. İyi Biçimi (6.502C-7.519B) 476
11. Muhafızların Yüksek Eğitimi (7.521C-541B) 492
12. Devletin Çöküşü: Kusurlu Toplum ve Birey Türleri (543A-576B) 498
13. Hangisi Daha Mutludur, Adil İnsan mı Adaletsiz İnsan mı? (576B-592B) 506
9. Ve 10. Kitaplara Dair Not 512
14. Felsefe Ve Şiir Arasındaki Kan Davası (10.595A-608B) 513
(a) Gerçekliğin dereceleri argümanı (595a-602b) 513
(b) Şiire yapılan psikolojik ve ahlakî itirazlar (602c-606d) 520
(c) Sonuç: şiire her şans tanınmalıdır (606e-608b) 521
15. Zamanın Tamamı İçin Plan Yapıyoruz (608C-621D) 522
(a) Ruh ölümsüzdür (608c-611b) 522
(b) Ruh bileşik değildir (611b-612a) 524
(c) Herkes bu hayatta ya da ölümden sonra hak ettiğini alır: ruhların hac yolculuğu 524
Sonuç 529
Kaynakça 531
Dizin 549

ÖNSÖZ

Algı teorilerine dair son zamanlarda yapılmış bir çalışmayı ele alan bir eleştirmen kendine, tarih felsefesi çalışmalarının hangi amaca hizmet etmesi gerektiği yönündeki genel soruyu sormuştu. "Muhtemelen" diye bağlamıştı "bu tip tarihçeler insana yiyeceğin nerede bulunacağını söyleyen ama bunu kendisi tedarik etmeye kalkışmayan *İyi Yemek Rehberi* gibi değerlendirilmelidir." Daha önceki ciltlerde bunu çok güçlü bir şekilde hissetmemiştim ama Platon üzerine yapılan bir çalışmanın amacı kesinlikle okuyucuyu ister Yunanca isterse, eğer gerekliyse, çevrilmiş haliyle olsun Platon'a geri göndermek olmalıdır. Burada, bütün esasları itibarıyla soyutlanıp, özetlenebilecek bir düşünce sistemini ciddi incelemelerle açımlayan sıradan bir filozofla karşı karşıya değiliz. Böyle bir beklentisi olan herkes işe *Şölen*'i [*Symposium*] okuyarak başlamalı. Burada her şeyden önce harikulâde bir şahsiyetle, sadece fikirlere değil ama ayrıca insanlara da yakıcı bir ilgi duyan, gelmiş geçmiş en tuhaf ve en bireysel yazarlardan biriyle haşır neşir oluyoruz. Ben işte bu hususu öne çıkarmaya çalıştım ve bu husus konulardansa diyaloglara göre bir sıralama yapmak için başlı başına yeterli bir sebep. (Her bir konunun kendince noksanları var ve Shorey'in söylediği gibi "hiçbir metot yeterince tatmin edici değil."[1]) Bir diğer husus da felsefedeki, hem Platon'un düşüncesinin içeriğini hem de yöntemini kaçınılmaz bir biçimde yalanlayacak modern ayrımların -etik, metafizik, mantık ve benzeri- Platon'a uygulanması riskidir. Bu hususların vurgulanması, çoğu bölümde bir diyalogun içeriğine dair yapılan tartışmaları önceleyen özetlerde de (bunlara "özet" denmemesi kasti bir seçimdir) güttüğüm amaçtır aynı zamanda.

İkinci cilde yazdığım önsözde erken dönem Yunan felsefesinin ne olmadığına dair bir örnek olarak analitik bir felsefecinin felsefenin ilgilendiği şeylere ilişkin yaptığı bir açıklamayı alıntılamıştım. Ama bütün çağdaş düşünürler aynı kalıptan çıkmış değil. Albert Schweitzer'in görüşüne dair yapılan şu açıklama Platon için yapılmış da olabilirdi: O "Her zaman için felsefî sorgulamayı insanoğlunun evrendeki yeri ve rolünü bulmasına, iyi yaşamı yaratmasına yardımcı olmak yönündeki pragmatik amaç için bir araç olarak görmüştü."[2]

---

[1] Shorey, *Unity* 8. İki yöntem Taylor ve Grube'un kitaplarında örneklenmiştir. Taylor kendi yöntemini s. vii ve 23-5'te, Grube ise Platon'un İdeaların özleri ve ruhun doğasının ayrı ayrı ele alınabilecek şeyler olarak göreceği yönünde şaşırtıcı bir beyanda bulunduğu s. vii-ix'te savunuyor.

[2] George Marshall ve David Polling, *Schweitzer, a Biography* (Londra, 1971).

James Olney yazdığı büyüleyici bir kitapta[3] otobiyografinin büyük ölçüde felsefe olduğunu öne sürmüştü ve bütün felsefenin de bir anlamda otobiyografi olduğu söylenebilir.[4] Platon'un Sokrates'i Cebes'in bir sorusu karşısında "varlık kazanma ve yok olmanın genel sebeplerine" değinme -yani arkadaşlarına felsefesinin en derinlikli aşamalarını ifşa etme- ihtiyacı hissettiğinde, bunu yapmak için "benim kendi deneyimlerim" dediği (*Phaedo* 96a) zihinsel bir otobiyografi aktarmaktan daha iyi bir yol bulamaz. Bu anlamda ben Platon'un otobiyografisine bir giriş yapma çabamı takdim ediyorum.

Daha önceki ciltleri ele alan bir eleştirmen Platon ve Aristoteles'in hayat ve görüşlerine ilişkin zaten çok fazla sayıda kusursuz inceleme yapılmış olduğu için benim bu filozoflar üzerine çalışarak çok zaman kaybetmeyeceğimi ümit ettiğini dile getirmişti. Hakikaten de böyle incelemeler mevcut ve bunların farkında oluşum bu çalışmanın üzerine en başından itibaren kesif bir gölge düşürdü. Ama insan bir Yunan felsefesi tarihi yazmaya koyulduğunda en büyük ve en etkili temsilcilerini aceleye getirilmiş bir karalamayla geçiştirmek hiç doğruymuş gibi gelmiyor ve bu yüzden Platon çalışmam nihayetinde iki cilde genişledi. Platon üzerine o kadar çok kitap var ki bunlara bir yenisini daha eklemek günahmış gibi geliyor, diye sık sık yakındığım bir arkadaşım bana şu rahatlatıcı cevabı vermişti: "Evet ama sen bizi bütün o kitapları okuma zahmetinden kurtaracaksın." Böyle bir şey iddia edemesem de, en azından Platon'un ele alındığı çok sayıda farklı bakış açısına, bir insan ve bir felsefeci olarak Platon'a ve farklı diyalogların amaç ve derslerine dair yapılan tezat tahminlere işaret etmek için elimden geleni yaptım. Bir tarihçi kendisine -muhtemelen uzlaşmazlık gerekçelerini tam olarak ortaya koyamadığını hissettiğinde Léon Robin'in yaptığı gibi uzlaşmaya işaret etmenin ve ayrılıklardan bahsetmenin anlamsız olduğunu iddia ederek- diğerlerine gönderme yapmayı bir kenara bırakma lüksünü tanımamalıdır. (İnsanın düşüncelerini diğerlerinin önceden sezinlediğini kabullenebilecekken bunu yapmaması nezakete sığmayan bir şeydir.) Platon'un cazibesi neredeyse evrenseldir: felsefecilerin (metafizik, etik, epistemoloji, mantık ya da estetik üzerine çalışan öğrenciler) yanı sıra Helenistlere, tarihçilere, siyaset ve toplum bilimcilere, matematikçilere, psikologlara, teologlara, eğitimcilere ve edebiyat eleştirmenlerine kadar uzanır.[5] Aslında Platon'a dair bir kitap daha yazmanın en iyi gerekçesi, her biri ele aldığı konuya olduğu kadar yazarına dair de çok fazla şey açık ettiği için hiçbir iki kitabın aynı olmamasıdır.

---

[3] *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography.*

[4] Bu ifade Nietzsche'ye aittir, ki ben kendisini (benzer bir hususa dikkat çeken diğer felsefecilerle birlikte) I. ciltte alıntılamıştım.

[5] Bu bağlamda "20. Yüzyılda Platon'a Getirilen Yaklaşımlar" konulu Cincinnati derslerimi anımsatmak isterim.

Hiç kimse bütün bu beğenileri tatmin edemeyeceği için, *Rehber*'in izinden giderek diğerlerine onlara daha uygun bir mönüye giden yolu göstermeye çabaladım. Birçok kişi, yukarıda bahsettiğim eleştirmenimin "profesyonel felsefeciler" nezdinde uyandırılması olası bir izlenim olarak gördüğü o "belirgin bir felsefî sofistikasyon ve içgörü eksikliği"ni şüphesiz tespit edeceği için, bu çok daha gerekli bir çaba. Eleştirmenimin, bu eserin "sonuç olarak genel anlamda çok daha güvenilir" olduğu yönünde yaptığı cömert eklentiye herkes katılmayabilir. Bu, "tarihçinin gerçekleri şaşmaz bir katiyetle yansıtma hassasiyetine sahip gerçek bir tarihçinin" eseriydi. Bu müşfik yargıyı boşa çıkarmamak kesinlikle benim en yüce amacım. Elbette burada Platon'a dair devasa literatürün ancak çok küçük bir kısmı alıntılanabilir ve yapılacak seçkide -Grote, Zeller, Wilamowitz ve benzerleri gibi az sayıda vazgeçilmezlerin dışında- kaçınılmaz olarak daha yakın dönem katkılara ve mevcut uzlaşmazlıklara ağırlık verilecek. Bunun *Rehber* niteliğini kısa ömürlü kılması gerekmiyor. Bir gönderme çok sayıda göndermeye açılır ve kendi gözdesi olan bir konuda burada sunulan ipuçlarını takip eden bir okuyucu, ikincil materyallerden mahrum bırakılmak şöyle dursun, kendini muhtemelen, tıpkı benim gibi, kendi mütevazı araştırmalarının zincirinden boşalttığı şiddetli öğrenme akıntısıyla boğuşan bir diğer sihirbaz çırağı gibi hissedecektir; ve yazdığım şu anda bile, Heraklitos'un söyleyeceği gibi, sular sürekli akıyor.

Küçük bir uyarı. Hata yaptığımda bu hatanın düzeltilmesinin özellikle önemli olduğu çünkü bu tarihçenin kendi alanında standart eser olarak ele alınacağı yönünde bir öneride bulunulduğunu okudum. Durum bundan ibaretse yapabileceğim tek şey bunu şiddetle kınamaktır zira açıklık kazandırmış olmayı ümit ettiğim gibi, bu eseri yazacak kişi olduğumu varsaysam bile, Platon'a ilişkin nihai ya da standart eser diye bir şey söz konusu olamaz. Bu nedenle çoğu şey bir kişisel alaka ve yorum meselesi olmalıdır ve hiç kimse (ele aldığı kişinin metinleri, geçmişi, vesaireye dair) mümkün olduğunca sağlam bir gerçek temeli üzerinde kendi incelikli kişisel yargı yapısını yükseltmekten fazlasını yapamaz. Ben de bunu yapmaya çalıştım ama şüpheli görüşlerin, bazı noktalarda bilgisizliğin ve düpedüz hataların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Sıradan okuyucunun -eğer böyle bir şey varsa- ilk cildin önsözünde dile getirilen, bir argümanın anlaşılması için dipnotların gerekli olmadığı ilkesine bağlı kaldığım konusunda içi rahat olabilir. Eğer çevrilmemişse ya da izah edilmemişse Yunanca kelimeler sadece dipnotlarla sınırlı tutulmuştur ve dipnotlar uzmanların daha kapsamlı okuma yapması ve özellikle de benimkinden farklı olan yorumlar için referanslar sağlamaktadır. Eğer bu kitap ümit ettiğim gibi sadece bir referans kaynağı olarak kullanılmayıp gerçekten okunacaksa okuyucunun kendisini her seferinde tek bir diyalogla ya da küçük bir diyalog grubuyla sınırlı tutması akıllıca olabilir zira diyalogların her biri kendine

özgü bir atmosfer ve etosa sahip olan ayrı birer bütündür. Son olarak, dizinin yanı sıra eksiksiz analitik içindekiler listesinin de konulardansa diyaloglara göre sıralama yapılmasının dezavantajını bir dereceye kadar telafi edebileceğini ümit ediyorum.

J. N. Findlay'in *Platon, the Written and Unwritten Doctrines* (1974) başlıklı kitabı elime ulaştığında bu cilt baskıya verilmişti ve henüz bu kitaptaki bulguları tartışacak durumda değilim. Ancak önsözünde şunları söylüyor:

Platon'a ilişkin, kendisini harfi harfine Diyaloglarla sınırlı tutan bir çalışma ... nihayetinde Platon'u felsefî asalet ve alakasından soyundurmuş, onu bizim karşımıza yarım yamalak, tutarsız nosyon ve metotlarla oyalanan zeki fakat temelde önemsiz bir figür olarak çıkarmış ve onun, dünyayı ele almanın en önemli, en tutarlı şekilde geliştirilmiş ve en aydınlatıcı yollarından birini borçlu olduğumuz son derece müdahil bir düşünür olarak sahip olduğu daimi, tarihsel kavrayışı açıklamakta başarısız olmuştur.

Diyaloglara dair bir çalışmanın benim için yaptığı şeyin bu olmadığını ne kadar vurgulasam azdır ve ilerleyen sayfalarda bu diyaloglara ilişkin yapılan yorumun, ne gibi hatalar barındırırsa barındırsın, Platon'un, Profesör Lindsay'in son derece haklı bir şekilde tarihsel bir kavrayışın neticesi olarak tanımladığı benzersiz özelliklerini takdir edip bunları "açıklamakta başarısız olmayacağına" güveniyorum.

"I. cilt" vb. kaynağı belirtilmemiş referanslar bu kitabın daha önceki ciltlerini imlemektedir.

CAMBRIDGE W.K.C.G.

Temmuz 1974

KISALTMALARIN LİSTESİ

Metinde kısaltma yapılarak alıntılanmış eserlerin çoğunun tam ismi kaynakçada sunulan yazar ya da editör adları sayesinde kolayca çıkarılabilir. Ancak şu kısaltmaları listelemek faydalı olabilir:

SÜRELİ YAYINLAR

AGPh *Archiv für Geschichte der Philosophie*
AJP *American Journal of Philology*
BICS *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londra)
CJ *Classical Journal*
CP *Classical Philology*
CQ *Classical Quarterly*
CR *Classical Review*
GGA *Göttingische Gelehrte Anzeigen*
HSCP *Harvard Studies in Classical Philology*
JHI *Journal of History of Ideas*
JHPh *Journal of the History of Philosophy*
JHS *Journal of Hellenistic Studies*
JPh *Journal Philosophy*
PCPS *Proceedings of the Cambridge Philological Society*
PhR *Philosophical Review*
PQ *Philosophical Quarterly*
REG *Revue des Etudes Grecques*
TAPA *Transactions of the American Philological Association*

DİĞER ESERLER

(Ayrıntılar kaynakçada sunulmaktadır)

CGF *Comicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Meineke
DK Diels-Kranz, *Die Fragmante der Vorsokratiker*
KR G.S. Kirk ve J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*
LSJ: Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9. baskı.
OCD *Oxford Classical Dictionary*
OP: Oxyrhynchus Papyri

PS G. Vlastos, *Platonic Studies*

RE *Realencyclopädie der classischen Alterturnswissenschaft*, ed. Wissowa, Kroll ve diğerleri.

SPM *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen

TGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Nauck

ZN Zeller-Nestle

I
GİRİŞ

> Ciddiye aldığım şeyleri, bunları benden ya da başkalarından duyarak ya da kendi başlarına keşfederek bildiklerini iddia eden gelmiş geçmiş bütün yazarlar hakkında söyleyebileceğim tek şey, kanımca onların meseleyi hiç anlamadığıdır. Benim bu konuda bir inceleme eserim yok ve asla da olamaz zira bu diğer çalışma konuları gibi kelimelere dökülemez. Ancak konuya dair yapılan çok sayıda söyleşi ve beraber yaşanan bir hayattan sonra birdenbire, sıçratan bir ateşten alevlenen bir ışık gibi ruhta ortaya çıkıverir ve akabinde kendini muhafaza eder. Ama bunun yazılı ya da sözlü olsun en iyi şekilde benim tarafımdan yapılabileceğini biliyorum ve eğer bu kötü bir şekilde yazılırsa en büyük ıstırabı ben çekeceğim.
>
> Plato, *Epist.* 7. 341 b-d

Bu sözler, ister Platon ister onunla "paylaşılmış hayat" deneyimini yaşayan kişilerden biri tarafından onun adına yazılmış olsun, diyaloglarından birindeki ifadelerce desteklenmektedir ve Platon'un eserlerini betimleme ve yorumlama cüretini gösteren herkesin zihninde iyice yer etmelidir. Bu her zaman için böyle olmalıdır ama Platon'a dair çalışmaların, bazı akademisyenlerin Aristoteles'teki ipuçlarından ya da diğer öğrencilerinden kalma cüzi kalıntılardan ya da daha geç dönem antikitenin yazarlarından hareketle Platon'un "yazılmamış öğretileri"ni (bu ifade bir keresinde Aristoteles tarafından kullanılmıştı), yani Akademi'de verdiği -ve yukarıdaki pasajdan da çıkarsanabileceği gibi en derin ve en güçlü şekilde muhafaza edilen felsefî kanaatlerini ihtiva etmesi gereken- sözlü derslerin içeriğini yeniden inşa etmek için büyük çaba sarf ettiği bu aşamasında özellikle böyle olmalıdır. Aristoteles'in Platon'un diyaloglarında yer almayan öğretilerden onun öğretileri bahsedip, bunları eleştirdiği her zaman için çok açıktı ve bunları yorumlama ve Aristoteles'in açıklamalarının güvenilirliğini değerlendirme çabaları kesinlikle yeni bir şey değildir. Ama bu konu özellikle de Almanya'daki bir grup akademisyenin yoğun araştırmaları sayesinde son on iki ila on beş yılda çok daha önemli hale getirilmiş ve bu da sadece "yazılmamış öğretiler" sorununa değil ama ayrıca elimizdeki diyalogların statüsüne, yazarlarının ciddi ve olgun felsefesini ne dereceye kadar yansıttıkları sorusuna ilişkin tartışmaları da tetiklemiştir. Eskiden farklılığın kronolojik olduğu, Aristoteles'in bahsettiği öğretilerin Platon tarafından hayatının son yıllarında, diyaloglarının hepsi değilse bile çoğu yazıldıktan sonra ortaya konmuş olduğu düşünülüyordu; ama artık bu tip derslerin Platon tarafından *Devlet* de dâhil olmak

üzere orta döneme ait diyalogları yazdığı esnada -hatta belki de daha erken bir dönemde- sözlü olarak verildiği iddia ediliyor.[6]

Başlangıçta bundan söz etmemin sebebi daha genel bir hususu izah etmektir; bir tarihçinin mümkün olduğunca objektif olması gerekse ve şimdi için olduğu kadar gelecek için de yazdığını ümit edebilecek olsa bile ele aldığı konunun tarihindeki kendi konumundan tam olarak kaçması mümkün değildir. Bizim için bu hem akademisyenliğin tarihi hem de felsefe tarihi anlamına gelmektedir. Akademik dünyadaki Platon'a dair çağdaş yazının bir özelliği de edebi biçim ve felsefi içerik arasındaki yakın bağın yeniden keşfedilmiş olmasıdır. Bu içgörüyü Neoplatonist Proclus henüz 5. yüzyılda, Platon'un *Alcibiades*'ine ilişkin yorumunu yazdığında sergilemişti:[7]

Platon'un diyaloglarının giriş niteliğindeki kısımları diyalogların bütünsel amacıyla uyum içindedir. Bunlar Platon'un dramatik etki için bulduğu birer araç değildir ... amaçları da tamamen tarihsel değildir ... ama okulumuzun liderlerinin farkında olduğu (ve benim çeşitli yerlerde bir şekilde dile getirdiğim) gibi bunlar da bir bütün olarak diyalogların temasına bağımlıdır.

19. yüzyılda bu hakikat gözden yitirildi, bu yüzden de Paul Friedländer Proclus'un değindiği hususu şu ifadelerle tekrar etme ihtiyacı hissetti (*Plato* I, 232): "En azından bir şey kesin: Platon'da felsefe diyalektik tartışmanın ilk anında başlamaz, hazırlık niteliğindeki gelişigüzel sohbette ya da iskeleti oluşturan oyunbaz ya da ciddi mecazlarda başlamıştır bile." Edebi ve dramatik ögelerin felsefî önemi elbette giriş niteliğindeki sohbetlerle sınırlı değildir ve bu hususun yeniden dile getirilmesine duyulan ihtiyaç, genel kavrayış gücüne karşın *Charmides* hakkında şunları yazabilen Grote'dan bahsedilerek gösterilebilir: "Diyalogda azımsanamayacak bir oyunbaz canlılık var... Bu Platon'un dramatik sanatı ve farklılığıdır, okuyanı büyülüyor ama bir felsefeci olarak onunla hiç alakası yok"; ve yine, diyalogun "dramatik zenginliğine" ilişkin şunları söylüyor: "Bu ikinci

---

[6] H-J. Krämer "Die grundsätzlichen Fragen der Indirekten Platonüberlieferung", *Idea und Zahl* (1968), 106-50.

[7] *Alc.* içinde, Westerink (1954), s. 8; Friedlander tarafından alıntılanmıştır, *Pl.* 1, 366 dn. 8. Bu konunun çağdaş zamanlardaki tarihine ilişkin olarak H. Gundert (*Der Plat. D. 6*) Schleiermacher'ın (b. 1768) ilk önce biçim ve içeriğin birbirinden ayrılamayacağını gördüğünü ve sonra da bunu sistemli olarak Platon'un amacıyla ilişkilendirdiğini belirtiyor. Ama bu içgörü kaybedilmiş ve Platon'da 'Dichtung' ve felsefenin birbirinden yalıtılmış olarak ele alınabileceği inancı hüküm sürmeye devam etti. Gundert Wilamowitz ve Natorp'tan ve daha yakın zamanda yapılan yeniden keşif bağlamında Stenzel, Jaeger ve Friedlander'dan bahsediyor. H. Neumann da daha başka isimlerden bahsediyor (*TAPA 1965,* 283 dn. 1). Bunlara R.G. Hoerber'i (*CP* 1968, 95-105, özellikle de s. 97 dn. 42) ve geç dönem diyaloglar bağlamında süregiden önemi açısından E. M. Manasse'yi (*P.'s Sofist Amd Pol. 56*) de ekleyebiliriz. (Krş., R. Robinson, *PED* 84 ve Jaegeri *Aristotle* 26).

niteliği yeniden canlandırmak için hiçbir girişimde bulunmuyorum ... kendimi diyalogun felsefi münasebetiyle sınırlı tutuyorum." Aşırı kurnaz bir yorumcunun, Platon'un karakterlerinden birinin kullandığı eğlenceli bir ifadede bulacağımızı planladığı felsefi anlamı mübalağa etmesi, herkesçe kabul edildiği üzere, olasıdır; ama Platonik diyalogun esas birliğini fark etme yetisini bir daha kaybetmeyeceğimizi ümit edebiliriz.[8] Zihinlerin canlı etkileşiminin -ki Platon için ideal olan buydu- keyfini ancak onun çağdaşları sürebilirdi ama Platon diyaloglarında bize bunun nasıl bir şey olduğuna dair hafif bir imadan fazlasını bırakmış bulunuyor ve eğer Yedinci Mektup'taki uyarıya kulak asmayıp, diyalogların temelde diyalektik (yani sohbete dayalı) olan yaklaşımını "diğer herhangi bir çalışma konusu" gibi birer incelemeye dönüştürmeye çalışırsak Platon'u asla anlayamayız.

Bu, "yazılmamış öğretilere" ilişkin, şimdilerde büyük bir özen ve maharetle bir araya toplanan dağınık kayıtlara dair bir kanaat oluşturmamıza yardımcı olabilir. Bazı akademisyenler Platon'un "ciddiye aldığı şeylerden" bahsederek sanki, diyalogların aksine, bize gerçek Platon'u sunuyormuş gibi yazıyorlar, hâlbuki bunlar elbette "bizzat ondan ya da başkalarından duyarak ya da kendi başlarına keşfederek" onun aklından geçenleri bildiğini iddia eden diğerlerinin yaptığı açıklamalardır; bu insanlar Platon'a göre "meseleyi hiç anlamamıştır." Platon diyaloglarında her zaman en ciddi tavrını sergilemiyorsa bile, onun "oyun" ya da "keyifli oyalanışları" daha kifayetsiz adamların ciddi çalışmalarından daha değerlidir. Diyaloglar yüzyıllardır insanları esinlemiş ve kamçılamış, kızdırmış ve öfkelendirmiş fakat asla sıkmamıştır ve ister felsefeci, ister sıradan bir insan olsun "Platon'un görüşlerinden" bahseden herkesin aklında diyaloglar vardır. Bunları yazarkenki amaçları her ne olursa olsun Avrupa'da ve ötesinde hepimiz için diyaloglar Platon'dur ve Platon diyaloglardır.[9]

Felsefeciler arasında Platon her zamanki gibi popüler ve takdire şayan olmaya devam ediyor ama her çağ Platon'un o çağın felsefi istikametine uyan yönleriyle ilgileniyor. Varoluşçuluk gibi diğer eğilimlerin etkisini de unutmadan, modern felsefeye hâkim olan eğilimin, en azından İngilizce konuşulan ülkelerde mantık teorisi yönünde geliştiği söylenebilir; bu alanda o kadar çarpıcı gelişmeler kaydedildi ki bunlar kaçınılmaz bir biçimde felsefenin bütün ana dallarını etkiledi. Bu durum, Platon'un yazılarının daha

---

[8] Bkz., Grote, *Pl.*[3] (1875), I, 484 dn. i; 492. Friedländer Platon'un en anlayışlı yorumcularından biri olmasına karşın Platon'un karakterlerinin en hafif ifadelerinin ardında bile aşırı kurnaz bir yaklaşımla felsefî bir önem görme ayartısına her zaman için direnmiş değildir. "Platon Felsefesinde Biçim ve İçerik" üzerine kamçılayıcı bir tartışma için bkz., Merlan *JHI*, 1947.

[9] Bu söylediğim, bariz bir tarihsel önem sahip olan yazılmamış doktrinlerden bazılarını toparlamaya girişenlerin çalışmalarını küçümsemeye yönelik değildir ama bu insanların üzerinde yürümeye cüret ettiği buz tabakası bazen gizli tehlikeler barındırabilmektedir.

metafiziksel olan kısımları pahasına, amaçları temelde eleştirel olan geç dönem diyaloglardan bazılarına yoğunlaşılmasına yol açtı. Bu ayrıca Platon'un, genelde onun felsefesinin temeli olarak görülen Biçimler ve "İdealar" öğretisine, yani tümeller [*universals*] dememiz gereken şeylerin zihnimizden ve aynı isimle adlandırılan tekillerden [*particulars*] bağımsız daimi ve özsel bir varoluşa sahip olduğu öğretisine yaklaşımının yeniden değerlendirilmesine yol açtı. Bugün eleştirmenler bunlardan bazen tümeller diye bahseder, ama hepsi bu kadarla kalır hâlbuki Platon'un birçok yerde kullandığı dil bunların kendisi için bundan çok daha fazlasını ifade ettiğini açıkça gösterir. "Eleştirel" gruptaki ilk eser olan *Parmenides*'te bu öğretiye asla yanıtlamadığı itirazlarda bulunmuştur; bunları ölümcül bulup bir kenara mı bıraktığı yoksa öğretiyi temel bir değişime mi uğrattığı ya da yoksa bu itirazlara karşın öğretiyi olduğu gibi mi koruduğu konusunda görüşler muhteliftir. Bir yandan Platon'un zekâsına saygı duyarken bir yandan da Biçimler öğretisini felsefi bir hata olarak görenler doğal olarak Platon'un da bunu nihayetinde anladığını varsayıyor ve *Parmenides*'teki delip geçici eleştirilerde bunun kanıtını buluyorlar. Profesör Cross "'zamansız özsel olgular' gibi bir ifadeye ampirik bir değer[10*] yüklemenin zorluğundan" bahsederken hüküm süren yaklaşıma örnek teşkil etmiş oluyor.[11] Bu metaforu sürdürecek olursak, bunun kullandığınız 'para birimine' bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Çağdaş felsefecilerin "ampirik değere sahip olmak"la kastettikleri şey, söz konusu ifadenin, dolaysız bir anlamı olan terimlere çevrilebilir nitelikte olması gibi bir şeydir; ama çeşitli dönemlerde bu ifadenin olduğu gibi bir anlam ilettiğini düşünen felsefeciler olmuştur. Aslında bazı diğer akademisyenler de *Parmenides*'ten sonra yazılmış olması gereken diyaloglarda Platon'un öğretiyi hayatının sonuna kadar koruduğuna dair ıskalanması mümkün olmayan işaretler gördüklerini iddia ediyorlar.

Geçmişteki felsefecilere ilişkin yapılan çalışmalara getirilen tarihsel ve felsefi yaklaşımlar arasında bazen, sanki bu ikisi ayrı ve uzlaşmaz şeylermiş gibi bir karşıtlık kurulmuştur. Böyle katı bir ayrım zarardan başka bir şey getirmez ve bu riskin farkında olup, güçlü, gelişkin bir tarihsel vicdana sahip olmak çoğu çağdaş felsefecinin alameti farikasıdır. Bu yüzden örneğin Cross (*a.g.e.*) ortodoks yorumluyla ele alındığında Biçimler teorisinin "üzerinde çalışılamaz ve ... büyük ölçüde anlamsız" olduğuna inanıyor ve bu sebepten ötürü aksini yapması gerekmedikçe bu teoriyi Platon'a dayandırmaya özen gösteriyor. Ama hemen ardından anlayışlı bir tavırla şunu söylüyor: "ortodoks yoru-

[10] *çn: *cash value*; gerçek anlamıyla 'nakit değeri' anlamına gelen bu ifade mecezî olarak bir kavram, önerme vs.'nin ampirik içeriği, anlamı ya da değerine atfen kullanılır. Paragrafın devamında kullanılan 'para birimi' ifadesi de bununla bağlantılı.

[11] R.C. Cross, "Logos and Forms in Plato", s. 19 R. E. Allen'ın *Studies*'inin içinde. Allen'ın bu derlemeye yazdığı kısa önsözde burada dikkat çekmeye çalıştığım hususları takdire şayan bir açıklıkla ortaya koyduğunu eklemek isterim.

mun bir felsefe yapma biçimi olarak meziyetleri bunun doğru yorum olup olmadığı sorusundan bağımsızdır." Eğer (Cross'un inandığı gibi) bu yorum yanlışsa bunun delili Platon'un kendi sözlerinde aranmalıdır.

Tarihçiler ve felsefeciler arasındaki husumet günlerinin geride kaldığını ümit etmeliyiz. J. A. Stewart 1909'da tarihçiler için felsefecinin "yaşayan bir adam değil, ölü bir anatomi nesnesi" olduğunu ve felsefecilerle mukayese edildiklerinde tarihçilerin "mürit değil, antikacı" olduğunu yazmıştı. Öte yandan Profesör Allen ise Stewart'ın çalışmasının sadece Neo-Kantçı Natorp'un bir adaptasyonu olmadığını ama ayrıca Stewart'ın "Platon'un sadece Kant'ı değil ama Bergson'u, Pragmatistleri ve çağdaş psikolojinin büyük bir kısmını da öncelediğini tahayyül ettiğini" belirtiyor.[12] Kaçınılması gereken şey tarihsel ya da felsefî bir yaklaşım değil ama Diés'in "tarihin yerini gasp eden felsefe" dediği şeydir. Tarihçi ya da akademisyen ele aldığı kişiye "ölü bir anatomi nesnesi" olarak yaklaşmak bir yana, tercih ettiği metodu tam da bu kişiyi hayata döndürmek, onu kendi çağdaşı olan dünyada, kendi düşüncesinin gelişip, çiçek açtığı toprakta hareket eden, konuşan ve eylemde bulunan bütünlüklü bir adam olarak görmek için sürdürür. Bunu, Platon'a olan ilgisi daha ziyade bu antik düşünürün bir bütün olarak felsefenin gelişimine ne gibi bir katkı yaptığını keşfetmeye yönelik olan ve haklı olarak diyalogların bitip tükenmez zenginlikleri arasında kendisine en çok hitap eden şeyleri seçen ve özel bir içgörüyle yorumlayabilen felsefecinin katkısını küçümsemeden de yapabilir. İki yaklaşım birbirinden farklıdır ve öyle de kalmalıdır ama aralarında bir husumet değil, tamamlayıcılık söz konusudur ve birbirilerine yararlı bir denetime tabi tutarlar.[13]

Bir tarihçi olarak "Platon'un çıkış noktasının tarihsel olarak koşullandırılmış" olduğu konusunda Profesör Dodds'la hemfikir olmaktan ve bundan önceki ciltlerde başladığım hikâyemi Platon'u "Aydınlanma'nın çocuğu", "Chramides'in yeğeni ve Critias'ın akrabası, Sokrates'in genç adamlarından kalır yanı olmayan biri" (Dodds, *Gks and Irat.* 208) diye takdim ederek sürdürmekten memnuniyet duyuyorum. Diyaloglarındaki ka-

---

[12] Stewart, *P.'s Doctrine of Ideas* 129, tarihsel ve felsefî yaklaşımlar üzerine yapılan sağlam bir tartışmada Diés tarafından alıntılanmıştır, *Autor de P.* 352 ve devamı; D.J. Allan, Stenzel'in *PMD*'sinin giriş yazısı, xxiv, dn. 1.

[13] Bu konuyu, özellikle de ikinci vurguyu, *Lectures in Memory of Louise Taft Semple*'da (s. 229-60) yayınlanan Cincinnati derslerinde işlemiştim. Ayrıca krş., *The Unwritten Phil.* s. xiv'te Cornford'dan yapılan alıntı. Stenzel'in (*PMD* 40) bazı açıklamaları da bu konuyla alakalıdır: "İdealar teorisi gibi bu denli karmaşık bir yapı mecburen çeşitli yorumlara açık kalmalıdır zira kesinlikle, felsefecinin ancak gelişimleri esnasında tam olarak bilincine varabileceği bazı güçler ihtiva etmektedir. Ayırım ve analiz üzerine kurulu çağdaş konseptlerin yardımıyla daha önceki bir zamana ait bilinçdışı bir sentezi betimlemeyi deneyen herkes bunun bir seçki yapmak, antik düşünürün nazarında aslında birbirinden ayrılamayacak olan şeyi ayırmak demek olduğunu hissetmelidir." (Çev., D. J. Allan, Almanca'da bulunmayan bir kelime çıkarılmıştır.)

rakterler arasında bizzat Charmides ve Critias,· Sofist Protagoras, Gorgias ve Hippias ve bunların yanı sıra Sokrates'in gençliğinde tanışmış da olabileceği saygın Parmenides figürü de vardır. Ama Aydınlanmanın *çocuğu* denilen şey en dar anlamıyla ele alınmalıdır: o bunun bir parçası değildi. Critias ve Charmides, Sokrates ve büyük Sofistler daha önceki bir kuşağa dâhildi. Sokrates Perikles dönemi [Periclean] Atinasında yaşamış ve kırklı yaşlarında Mora Savaşı'nda savaşmıştı. Platon doğduğunda Perikles hayatta değildi ve olgunluk yıllarında Platon farklı bir entelektüel mizaca sahip bir Atina'da yazan bir savaş-sonrası figürüydü. Sofist dönemin devlerini kendi sahnesine çıkardığında onları ölüler diyarından çağırıyordu.[14]

Tarihsel sahneden hareketle böyle bir başlangıç yaptığım için, G. C. Field'in (*P. and Contemps.* I) tarihe çok fazla ilgi gösterip, onun felsefenin ne kadar büyük bir kısmının bütün çağlarda aynı olan gerçeklikler üzerine düşünmekten ortaya çıktığını unutma eğilimine karşı yaptığı uyarıyı tekrar etmeye gerek kalmadığını ümit ediyorum. Diyalogların kendisi bu tip bir hatayı olanaksız kılıyor. Bu kitap temel olarak diyalogların betimlenmesi ve tartışılmasına adanacaktır.

[14] Ayrıca bkz., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

II
PLATON'UN HAYATI VE FELSEFİ ETKİLENİMLER

(I) HAYATI

(a) Kaynaklar[15]

Eğer Platon'un Yedinci Mektup'u gerçekse (bu soru yazıları arasında münasip bir yerde tartışılacaktır) onun zamanında yaşamış bir yazara nazaran, Platon'un gelişiminin ana hatlarını çizen ve tarihî bir epizotta, yani dördüncü yüzyıl Syrakusa politikasının şiddetli gidişatında onun rolüne odaklanan otobiyografik bir belgeye sahip olmak gibi benzersiz bir konuma sahibiz. Eğer kendisi yazmadıysa bile bu mektubun tarihsel değeri hemen hiç azalmayacaktır zira gerçekliğinden şüphe edenler bunun Platon'un ölümünden önce ya da kısa süre sonra yakın öğrencilerinden biri tarafından yazılmış olması gerektiği konusunda hemfikirdir. Böyle bir kaynak son derece değerlidir, hatta başlıca amacının Platon'un eylemlerini ve bunların ardında yatan nedenleri haklı çıkarmak olduğu olasılığına açık kapı bırakmaktadır.

Kendi yazılarında Platon kendini ödün vermez bir tavırla görüş alanı dışında tutar ve yazıları onun hayatına dair hiçbir şey açık etmez ya da çok az şey açık ederler. Platon asla kendi ağzından yazmaz[16] ve kendisinden sadece her ikisi de Sokrates'le yakından alakalı olmak üzere iki kez, birinde bize mahkemede hazır bulunduğu söylemek, diğerinde ise son saatlerinde Sokrates'in yanında olan arkadaş grubunda neden olmadığını açıklamak için bahseder. Aristoteles, Speusippus, Xenocrates, Opus'lu Philip, Hermodorus ve Erastus da dâhil olmak üzere bazı arkadaşları onun hakkında yazmış ama ortaya çıkan eserler biyografiden çok kaside biçimine bürünmüştü ve daha o zamandan efsaneyle gerçek birbirine karıştırılıyordu. Platon'un Akademi'si gibi dinsel te-

---

[15] Kaynaklara ilişkin eksiksiz bir döküm Leisegang tarafından sunulmuştur, *RE* 2342-7. ayrıca bkz., "Testt. Platonica", *P.'s Ungeschr. Lehre* (ayrı olarak basılmıştır) s. 446.

[16] Bu durum bana asla herhangi bir özel açıklama gerektiriyormuş gibi gelmedi, ama Ludwig Edelstein gibi bunun diyalog formunda yazmanın doğurduğu en kafa karıştırıcı sorunlardan biri olduğunu düşünenler varsa, Edelstein'ın "Platonic Anonymity" başlıklı makalesinde, hepsi de şöyle ya da böyle spekülatif olan birtakım olası nedenler bulunabilir.

melli okullarda kurucuyu ululamak geleneksel bir eğilimdi ve Platon'un kendi yeğeni Speusippus'un bile Pisagorcu soyunun izini, tanrı Apollo'yu Platon'un babası olarak gösterecek kadar gerilere sürdüğü kabul edilir.[17] Ayrıca Aristoteles, Clearchus (bir "kaside"), Dicaearchus ve Aristoxenus'un öğrencileri tarafından yazılmış yaşamöyküleri olduğunu duyuyoruz. Platon ayrıca Orta Komedi şairleri için gözde bir hedef tahtasıydı, elimizde bu şairlerden kalma bazı satirik alıntılar var.

Bütün bu erken dönem yazılar kaybolmuş durumda ve günümüze kadar gelen en erken yaşamöyküsü MS ikinci yüzyılda, ele aldığı kişiyi tipik bir kahraman figürüne dönüştürme konusunda kendinden önceki kasidecileri takip eden Apuleius tarafından yazılmıştır. Bundan kısa süre sonra Diogenes Laertius'un *Seçkin Felsefecilerin Hayat ve Görüşleri* adlı eserinde Platon'a adanmış olan kitap geliyor ve son olarak da altıncı yüzyılda Neoplatonik yorumcu Olympiodorus ve doğaüstü ögeleri daha da uç noktaya taşıyan anonim bir yazar tarafından kaleme alınmış yaşamöyküleri vardır. Bunlar arasında en değerli olan, bir biyograf olarak eleştirel standartları bizim bugünkü beklentilerimize uymasa da yararlandığı kaynakları -ki bunlar arasında Platon ve Aristoteles'in bazı çağdaşları da vardır- teferruatlı bir biçimde göstermesiyle olağandışı bir çizgide duran Diogenes'tir. Diogenes Platon'un ilâhi doğumuna dair hikâyeyi aktarmak için Speusippus ve Clearchus'tan alıntı yapabiliyor, evet, ama Platon'un Sokrates'in infazından sonra Euclides'le birlikte kalmak için Megara'ya çekilişinin Hermodorus tarafından doğrulandığı bilgisini de ona borçluyuz.

Platon üzerine yazanların hepsi ona methiyeler düzmüyordu. Apuleius'un yakın bir çağdaşı olan Athenaeus'un hazırladığı antolojide Platon'u kibir, açgözlülük, fikir hırsızlığı, kıskançlık, affedilmez hatalar yapmak, tutarsızlık, yalancılık ve tiranlara yaltaklanmak gibi şeylerle suçlamakta hiç tereddüt etmeyen bir geleneğin varolduğuna dair bariz izler mevcut. Athenaeus bu suçlamalar için Crates'in takipçisi olarak tanımlanan ama muhtemelen Athenaeaus'tan bir yüzyılı biraz aşkın bir süre önce yaşamış olan Herodicus diye birinden ve bizi MÖ dördüncü yüzyıla götüren tarihçi Theopompus'tan alıntı yapıyor.[18] *Platon'un Okulu'na Karşı* başlıklı bir eser kaleme almış

[17] D.L. 3.2. (Burada sunulmayan diğer referanslar için bkz., Leisenang, *l.c.*) Pisagorcu soyu için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. (Okulunu kurarken Platon'un da aklında muhtemelen model olarak Pisagorcu toplum modeli vardı: Field, *P. and Contemps.* 34.) Field (*o.c.* 2) ilk bilimsel tarihçileri yetiştiren Yunanların tarihsel metotları kişisel biyografilere uygulamaya dair hiçbir şey bilmedikleri ya da çok az şey bildikleri yönündeki tuhaf gerçeğe ilişkin yorumda bulunmaktadır.

[18] Oldukça acımasız ve absürt olan bu saldırılara büyük ölçüde Athenaeus, 5.215 c ve devamı ve II.506 a ve devamında yer veriliyor. Ἡρόδικος ὁ Κρατήτειος için bkz. 215-5; θεόπομπος ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς için bkz. 508c. (Ayrıca bkz. *RE* VIII, 975-6 ve 2. Reihe, x. Halbb. 2185.)

olan Theopompus, Isocrates'in öğrencisiydi ve Isocrates ile Platon arasındaki rekabet bağlamında bu şiddetli saldırılarla kendi hocasına hizmet ettiğini düşünmüş olabilirdi. Aristoxenus (*ap.* D. L. 3.37), bu tip bir yerginin Gezimciler [Peripatetics] arasında da revaçta olduğunu, Platon'un *Devleti*'nin neredeyse tamamının Protagoras'ın *Karşıt Argümanlar*'ında yer aldığı yönündeki şaşırtıcı açıklamasıyla göstermiştir.

Yukarıdakilere ek olarak, Dion'a ilişkin yazdıkları yaşamöykülerinde Plutarch ve Conelius Nepos Platon'un Sicilya'daki faaliyetlerine dair bir şeyler söylüyorlar[19] ve özellikle Cicero'da olmak üzere geç dönem antikitede elimizde Platon'a yapılmış dağınık göndermeler ve Apollodorus'un sunduğu kronolojik bilgiler var.

(b) Doğumu ve Aile Bağları

Platon büyük bir olasılıkla MÖ 427'de doğmuş ve seksen yaşında, 347'de ölmüştü.[20] Doğum yeri ya Atina ya da Aegina'dır (D.L. 3.3). Ailesi, Apuleis'in sözleriyle, "de utroque nobilitas satis clara" idi. Babası Ariston'un soyu son Atina kralı Codrus'a dayanıyordu, annesi Perictione'nin ailesinin ise, Field'in belirttiği gibi (*P. and Contemps.* 4), daha az saygın bir soydan gelmesi muhtemel olmasına karşın, en azından gerçekten va-

[19] Profesör Finley (*Aspects of Antiquity,* s 77 ve devamı) şöyle yazmıştı: "Ne zamanki daha sonraki dönemde yaşamış yazarlar, örneğin Plutarch'ın Dion'a ilişkin yaşamöyküsünde yaptığı gibi Platon'un Sicilya günlerine ilişkin bildirimde bulunsalar bilgilerini doğrudan ya da dolaylı bir biçimde bu iki mektuptan [Platon'un 7. ve 8. mektubu] alıyorlar." Bu açıklamanın doğruluğunu kanıtlamak kolay değil. Timaeus ve Ephorus gibi tarihçiler (Plutarch *Dion* 35 vb.) bir yana, Plutarch ayrıca Dion'a mücadelesinde en başından beri yardımcı olduğunu ve bunun hakkında Speusippus'a yazdığını söylediği Timonides'ten de alıntı yapıyor (Plutarch, *Dion* 35, D.L. 4.5). Timodines aynı zamanda bir felsefeciydi (Plutarch 22), yani muhtemelen Speusippus gibi Akademi mensubuydu. Platon'un faaliyetlere ilişkin bilgilerin bir kısmının neden Timonides'e dayalı olamayacağını anlayamıyorum. Plutarch'ın Platon'un Sicilya mahkemesinden kovulması hakkında "onların ne dediğini" anlattığı ve "Ama Platon'un kendi sözleri bu söylenenlerle pek uyuşmuyor" (*Ep.* 7.349-50) diye eklediği Charmides muhtemelen bizim için daha önemlidir. Plutarch (*Dion* 5), Diod (15.7) ve D. L. (3.19, Favorinus) tarafından şu ya da bu biçimde anlatılan Platon'un köle olarak satılması hikâyesi de, doğru olsun ya da olmasın, Platon'un kendi mektuplarından kaynaklanmıyor. Plutarch'ın fidye bedelini ilk önce 20 minae diye belirtip, sonra da "Diğer yetkililer 30 diyor" diye eklediğine dikkat çekmek isterim. Her ne olursa olsun, E. Meyer'in Plutarch'ın kullandığı birçok ifadenin doğrudan Platon'un mektuplarından devşirme olduğu gerçeğini, bunları reddedenlere *karşı* bir silah olarak kullandığını görmek kafa karıştırıcıdır (Bkz. Taylor, *PMW* 14).

[20] D. L. 3.2.'de Platon'un doğumu için Apollodorus'u ama 108 olimpiyatın ilk yılında, MÖ 348-7'deki ölümü için Hermippus'u referans alıyor. Bazı diğer kişiler doğum tarihinde iki ya da üç yıllık önemsiz bir farklılık öne sürüyorlar. Ayrıntılar için bkz., Ueberweg-Praechter 1, 181, Zeller 2.1.390 dn. 1.

rolmuş olmak gibi bir avantaja sahip olan Solon ile bağlantısı vardı. Platon'un Glaucon ve Adeimantus adında iki ağabeyi[21] ve Speusippus'un annesi olan Potone adında bir kız kardeşi vardı. 404'te kötü şöhretli Otuz'un mensubu olan Critias ve Charmides sırasıyla annesinin kuzeni ve erkek kardeşiydi. Aristo, diyor Plutarch (*De am. Prolis* 496 ve devamı) Platon'u felsefeyi yorumlarken dinleyecek kadar yaşamamıştı ve ölümünden sonra Perictione Pyrilampes'le evlenmişti ki Pyrilampes onun amcası olmalıydı zira Platon Pyrilampes'ten Charmides'in amcası olarak bahsediyor (*Charm.* 158a). Platon ayrıca Pyrilampes'in elçi olarak Büyük İran Kralı'nı ve Asya'daki diğer hükümdarları ziyaret ettiğini söylüyor. Bu evlilikten Platon'un *Parmenides* diyalogunda anlatıcı olarak karşımıza çıkardığı Antiphon adında bir üvey kardeşi olmuştu.[22]

Kendine dair ketumiyetinin aksine saygın akrabalarını diyaloglarına dâhil etmekten ya da onlardan belli bir katiyetle bahsetmekten keyif alıyordu Platon. Charmides'in adı bir diyaloga verilmiştir ve Critias da *Charmides* ve *Protagoras*'da söz alır. (*Timaeus* ve *Critias*'ta karşımıza çıkan Critias Platon'un dedesi olmalı.) *Sav.* 34a'da Adeimantus'tan Platon'un erkek kardeşi olarak bahsediliyor ve *Devlet*'te Adeimantus ile Glaucon önemli bir rol oynuyorlar. *Parmenides*'in başında bize Antiphon'un anne tarafından Adeimantus ve Glaucon'un kardeşi olduğu ve Pyrilampes'in onun babası olduğu söyleniyor. Yazılarındaki bu ve diğer referanslardan hareketle Platon'un aile ağacı kolayca çizilebilir ve bu durum da kayda değer bir aile gururuna işaret etmektedir. Burnet'in söylediği gibi (*T. To P.* 208) "*Charmides*'in açılış sahnesinde bütün aile üyeleri yüceltilir." Bu durum birçok insanın, ilk yıllarından itibaren Platon'a anti-demokratik fikirlerin aşılanmasından aile etkisinin sorumlu olması gerektiği sonucuna ulaşmasına yol açmıştır. Burnet (*a.g.e.* 209-10) bunu şiddetle reddedip, aile geleneklerinin "bizim bugün 'Liberal' diyebileceğimiz türde" olduğunu ve Critias ile Charmides'in ancak hayatlarının geç bir aşamasında oligarşik aşırıcılar olduğunu iddia etmiş ve Pyrilampes'in de bir demokrat ve Perikles'in dostu olduğuna işaret etmişti. Burnet'in ifadeleri demokrat ile oligarşi arasındaki ayrımın kesinlikle avam ile soylu arasındaki ayrıma özdeş olmadığı hususunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.[23] Platon konusunda gerçeğe en ya-

---

[21] *Dev.*368a'ya bakılırsa yaşları henüz 424 (Burnet, *T. To P.* 207) ya da 409 yılında (Wilamowitz *Pl.* 1, 35: her ikisi de yaptıkları seçim için gerekçe sunmuyor) Magera'da bir savaşa katılacak kadar büyüktü. Söz konusu olaylar için bkz., Hammond, *Hist.* 368, 413. *Sav.* 34a'da da Adeimantus'un Platon'dan büyük olmasının kuvvetle muhtemel olduğu gösterilir.

[22] Platon'un ailesine dair eksiksiz referanslar için bkz. Leisegang, *RE*, XI. Halbb. 2347 ve devamı ya da Zeller 2.1.392 dn. 1. Critias ve Platon'la olan ilişkileri için bkz., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Soy kütüksel tablolar için bkz., Burnet, *T. To P.* 351 ve Witte, *Wiss. v. G. u. B.* 53.

[23] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Pyrilampes oğlunu Demos diye tanımlayacak kadar ileri gitmiştir.

kın duran ifadeler muhtemelen Field'in Burnet üzerinde yaptığı düzeltide karşımıza çıkmaktadır (*P. and Contemps.*):

Görünüşe göre, Perikles rejimini benimseyen ve bu rejime hizmet etmekten gurur duyan zengin ve soylu aileler, demokratik partinin savaş politikası için para ödemek zorunda bırakıldıkları mali baskı nedeniyle gitgide daha fazla sayıda olmak üzere aşırı demokrasi karşıtlarının saflarına sürüklenmişlerdi. Platon'un yetişkinliğe ilk adımını attığı bu kırılgan yıllarda ona en yakın olanların demokrasiye karşı gitgide daha düşmanca bir tavır takındıkları ve demokrasiyi devirmek için her şeyi yapmaya hazır oldukları çok açık.

Hal böyleyken, dikkate değer olan şey Platon'un anti-demokratik hissiyatlarla dolup taşmış olması değil, daha önceden takdir ettiği yaşlı akrabalarının aşırı ve şiddet yüklü eylemlerini desteklemeyi tümüyle reddetmiş ve Sokrates'in yargılanıp, infaz edilmesi "talihsizliğine" karşın restore edilmiş demokrasinin ılımlılığının farkına varabilmiş olmasıdır. Bu dönem ve deneyimin Platon'u ulaştırdığı tek kanâat "siyasi meseleleri hatasız şekilde idare etmenin çok zor olduğu" ve o zamanlar "bütün şehirlerin istisnasız kötü yönetildiği" yönündeki genel kanaatti (*Ep.* 7.325c, 326a).

(c) İlk Yıllar

Apuleius, Speusippus'un (fragman [fr.] 28L) "domestica documenta"ya dayanarak Platon'un çocukken sahip olduğu kıvrak zekâyı ve alçak gönüllüğü övdüğünü ve Platon'un "gençliğinin ilk meyvelerinin yoğun çalışma ve araştırma sevgisiyle aşılanmış olduğunu" söylüyor. Bütün Atinalı çocuklarınki gibi onun eğitimi de zihinsel olduğu kadar fiziksel de olacaktı· ve yazıları "jimnastik" eğitimine olan ilgisinin daha sonra da devam ettiğine tanıklık etmektedir. Dicaearchus (fr. 40 W.) Platon'un Isthmian oyunlarında güreştiğini söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[24] Diğer hiçbir bilgi Platon'un yaşadığı döneme bu kadar yakın olan kaynaklara geri uzanmamaktadır. Daha sonraki yüzyıllara ait kaynaklarda okuma-yazma, beden eğitimi ve müzik öğretmenlerinin adı verilmekte ve ilk dönemlerde resim ve şiire ilgi duyduğundan bahsedilmektedir. Sokrates'in konuşmasını dinledikten sonra, yazdığı bir trajediyi yaktığına dair anlatılan hikâye (D.L. 3.5) hakkında ne düşünürsek düşünelim, diyalogların yazarının ilk dönemlerde ortaya çıkan şiirsel yetiler sergilediğini kabul etmekte hiç zorluk çekmiyoruz. Elimizde onun

[24] Bu, Platon'un adına dair o önemsiz soruyu anımsamamızı sağlayabilir. Bazı otoritelere göre bu isim geniş omuzlu ve bodur olmasına, ya da alnının genişliğine –yahut da tarzına (!)– atıfta bulunan bir takma isimdi (bkz. D.L. 3.4); ilk başta ona dedesi Aristocles'in adı verilmişti. Ama Platon yaygın bir isimdi, sadece Atina'da 31 kişinin bu ismi taşıdığı bilinmektedir. Bkz. J. A. Notopoulos'un savları, *CP* 1939.

adını taşıyan ve genellikle de hakiki olduğu kabul edilen bazı epigramlar -ki bunların bir kısmı hem güzel hem de dokunaklıdır- var.[25] Ancak ilk yıllarındaki kişisel hayatı hakkında az şey bildiğimizi kabul etmeliyiz ama eğer istersek dönemin Atina'sındaki aile hayatına ve eğitime ilişkin bilinenlerle, Platon'un felsefe dışı ilgilerine dair bütün diyaloglarına yayılmış olan delillerin -ki bunlar diyalogların yarattığı etkinin tamamen felsefi olan çalışmalarınkinden çok daha kişisel ve dolaysız olmasını sağlamaktadır- kombinasyonundan hareketle deneyim ve beğenilerini yeniden kurgulamamız mümkündür. Burada bunu yapmaya kalkışmayacağım.[26] Platon'un askeri hizmette bulunduğuna (toplumsal statüsü göz önüne alındığında süvari sınıfında görev yaptığına hiç şüphe yok) kesin gözüyle bakılabilir; Mora Savaşı ve sonrasında fiili çatışmalara katılabilecek yaştaydı.[27]

Platon'un yirmi yaşına gelene kadar Sokrates'i konuşurken hiç duymamış olduğu yönündeki açıklama, Diogenes (3.6) tarafından bir söylenti olarak değerlendirilmekte ve yazdığı trajediyi yaktığı yönündeki olasılık dışı dramın bir parçası olarak sunulmaktadır. Critias ve Charmides'in genç akrabasının bu ayrıcalık için bu kadar uzun süre beklemek zorunda kalmış olması mümkün değildi. İlk yıllarında tanıdığı bir diğer felsefi figürün de Heraklitosçu Cratylus olduğu söylenmektedir. Aristoteles (*Metaph.* 987a 32) Platon'un kendisiyle "gençliğinden beri" tanış olduğunu ve Diogenes de (kaynak belirtmeksizin) Platon'un Sokrates'in ölümünden sonra kendini Aristoteles'e "bağlamış" olduğunu söylemektedir. Özellikle de Diogenes'in (3.5) Sokrates'ten haberdar *olmadan önce* Platon'un felsefede Heraklitosçu olduğunu söylediği düşünüldüğünde, burada bir karışıklık olması muhtemeldir. Aristoteles'in haklı olması daha muhtemeldir ama Platon'un iki-dünya metafiziğinin Sokrates'ten miras kalmış bir inancın -bütün duyumsanabilir [duyu organlarıyla algılanabilir] dünyanın sonsuz bir değişim ve istikrarsızlık akışı olduğu yönündeki Heraklitosçu kanaatle birleştirilmiş, daimi ve istikrarlı

---

[25] Diehl, *Anth. Lyr.* 1, 87 ve devamı. Bu konuda en şüpheci davranan muhtemelen Reitzenstein'dı (*RE* VI, 90) ama o bile altı heceli düzeni "gelenekten ötürü değil, geleneğe rağmen" muhafaza etmişti.

[26] Bu, Alman okurlar için eksiksiz ve çarpıcı bir biçimde Wilamowitz tarafından yapılmıştır (*Pl.* 1, 41 ve devamı). Aile hayatı ve eğitime dair bilgilerimizin çoğu da yine Platon'un diyaloglarına (örneğin *Lysis* 207d ve devamı ve *Prot.* 325 c ve devamı) dayanmaktadır.

[27] D. L.'nin (3.8) Aristoxenus'a göre Platon'un Tanagra, Corinth ve Delium'a düzenlenen üç harekata katılmış olduğu yönündeki beyanına itimat etmek pek mümkün değil. Bu bilgi Aristoxenus'a dayanıyorsa bile aktarım esnasında, muhtemelen Platon'un Sokrates'le karıştırılması nedeniyle çarpıtılmış olmalı. Bkz. Field, *P. and Contemps.* 6 dn. 1 (fakat Bluck farklı düşünüyordu, *PLT* 25). Bu ayrıntılar, bütün felsefecilerin korkak olduğunu iddia eden ve Platon'u "savaş yüzü görmemişler" listesine dâhil eden Lucian'ın habis parazit benzetmesinden daha tarihsel değildir.

gerçekliklerin varolduğu inancı- ürünü olduğu yönündeki tespiti bağlamında kronolojik sıra önemsizdir. Sokrates'in ölümünden sonra bile Platon henüz yirmi sekiz yaşındaydı ve önünde yaşam ve felsefe için halen elli beş yıl vardı.[28]

Diogenes Platon'un öğrencisi Hermodorus'tan alıntı yaparak, Sokrates'in ölümünden sonra yirmi sekiz yaşındaki Platon'un ve Sokrates'in diğer bazı öğrencilerinin Megara'ya, Euclides'in yanına çekildiklerini söylüyor.[29] Atina'da gerçekten tehlikede olsunlar ya da olmasınlar böyle bir dönemde Atina'da gönül rahatlığıyla kalamazlardı ve Megara'da kendi yakın çevrelerinden olan bazı insanlar tarafından karşılanacaklardı. Euclides ve Megaralı Terpsipon son saatlerinde Sokrates'in yanındaydı ve Euclides daha sonra Platon tarafından *Theaetetus* adlı diyalogunu oluşturan sohbeti kayda geçiren kişi olarak sunulmuştu. Megara'da, muhtemelen daha o zamandan birlik ve iyilik arasındaki ilişki ve bunların karşıtlarının varlığına ya da yokluğuna dair yapılacak felsefî tartışmaların ne kadar hararetli geçtiğini hayal etmek hiç zor değil.[30]

Platon'un Megara'da ne kadar kaldığını bilmiyoruz ama çok geçmeden tekrar askerî hizmete çağrılmış olmalı çünkü halen askerlik çağındaydı ve Atina bir kez daha 'Korint Savaşı'na katılmıştı. Ancak elimizdeki kaynaklar bu konuda bize bir şey söylemiyor. "Daha sonra" (Megara'dan sonra) diye devam ediyor Diogenes edebi bir üslup takınmaktaki o tanıdık kayıtsızlığıyla, Platon matematikçi Theodorus'u görmek için Cyrene'ye, oradan Pisagorcu Philolaus ve Eurytus'un yanına İtalya'ya ve oradan da "peygamberleri ziyaret etmek için" Mısır'a gitmişti. Cyrene ziyaretinden Apuleius da bahsetmektedir. Platon'un Cyrene'li matematikçi Theodorus'u tanıdığını *Theaetetus*'ta ona verdiği rolden anlıyoruz; Cyrene ayrıca, Cyrene Okulu'nun (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) kurucusu olan Sokratesçi Aristippus'un da memleketiydi. Diogenes'e göre Platon'un yolculuklarının sırası şöyleydi: Cyrene - İtalya - Mısır. Ama Cyrene'den hiç bahsetmeyen Cicero'ya göre (*Rep.* 1.10.16, *Fin.* 5.29.87) Platon İtalya ve Sicilya'dan önce iki kez Mısır'a gitmişti. Yolculuklarının sırasını asla bilemeyeceğiz ve bazıları, tahmin

---

[28] Platon ve Cratylus arasındaki ilişki hakkında bkz., D.J. Allen, *AJP* 1954 s. 272 ve devamı, Chermiss'in verdiği yanıt hakkında ise bkz., *AJP* 1955, 184-6. Cratylus'un adını taşıyan diyalogda Platon onu bir üstat olarak değerlendiriyormuş gibi gözükmüyor.

[29] D. L. 3.6, 2. 106. Diogenes tarafından sunulan olay akışı pek ikna edici değil. Hiçbir açık yetkin kaynak göstermeksizin, Sokrates öldükten sonra Platon'un Cratylus ve Hermogenes'e bağlandığını, bir sonraki cümlede de Hermodorus'tan alıntı yaparak, *bundan sonra* 28 yaşındayken Megara'ya gittiğini söylüyor. Sokrates öldüğünde Platon zaten 27 ya da 28 yaşında olduğu için, bu olay akışına göre diğer iki felsefeciyle yakınlaşmak için pek fazla zaman bulamamış olması gerekirdi. Sokrates'in öğrencisi olan Hermogenes (bkz.,*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, dizin), Allan'ın işaret ettiği gibi, Hermippus'la karıştırılmışa benziyor. *Prol. İn Plat. Phil.* 6. 199'da Hermann'ın *l.c.* 277'den alıntı yaptığı pasaja bakınız.

[30] Euclides ve Megara okulunun felsefesi için bkz., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

edilebileceği üzere, İtalya ve Sicilya yolculukları hariç bütün bu yolculukları efsane alanına havale etmiştir. Bu yolculuklar kendi içinde gayet olağandır. Yunan kolonisi Cyrene dördüncü yüzyılda matematikçi ve felsefecilerin merkeziydi ve Platon'un burayı ziyaret etmek için kişisel nedenleri vardı. Hızla gelişen Yunan ticaret şehri Naucratis'in bulunduğu Mısır'a yapılan bir ziyaret, Robin'in (*Pl.* 7) söylediği gibi "pour un Athénia n'avait rien d'une aventure"dü. Platon'un Mısır'a ve mitleri ile hikâyelerine duyduğu kişisel ilgi[31] elbette, şüphecileri kınayan Wilamowitz'in de rahatlıkla kabul ettiği gibi (*Pl.* 1, 245 dn. 1), orada bulunduğuna dair bir delil teşkil etmez; ama aksi yönde de bir delil değildir. Platon'un ölümünden üç yüz yılı aşkın bir süre sonra yazmış olmasına karşın bizim için Platon'a dair bütün yaşamöykülerinden daha eski bir kaynak olan Strabo'na (17.29), Mısır'da Heliopolis'e yaptığı bir ziyarette Platon ve öğrencisi Cnidus'lu Eudoxus'un yaşadığı söylenen yerlerin gösterilmiş olması ilgi çekicidir.[32] Bu, turist rehberlerinin genel üslubuna alışkın olanlara ikna edici bir delilmiş gibi gelmeyebilir ama en azından Mısırlılar arasında, Platon'un onların topraklarını ziyaret ettiği yönünde güçlü bir gelenek olduğuna tanıklık ediyor. Bu olay kendi içinde efsanevî bir imaya sahip değildir ve şüphecileri etkileyen başlıca şey 406'dan önce ölmüş olan Euripides'in (D.L. 3.6) Platon'la aynı yerde bulunduğu gibi bazı inanılmaz eklentiler değil, koşullara ilişkin çok sağlam olmayan değerlendirmelerdir, mesela Cryene ya da Mısır yolculuklarından Platon'un diyaloglarında(!) ya da Platonik mektuplarda [epistle] hiç bahsedilmediği ve bunlardan ilk kez Cicero'da bahsedildiği yönündeki değerlendirme. Platon'a ilişkin, parçaları Herculaneum'daki yanık bir papirüs üzerinde bulunmuş olan en eski hayat hikâyesinde sadece Güney İtalya ve Sicilya yolculuklarından bahsedilmektedir.[33]

---

[31] Mısır meselesi Kerschensteiner tarafından ele alınmıştır, *P. u. d. Orient* 48, 49.

[32] Strabo kendisine rahiplerin evlerinin οἶκοι ve Platon ile Eudoxus'un διατριβαί'nin gösterilmiş olduğundan bahsediyor. Eğer daha önceki kullanımlar referans alınacak olursa bu ikincisi yaşadıkları "evler" değil, alışılmış dinlenme yerleri anlamına gelmektedir. Krş., Platon, *Euthyphro* 2a ve *Charm.* 153a. Strabo'nun, Mısır'da 13 yıl kaldıkları yönünde keyfi ve olasılık dışı bir ek bilgi vererek sunduğu tarihçeyi berbat ettiğini de belirtmek isterim.

[33] Cic. *Rep.* 1.10.16, *Fin.* 5.29.87. Bu delile ilişkin eksiksiz bir tartışma için bkz., Kerschensteiner, *P.u.d. Orient* s. 46 ve devamı; daha özet bir tartışma için bkz., Leisegang *RE*, 2350. Herculanean *Index Acad.*'da (ed. Merkel, s. 6, kol. 10) sunulan delil değersizdir zira Platon'un İtalya ve Sicilya'ya ilk kez Sokrates'in ölümünden hemen sonra, 27 yaşındayken yaptığını söyleyerek Platon'un 7. mektubuyla çelişmektedir. Durum her ne olursa olsun, Merkel'in sunduğu tahrif edilmiş metne bakan birinin bu metne çok fazla inanması pek mümkün olmayacaktır. Cyrene'den sadece Apuleius, D.L. ve Olympiodorus bahsediyor. (Kerschensteiner 47 ve devamı).

Hayatında daha da büyük bir önem taşıyan Güney İtalya ve Sicilya yolculuklarına geçmeden önce, kendisinin (ya da, eğer tercihiniz bundan yanaysa, aklından geçenleri bilen yakın bir arkadaşının[34]) Yedinci Mektup'ta tarif ettiği şekilde politika ve felsefeye olan yaklaşımının gelişimine dair bir şeyler söylemek gerekiyor. Gençken, kendi sınıfından olan hemen bütün Atinalılar gibi doğrudan politikaya atılacağını sanıyordu ama yirmili yaşlarının ilk yılları Atinalıların mağlup edilmesiyle ve Otuzlar yönetimine yol açan oligarşik devrimle çakışmıştı. "Bunlardan bazıları" diyor mektup, "benim akraba ve akranlarımdı ve hemen bu olayı onların faaliyetlerine katılmam için uygun bir süreç olarak bana dayattılar." Genç ve idealist olan Platon amaçlarının hükümetin ahlakî standartlarını yükseltmek olacağını varsaymış ve ne yapacaklarını izlemeye koyulmuştu. Genç olmasına karşın kişiliğinin ana hatları belirginleşmeye başlamıştı. 23 yaşındaki gençlerin çoğu Critias ya da Charmides'in sunduğu fırsatın üzerine tereddütsüz atlayacakken Platon olup biteni izlemiş ve beklemişti; ve onların aşırılıklarına dair gördüğü şeyler onu öylesine şoke etmişti ki, "zamanın kötülüklerinden elini ayağını çekmişti."

Platon Otuzlar iktidarının düşmesinden kısa süre sonra ve bunu takip eden demokrasi atmosferi içersinde, kamusal ve politik meselelere müdahil olma arzusunun yarattığı heyecanı, bu sefer tereddütleri artmış olsa da, tekrar hissetmişti. Elbette politik rakiplerden intikam almaya yönelik girişimler ve Platon'un tasvip edemeyeceği bazı diğer şeyler vardı ama genelde sürgünden dönenlerin kayda değer bir ılımlılık gösterdiğini kabul ediyordu. Maalesef, sürgünden dönenlerin yaptığı hatalardan biri de Sokrates'i infaz etmeleriydi; o sadece Platon'un arkadaşı ve Platon'a göre "o zamanlar yaşayan en dürüst adam" değil, ayrıca gözden düşmüşlerken mensuplarından biriyle arkadaş olmak için Otuzların gazabına meydan okuyan bir adamdı. Siyasi kariyer yapma arzusuyla yola koyulmuş olan genç Platon sadece bu kahredici kayıp üzerine değil ama ayrıca siyasi kontrolü elinde tutan tipte insanlar üzerine, genel anlamda kanun ve görenekler üzerine, başarı için kişisel bağlantıların gerekliliği ve yozlaşmış uygulamalardaki artış üzerine derin düşüncelere daldığı için başının döndüğünü ve kafasının karıştığını hissetmişti. İyileşmeye dair bütün ümitlerinden vazgeçmemişti ama "harekete geçmek için her zaman doğru anın gelmesini bekliyordu." Cornford'un işaret ettiği gibi, bu tip biri için doğru anın hiç gelmemiş olması hiç de şaşırtıcı değildir. "Bu uzun mektubun tamamı, yaşadığı toplumda asla öncü bir eylem adamı olamayacağı türde güç ve yetilere

[34] "Eğer bunlar [*Epp.* 7 ve 8] Platon tarafından yazılmadıysa, ölümünün üzerinden çok geçmeden öğrencilerinden biri, muhtemelen de Speusippus tarafından yazılmıştır." (M. I. Finler, *Aspects of Antiquity* 80.) Kanımca günümüzde hiçbir şüpheci bundan daha ileri gitmeyecektir ve eğer metinde zaman zaman Platon'un şunu ya da bunu söylediğinden bahsedersem tarih bundan zarar görmeyecektir.

sahip olduğunu -bunu diğer yazılarından anlayabiliriz- gözler önüne sermektedir."[35] Cornford, Platon'un ulaştığı tek sonucun *Devlet*'te dile getirdiği o pek de uygulanabilir olmayan sonuç olduğunu söylüyor: doğruluk ve hakikati elinde tutan felsefeciler siyasi güç elde edene ya da gücü elinde tutanlar "takdiri ilâhinin bir lütfüyle" hakiki felsefecilere dönüşene dek insan ırkının dertleri asla sona ermeyecektir.

(d) Sicilya ve Akademi[36]

"İtalya ve Sicilya'ya ilk geldiğimde" diye devam ediyor mektup (326b) "zihin çerçevem işte buydu." Daha öncesinde Platon o zamanlar kırk yaşında olduğundan bahsediyor, yani söz konusu tarih M.Ö. 387 olmalı. Yolculuğu için hiçbir sebep göstermiyor ama İtalya'ya gidiş nedeni muhtemelen, daha sonraki yazarların söylediği gibi, oradaki Pisagorcu felsefecilerle ve özellikle de Yedinci Mektup'un, Platon'la olan dostça ilişkisine tanıklık ettiği Tarentum'lu felsefeci / devlet adamı Archytas'la kişisel temas kurma arzusuydu.[37] İtalyalı Yunanların politik istikrasızlığı ve *la dolce vita*[38] anlayışları Platon için tam bir şoktu ve bu durum ona Sicilya'ya geçerken düşünmesi için daha fazla malzeme sunmuştu. Görünen o ki Platon'un bu yolculuğu yaparken hiçbir belirgin amacı yoktu ve daha sonraki otoriteler Etna'nın kraterlerini ve lav-akışını görme arzusuna sahip olduğunu iddia etmişlerdir sadece.[39] Mektup basitçe, "daha ulu bir güç bunu Dion ve Sykarusa'ya dair olaylar zincirini başlatmak için tasarlamış gibi gözükse de" bunun "muhtemelen şans eseri" olduğunu söylüyor (326e). Oraya vardığında yaşadığı çok önemli bir olay zihnindeki diğer herkesi öylesine gölgede bırakmıştı ki hiçbir şeyden, tiran Dionysius'tan bile söz etmemektedir. Bu olay o zamanlar yaklaşık yirmi yaşında olan Dion'la olan tanışmasıydı. Platon daha sonra Dion'a tutkulu bir şekilde bağlanmıştı,[40] bu tanışmanın doğurduğu kader tayin edici sonuçlar Yedinci Mektup

[35] Cornford, "Plato's Commonwealth", *Unwritten Phil.* 52.

[36] Özellikle bkz., von Fritz, *P. in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft* (1968).

[37] Archytas için bkz., *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011; Platon'un İtalya'ya gitme nedeni için bkz., Cic. *Fin.* 5.29.87, *Rep.* 1.10.16, *Tusc.* 1.17.39.

[38] βίος εὐδαίμων 326b. En uygun çeviri von Fritz'inkidir.

[39] Örneğin, D. L. 3.18 ve Ath. 11.507b. Platon'un bu tip doğal fenomenlerle ilgilenmiş olamayacağını değil (*Phaedo* 111e ve 113b'de ilgilendiğine işaret edilmektedir) ama sadece eğer politik nedenler yüklemek mümkün olsaydı bu yazarların bunu kesinlikle yapmış olacağını ima ediyorum. Platon'a ilişkin beyanı tamamen bir iç monolog olan Diod. (15.7) Platon'un Dionysius tarafından davet edildiğini söylemektedir. Her ne olursa olsun -muhtemelen Archytas aracılığıyla- davet edilmeyi sağlama bağlaması akıllıca olurdu.

[40] Yazıldığı zamanın şartlarına baktığımda, Dion hakkında Platon'un yazdığı kabul edilen epig-

yazılırken Platon'un aklında iyice yer edinmişti. Dion'un tiranla yakın bağları vardı. Kız kardeşi Aristomache Dionysius'la evliydi ve Dion da kendi yeğeniyle, Aristomache'nin kızıyla evlenmişti. Platon onu olağandışı bir zekâya ve ahlakî istidada sahip bir genç olarak, kendi politik idealleri konusunda kalbini açabileceği ideal öğrenci olarak tarif eder. Dion, Platon'un erdemin haz ve lüksten üstün olduğuna dair Sokratesçi öğretisini büyük bir şevkle benimsemiş ve İtalya ve Sicilya'daki Yunanların kaygısız alışkanlıklarından feragat etmişti—böylece de kendini saray çevrelerinin gözünden düşürmüş ve bu durum 1. Dionysius hayatta olduğu sürece devam etmişti.

Mektupta, Platon'un İtalya'da ne kadar kaldığına dair hiçbir şey söylenmiyor ve ikinci ziyaretinin Dionysius'un ölümünden ve oğlunun onun yerini alışından sonra gerçekleştiği gerçeğinden öylesine rahatça bahsediliyor ki, insanın, birinci ve ikinci ziyaretler arasında en azından yirmi yıllık bir boşluk olduğuna hiç şüphesi kalmıyor.[41] Platon'un bahsetmediği ama daha sonraki yüzyıllarda revaçta olan bir hikâye var: bu hikâyeye göre, ilk ziyareti Dionysius tarafından ya da onun emri ile köle olarak satılmasıyla son bulmuş ve, ya Anniceris adında bir Cyrene'li ya da adı verilmeyen arkadaşlar tarafından fidyeyle kurtarılmıştı. Ayrıntılar konusunda rivayetler muhtelif, fakat eğer satışın Aegina'da, Pollis -Syrakusa'ya yaptığı bir elçilik ziyaretinden dönen bir Ispartalı- tarafından gerçekleştirildiği doğruysa Platon'un ziyaretinin sadece birkaç ay sürmüş olması gerekirdi zira bu ancak Atina ve Aegina'nın savaşta olduğu süreçte, yani 387'den önce gerçekleşebilirdi.[42]

---

ramın son dizesinin ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων neden "eleştirmenleri epigramın yazarı konusunda şüpheye düşürdüğünü" (Harward, *Epp.* 17 n.) anlayamıyorum. Bu, *Şölen* ve *Phaedrus*'un yazarına gayet uygun düşmektedir.

[41] 327 b-d pasajı, mektubun bahsedilenlerden haberdar olup, boşlukları kendi başına doldurabilecek zamane okurları için yazıldığına açık bir delil teşkil etmektedir.

[42] *Index Acad.* (s. 16 dn. 1) hikâye için genellikle en eski kaynak olarak alıntılanır ama parçalı metni son derece güvenilmezdir. Diod. (15.7) Platon'un Dionysius tarafından Syrakusa'da satıldığını söyler. Plut. (*Dion* 5) Pollis'in Platon'u Dionysius'un teşvikiyle Aegina'da sattığından söz eder ama D.L.'de (3.20) karşımıza çıkan Anniceris'ten bahsetmez. Olympiod. (*V.P.* 4) bütün hikâyeyi anlatır ama hikâyeyi Platon'un ikinci ziyaretine aktarır, satışı teşvik eden kişi burada genç Dionysius'tur (Eksiksiz kaynakça için bkz., Zeller, 2.1.414 dn.3.). Hikâyenin izinin Aristoteles'e kadar sürülmesi olası olabilir. *Phys.* 199 b20'de Aristoteles "rastlantı eseri gelen, fidyeyi ödeyen ve giden yabancıyı" (bunun, ders odasında açımlanmak üzere düşülmüş bir not olduğu çok açık) rastlantısal bir vukuata örnek olarak seçtiği için Diels bunun olası olduğunu düşünmüştü. (Bkz., Ross *ad loc* ve krş. κατὰ τύχην παρὼν Ἀννίκερις Taylor (*PMW* 5 dn.1) Diels'e karşı olarak, Simpl.'in (s. 384) "Aristoteles'in komedi içindeki bir duruma imada bulunduğunu varsaydığını" düşünmektedir. Ama Simpl. çok nettir: ὡς ὁ παρὰ Μενάνδρῳ Δημέας τὴν Κράτειαν. Demeas'ın "ξένος" olmayıp Crateia'nın babası

Takip eden yirmi yılda "politikanın olağandışı dayanaklar[43] ve de şans olmaksızın onulmaz bir durumda olduğuna" dair görüşünü değiştirecek hiçbir şey olmadı. Devletler ve bireyler için neyin doğru olduğunu görmek ancak katı bir eğitim ve aktif politikanın karmaşa ve önyargılarından uzakta sürdürülen yansız bir hakikat arayışı sonrasında mümkün olabilirdi—başka bir deyişle bu ancak felsefeciler, yani "bilgi âşıkları" için olasıydı. Eğer yegâne iyi hükümdarlar felsefecilerse mevcut koşullarda onun görevi politika girdabına dalmak değil, kendi bağrından felsefecileri ve diğer potansiyel hükümdarları ortaya çıkarmak için elinden geleni yapmaktı. İlk görev eğitime yönelikti ve o da Akademi'yi kurmuştu.

Platon'un Akademi'si tam olarak hiçbir çağdaş kuruluşa ya da çağdaş bir üniversiteye karşılık gelmemektedir. Akademi'yle en çok benzerlik taşıyan kuruluşlar muhtemelen bizim eski üniversitelerimiz ya da daha doğrusu bu üniversitelerin, özellikle de dinsel bağlantıları ve ortak yaşam ideali (bilhassa da ortak masa) olmak üzere temel niteliklerini ortaçağ dünyasından miras almış olan kolejleridir. Akademi'nin Platon'un 387'de Batı'ya yaptığı ilk ziyaretinden sonra Atina'ya dönüşünü takiben kurulmuş olduğu biyografiler tarafından ima edilmiş ya da dile getirilmiştir (örn., D.L. 3.7). Biyografiler ne kadar sonra kurulduğunu söylemiyorlar ama akademisyenlerin çoğu aradaki sürenin çok uzun olmadığını varsayıyor,[44] ki akla yatkın olan da budur. Kurum adını bulunduğu bölgeden almaktadır. Atina'nın duvarlarının yaklaşık bir mil dışında yer alan ve içinde bir koruluğun, bahçelerin, bir spor salonunun ve diğer binaların da bulunduğu bu kutsal bölgenin Academus ya da Hecademus adında bir kahramana adandığı varsayılmaktadır. Bölge muazzam bir kutsallığa sahipti ve Athena töreni de dâhil olmak üzere diğer törenler de burada yapılıyordu. Görünen o ki, Platon'un yaptığı gibi kendi toprak ve binalarına sahip bir topluluk kurmak için bunun bir *thiasos,* yani bir ilâha adanmış bir kült-topluluğu olarak tescil ettirilmesi resmî bir gereklilikti,[45] bu ilâh da mülkün nominal sahibi oluyordu. Platon eğitimin hâmileri olan Müzleri seçmişti, bunun sebebi Platon'un "felsefenin en ulvî 'müzik' olduğuna" (*Phaedo* 61a) inanması değildi zira

---

olduğu gerçeği bir yana, Aristoteles Menander'in *Misumenos*'una gönderme yapacak durumda değildi pek. Simpl. kendi örneğini eklemiştir: "şöyle denebilir; Demeas Crateia'yı özgürleştirdiğinde, Menander'in eserinde olduğu gibi."

[43] *Ep.* 7.326a. Bu bana olması gereken çeviriymiş gibi geliyor ama yaygın olan çeviri bu değil. 325d'de bahsedilen "dostlar ve güvenilir çalışma arkadaşları" gerekli dayanaklar arasında en önde gelenlerdir.

[44] Ryle bir istisna teşkil ediyor. Bkz., *P.'s P.* s. 222 ve devamı.

[45] Wilamowitz, *Antig. von Karyst.* exc. 2, s. 263 ve devamı: "Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen." Ben Wilamowitz'in haklı olduğuna inanıyorum ama ayrıca bkz., Field, *P. and Contemps.* 46 ve devamı. Duruma ve Akademi'nin genel özelliklerine dair kusursuz bir tasvir için bkz., Marrou, *Hist. Of Ed.* 67 ve devamı.

Müzeon ya da Müzlere adanmış ibadethaneler zamane okullarının olağan bir parçasıydı.[46] Hep beraber yenen yemekler συσσίτια sağlıklı ve ölçülü yemek ile hatırlamaya ve kayda geçirmeye değer konuşmaları bir araya getirmeleriyle ünlüydü. Bir konuğun, Platon'la akşam yemeği yiyen birinin ertesi gün bile iyi hissedebildiğini söylediği iddia edilmektedir.[47] Platon *Şölen*'de (176e) Agathon'un konuklarının içkiyi makul düzeyde tutmayı kabul edip, flütçü-kızı gönderdikten sonra belli bir konu üzerine sırayla konuşarak kendilerini eğlendirdiklerini anlatır; *Protagoras*'ta ise (347d) Sokrates'in ağzından, yemekten sonra eğlenceye ihtiyaç duyan eğitimsizleri hor görür: eğitimli centilmenler "düzenli bir biçimde sırayla konuşup, dinleyerek" kendilerini eğlendirme yetisine sahiptirler. Sokrates'in ağzından, "çok şarap içmiş olsalar bile" diye eklemesi Sokrates'e yaraşır bir şeydir zira Sokrates'in sarhoş olmaksızın istediği kadar içebildiği biliniyordu (*Şöl.* 176c). (Bir zamanlar kolejlerimizde akademisyenlere yemekte kitap okunurdu; bu uygulama Akademi'nin bu özelliğinin zayıf yankılarını taşıyor olabilirdi.) Akademi'de yemekler bir hayli teferruatlı kurallar uyarınca idare edilirdi. Aristoteles gibi, başkanlığı esnasında Xenocrates de bu kuralları tek tek yazmıştı.[48] Platon *Yasalar*'da (639c ve devamı) şölenin, mutlak ciddiyetini koruması gereken bir tören üstadı tarafından uygulanacak kurallar uyarınca yürütülmesinin gerekliliğinden bahseder. Bu pasaj ve *Şölen* bizi, ilk başta toplumsal karşılıklı ilişkinin önemsiz ayrıntıları olarak görme gafletine kapıldığımız şeyler için harcanan zaman konusunda doğal olarak göstereceğimiz sabırsızlıktan kurtarmalıdır. Bir *thiasos*'taki periyodik şölenler, adakların yapıldığı dinsel olaylardı.[49] Platon ve Speusippus, diye yazmıştı Carystus'lu Antigonus, bu toplantıları gün sökene dek âlem yapmak için değil "tanrıları açıkça onurlandırabilmek ve bir arada bulunmaktan keyif alabilmek ve esasen de âlimane tartışmalarla kendilerini yenilemek için" düzenliyorlardı.[50]

---

[46] Aeschines, *TimarCharmides* 10. (Kanun kuralları buyurur [περὶ Μουσείων τῶν ἐν τοῖς διδασκελείοις]) Boyancé (*Culte des Muses* 262) *Phaedo* pasajının Platon'un Müzleri seçimine dair "gerçek izahatı" sunduğunu düşünmektedir.

[47] Hikâye Plutarch tarafından (*Qu. Conv.* 6.686a ve devamı; krş., *De san.* 127b) ve daha özet bir biçimde Athenaeus tarafından (10.419c) anlatılmıştır.

[48] Ath. 5.1.86b (I. cilt, 405 Kaibel): "Felsefeciler, belli kurallar uyarınca düzenlenen ziyafetlerde öğrencilerine katılmayı âdet edinmişlerdi. Akademi'de Xenocrates'in ve ayrıca da Aristoteles'in "şölen yasaları" vardı. *A.g.e.* 13.585 b'de felsefecileri taklit edilerek yazılan "νόμον συσσιτικόν"dan bahsediliyor ve bunlar "περὶ μέθης" bir kitap yazmış olan -Platon bu konuyu *Yasalar* 1'de ele almıştır- Aristoteles'in eserlerinin listesinde gözükmektedir (Ar. fr. 103 ve devamı, Rose.)

[49] Bkz., Festugière, *Epic. and Gods* 25 ve bu sayfadaki referanslar.

[50] Antig. (fl. C. 240 B.c) *ap.* Ath. 12.547f. Ben, Wilam.'in (*A. Von K.* 84) muhafaza ettiği özsel olmayan "φυσικῶς"u çıkardım, Kaibel bunun yerine Bergk'in önerdiği "μουσικῶς"u yayınlıyor.

Eğitimin büyük kısmı Platon'un gözde 'diyalektik metodu uyarınca veriliyor ama Platon ayrıca bazıları daha geniş bir kitleye açık olan sürekli dersler de veriyordu. Aristoteles, demişti Aristoxenus, Platon'un "İyi Üzerine" verdiği dersin hikâyesini anlatmayı çok severdi. İnsanların çoğu, insan mutluluğu için harika bir reçete duyma ümidiyle bu derse katılmış ve Platon'un söylevinin tamamıyla matematik ve astronomi üzerine olduğunu görünce oradan tiksinti içinde ayrılmıştı. Aristoteles bu durumu, seslenilen kitlenin hazırlıksız olduğu durumlarda uygun bir giriş yapmanın gereğine bir örnek olarak gösterirdi.[51] Bu ders, Akademi arazisinin halka açık bir parçası olan, Sofistlerin ve diğerlerinin uzun uzadıya konuşmayı âdet edindikleri spor salonunda veriliyor olmalıydı. Ancak kendi öğrencileri ve aralarında Aristoteles, Speusippus ve Xenocrates'in de bulunduğu filozoflar da derse katılıyor ve ellerinden geldiğince not alıp, bunları muhafaza ediyorlardı. Simplicius böyle diyor (*Phys.* 151.6, Gaiser *test.* 8) ve kökleri katiyen Aristoteles'e kadar uzandığı için bu hikâyenin doğruluğundan şüphe etmek mümkün değil. Ama bu yine de tuhaf bir hikâye, Aristoteles ve diğerlerinin Platon'un bu merkezî önemdeki konu üzerine düşüncelerini öğrenmek için daha iyi vesilelere sahip olmuş olması gerekirdi. Ayrıca, Platon en zor öğretilerinin bir kısmını tamamıyla eğitimsiz olan bir kitle üzerine yüklemezdi herhalde, diye düşünüyor insan.[52]

Akademi'deki çalışma konuları, kuruluşu ve Platon'un ölümü arasında geçen muhtemelen kırk yıllık periyotta pekâlâ değişmiş olabilir. Eğer değişmişse, değişimlerin tarihlerini belirlemek için, diyalogların tarihleri konusunda bilinebilecek ya da tahmin edilebilecek şeylerle birlikte diyalogların içeriğinden çıkarabileceklerimiz dışında kullanabileceğimiz hiçbir araç yok. Matematik (ahenkbilim teorisi ve astronomi de dâhil olmak üzere) ve siyaset teorisi sürekliliğini kurmuş olmalı. Bu ikisi Platon için birbirinden ayrılmaz nitelikteydi zira kendi yazılarından, fen bilimlerine, tek başına insanı nihai İyi vizyonuna ulaştırabilecek diyalektik sürecin gerekli öncülü olarak gördüğünü; ve bir insanın devleti yönetmeye uygun olması için önce bu felsefî içgörüye ulaşması gerektiğini düşündüğünü biliyoruz. Akademi'deki müfredat için, *Devlet*'te büyük bir özenle ortaya koyduğu müfredatın model alındığını varsaymak mantıklıdır. Şuna hiç şüphe yok ki siyaset uzmanları yetiştirmek Platon'un amacıydı ama ilk yıllarında olduğu gibi şimdi de, kendi rolü (onun düşündüğü gibi) aktif bir idareciden ziyade bir öğretmen olarak belirlenmişken, katışıksız felsefî teorinin cazibesi topluma karşı duyulan sorumluluk hissi ile savaş halindeydi: Platon bu hissi Mağara benzetmesinde çok belirgin

[51] Aristox. *Elem. Harm.* 2, s.30 Meibom. Eksiksiz metin Düring, *A. in Anc. B.T.* 357f.'de bulunabilir, bkz., bu sayfadaki yorum. Metnin bir kısmı ve üzerine yapılan yorum Gaiser, *Test. Plat.* no. 7'de bulunabilir.

[52] Chermiss'in bir bütün olarak "yazılmamış öğretilerin" tabiatına dair şüphelerini tetikleyen şey işte bu tip sorulardı (*Riddle* 11.f). Krş., Düring, *A. in Anc. B.T.* 359-61.

bir biçimde tasvir eder; gerçek ışığı görmüş olan felsefecilere acımasızca, bir zamanlar aynı yanılsamanın tutsağı oldukları insanlara yardım etmek ve onları aydınlatmak için karanlığa geri dönmeleri emredilir. Doğa bilimleri bir süreliğine, en azından yeni başlayanlara okutuluyordu. Komik şair Epicrates'ten yapılan ünlü alıntıda, Platon'un botanik sınıflandırmanın ilkelerini öğretmek için bir sınıfa götürdüğü öğrenciler sadece erkek çocuklardan μειράκια ibaretti ve ders halka açık spor salonunda veriliyordu.[53] Platon'un doğanın incelenmesine yaklaşımı bir değişim geçirmişti. Duyumsanabilir dünya ontolojik açıdan hep ikincil kalmaya, en iyi ihtimalle bir bilgi değil, bir inanç nesnesi olabilecek idrakî [sadece düşünce yoluyla, zihinle algılanabilen] dünyanın kalımsız ve kusurlu bir yansıması olmaya devam etmişti; ama *Devlet*'i yazmasından *Timaeus*'u yazana kadar geçen sürede duyumsanabilir dünyanın olumlu anlamda incelenmesine çok daha istekli hale gelmişti. Aristoteles'in (ve ayrıca Speusippus'un) biyolojiye olan büyük ilgisi Akademi'de canlı tutulmuş olmalı. Epicrates'ten alıntılanan kısım, ilk olarak *Phaedrus*'ta bahsi geçen ve *Sofist* ile *Politicus*'ta defalarca izah edilen bölümleme metodunun Platon'un zihninde öncelik kazanmaya başladığı periyoda işaret etmektedir.

Ancak, *Devlet*'in değilse bile *Yasalar*'ın yazarından bekleyeceğimiz üzere, devlet adamlığı için verilen eğitimin birincil amacı, düşüncelerini asla terk etmemişti. Gönlünde yatan şey, öğrencilerinin birçoğunun Akademi'yi siyaset için -bizzat iktidar avcıları olarak değil ama yasa koyucu ya da iktidardakilere danışman olarak- terk etmesiydi ve bunu yapan birtakım insanların isimleri elimizde mevcut.[54] Bunlar arasında en kesin olanlar Troad'daki Scepsis'in yurttaşları olan ve Akademi'de bir süre okuduktan sonra döndükleri memleketlerinde Atarneus hükümdarı Hermias'ın ilgisini çeken Erastus ve Coriscus'tur. Hermias, onların ve Aristoteles ile Xenocrates'in etkisiyle Platoncu felsefe üzerine çalışmış ve daha ılımlı bir hükümet biçimini benimseyerek tatmin edici sonuçlara ulaşmıştı.[55] Plutarch daha sonra Platon'un öğrencileri Aristonymus, Phormio ve Menedemus'u sırasıyla anayasalarını yeniden biçimlendirmeleri için Arkadyalılar, Eleanlılar ve Pyrrhaeanlılar'a gönderdiğini, Eudoxus ve Aristoteles'in kendi şehirleri için yasalar oluşturduklarını ve İskender'in krallık

---

[53] Epicrates fr. 11 (II. Cilt, s. 287 Kock); eksiksiz metin için bkz., Gaiser, *test.* 6, çev. Field, *P. and Contemps.* 38f. Çağdaş kaynakça için bkz., Balme, *CQ* 1962, 81 dn. 5.

[54] *Pol.* 259b'de hükmetme sanatına vakıf olan bir adamın hiçbir mevkie sahip olmasa bile sırf bu yetisi nedeniyle haklı olarak devlet adamı diye adlandırılacağını söylüyor.

[55] En eski kaynak Platon'un yazdığı, büyük ihtimalle hakiki olan Altıncı Mektup'tur. En eski ikinci kaynak ise Didymus'un, Demosthenes'in *Philippics*'i, Strabo ve *Index Acad.* üzerine yaptığı yorumda Hermippus ve Theopompus'tan yapılan alıntılardır. Özellikle bkz., Düring, *A. in Anc. B.T.* 272-83 ve Wormell *Yale C.S.* 1935.

konusunda tavsiye almak için Xenocrates'e başvurduğunu belirtiyor.[56] Eudoxus, bir Platoncu için bilimsel ve felsefi çalışma ile siyasi çalışmanın bağdaşık olduğunun iyi bir örneğidir. Hermippus, Eudoxus'un Cnidus'taki yasama faaliyetine tanıklık etmektedir (*ap* D.L. 8.88; Aristoteles'in tanıklığı şüphelidir) ve Eudoxus aynı zamanda kayda değer bir matematikçi, astronom, filozof ve (bize söylendiğine göre) fizikçiydi. Ayrıca bizzat Platon'un da yeni bir anayasa taslağı hazırlaması için birden fazla şehirden davet aldığı ama bunu reddettiği söylenmektedir.[57]

Platon'un hayatı ve öğretisi bağlamında Platon'dan sekiz yaş büyük olan ama ondan daha uzun yaşayıp 338'de 98 yaşındayken ölen Isocrates'ten de bahsetmek gerekiyor. İkisi profesyonel anlamda birbirine rakiptiler zira Isocrates'in Akademi'den birkaç yıl önce kurulmuş olan okulu da Atina'da bulunuyordu ve her ikisi de çok farklı anlamlar yükledikleri *philosophia*'nın öğreticisi olduklarını iddia ediyorlardı.[58] Isocrates'in yazıları Sokratesçi ve Platoncu felsefe anlayışlarına yapılan açık saldırılar barındırıyordu. Platon'un yazılarında da bunlara verilen yanıtlar ya da bunlardan bağımsız saldırılar bulunmaktadır. Genellikle birbirlerinin adını vermekten kaçınırlar ama Platon *Phaedrus*'ta (279a-b) ondan tuhaf bir şekilde bahseder. Diyalogun geçtiği tarihi fırsat bilerek, Sokrates'in onu, önünde harika bir gelecek uzanan ve *philodophia*'dan nasibini almış bir zihne sahip olan bir genç diye övmesini sağlar. Kişisel ilişkileri konusunda daha sonraki dönemlere ait anekdotlardan başka bir şey bilinmemektedir; diğer hususları Isocrates'in öğretisine göndermelerin bulunduğu diyaloglara (en başta *Gorgias, Euthydemus* ve *Phaedrus*) gelene kadar bir kenara bırakabiliriz.

367'de I. Dionysius ölmüş ve o ana kadar arka planda tutup, bir çocuk gibi davrandığı oğlu birdenbire babasının Sicilya ve İtalya'da kazandığı ulu hükümdar payesine yükselmişti. Kolayca etki altına alınabilen genç adam üzerinde kayda değer bir tesiri

---

[56] Plut. *adv. Col.* 1126c. Skemp durumu şöyle özetlerken ihtiyatlı davranmak konusunda aşırıya kaçıyor (*CR* 1971, 28): "Erastus ve Coriscus hariç, genç adamların Akademi'den fiili siyasete gönderilmelerine dair delillerin sınanması zor; ama en azından bunun güvenilir bir bilgi olması ve Platon'un bunu kişisel anlamda bir sorumluluk olduğunu hissetmiş olması olasıdır." Deliller için bkz., Morrow, *P.'s C.C.* 8-9.

[57] Cyrene'den aldığı davet, Plut. *Ad. princ. inerud.* 779d; Megalopolis için Arkadyalılar ve Thebanlılar'dan aldığı davet, D.L. 3.23'te Pamphila'dan (MS 1. yy.) yapılan alıntı. Ayrıca bkz., Friedländer, *Pl.* 1, 102, daha fazla antik ve modern referans için a.g.e 355 dn. 27. Buna ek olarak da Zeller 2.1.420 dn.1.

[58] Isocrates'in okuluna ilişkin deliller çoğunlukla onun kendi yazılarına dayanmaktadır: kendinden ve kariyerinden söz etmekten hiç çekinmiyordu. Görünüşe göre bu okul, Field'in söylediği gibi (*P. and Contemps.* 32) "kalıcı bir organizasyon içermeyen, tamamıyla kişisel bir bağlantı noktasıydı." Isocrates ücret talep ediyor ve çok az ücret talep eden Sofistleri hor görüyordu. Platon kendi okulunu kurarken Isocrates'i değil, ama daha ziyade Güney İtalya'da karşılaştığı Pisagorcu toplulukları model almıştı.

olan amcası Dion onu Platon'u çağırtmaya ikna etmiş[59] ve bizzat, genç Dionysius'un eğitim ve felsefeye olan eğilimini vurguladığı ve bunun *Devlet*'te sunulan ideali gerçeğe dönüştürüp, aynı zamanda felsefeci olan bir hükümdar yaratmak için gerçek bir fırsat olduğunu öne sürdüğü bir mektup göndermişti. *Devlet*'te Platon yüksek mevkilerdeki insanların yozlaştırıcı etkilere bilhassa açık olduklarını, bu yüzden de başarı şansının hakikaten düşük olduğunu kabul etmişti. Ama, diye diretmişti, bir kral ya da tiranın oğlunun felsefî bir tabiata sahip olması ve bütün zaman içersinde bir kereliğine olsun bunu muhafaza etmeye elverişli hale getirilebilmesi tasavvur edilemez bir şey midir? Bunun bir kez yapılması yeterli olacaktır, bu yüzden ümitsizliğe kapılıp, bunu düpedüz bir fantezi diye bir kenara bırakmamalıyız (*Dev.* 494a-502c). Dion'un bu satırların yazarının ar damarına basarak onu genç tiranın zihnini biçimlendirmeye yardımcı olmak için Sicilya'ya geri dönmeye teşvik etmesi hiç zor değildi ama Platon'un başlıca amacının "felsefî düsturlarını siyasi anlamda pratiğe dökmek" olduğunu[60] söylemek Platon'a büyük haksızlık etmek olur. Platon'un aklından neler geçtiğine dair tek delilimiz olan Yedinci Mektup'un bıraktığı izlenim bu değildir. Platon artık altmışına gelmiş ve son yirmini yılını da felsefi soruşturma ve öğretmenlikle geçirmişti. Mektup, Platon'un o zamanlar endişe yüklü olduğunu söylüyor. Genç Dionysius'a güvenmiyordu, zira gençlerin çelişkili ve değişken dürtülere sahip olduğunu (328b) biliyordu;[61] böyle olması gayet normaldi, zira *Devlet*'te (498b) olgunlaşmamış zihinlerin ciddi felsefî çalışmaya uygun olmadığında ısrar etmişti. Öte yandan Dion'un sağduyusuna çok güveniyordu, Dion artık zekâsını takdir ettiği ve kendi en derin düşünce ve emellerini paylaşan olgun bir adamdı. Muhtemelen Dion haklıydı ve bu, tiranın dalkavuk ve ayartıcıları onu ele geçirmeden önce, böyle bir şeyin yapılabileceğini göstermek için "tek başına yeterli olacak adamı" (mektupta *Devlet*'te geçen bu sözler tekrar edilmektedir) eğitmek için tek şanslarıydı.

---

[59] Ryle'ın, I. Dionysius'un daveti gönderebilmek için halen yaşıyor olması gerektiği yönündeki kronolojik savına göre *Epp.* 3,7 ve 13 yanlış ve dolayısıyla aldatıcıdır, bkz., Crombie, *PhR* 1969, 367-9.

[60] Hammond, *Hist.* 517. Bu olayların tarihsel arka planı, ve bunların trajik akıbetinde Platon'un rolüne dair bir tarihçinin yaptığı değerlendirme için bkz., s. 517-20.

[61] Dion, diğer yeğenlerinin eğitilebilir olduğunun yanı sıra, Dionysius konusunda başarı sağlanacağını belirtmek için Dionysius'un "τὴν νεότητα καὶ τὴν ἐπιθυμίαν]"ini vurgulamıştı. Dolayısıyla Platon hiç vakit kaybetmeden "οἱ νέοι" ve onların "ἐπιθυμίαι"ine ilişkin korkularını dile getirdiğinde bu Dionysius'u da kapsıyor olmalıydı. Dionysius'un o zamanlar 25 yaşında olduğuna inanılmaktadır (Bluck, *Letters VII and VIII* s. 85) ve bazıları da onun Platon'la bir çalışma sürecine başlamak biraz *yaşlı* olduğunu düşünmektedir (Burnet, *T. to P.* 296, Bluck, *PLT* 36). Ama hem zekâ, hem de kişilik bağlamında yeterince gelişmemiş olduğu çok açık. *Ep.* 3.316c'de onun bu süreçte "ὄντος σφόδρα νέου" olduğu söylenmektedir.

Ama Platon'u her şeyden çok, doğası gereği nazarî ve tefekkürî olan ruhun, bir meydan okumayı aslında tamamen uygunsuz olduğu eylem alanında karşılamayı başaramadığında hissettiği o marazi ve yersiz utanç harekete geçirmişti. Bu utanç ve yapılan teklifi reddetmenin Syracuse'daki düşmanları dolayısıyla gerçekten tehlikede olabileceğini düşündüğü Dion ile olan dostluğuna ihanet olacağını hissetmesi, "utanç verici olmayan meşgalelerini bırakıp, kendini, öğretisine ve kendine uygun düşmesi pek olası gözükmeyen bir tirana teslim etmesindeki" (329b) başlıca etkenlerdi.

Platon Sicilya'ya vardığında karşılaştığı durum felsefî eğitim için son derece uygunsuzdu. Dionysius bir hizipleşme atmosferi ve Dion'a atılan iftiralarla sarmalanmıştı. Dion en sonunda, Platon'un şehre gelişinden dört ay sonra kumpas kurmakla suçlanmış ve Sicilya'dan kovulmuştu. Öte yandan Dionysius Platon'a kıskanç bir sevgi duymaya başlamış ve onun nazarında Dion'un yerini almaya çalışmıştı. Bunu başarabileceği tek yol, kendini ciddiyet ve şevkle Platon'un felsefe eğitimine bırakmasıydı ama bu yolu izleyememiş ve en sonunda Platon'un Atina'ya dönmesine izin vermeye ikna edilmişti. Sicilya savaştaydı (338a)[62] ve ortalık durulup, daha güvenli hale geldiğinde Platon ve Dion'un Sicilya'ya geri dönmesi gerektiği konusunda görüş birliğine varılmıştı. Bu esnada Dion Platon'a ve Atina'daki Akademi'ye katılmıştı (Plut. *Dion* 17).

Mutat tarihlendirmeye göre bu olay 365'te gerçekleşmişti ve takip eden dört yılda Platon bir kez daha Akademi'de felsefî faaliyetlerle -öğretmek ve yazmak- haşır neşir olmuştu. Daha sonra Dionysius bir ısrarcı davet daha yapmış ama bir yandan da Platon'dan, Dion'un geri dönüşünün bir sene daha ertelenmesi gerektiğini kabul etmesini istemişti. Dion da buna kendi ricalarını eklemişti ve bütün rivayetler Dionysius'un artık gerçek bir felsefe arzusuyla yanıp tutuştuğu konusunda uzlaşıyordu. Ancak Platon isteksizdi ve yazdığı cevapta artık yaşlandığını ve hangi açıdan bakılırsa bakılsın Dionysius'un anlaşmalarını yerine getirmemiş olduğunu söylemişti. Ama Dionysius baskısını arttırmış ve ne kadar istekli olduğunu göstermek için sarayında bazı felsefecileri bir araya toplamıştı, bu felsefeciler de Dionysius'un Platon'dan eğitim almış olduğunu varsayarak onunla müzakereler yapmışlardı. Platon'a göre (338d) Dionysius gerçek bir öğrenme becerisiyle, hakkında iyi düşünülmesi yönünde yakıcı bir hırsı bir araya getirmişti. Dionysius zamanı vaktinde Platon'dan daha çok istifade etmediği için utanç duyuyor ve Platon teklifini reddederse, bunun, sanki Platon onun yetilerini küçümsü-

[62] ἦν γὰρ τότε πόλεμος ἐν Σικελίᾳ, *Ep.* 7.338a; πολέμου τινὸς ἐμπεσόντος, Plut. *Dion.* 16. Field (*o.c.* 21) bundan "Carthage ile yapılan yeni bir savaş" olarak bahsediyor; Ed. Meyer ve Leisegang (*RE* 2354) bunun 365'te patlak veren Lucanian savaşı olduğunu söylüyor; Harward (*Epp.* 209, dn. 73) ise Sicilya tarihine ilişkin elimizdeki materyallerin varsayımlardan fazlasına olanak tanımayacak kadar zayıf olduğunu düşünüyor. Eğer bu Lucanian Savaşı idiyse, Platon'un Sicilya'dan 365'te ayrıldığı yönündeki genel kanı teyit edilmiş oluyor.

yor ve yaşam tarzını tasvip etmiyormuş gibi anlaşılacağından korkuyordu. Bu yüzden felsefede kat ettiği mesafenin hakikiliğini doğrulamaları için felsefecilere başvurmuştu, en büyük kozu ise Tarentumlu Pisagorcu filozof - devlet adamı Archytas'tı. Platon yakın arkadaş olduğu Archytas ve çevresine büyük saygı duyuyordu ve Dionysius'la onları bir araya getiren de oydu (338d). Platon, arkadaşlarının ortak çabalarına karşı duramamış ve 361'de üçüncü kez Sicilya'ya gitmişti[63] ama Messene Boğazlarının ona çağrıştırdığı tek şey Scylla ve Charybdis'in korkunç tehlikeleriydi.

Bir yolculuk ancak bu kadar isteksizce yapılabilirdi. Sicilya'dan gelen elçilerce (kendi ifadesiyle) sürüklenen ve Atina'daki arkadaşlarının şevkiyle bilfiil dışarı itilen Platon, Dion ya da Tarentumlu arkadaşlarını ortada bırakmaması ve Dionysius'u son bir sınamadan geçirmeyi reddetmemesi gerektiği yönündeki eski argümana boyun eğmişti. Böylece trajedinin üçüncü perdesi başlamıştı. "En azından" diyor Platon, "hayatımı kurtardım" – girişimin mutlak başarısızlıkla sonuçlandığını gösteren bir ifadedir bu. İlk önce felsefenin gerçekten ne olduğunu ve felsefeye yaklaşmak için gereken hazırlık çalışmalarının -bunun ne kadar zaman ve emek istediğini hiç gizlemeden- kapsamını ya da felsefenin bütün bir ömür için daimi bir refakatçi ve rehber olduğu gerçeğini izah ederek Dionysius'un şevkini sınamalıydı. Platon bu programın kabul edilmesini, felsefî mizaç için hayati bir sınama olarak görüyordu. Pratikte ise bu programı tam olarak açıklamasına bile izin verilmemişti; Dionysius (Sokrates'in, cahil olduğunu bile bilmeyen Cahil Adam'ının klasik örneği) en önemli hususları, sarayındaki bazı felsefecilerden[64] aldığı habis eğitim sayesinde bildiğinden o kadar emindi ki! Daha sonra Platon'un öğretisine dayandığını iddia ettiği bir "el kitapçığı" τέχνη yayınlayacak kadar ileri gitmiş ve böylece Platon'un bu cildin başında alıntılanan açıklamayı yapmasına sebep olmuştu.

İşler daha da kötüleşmişti. Tiran, Dion'u geri çağırmak bir yana onun mülküne el koymuş ve o ana kadar Yunanistan'dayken bu mülkten elde ettiği geliri kesmişti. Platon Sicilya'dan ayrılmaya çalışmış ama Dionysius Dion'un geleceğine ve Platon'un bu gelecekte oynayabileceği role dair sahte vaatlerle Platon'un öfkesini yatıştırmıştı. Bahtsız Platon düşünmek için zaman isteyip, her zamanki titizliğiyle durumun artı ve eksilerini tartmaya girişmiş ve durum her ne olursa olsun Dionysius'tan gelen şahsi bir emir olmaksızın kimsenin ona geçiş hakkı tanımayacağı ve saray arazisinde yaşamasına karşın

---

[63] Genel kabul gören tarih budur. "12 Mayıs 361'de güneş tutulduğunda Platon saray bahçesinde çoktan odasına yerleşmişti." (Wilamowitz, *Pl.* 1, 550, muhtemelen Plut. *Dion* 19'a gönderme yapıyor.)

[64] Bu felsefecilerden biri de Aristippus'tu (Plut. *Dion* 19) ki Platon onun hedonist felsefesini kesinlikle tasvip etmezdi. Aristippus için bkz., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 (sadece D.L.'ye yaslanarak Aristippus'un Sicilya'da kalışını büyük Dionysius'la ilişkilendiren Grote'u takip ettim, Plutarch ise onun genç Dionysius'un sarayında kaldığını söylüyor.)

fiilen bir tutuklu olduğu sonucuna varmıştı. Dolayısıyla Platon kalmaya 'karar vermiş' ve Dionysius da Platon'a önceden haber vermeksizin Dion'un bütün mülkünü satmaya girişmişti. Görünüş itibarıyla arkadaşmış gibi yapmaya devam etmelerine karşın, bu andan itibaren aralarındaki iyi ilişkiler sona ermişti. Takip eden olaylardan sonra Platon Tarentum'daki Archytas'a mesaj göndermeyi başarmış ve oradaki arkadaşları siyasi bir görev yolculuğu bahanesiyle içlerinden birini gemiyle Sicilya'ya göndermişti, bu kişi de Dionysius'u Platon'un gitmesine izin vermeye ikna etmişti.

Platon'un fiili siyasetteki feci müdahilliğinin sonu olmuştu bu. Atina'da Dion'la yakınlık kuran ve Platon'a Sicilya yolculuğunda eşlik eden Speusippus, Dion'u geri dönmeye ve Dionysius'a askerî güçle karşı çıkmaya teşvik etmişti. Dion yardım için Platon'a başvurmuş ama bu sefer Platon tedbiri elden bırakmamıştı. Verdiği cevapta Dionysius'la din ve konukseverlik bağları kurmasının Dion'un teşvikiyle gerçekleştiği ve Dionysius'un -Platon'un Dion'la bir olup ona karşı kumpas kurduğu iddiasına muhtemelen inanmasına karşın- hayatını henüz yeni bağışlamış olduğunu söylemişti. Platon artık birilerine savaşta yardım edebilecek yaşta değildi: uzlaşma yönündeki her hamleye yardım ederdi ama eğer Dion'un amacı bu değilse başka bir yerden yardım aramalıydı. Dion tüccarlardan müteşekkil bir askerî güçle Syrakusa'ya geçmiş, çatışma ve karmaşa bunu izlemiş, şehir katliam ve yağmalamalara sahne olmuş ve bu tehlikeli girişim Dion'un suikasta kurban gidişiyle sona ermişti. Dion'un kişiliğinin Platon üzerindeki etkisi öylesine güçlüydü ki Platon bütün bu yaşananlardan sonra bile onu suçlayamamıştı. Eğer Dionysius onun mülkünü iade etseydi, demişti Platon, bütün bunların yaşanmasına gerek kalmayacaktı zira kendi nüfuzu Dion'u kontrolde tutabilirdi. Platon sonrasında Dion için, günümüze kadar gelen ve genel olarak Syrakusa'daki mezarına kazınmış olduğu söylenen (D.L. 3.30), eski aşklarının tutkulu bir itirafıyla sona eren mezar kitabesini yazmıştı.

Yedinci Mektup ve Plutarch'tan çıkarmamız gereken ilk sonuç, Platon'un doğuştan teoriysen olup, kendi siyasi ve psikolojik teorilerini başarılı bir şekilde eyleme dökecek türde bir adam olmadığıdır. Hiç kimse bu yüzden Platon hakkında kötü düşünmeyecektir. İnsanlara ve koşullara dair çabuk ve doğru bir yargıda bulunma ve liderlerin tamamıyla bencil saiklerle hareket eden diğer kişilerce maniple edildiği bir durumda gerekli eylem için ani kararlar alma gücünün, herhangi bir insanda, Platon'un dünyaya bıraktığı başlıca ve paha biçilmez miras olan ahlakî ve metafiziksel teorileri, mantık, epistemoloji ve ontolojideki başarıları üretmiş olan zihinsel derinlikle bir arada bulunması pek olası değildir. *Devlet* ve hatta *Yasalar*'ın yazarının siyasi anlamda 'masum' olması, huzuru, Grek siyasi hayatının gayri nizamiliği ile haşır neşir olmaktansa kağıt üzerinde yasa ve anayasalar çizmekte bulmuş olması bizi hiç şaşırtmamalıdır; kaldı

ki Syrakusa'daki siyasi hayat, Grek standartlarına göre bile fazlasıyla gayri nizamiydi. Platon doğası gereği *Devlet* 6'daki kendi filozofuna, habisliğe eğilim gösteren bir topluma yarar sağlamanın imkânsızlığını gören ve başının üzerinde fırtına hızla eserken bir duvarın altına sığınan bir adam gibi kenarda duran filozofa benziyordu. Harward (*Epistles* sf. 28) Dion'un çıkarlarını korumak bağlamında "Platon'un onu her fırsatta aldatan Dionysius'un elinde bir çocuk olduğunu" söylemekte haklıydı. Dionysius en kötüsü değildi; kendi yolundan gitmek *ve* Platon'la dost olmak istiyordu. Ama tahtın ardında Dion'u çökertmeyi ve Dion ile Platon'un Dionysius'a dair planlarını bozguna uğratmayı aklına koymuş olan düzenbazlar vardı ve Platon bunlarla da boy ölçüşebilecek durumda değildi. Tek hatası, Atina'daki Otuzlar zamanında yaptığı gibi geri çekilmektense onlarla boy ölçüşebileceğini düşünmesiydi.

Bu bağlamda, geçen yılların Platon'un aklını başına getirmediği söylenebilir. Ama Platon'un öylesine mustarip olduğu ve Yedinci Mektup'ta her fırsatta vurgulanan bütün o şüphe ve tereddütlerden sonra eyleme geçme çağrısını kabul edişinin nedenleri onun kişiliğinin -çekicilikten uzak olmayan- bir diğer yanını ortaya çıkarmaktadır. Genellikle artık tam anlamıyla geliştirmiş olduğu filozof-kral idealini uygulamaya geçirmek için bunu fırsat bildiği ya da en azından en zayıf şansın bile kayıp gitmesine izin vermenin korkakça olacağını hissettiği söylenir. Bunlardan ikincisi doğrudur ama hem bir fırsat yakaladığı hissi, hem de teklifi geri çevirmenin utanç verici olacağı fikri Platon'un kafasına Dion tarafından sokulmuştu (*Ep.* 7.328e). Bu hikâyenin aydınlattığı şey, bireylerle olan ilişkisinin onun için çok büyük önem taşıdığı ve şahsi bir bağlılığın şahsi meselelerde olduğu kadar kamusal meselelerde de onun muhakemesini etkileyebildiğidir. İnsan bu hikâyeyi okurken, Dion'un Platon'un hareketlerinin mihveri olduğu, Dion'un gözünde dostluklarına ve kendi felsefesine layık olmayacak şekilde davranıyormuş gibi gözükme korkusunun Dionysius'u yeniden yapılandırmaya yönelik o ümitsiz girişime katılmasındaki başlıca sebep olduğu açıkça görülüyor. Bir de, kayda değer bir kişisel cazibeye sahip olmuş olması gereken ve Dion'la bozuşmasından sonra bile Platon'la olan arkadaşlığını ve onun hakkındaki iyi düşüncelerini neredeyse marazi bir biçimde korumaya çalışan Dionysius vardı tabii. Dionysius'un karakterine değer biçmek son derece zor. Aristoteles, laf arasında yaptığı bir açıklamada (*Pol.* 1312a 4) her daim sarhoş olan Dion'un onu hakir gördüğünü söylüyor. Ayrıca şöyle de bir hikâye vardı ("Onlar diyor ki..." Plut. *Dion* 7); Dion tahta yükseldikten kısa süre sonra "üç ay boyunca durmadan içmiş" bu süre zarfında da ciddi insan ya da ilişkilere kapalı kalan saray sarhoşluk, şenlik, müzik, dans ve maskaralığa teslim edilmişti.[65] Öte yandan alışkanlık

[65] Athenaeus'a göre (Arist. fr. 588 Rose) Aristoteles Dion'un "bazen" üç ay boyunca sarhoş dolaştığını söylemişti. Dionysius babasının ölümünden sonra birdenbire kendi kendisinin efendisi

haline getirilmiş sarhoşluğun mağrur[66] ahlâkçı Dion'un ve hele hele filozof Archytas'ın onayını alması pek olası değildi. Kesin olan şu ki Dionysius tembeldi, zayıf iradeliydi ve Dion'dan nefret edip, korkan danışmanların merhametine kalmıştı. Dionysius'la, Dion'a olan bağlılığı ve mutlak güveni nedeniyle ilgilenmiş olan Platon'un onu asla bir filozof yapamayacağına kanaat getirdikten ve Dionysius Dion'un mülküne el koyduktan sonra sadece, Dionysius'tansa kendine ve onu Sicilya girdabına üçüncü kez girmeye zorlayanlara kızgın olması gerektiğini söyleyecekti.

Platon'un Sicilya'daki maceraları sık sık anlatılmıştır ve ben burada sadece bunları kısaca özetlemek istedim. Arıcak kaynakları yeniden okuduğumda bu maceralar Platon'un kişiliğine daha önceki açıklamalarda olduğundan daha fazla ve bazen de daha farklı bir ışık tutuyormuş gibi geldi bana. Platon'un yazıları üzerine düşünmeye başladığımızda bütün bunlar aklımızda tutmaya değecek şeyler olabilir. Sicilya maceralarını bu ciltte tekrar anlatmamın bir diğer nedeni de diyalogların tarihini belirleme çabalarında diyaloglardan sık sık Platon'un birinci, ikinci ya da üçüncü Sicilya ziyaretinden önce ya da sonra diye bahsedilmesidir; ve bu tip beyanların önemini, yapılan ziyaretlerin amaç ve neticelerine dair bir bilgi sahibi olmadan anlamak mümkün değildir.

Platon'un hayatının geri kalan on üç yılı hakkında bilinen az şey var. Hem Yedinci ve hem de Sekizinci Mektup Dion'un ölümünden sonra yazılmıştır ve bu mektuplar karşımıza, artık aktif bir katılımcı olmasa da, Dion'un amacını, yani Syrakusa'yı otokratların kölesi yapmayıp "onu özgürlük elbisesiyle süslemek ve giydirme" (336a) amacını, yasa hâkimiyeti altında özgürlük getirme amacını sürdürmeyi samimiyetle istedikleri sürece Dioncu partiye danışmanlık yapmaya istekli bir Platon çıkarırlar. Galip çıkanların Yunanistan'daki en iyi adamları seçmelerine ve tarafsız bir şekilde yasalar oluşturmaları için onlarla birlikte çalışacak bir komisyon atamalarına izin verin. Ayrıca onların bütün intikam eylemlerinden el ayak çekmelerine (zira sivil uzlaşmalığı sona erdirme ümidi sadece burada yatmaktadır) ve bizzat yasaların hizmetkârı olmaya istekli ve muktedir olduklarını göstermelerine de izin verin. Platon Sekizinci mektupta, Dion adına konuştuğunu savlayarak, müşterek anayasal hükümdarlar olarak tayin edildiğini görmek isteyeceği bir üçlü grubun [triumvirate] adını verecek kadar ileri gider. Akademisyenlerin çoğunun gerçek olduğuna inandığı iki diğer mektup da Dion'a ilgisinin onun ölümüne kadar sürdüğüne ve Syrakusa'daki kendi faaliyetlerine dair görüş bildirmek konusundaki hassasiyetine tanıklık etmektedir. Dördüncü Mektup'ta Dion'u daha önceki başa-

---

olunca aşırılıklara gömülmüş olması olasıdır ki sarayında onu bu aşırlıklara teşvik edecek birçok insan vardı. Ama Plutarch'ınki gibi bir hikâyenin kelimesi kelimesine doğru olduğuna inanmamız gerekmiyor.

[66] Krş. *Ep.* 4.321b-c.

rılarından ötürü tebrik eder, ondan daha fazla havadis ister ve ona, onun konumundaki birinin adalet, doğruluk ve alicenâplıkla hareket etmeye özellikle yükümlü olduğunu hatırlatır. İsmen Dionysius'a hitap edilen Üçüncü Mektup onu yanlış yorum yapmakla suçlar ve geçmişte yaşanan olayları Platon'un kendi davranışları için yapılan bir savunma olarak tekrar dile getirir.

Her şey bir yana Platon, kendi ifadesiyle "Sicilya'daki bütün dolaşmaları ve talihsizliklerinden usanmıştı" (*Ep.* 7.350d) ve Atina'ya sağ salim geri döndüğünde muhtemelen gönül rahatlığıyla tekrar felsefeye dönmüş ve Akademideki öğrenci ve meslektaşlarıyla huzur içinde çalışmalarına devam etmişti. Artık bir öğrenci değil, yedi yıllık bir Akademi mensubu olan Aristoteles'in yanı sıra Eudoxus, Speusippus ve diğer önde gelen ve bağımsız düşünürler orada olduğu için Akademi'de hiç canlı tartışma sıkıntısı çekilmiyordu. Platon vaktinin önemli bir kısmını da, öldüğünde henüz nihai haline getirmemiş olduğu *Yasalar*'ın on iki kitabını yazmaya harcamış olmalıydı.

(2) FELSEFİ ETKİLENİMLER

Platon zihinsel bir boşluk içersinde düşünmemişti. En derinlikli ve en özgün fikirlerinden bazıları, son derece canlı bir ilgiyle yaklaştığı öncüllerinden miras kalan sorunları çözme girişimi sonucunda ortaya çıkmıştı. Aristoteles Platon'un felsefesinin Pisagorcu felsefeyi andırdığını ama kendine özgü bazı özelliklere sahip olduğunu söylüyor. Bunu, daha önceki felsefecilerin kendi 'nedenler' öğretisine yaptığı katkıları tartıştığı ve bu katkılar arasında Platon'un Biçimler teorisini de saydığı *Metafizik*'in ilk kitabında söylüyor.[67] Bu teori ayırt edici özelliğini, diyor, her şeyden önce, bütün duyumsanabilir dünyanın daimi bir akış içerinde olduğu, bu yüzden de bilgi nesnesi olamayacağı yönündeki Heraklitosçu görüş üzerine ilk dönemlerde sarf edilen düşüncelere borçludur. Bu görüşten etkilenen Platon, doğa incelemesini ahlâk ilmi için terk eden ama bu alanda tanımın önemine gösterilen evrensel ve yönlendirici ilginin peşine düşen Sokrates'e kulak vermişti. Her iki görüş de Platon'a doğru gelmişti ve bu ikisini uzlaştırmak için Sokrates'in talep ettiği tanımların duyumsanabilir-olmayan gerçekliklere ilişkin olması gerektiğini varsaymıştı; zira ortak tanımın duyumsanabilir dünyadaki herhangi bir şeyc ilişkin olamayacağını çünkü bu tip şeylerin her daim değiştiğini düşünüyordu. "Bu tip gerçekliklere" diye devam ediyor Aristoteles, "Biçimler [Yunanca *idea*, "İdealar teorimiz" buna yaslanmaktadır] adını vermiş ve duyumsanabilir şeylerin onlardan ayrı

[67] *Metaph.* A, 987a 29 ve devamı. 'Nedenler' terimini tırnak içine alıyorum çünkü Aristoteles'in kendi terimi αἰτίαι çok daha geniş bir anlama sahip ama başka bir uygun çeviri de mevcut değil. Kitap M'de (1078b 12 ve devamı) Biçimler teorisinin ortaya çıkışına dair izahatı tekrar ederken Pisagorculardan hiç bahsetmiyor.

olarak varolduğunu[68] ve onların adını taşıdıklarını söylemişti." Aristoteles daha sonra Pisagorculukla katiyeti tartışılan mukayeseler yapmaya girişiyor.[69] Bu pasajdan sadece, diğer filozofların Platon üzerindeki incelenmeye ve değerlendirmeye değebilecek etkisine dair diyaloglardan öğrenebileceklerimizin yanı sıra harici bir delil daha olduğunu göstermek için bahsediyorum. Pisagorcular konusunda ayrıca Platon'un Archytas ve diğerleriyle kurduğu ve Batı'ya yaptığı ziyaretlerde koruduğu kişisel bağlantılardan da haberdarız.

Diyaloglar bağlamında, Platon'un hayatının büyük kısmı için başlıca esin kaynağının Sokrates olduğu gerçeğini vurgulamaya gerek bile yok. Diyalogların büyük çoğunluğunda ve hatta Platon'un olgunluk yıllarının ilerleyen safhalarında yazılmış olması gereken *Theaetetus* ve *Philebus*'ta bile Sokrates boydan boya dizginleri elinde tutar. Ancak *Theaetetus* ve *Philebus*'un yazıldığı süreçte çarpıcı bir değişimin önemini hesaba katmalıyız. *Parmenides*'te Sokrates yaşlı ve saygıdeğer Parmenides'in bir hayli gölgesinde kalan genç bir adamdır ve başlangıçtaki rolü önemli olsa da diyalogun beşte dördünde sessiz kalır. *Theaetetus*'tan sonra gelen *Sofist* ve *Politicus*'ta ise giriş niteliğindeki birkaç sözden sonra yerini meçhul bir Elealı ziyaretçiye ve *Timaeus*'ta da benzer şekilde Locri'den gelen Pisagorcu Timaeus'a bırakır.

Platon Presokratik kozmogonik ve fizyolojik teorilere dair genel bilgisini *Phaedo*'daki (95 e ve devamı) Sokrates'in Cebes'in sorusuna yeterli bir cevap verebilmek için şeylerin nasıl varlık kazanıp, nasıl yok oldukları sorusuna yönelmesi gerektiğini söylediği o ünlü pasajda gösterir. Heraklitos'un etkisi *Şölen*'de (207 d) Diotima, bedenlerimizin hayatımız boyunca, saçlarımızı, derimizi, kemiklerimizi, kanımızı ve geri kalan her şeyi etkileyen daimi bir değişim ve yenilenme sürecinde olduğunu söylediğinde açıkça görülmektedir.[70] *Cratylus* 402a'da Heraklitos dünyayı asla iki kez giremeyeceğiniz bir nehirle karşılaştırdığı o ünlü benzetmesinden ötürü ismen alıntılanmaktadır. *Theaetetus* 152e'de Heraklitos'tan, hareketi yadsıyan tek kişi olan Parmenides'in aksine bütün şeylerin hareket ve birbirine karışmadan ortaya çıktığına inanan bir filozof olarak Protagoras ve Empedokles'le birlikte bahsedilir; ve aynı diyalogun ilerleyen kısımlarında Heraklitosçularla uğraşılması imkânsız insanlar olarak alay edilir (179e ve devamı).

---

[68] Ross 987b 8'e ilişkin olarak (s. 161) εἶναι'yi παρὰ ταῦτα'dan karşılamanın zor olduğunu ve bunun λέγεσθαι'le birlikte alınması gerektiğini söylüyor. Bu yüzden de şu tuhaf çeviriyi sunuyor: "ve duyumsanabilirlerin bunların adını taşıdığını ve duyumsanabilirlere bunlarla olan ilişkileri bağlamında verilen adlar verildiğini söylemişti." Bu durumda altı satır sonra karşımıza παρὰ τὰ αἰσθητά....εἶναι çıktığında παρά'yı farklı bir anlamda ele almalıyız. Ben bunun daha zor olduğunu düşünüyorum. M 1078b 30 ve 31'de χωριστά ve ἐχώρισαν kelimelerini kullanıyor.

[69] Cherniss bütün bir pasajın tarihsel katiyetini sorgulamıştır. Bkz., *ACPA* 109 dn. 65, 180 dn. 103 ve 193.

[70] Bkz., *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

Öğretilerine sadık olan Heraklitosçular daimi hareket içersindedirler. Onlar tartışamazlar, sadece birer ok gibi küçük kafa karıştırıcı tabirler fırlatırlar ve onların arasında öğretmen ya da öğrenci diye bir şey de yoktur çünkü her biri kendisinin esinlenmiş olduğunu ve diğerlerinin hiçbir şey bilmediğini düşünür. İnsanın aklına Aristoteles'in Cratylus'a ilişkin yerinde tespiti geliyor (*Metaph.* 1010a10-15); değişim akışını bir an olsun durdurmanın imkânsızlığı Cratylus'un üzerine öyle bir abanmış ki nihayetinde her türlü konuşmanın imkânsız olduğunu düşünmeye ve sadece parmağını oynatmaya başlamış. *Sofist* 242d'de Platon Heraklitos'un öğretisinin, diğer çoğu kişinin ıskaladığı o paradoksal acımasızlığını kavramış olduğunu gösterir.

Sokrates'ten sonra Platon'u en çok etkileyen kişi, bütün rasyonel argümanlar gereği hareket ve değişimin imkânsız olduğu yönündeki meydan okuyan teziyle, onun çürütülemezmiş gibi duran önermelerinden kaçınmaksızın yüzleşilmesi gereken Presokratik dev Parmenides'ti. Parmenides'in ya da Elealı bir takipçinin dizginleri ele geçirdiği diyaloglardan bahsetmiştim. *Theaetetus*'ta (183e) Sokrates bir Parmenides eleştirisine girişmeyi reddeder çünkü onu her zaman için, Homeros'un tabiriyle, "saygın ve korkunç" bir figür olarak görmüştü. Bu tanımda ironiden eser yoktur. Burada ve yine *Sofist* 217c'de Platon Sokrates'e Parmenides'le gençken (şüphesiz hayali olan) tanışmasından bahsettirir ki bu da *Parmenides*'in konusunu oluşturur. Parmenides'in şiirinden yapılan gerçek alıntılar *Şölen* 178b ve *Sofist* 237a'da karşımıza çıkar. *Sofist*'in büyük bir kısmı onun "olmak" fiilini sadece mutlak bir anlamda kullanışının ve bundan hareketle elde edilen, "...olmayan"ın ["what is not"] ne konuşulabileceği ne de düşünülebileceği sonucunun incelenmesine ayrılmıştır. Platon, "olmak" ve "olmamak" arasındaki dıştalayıcı seçimin Sofistler tarafından hınzırca kullanılmasıyla *Euthydemus*'da alay etmiştir, burada örneğin bir insanın artık olduğu şey (yani cahil) olmamasını istemenin, onun artık olmamasını, yani yok olmasını istemek olacağı iddia edilir (283 c-d). *Sofist*'te Platon "'... olmayan'ın bazı açılardan varlığa sahip olduğunu" zira "...olmayan"ın, sadece "...'dan farklı olan" anlamına gelebileceğini göstermek için bir hayli çaba harcamıştı. Platon daha erken bir safhada Parmenides'in katı dikotomisini başka bir şekilde daha, varlık ve yokluk arasına ara bir ontolojik kategori, yani oluş dünyasını, sokarak değişime uğratmıştı. Eksiksiz, değişmez bir varlık olmadığı için bu dünya eksiksiz bilginin değil, ama sadece *doxa*'nın, yani inanç ya da görüşün nesnesi olabilirdi. Ancak "ölümlülerin inançları" Parmenides'in iddia ettiği gibi tamamen yanlış değildi (fr. 1.30); inanç nesneleri, Biçimlerin varlığı ile mutlak yokluk arasında bir yerde olduğu için bilgi ile cehalet arasında bir yerde duruyordu.[71]

[71] Platon'dan "gerçeklik derecelerine" duyulan herhangi bir inancı esirgemeye yönelik Vlastos'unkine benzer çağdaş girişimler için bkz., bu cilt.

Platon'un felsefesinin büyük bir kısmı heybetli Parmenides figürü olmaksızın tahayyül edilemeyeceği için, Aristoteles'in Biçimler teorisinin ortaya çıkışına dair yaptığı açıklamada ondan bahsetmemesi şaşırtıcı gelecektir. Bunu mazur göstermenin değilse bile açıklamanın olası bir yolu şu ki, bu durum Aristoteles'in belli bir konudaki, yani varlık kazanma ve yok olmanın nedenleri üzerine daha önceki görüşleri incelemesi esnasında yaşanmıştır. Aristoteles, Platon'un bu nedenleri soruşturduğunu kabul ediyor ama Parmenides ve takipçileri hareketin ve varlık kazanmanın gerçeklikte vuku bulduğunu reddetmiş oldukları için onların "mevcut nedenler soruşturmasına uygun düşmedikleri" gerekçesiyle bir kenara bırakılmaları gerektiğini söylüyor (986b 12-17, 25-6).

Pisagorculara dair birinci ciltte yaptığım açıklamalarda onların felsefesini Platon'unkinden ayırmanın ne kadar zor olduğunu göstermiştim. Platon'un kullandığı *philosophia* teriminin kendisi, onlar ile Platon'un felsefî anlayışı dinsel arınma ve kurtuluş bağlamında yorumlayışı arasında (204-5), sonsuz hakikatin anlık görüntüsü olarak matematiğe olan tutkusu arasında (213), bütün doğanın akrabalığından, reenkarnasyon ve ölümsüzlükten ve bedenden geçici bir mezar ya da ruhun hapishanesi olarak bahsedişi arasında (311), ruhun durumunu tarif etmek için müzikal terminolojiyi tercih etmesi (317, dipnotla birlikte) ve özellikle de Locrili Timaeus'un ağzından dile getirdiği, dünya-ruh tertibinin matematiksel-müziksel açıklaması arasında ve son olarak da Er Efsanesindeki küreler müziği öğretisini benimsemesi arasında bir bağlantıdır—bütün bunlar Platon ve Pisagorcular arasında yakın bir ilişki olduğunun kanıtıdır, bu ilişkide borçlu olan taraf Platon olmalıydı. Aslında Platon Pisagorculara, Sokrates'in her şeyden önce ahlakî olan öğretisini sağlam bir felsefî temele oturtma çabasında yüz yüze kaldığı iki en ciddi sorunu çözmek için yönelmişti. Ahlakî standartlar arayışı Sokrates'i evrensel tanımlar talep etmeye sevk etmişti; ama evrensel tanımlar Heraklitosçu akışa tabi olan bir dünyaya uygulanamazdı. Eğer Sokrates haklı idiyse o zaman sıradan duyumsanabilir deneyimler dünyasının dışında değişmeyen gerçeklikler olmalıydı. Bu durumun ortaya çıkardığı sorulardan ilki şuydu: Bu tip değişmeyen hakikatlerin varlığına dair herhangi bir delil var mıydı? İkincisi ise: Eğer bu değişmez hakikatler varsa o zaman bunların doğasına dair güvenilir bir bilgi nasıl edinebilirdik? Zihnin deneyimin sınırlarının ötesine uzanıp, değişim dünyası ile değişmeyen, edebi Biçimler arasındaki boşluğu kapatması nasıl mümkün olabilirdi? Platon'a göre ilk sorunun cevabı, Pisagorcular tarafından büyük ölçüde ifşa edilen ve müziğe uygulanışının keşfedilmesinden sonra evrendeki düzen ve *harmonia*'nın başlıca nedeni olarak görülen matematiksel hakikat alanında yatıyordu. Bu yüzden o zamanlar anlaşıldığı haliyle matematikte Platon hakikatin ampirik dünyanın dışında varoluşunun örneğini görmüştü. Bir üçgenin üç düz çizgiden oluştuğu ifadesi doğrudur ama bu insan tarafından çizilmiş bir üçgen için geçerli değildir çünkü tanımı gereği bir çizginin uzunluğu vardır ama eni yoktur ve bu

yüzden de görünmezdir. Deneyim alanındaki üçgenler hakikate sadece yaklaşabilirler, tıpkı dünyadaki adil bir eylemin ebedi Adalet Biçimi'ne yaklaşması gibi. Matematiksel hakikatin de analitik ya da genellemeli olduğuna dair günümüzde yapılan izahat Platon ve o dönemdeki hiçbir düşünür için olası bir izahat değildi.

İkinci soruya Pisagorcu reenkarnasyon teorisinin geliştirilmesiyle cevap verilmişti. *Menon* ve *Phaedrus*'ta açıkladığı gibi ruhlarımız ölümsüzdür ama ölümlü bedenler içinde bir doğum döngüsüne tabidir. Ruhlarımız beden dışında beden içinde olduğundan daha fazla vakit geçirirler ve bedensizleşmiş haldeyken Biçimleri doğrudan ve açıkça görme fırsatına sahiptirler. Bedenle birlikte yaşanan doğum ve kirlenme deneyimi unutkanlığa neden olur ama Biçimlere *yaklaşan* kusurlu duyumsanabilir şeyler, Biçimlerin anımsanmasını tetikleyebilir. Platon'a göre, hepsi de kusurlu olan şeyleri -ahlakî eylemler, daireler ve üçgenler ya da fiziksel güzellik örnekleri- görmek tek başına asla zihinlerimize kusursuzluğun bilgisini aşılayamaz ve bunlardan aralarında ayrım yapmak için bir standart da çıkarsayamayız; ama "görü" bunları önceleyiği takdirde[72*] bunlar bu bilginin yeniden ele geçirilmesine çıkan yola girmemizi sağlayabilir.

Menon'da Platon Empedokles'in duyu teorisine aşina olduğunu gösterir ve *Timaeus*'un fizyolojisi Empedokles'in fikirlerine çok şey borçludur (217). *Phaedo*'da (97b, sf. 274-5) Anaksagoras eleştirilir ve onun, ayın ışığını güneşten aldığı keşfinden *Cratylus*'ta (409a, sf. 306) bahsedilir. Platon'un Demokritos'la olan ilişkisi büyüleyici ama insanın asla bütünüyle vakıf olmayacağı bir konudur zira ondan hiç bahsetmez ama yine de onun çalışmalarına aşina olmadığına ya da aşinaysa da bunlara güçlü bir biçimde tepki vermediğine inanmak imkânsızdır. İkisi arasında ilgi çekici benzerlikler vardı. Demokritos nihai gerçekliklerine *ideai* adını veriyordu (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019) ama bunlar onun için milyonlarca düzensiz-biçimli, katı fiziksel atomu ifade ediyordu. Bu nihai gerçeklikler duyuların "sahte idrakının" ötesindeydi ve bunlara, tıpkı Platonik Biçimler gibi sadece düşünce yoluyla erişilebilirdi (462). Bu onu daha tehlikeli bir düşman yapıyordu, o bir düşmandı çünkü nihai günahı, evrende bir amaç olduğunu inkâr etme ve ruhsuz, irrasyonel bir işleyişi öğretme günahını işlemişti. Platon, *Timaeus*'ta sadece Aklın eseri olabilecek bir matematiksel atomizm ortaya koyduğunda[73] ve *Yasalar*'da kozmosun köken ve tabiatını rastlantıya atfeden tanrıtanımaz felsefecileri kınadığında[74] Demokritos aklında çok önemli bir yer tutuyor olmalıydı. Son olarak, üçüncü ciltte Platon'un Sokrates ve büyük 5. yüzyıl Sofist kuşağının görüşleri

[72] *çn: Burada "görü" [vision] ile kastedilen şey, Biçimlerin daha önceden "görülmüş" olmasıdır.

[73] Krş., *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve Demokritoscu atomizm ile Platoncu atomizm arasında çok yakın bir bağ olduğunu varsaymanın tehlikeleri için bkz., a.g.e. 406 dn.2.

[74] *Yasalar* 889 a ve devamı. Ayrıca bkz., *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

arasındaki tartışmalara ne kadar derinlemesine dâhil olduğunu görmüştük. Protagoras, Gorgias ve Hippias kendi adlarını taşıyan diyaloglarda Platon'la kozlarını paylaşırlar ve Prodicus, Thrasymachus ve diğerleriyle birlikte sık sık karşımıza çıkarlar ya da görüşleri tartışılır. Ben bu karakterlerin Platon'un çağdaşları için birer maske değil, kendileri olarak karşımıza çıktığı görüşünü muhafaza ettim ama Platon'un, Isocrates dışında çağdaşlarından ismen bahsetmemesine karşın çağdaşlarını görmezden gelmiş olması pek olası değildir. Platon "bir teori", "bazı adamlar", "bu tip birçok insan tanıdım", "genç adamlar ve sonradan öğrenenler", "sadece elleriyle tutabildiklerine inananlar", "daha incelikli düşünürler" ve benzeri ifadelere çok düşkündür. İsimlerini vermeme sebebi her ne olursa olsun bu ifadelerin bizzat tanıdığı muhalifleri gizlemesi olasıdır. Defalarca imada bulunulan isimler arasında Antisthenes, Aristippus, Euclides ve Euclidesçi arkadaşları da bulunmaktadır.[75]

Platon'un kendinden önceki ve çağdaşı olan düşünürlere gösterdiği ilgiye dair yapılan bu kısa, başlangıç niteliğindeki incelemenin amacı Yunan felsefi tarihinin, en önemli simalarda bile, süregiden bir ilerleme olduğunu hatırlatmaktır. Bu ciltte tamamıyla yeni bir kalkışımı değil, bir doruk noktasını inceleyeceğiz, daha önceki aşamaların akılda tutulması çok önemli. Bu Platon'u küçümsemek anlamına gelmiyor. Bir mimarın büyük bir tasarımı uygularken kullandığı malzemelerin adını verdiğinizde ve hatta söz konusu kişi Wren gibi bir mimarsa klasik mimariyi ve Rönesans mimarisini incelediğinizde bu mimarın büyüklüğünü yalanlamış olmazsınız. Platon ve diğer düşünürler arasındaki ilişkiyi değerlendirirken insanın yanlış bir partizanlığa, diğerlerinin Platon'un zihninde herhangi bir kayda değer etkiye sahip olmasına izin vermenin bir şekilde Platon'un özgünlüğüne halel getirmek olacağı yönünde bir hisse kapılması olasıdır. Aslında bu etkiler Platon'un özgünlüğüne dair bazı önemli ipuçları sunmaktadır. Ben bunun özellikle de Pisagorcu arkadaşları bağlamında geçerli olduğuna inanıyorum. Bazı eleştirmenler Pisagor'u bir nevi büyücüye ve onun pre-Platonik takipçilerini bir takım irrasyonel tabulara sahip olan ve sayılara batıl inanca dayalı bir hürmet gösteren dinsel mistiklere indirgemektedir. Aksine, bu simaların dinsel olanla matematiksel olanı, bilimsel ilgiyle siyasi ilgiyi bir araya getirişleri, bize Platon'un -hatalı bir şekilde mantıksal, metafiziksel, bilimsel ya da siyasi bölümlemelere ayırdığımız- düşüncesinin özsel birliğini gösteren anahtarı verebilir. Bu birliğin ayırdında olmamız, bu birliğe ulaşan dehaya verdiğimiz değeri arttıracaktır.

---

[75] Platon'un bu üç ismin (Antisthenes, Aristippus, Euclides) görüşlerine yaptığı olası göndermeler için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Ayrıca bkz., önsöz.

III
DİYALOGLAR

(I) KANON

Mektuplar dışında Platon'un yazılı eserleri, hepsi de günümüze kadar gelmiş olan diyaloglardan oluşur. (*Savunma* [*Apology*] bile diyalog özelliği taşır.) Günümüze kadar gelenlerin hepsinin Platon tarafından mı yazıldığı sorusu farklı bir konu. Diogenes (3.62) antik dönemde sahte olduğu anlaşılan on diyalog sıralıyor. Bunlar arasından *Demodocus*, *Sisyphus*, *Eryxias*, *Axiochus* ve *Alcyon* ve bunlara ek olarak da Diogenes'in listesinde yer almayıp, konularıyla adlandırılmış olan *Adalet Üzerine ve Erdem Üzerine* adlı diyaloglar el yazması şeklinde günümüze kadar ulaşmıştır. Antik dönemde yaşayanların yargısını sorgulamaya ya da bu diyaloglardan herhangi birini Platon'a yüklemeye hiç gerek yok.[76] Diğer diyaloglar saygın bir nesebe sahiptir, bildiğimiz en eski tarih itibarıyla, en azından M.Ö. 3. yüzyılda İskenderiye'deki kraliyet kütüphanesini müdürü olan Aristophenes tarafından (trajedilere benzer şekilde) üçlü gruplar halinde ve yine Hıristiyan dönemde ya da Hıristiyan dönemin başlangıcından önce dörderli dokuz grup halinde toplanmış ve düzenlenmişlerdir.[77] İkinci gruplandırma Diogenes tarafından eksiksiz olarak yeniden yapılmıştır ve onun verdiği bilgilerden çıkan doğal sonuç bu grubun içeriğinin öncekilerle aynı olduğudur. Diyalogların Ptolemis'in büyük kütüphanesinde, bir dizi seçkin akademisyen ve eleştirmenin gözetiminde tutulmuş olduğunu bilmek insanın güvenini tazeliyor. Kopyaları Akademi'nin kütüphanesinden kraliyet temsilcileri alıyordu.[78]

---

[76] Sahte olduğu düşünülen diyaloglar Budé dizisi içinde J. Soulhé tarafından derlenmiş ve çevrilmiştir (Paris 1930).

[77] D.L. 3.56-62'de üçlü düzenleme "gramerci Aristophanes de dâhil olmak üzere bazı kişilere" atfedilmektedir. D. L. beş üçlünün içeriğini veriyor ve diyalogların geri kalanının bunları "bağımsız ve düzensiz olarak" takip ettiğini söylüyor. Diyalogların dörtlü gruplar halinde yayınlanmasını ise "Thrasylus"a atfediyor, eğer akıl almaz bir şekilde Hükümdar Tiberius'un gözde astrologu Thrasyllus'la karıştırılmıyorsa genel durum bundan ibarettir. (Bu şahısla ilgili olarak bkz., Gundel, *RE* 2. Reihe, 11. Halbb. 581-83.) Grote ve Taylor'ın onu neden hatip diye tanımladıklarını bilmiyorum ama Longinus (*ap.* Porph., *v. Plot.* 20) onun adını Pisagorculuğun ve Platonculuğun ilkeleri üzerine yazanlar listesine dâhil ediyor. Durum her ne olursa olsun dörtlü düzenlemenin daha önce varolduğuna dair bazı deliller mevcut. Bkz. Taylor, *PMW* 10 ve devamı; Leisegang, *RE* 2363. Daha yakın zamanda yazan J. A. Philip ise (*Phoenix* 1970, 298 ve 300) düzenlemenin Thrasyllus'la birlikte ortaya çıkmış olabileceğini reddediyor.

[78] Grote'a göre (1, 152) kopyaları alan kişi Phalerumlu Demetrius'tu. Akademi'nin kütüphane-

Antik dönemde zaman zaman dörtlüler kanonundaki bazı diyalogların -*Alcibiades II*, *Rivals*, *Hipparchus* ve *Epinomis*- şüpheli olduğu düşünülmüştür.[79] Bugün bir tek *Epinomis*'in gerçekliği savunulmaktadır, diğerlerinin de herhangi bir önemi yoktur zaten. Diogenes'e göre (3.37) *Epinomis*'in Platon'un öğrencisi Opuslu Philip -ki *Yasalar*'ın kopyasını çıkaran da oydu- tarafından yazıldığı söyleniyormuş. Diğer diyaloglar çeşitli kişilere atfedilmektedir, örneğin gerçek olmayan *Alcyon* Favorinus tarafından (*ap.* D.L. 3.62) Leon diye birine ve Athenaeus tarafından da (11.506c) İznikli Nicias'a atfedilmektedir. Her ikisi hakkında da hiçbir şey bilinmemektedir. Kanon 18. yüzyıl sonuna kadar hiç sorgulanmaksızın kabul ediliyordu ama Grote'un yaşadığı dönemde bu bir kenara bırakıldı ve her bir eser sanki dörtlülere dâhil olması hiçbir şey ifade etmiyormuş gibi hem içsel hem de dışsal olmak üzere başka kanıtlarla sınandı. "İçsel kanıt" genellikle eleştirmenlerin neyin "gerçekten Platonik" olduğu ve neyin bu büyük adama yakışık almadığı konusundaki keyfi görüşleri anlamına geliyordu. Sundukları gerekçelerin bazıları Stoacı Panetius'unkilerden daha sağlam değildi; Panetius (eğer anlatılan hikâye doğruysa)[80] ölümsüzlüğe inanmadığı ve Platon'un ölümsüzlüğü ispatlamak için bunca zahmete katlandığını düşünmeye tahammül edemediği için *Phaedo*'yu reddetmişti.

19. yüzyılda bizi Platon'un eserlerinin bazı en değerli kısımlarından mahrum bırakmak için her şey yapılmıştı. Şu eserlerin hepsi 19. yüzyıldaki şu ya da bu akademisyen tarafından reddedilmişti: *Euthyphro*, *Savunma*, *Laches*, *Lysis*, *Charmides*, *Büyük* ve *Küçük Hippias*, *Alcibiades I*, *Menexenus*, *İon*, *Menon*, *Euthydemus*, *Cratylus*, *Parmenides*, *Sofist*, *Politicius*, *Philebus*, *Critias*, *Yasalar*, *Epinomis*.[81] Bunlar arasında ilk *Alcibiades*, *İon*, *Menexenus*, *Büyük Hippias* ve *Epinomis*'e ilişkin halen farklı görüşler var ama bütün akademisyenler, eğer kendimizi diğer diyaloglardan mahrum bırakmak zorunda olsaydık Platon çalışmayı pekâlâ bırakabileceğimizi kabul edecektir. Neyse ki böyle bir şey

---

sinin sürekliliği ve kütüphanenin Platon külliyatının gerçekliği ile olan bağlantısı konusunda bkz., a.g.e. 133 ve devamı, ve Field, *P. and Contemps.* 47 ve devamı (Gomperz Platon'un eserlerinin muhafaza edildiği bir kütüphanenin varlığını inkâr etmektedir.) Zeller Grote'u eleştirmektedir, 2.1.444 ve devamı. Akademi'nin kütüphane de dahil olmak üzere M.Ö. 87'de Sulla tarafından yıkılışı için bkz., Dörrie, *Erneuerung des Platonismus* 18 ve devamı. J.A. Philip bu meseleyi bütünüyle "The Platonic Corpus" başlıklı makalesinde tartışmaktadır (*Phoenix* 1970). Dördüncü yüzyıldan kalma "şöyle ya da böyle kanonsal Akademi metninin" İskenderiye kütüphanesine teslim edilenin atası olduğunu savlamaktadır.

[79] Referanslar için bkz., Zeller 2.1.441 dn.1 ya da Leisegang, *RE* 2365.

[80] Kaynaklar için bkz., Grote 1, 157 n. *t.* Zeller uzun bir dipnotta (2.1.441 n.1) bu hikâyenin doğruluğuna gölge düşürmektedir, Robin ve (*Pl.* 30 n.1) diğerleri de Zeller'in savına dayanarak aynı şeyi yapmışlardır. Ben bu savları diğerlerinin bulduğu kadar etkileyici bulmuyorum. Panaetius'un ölümsüzlüğü inkâr edişi konusunda bkz., Rist, *Stoic Phil.* 184 ve devamı.

[81] Bkz., Zeller 2.1.475 ve devamı. *Yasalar* için bkz, 976 n. 2; *Savunma* için bkz., Grote 1.281 n. a (Ast), *Laches* ve *Lysis* için bkz., Raeder, *P.'s Ph. Ent.* 91 n. 2 (Madvig).

yapmaya gerek yok ama Thrasyllus'un kanonunda, eksiksiz listeyi savunan (ve argümanları halen okunmaya değer olan) Grote'tan sonra gelen akademisyenlerin büyük çoğunluğunun Platon'a ait olmadığı gerekçesiyle reddettiği bazı diyaloglar var: ikinci *Alcibiades*, *Hipparchus*, *Rivals*, *Minos*, *Theages* ve *Clitophon*.[82] Bütün bu diyaloglar kısa ve önemsizdir ve bunların hakiki olup olmamasının Platon üzerine çalışan öğrenciler için çok büyük bir önemi yoktur.[83]

Şu ana dek, M.Ö. üçüncü yüzyıla kadar izi sürülebilecek olan İskenderiye kanonu sanki Platon'un diyaloglarının antik dönemde tasdik edilişine dair en eski ipucuymuş gibi konuştum ama bu en eski ve en tartışma götürmez kaynağı, yani Aristoteles'i es geçmek olur. Bonitz Aristoteles'in Platon'dan yaptığı alıntıları dört başlık altında toplamıştır.[84] Hem Platon'un (ve bazı durumlarda Sokrates'in) adı ve eserin başlığıyla alıntılananlar şunlar: *Phaedo*, *Devlet*, *Şölen*, *Menexenus*,[85] *Timaeus* ve *Yasalar*. Diyalogun adı verilmeden Platon'dan diye alıntılanan (ama kolayca hangisi olduğu anlaşılabilen) diyaloglar: *Menon*, *Devlet*, *Phaedrus*, *Theaetetus*, *Sofist*, *Philebus*, *Timaeus*, *Yasalar*. Benzer şekilde ama Sokrates'in adıyla (diyalogda konuşan kişi olarak) alıntılananlar: *Savunma*, *Protagoras*, *Euthydemus*. Başlıklarıyla ama Platon'un adı olmaksızın alıntılananlar: *Gorgias* ("*Gorgias*'taki Callicles"), *Menon*, *Phaedo*, *Phaedrus*, *Küçük Hippias*, *Timaeus*. Ayrıca *Politicius*'a yapılan göndermelerin yanı sıra, yazardan ya da diyalogun başlığından bahsedilmeden bazı diyaloglardaki belli pasajlara yapılan açık göndermeler de var.

(2) KRONOLOJİ

Platon'un felsefi etkinliği elli yılı aşkın bir süreye yayılmış olduğundan ötürü, Platon üzerine çalışan öğrenciler için onun yazılarının mutlak tarihlerinin değilse bile en azından takribi olarak kronolojik sıralamasının belirlenmesi şüphesiz önemlidir. Bu, geçmişte bir hayli farklı neticelere yol açmış olan zor bir görevdir. Geçmişte dört çeşit yardım aracına başvurulmuştur ki ben bunları en az nesnel olandan başlayarak nesnellik derecelerine göre sıralayacağım.[86]

---

[82] *Theages* için bkz., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Calogero ve Friedländer *Hipparchus*'u kabul etmektedir. Bkz., Friedländer *Plato*, *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[83] Bu duruma ilişkin (1926 yılını referans alan) daha kapsamlı ama yine de daha özet ve açık bir açıklama için bkz., Taylor, *PMW* 10-16.

[84] *Index Aristotelicus*, *Arist. Opera* V. cilt, 598 ve devamı. Takip eden satırlarda bir diyalogun birden fazla başlık altında görünmesi sadece bu diyalogdan farklı şekillerde defalarca bahsedildiği anlamına geliyor.

[85] *Şöl.* ve *Menex.*'ten sırasıyla τὰ ἐρωτικά ve ὁ ἐπιτάφιος diye bahsediliyor.

[86] Ben diğer yazarların eserleri bağlamında tarihlendirme yöntemini (bu örneğin Ritter tarafın-

(a) Edebi eleştiri

Diyaloglarda sergilenen göreceli "üslup olgunluğunu" "dramatik teknik üstatlığını" ya da "sanatsal gücü" değerlendirdiklerini iddia eden birçok akademisyen diyalogları Platon'un edebi yetilerini yansıtan bir sıraya sokmaya çalışmıştır. Bu yüzden Taylor (*PMW* 20 ve 235) *Protagoras*'ın erken döneme ait bir eser olamayacağını çünkü bunun "bir zarif sanat başyapıtı" olduğunu iddia etmiş ve diyalogdaki dramatik tasvirlerin ihtişamı ve canlılığından dem vurmuştur. Bunun aksine Adam (*Prot.* xxxiv) diyalogun "dramatik ateşi" ve diğer özelliklerinin "görece daha erken bir tarihe işaret ettiğini" düşünmüştür. Öte yandan Taylor *Menon*'u aniden ana tartışma konusuna daldığı için "kaba saba" bulmuştur. Menon'un açılış sorusunun dramatik açıdan kusursuz olduğu, karakterinin diyalog ilerledikçe benzersiz vurgularla daha da açık edilen genç işi aceleciliğini bir seferde okuyucuya aktardığı gerçeği bir yana, Platon'un diyaloglarının olgunlaştıkça *daha az* dramatik bir hal aldığı doğrudur. Hiçbir şey *Charmides* ya da *Lysis*'in açılış sahnelerinden daha dramatik olamaz ama akademisyenler hepsi *Charmides*'in ve çoğu da *Lysis*'in daha erken dönemdeki bir gruba dâhil olduğu konusunda hemfikirdir. Platon işe, göreviyle haşır neşir olan Sokrates'in canlı tasvirlerini sunarak başlamış ve ilerledikçe pozitif öğretiler geliştirmekle daha çok ilgilenir olmuştu. Diyalog formu hep korunur ama diyaloglar gittikçe daha az dramatik ve daha az betimsel bir hal alır ve Platon Sokrates'in sadece diğerlerinin ağzından çıkan onaylayıcı ifadelerle kesintiye uğrayan alışılmadık ölçüde uzun söylevlere dalmasına izin verir. 19. yüzyılda birçok eleştirmen *Protagoras*'ın Platon'un gençlik dönemine ait olduğunu, Sokrates'in ölümünden önce ve hatta (Ast'a göre) Platon henüz 22 yaşındayken yazılmış olduğunu düşünmüştür. Wilamowitz'e göre Platon'un Sokrates'e infazından sonra bu kadar kaygısızca yaklaşması olanaksızdı. Son zamanlardaki genel kanı *Protagoras*'ın Sokrates'in ölümünden bayağı bir sonra yazıldığı yönündedir.[87]

Antik dönemde *Phaedrus*'un Platon'un ilk diyalogu olduğu söyleniyordu "çünkü ele alınan konuda genç işi bir şeyler vardı" ve bu diyalogun mutlu, günlük güneşlik atmosferi ve aşk üzerine çektiği nutuklar diğerlerini de aynı sonuca ulaştırmıştı. Schleiermacher sadece *Phaedrus*'un değil ama ayrıca *Parmenides*'in de Platon'un gençli-

dan kullanılmıştır; bkz., Diés, *Autor de P.* 246-7) devre dışı bırakıyorum, bu yöntemin doğurduğu sonuçlar hem yetersiz, hem de belirsizdir. "Bu bilgi kaynağı büsbütün bir kenara bırakılsa daha iyi olur" diyen Field'le (*P. and Contemps.* 65) hemfikirim.

[87] Ast konusunda bkz, Grote, *Pl.* 1, 197 (Grote Ast'la hemfikir değildir); Wilamowitz konusunda *Pl.* 1, 149'da şu ifadeye yer veriliyor: "Platon onu böyle bilirdi; ama şehidinin ölümünden sonra onu sadece Logos'u takip etme amacına ulaşmış olan adam olarak tasvir etmeliydi." Bugün *Protagoras*'ı (Wilamowitz'inkinden farklı gerekçelerle) Sokrates'in ölümünden önceki bir tarihe yerleştirecek tek bir akademisyen tanıyorum: J. L. Fischer, *The Case of Socrates* 62 n.4.

ğinin açık izlerini taşıdığı yönündeki iddiası için bugün kesinlikle herhangi bir akademisyenin onayını alamazdı. Stenzel (*PMD* 152) dürüst bir şekilde "*Phaedrus*'ta yapılan tartışmanın parlaklığı kronolojiye dair bütün düşüncelerimizi gülünçleştiriyor" diye yazmıştı, zira "hakiki bir Sokratik diyalog" olmasına karşın, açıkça daha geç döneme ait öğretileri içermektedir.[88]

Başka örnekler de verilebilir, ama Platon'un edebi ve dramatik sanatına hayran olduklarını ve çömezlikten olgunluğa doğru gelişiminin izini diyaloglarda sürdüklerini iddia edenlerin bu sanata gereken değeri verememe tehlikesiyle karşı kaşıya olduklarını göstermek için bu kadarı yeterlidir. Diyalogların değerini takdir edebilen okuyucular için Platon'un ilerleyen yaşlarda da gençlik yüklü *eros*'un haz ve ıstıraplarını canlı ve halden anlar ifadelerle tasvir edebildiğini görmek hiç şaşırtıcı olmamalıdır – zira o yetmişini aşmışken "ruhunu aşkla deli divane eden" Dion için yas tutabiliyordu. *Protagoras*'taki komedi ögeleri ve eğlenceli tasvirler tarihine ilişkin birbirine taban tabana zıt kanaâtlere yol açmıştır. "Hakiki bir Sokratik diyalog" ile neyin kastedildiğini bilmek zor ama eğer bu hakiki anlamda Sokratik bir içeriğe sahip bir diyalog anlamına geliyorsa, Stenzel'in vurguladığı gibi, *Phaedrus*'un böyle bir diyalog olduğu iddia edilemez. Ve eğer bu sadece Sokrates'in baş konuşmacı olduğu bir diyalog anlamına geliyorsa aynı şey geç döneme ait olduğu evrensel kabul gören *Philebus* için de geçerlidir. Platon'a tereddütsüz atfedilebilecek tek edebi nitelik çok yönlülüktür ve onu belli başlı tarihlerde belli başlı edebi alışkanlıklara çivileyenlere, kendini, (Yunan bir yorumcuya göre) bir keresinde rüyasında dönüştüğünü gördüğü kuğu olarak gösterecektir. Bu rüyada insanlar onu tuzağa düşürmek istiyormuş ama o onlarla alay ederek ağaçtan ağaca uçmuş ve kimse onu yakalayamamış. Ancak insanın kendi izlenimlerine bu şekilde güvenme ayartısına karşı koyması mümkün değildir ve şüphesiz ki hiçbir zaman da olmayacaktır.

Ama Platon'un edebi form tercihi üzerine yorumda bulunduğu ilginç bir pasaj var. Diyalogların büyük çoğunluğu sohbet şeklinde yazılmıştır, tıpkı oyunlarda olduğu gibi ilk önce konuşmacıların adları verilir. Ancak *Devlet*, *Phaedo*, *Şölen* ve *Phaedrus* gibi en önemlileri de dâhil olmak üzere bazı diyaloglar anlatı şeklindedir. Sokrates'in diyalogun ana kısmında yaptığı sohbeti bir arkadaşa tekrar etmeyi kabul ettiği kısa bir dramatik giriş olabilmektedir. Bu metodun dramatik açıdan bariz avantajları var zira Sokrates

---

[88] Antik döneme ait kanıtlar için (D.L. 3.38 vs.) bkz, Thompson, *Phaedrus* xxiii-xxv. Schleiermacher ve onunla aynı görüşte olan diğerleri için bkz, Grote 1, 197 ve Raedes, *P.'s Ph. Ent.* 247. Bazıları *Phaedrus*'un Platon'un ilk diyalogu olduğu yönündeki absürt anlayışı reddederken yine de, Diogenes'in malumatçısıyla aynı gerekçeye, yani diyalogun konusunun "genç işi tabiatına" yaslanarak bu diyalogu görece daha erken bir tarihe yerleştirme eğilimi gösteriyor: duyusal aşka dair bu kadar canlı bir tasvirin ellili yaşlardaki bir adam tarafından yazılmış olabileceğine inanmıyorlar! *Phaedrus*'a daha fazla ayrıntı için bkz. bu cilt.

böylece mekânı ve kişileri betimleyebiliyor ama Platon nihayetinde bunu kullanmamaya karar vermişti. *Theaeteus*'un ana kısmını oluşturan sohbet, Euclides'in bu sohbetin Sokrates tarafından anlatıldığını duyduktan sonra yazdığı bir açıklamadan okunuyormuş gibi sunulur. Ancak Euclides bunu Sokrates'in anlattığı haliyle anlatı formunda değil ama "Ben dedim ki", "o da şöyle cevap verdi" gibi yorucu tekrarlardan kaçınmak için gerçek bir sohbet olarak yazdığını açıklar. Görünüşe göre bu açıklama Platon kullandığı yöntemi dile getirmekte ve anlatı formundaki bütün diyalogların *Theaetetus*'tan daha erken bir döneme ait olduğuna işaret etmektedir. Başka gerekçelerle *Theaetetus*'tan daha geç bir döneme olduğu düşünülen diyalogların hiçbiri bu formda olmadığı için bu açıklama onların daha geç bir döneme ait olduğunu onaylayan bir delil teşkil etmektedir ama daha erken bir döneme ait olduğuna inanılanların büyük çoğunluğunun da doğrudan dramatik formda olduğu unutulmamalıdır. Herkesin *Theaetetus*'la yakından bağlantılı olduğunu kabul ettiği -ama bazılarının *Theaetetus*'tan önce, bazılarınınsa sonraya yerleştirdiği- *Parmenides*'in[89] incelikli bir girişle birlikte malumat formunda başlaması ve (gayet özensizce de olsa) "o dedi ki"lerin eklenmiş olması ilginç ama bu ögeler diyalogun dörtte biri biraz geçildiğinde (137c'de) sessizce bir kenara bırakılıyor ve bir daha hiç karşımıza çıkmıyor. Görünen o ki Platon bu kompozisyon metodundan usanmaya başlamıştı ve *Theaetetus*'ta bildirilen değişime hazırdı.

(b) Felsefi incelemeler

Bu incelemeler, diyalogların göreceli kronolojisine rehber olarak bizim ilgimizi çekmeyi edebi olgunluk ya da sanatsal güç değerlendirmelerinden daha çok hak ediyorlar ama bunlar da yine kısıtlı bir kullanışlılığa sahip. Bir felsefecinin düşüncesinin mantıksal bir gelişim düzeni sergilemesi gerektiğini savlamamız doğaldır. İlk önce bazı sonuçlara ulaşacak ve daha sonra diğer sorunların çözümü üzerine çalışırken düşüncesini bunlar üzerine inşa edecektir ve diğer sorularla yüzleşmeye hazır olmak için önce bazı soruların üstesinden gelmelidir. Çoğu felsefeci gibi sistematik inceleme eserleri yazan bir felsefecide bu gelişimin izini sürmek kolay olabilir. Bu izleri Platon'un diyaloglarında bulmak daha zordur, zira bu diyaloglar Berkeley ya da Hume'unkiler gibi, katılımcıların sıradan insanlar olduğu ve dramatik ögenin hiçbir rol oynamadığı modern felsefi diyaloglarla mukayese edilemeyecek benzersiz bir edebiyat türü oluştururlar. Platon asla kendisi olarak karşımıza çıkmaz ve diyaloglarının her biri ayrı bir sanat eseridir. Birçoğunda insan unsuru ön plandadır ve karakterler tartışmaya göre değil, tartışma karakterlere göre biçimlendirilir. Bu anlamda en çok göze çarpan *Protagoras*'tır ama ke-

[89] *Tht.* ve *Sofist*'te *Parm.*'e yapılan göndermeler için bkz., bu cilt

sinlikle tek örnek değildir. Kişilikler ve bakış açıları çarpışırlar ki Platon bazen ulaşılan sonuçlardan çok bu çarpışmayla ilgileniyormuş gibidir. Hakikaten de hiçbir sonuca ulaşılmayabilir ve her konuşmacının karakteri o kadar kişisel çizilmiş olabilir ki hiçbirinin Platon'u temsil ettiği söylenemez. Şüphesiz ki Platon'u temsil etmeye en çok yaklaşan Sokrates'tir ama *Protagoras* boyunca Sokrates'le duygudaşlık kurmamız mı beklenmektedir? Sokrates de kendini karşısındakine uyduracak ve Charmides ya da Lysis gibi saygılı bir genç hayranla, Theaetetus gibi parlak bir öğrenciyle ya da Protagoras gibi zorlu bir Sofistle konuşurken ya da Hippias'ın mizahtan yoksun egoizmi ya da Euthydemus ve Dionysodorus'un mesnetsiz aşırı özgüveniyle oynarken çok farklı yaklaşımlar kullanacaktır. Bütün bunlar bir yana din, şiir ve efsane ögeleri ve felsefeye açılan gerçek kapı olarak arındırılmış cinsel aşkın yüceltilmesi gibi diğer unsurlar farklı okuyucularda farklı tepkilere yol açacak ve bu da, Platon'un "gerçekten" neyi kastettiğine (absürt olmasına karşın sıkça sorulan bir sorudur bu) ya da neyin "acemiliği" ve neyin "gelişimi" temsil ettiğine dair öne sürülen bütün görüşleri bir hayli öznel kılacaktır.

Eğer diyalogların göreceli kronolojisini bilseydik, diyalogların ifşa ettiği haliyle bu tip bir gelişimin izini sürmek ilginç olurdu; ama şu halde, Field'ın söylediği gibi (*P. and Contemps.* 64), süreci tersine çevirmeyiz: "Buradan çıkan bir diğer sonuç da şudur; eğer diyaloglar tarif edildiği şekildeyse, içerdikleri düşünceye dair mantıksal bir gelişim düzeni çıkarsayıp, sonra da bunu kronolojik düzene ilişkin bir kanıt olarak kullanmayı ümit edemeyiz." Field, daha nesnel olan dilbilimsel sınama ölçütünü benimsemiş olanların vardığı nispi uzlaşma karşısında bu metotla ulaşılan "şaşırtıcı ölçüde muhtelif sonuçlara" işaret ediyor ve bunu "Platon'a bir sistemi dayatma çabasını içermekle kalmayıp, her birimiz kendi sistemimizi dayatmaya çalıştığımız" için başarısız olmaya mahkûm bir yöntem olarak tanımlıyor. Bu fazlasıyla acımasız bir yaklaşım. Platon yorumcuları arasında, yani Platon felsefesinin Platon'un uzun yaşamı boyunca geçirdiği radikal değişimlerden ötürü sonraki diyaloglarının öncekilerin öğretisini reddettiğini varsayanlarla, merhum Paul Shorey gibi Platon düşüncesinin temel sürekliliği ve birliğinde ısrar edenler arasında bu hususa ilişkin muhakemelerini etkileyecek genel bir ayrım olduğu doğru. Shorey şöyle yazmıştı (*Unity* 5): "Bu tip bir kronolojiyi Platon'un öğretisindeki değişiklik ve gelişmelere dayandırma girişimi, Platon'un tutarsızlığının, edebi yorumlamanın bütün sağlam ilkelerini ihlâl edecek şekilde mübalağa edilmesine yol açmıştır ve Platon'un anlamına dair bütün hakiki kavrayışlar için ölümcül niteliktedir."

Ama ben yine de felsefî gelişim ölçütünün -elbette varolan diğer ipuçlarıyla sınanmak koşuluyla- şahsi emellerle hareket etmeyen dikkatli bir tarihçinin ellerinde tamamen faydasız olacağına inanamıyorum. Açık bir örneği ele alacak olursak, Platon *Parmenides*'te *Phaedo*, *Devlet* ve diğer başka yerlerde ortaya koyduğu haliyle İdealar öğ-

retisine ciddi itirazlarda bulunduğunda bunun konu üzerine daha fazla kafa yormanın bir sonucu olduğunu ve *Parmenides*'in bu diğer diyaloglardan sonra yazıldığını inkâr etmek mümkün değildir. Yine, Platon'un fiziksel dünyaya yaklaşımında bir değişiklik; gözlerimizi fiziksel dünyadan sakınmayı ya da fiziksel dünyayı sadece, *Devlet*'teki astronom gibi, görünmez gerçekliği, gerçek varlığın elle tutulmaz ve görülmez olarak ikamet ettiği "göklerin ötesindeki mekânı" (*Phaedrus* 247c) kavrama yolunda ilk adım olarak kullanmayı teşvik edişten, doğayla sırf doğa olduğu için ilgilenmeye doğru giden bir ilerlemeyi tespit etmekte de kesinlikle haklıyız. *Tiameus*'ta (30a-b) kozmos ve içindekiler iyiler iyisi sanatkârın en iyi eseri olmuştur ve bu eser akılla öylesine dövülmüştür ki doğası gereği mümkün olduğunca güzel ve iyidir. Bu eserin ayırtına elbette değişken madde içinde varılır ve bu yüzden de İlâhi Aklın bunu yaratmakta kullandığı model gibi ebedi ya da tamamen idraki olamaz. Biçimler dünyası hâlâ mevcut ve üstündür ama eğer Platon'un doğal dünya hakkında halen *Phaedo*, *Phaedrus* ve *Devlet*'i yazdığı zamandaki gibi düşünüyor olsaydı sadece kozmolojiye ve maddenin atomik bileşimine dair sorulara değil ama ayrıca temel kimyanın, duyunun fiziksel temelinin ve genel anlamda fizyolojinin ayrıntılarına *Timaeus*'ta gördüğümüz o dikkatli ilgiyi asla gösteremezdi.

Ele alınan konudaki bu vurgu değişimine paralel olarak metotta da bir değişim görürüz. *Phaedo* ve *Devlet*'te tarif edildiği haliyle hipotezin kullanılması yerini bununla tamamıyla alakasız ve büsbütün yeni olmamakla birlikte daha incelikli ve biraz farklı bir amaca hizmet eden bir prosedüre bırakır. Bu, *Phaedrus*'ta (265c-266b) onaylar şekilde bahsedilen ve *Sofist* ile *Politicius*'ta izah edilip, biraz fazlasıyla uzun uzadıya uygulanan bölme metodudur.[90] Bu diyalektik formda dikotomik[91] sınıflandırmayla yapılan, yani tartışan iki ya da daha fazla insan tarafından sürdürülen bir tanımlama metodudur. Tartışan kişiler ilk önce tanımlanacak şeyin ait olduğu en geniş sınıf konusunda görüş birliğine varırlar, ayırt edici niteliği ekleyerek bunu ikiye bölerler, sonra da bunlardan birini seçip tekrar bölerler ve bu böyle sürüp gider. *Sofist*'teki (218e ve devamı) aydınlatıcı egzersizde seçilen konu balıkçıdır. Balıkçılığın bir yetenek olduğunda görüş birliğine varılır. Yetenekler yaratıcı ve edinilebilir yetenekler olarak ikiye bölünür ve balıkçılık edinilebilir yeteneğe atfedilir. Edinme rızayla ya da zorla olabilir vb. Bu yöntemle ulaşılmak istenen şey açıkça, Platon'un daha fazla tür ve ayırt edici niteliğe bölünemeyeceği için "atomik form" dediği (*Phaedrus* 277b, *Sofist* 229d) *infima species*'tır. Başka bir de-

[90] "Türlere göre bölme"den *Devlet,* 454a'da bahsedilir, bu Platon'a Sokratik tanımlamadan ve muhtemelen de diğer beşinci yüzyıl kaynaklarından miras kalmıştı; ama bunun *Sofist* ve *Pol.*'da daha incelikli hale getirilmesi yeni bir gelişmedir.

[91] Platon dikotomiyi tercih ediyor ama *Pol.* 287c ve *Phil.* 16d'de ikiden fazlaya bölmenin arada sırada gerekli olduğunu kabul ediyor.

yişle bilgi süreci aşağı doğru, tümelden tekile doğru ilerler ve tanımlanabilir kalmakla birlikte tekile en yakın olanın keşfi ile sona erer.[92] Biçimler öğretisinin en revaçta olduğu dönemde en yüksek gerçeklikler ve en hakiki bilgi nesneleri, en geniş tümeller diye tanımlamamız gereken şeylerdi ve filozofun ilerleyişi, zihnin fiziksel dünyanın algılanabilir tekillerinden mümkün olduğunca uzak bir bölgeye yükselişiydi. Daha sonra Biçimler öğretisi Akademi'nin alay konusu olmasına yol açan ve Aristoteles biyolojik çalışmalarında çok yükseklere taşıdığı bilimsel sınıflandırma faaliyetine daha çok yaklaşmıştır; gelişimin aksi istikamette olduğunu öne sürmek tam bir sapkınlık olurdu.

Diğer olasılıklardan, örneğin Platon'un felsefesindeki, kırk yaşında Güney İtalya'ya gittiğinde Pisagor'un okuluyla temas kurmasının bir sonucu olduğu pekâlâ düşünülebilecek olan Pisagorcu unsurların ortaya çıkışının izini sürme girişiminden bahsedilebilir. Ulaşılan sonuçların kesinliği farklılık gösterebilir ve artık açık gelişim çizgileri gibi görünen şeylerin izini sürerken farkına varmadan, şimdi ele alacağım üslupölçümsel [stylometric] sınamalarla elde edilen bazı tarihlendirme sonuçlarına aşinalığımızın etkisi altına girebiliriz.

(c) Üslupölçümsel ve dilbilimsel sınamalar

Bu sınamalar yeterince uzun bir süreçte bir yazarın üslup ve dilinin bazıları kasti (hemzenin dikkate alınmaması ya da bundan kaçınılması gibi) bazılarıysa bilinçsizce olan değişimlere uğrayacağı varsayımına yaslanmaktadır. Bilinçsizce olanlar daha önemlidir, özellikle de eserden esere ve hatta aynı eser içersinde kasten üslup değiştiren Platon gibi bir yazar söz konusuysa.[93] Bu metodu ilk kez İskoçyalı akademisyen Lewis Campbell *Sofist* ve *Politicius* baskılarına (1867) yazdığı önsözde kullanmıştı; kelime bilgisi, gramer, cümle yapısı ve ritim karşılaştırmaları yapıp, özenli ve sabırlı bir şekilde döküm çıkararak geç dönem diyaloglar arasındaki yakınlıklara dair bazı sonuçlara ulaş-

---

[92] Stenzel (*PMD* 24) bölmenin "tekil gerçekliği bilimin kavrayış alanına getirmek için" doğa bilimleri tarafından tanımlanan sınıfları belirtmeyi amaçlayan bir yöntemdir. *Tekil* gerçeklik elbetteki bilimin kavrayış alanında değildir (bu Aristoteles'i derinden ilgilendirmiş bir ikilemdir, örn., *Metaph.* 999a 24-9; krş., Platon, *Phil.* 16e) görünüşe göre Platon, tıpkı Aristoteles gibi, sonraki yıllarda buna mümkün olduğunca yaklaşmaya çalışmıştır. *Phaedrus* (265d) ve *Philebus*'ta (16e) bölmeden önce derleme yapılması, yani tanımlanacak şeyin en başta kapsamına sokulması gereken geniş türsel biçimin belirlenmesi için ilişkili türlerin incelenmesi gerektiğini söylüyor ama uygulamada (*Sofist* ve *Pol.*'da) bunu es geçiyor ve *summum genus* kendiliğinden aşikâr olarak ele alınıyor.

[93] G. J. de Vries *Phaedrus* üzerine yaptığı yorumda bu noktaya işaret etmiştir, 10 ve devamı. Vries bu tip bir delile fazlasıyla naif bir inanç duyulamaması uyarısında bulunan bir dizi akademisyenden bahsediyor ama bunun gittikçe artan önemini kabul ediyor.

mıştı. Neyse ki elimizde sabit bir başlangıç noktası var: *Yasalar*. Diogenes (3.37) bu eserin Platon öldüğünde henüz tamamlanmamış olduğunu ve Aristoteles de (*Pol.* 1264b 26) *Devlet*'ten sonra yazıldığını söylemiştir ve dahası bitmemiş ve gözden geçirilmemiş olduğuna dair izler taşımaktadır ve Platon'un yazılarının sonuncusu olduğu su götürmezdir. Diyalogların sırasını matematiksel katiyetle belirleme iddiası biraz abartılmış ve eleştirilere yol açmış olan bu yöntem Alman Dittenberger (1881) ve daha sonra da Polonyalı Lutos Yasalarki tarafından sürdürülmüştür. Zeller'in eleştirilerini susturmak için zahmetli bir yan yol izleyip, bu yöntemi çarpıcı bir başarıyla modern bir yazara, kronolojisi zaten bilinen Goethe'ye uygulayan Ritter bu yöntemi daha ihtiyatlı bir şekilde devam ettirmiştir.[94]

Başarıya ulaşılması için farklı diyaloglarda karşılaşılan kelime ve ifadelerin, bilhassa da işlevsel sözcük ve kısa onay ifadeleri gibi önemsiz olanların ayrıntılı ve eksiksiz bir biçimde sıralanması gerekiyordu ve bu Ast'ın *Lexicon Platonicum*'un yardımıyla bile zaman alan ve yorucu bir işti. Bu yüzden bilgisayarın ortaya çıkışının araştırmacılara yeni bir ivme kazandırması doğaldı, 1950'lerin ortalarından bu yana bilgisayarlar sadece klasik yazarların sözcük listesi ve lügatını derlemek için değil (ki bu değersiz bir hizmettir), ayrıca eserlerin tarihleri ve hatta hakikiliğine dair soruları cevaplamak için de kullanılmaktadır. Ancak şu an ele aldığımız konu bağlamında, bu alanda çalışan bir araştırmacının olasılıkları ciddi bir yaklaşımla değerlendirirken yaptığı şu açıklamaya yer verebiliriz: "Campbell ve Lutos Yasalarki gibi akademisyenler üzerine çalışan araştırmacılar Platon'un diyaloglarının sırasına dair o dikenli sorun konusunda diyalogların *genel* sırasıyla ilgilenen çoğu akademisyeni, halen belli başlı zorluklar (*Timaeus* ve *Cratylus*'un nereye konacağı gibi) olsa da tatmin etmişlerdir."[95]

Üslupölçümsel ya da dilbilimsel metodun genel kabul gören başarısı (ki bu öyle küçük bir başarı değildir) diyalogların üç ardışık gruba bölünmüş olmasıdır. Bazı kişiler gruplar arasında, zaman farkına ya da belki de yazarın üslubunu etkilemiş olabilecek bir olaya işaret eden farklılıklar görüyor ama birkaç diyaloga ilişkin görüşlerin çeşitli

---

[94] Üslupsal araştırmaya ilişkin geniş bir literatür bulunmaktadır. Yukarıda bahsedilen çalışmalara kaynakçada yer verilmiştir, daha erken dönem için bkz., Ueberweg-Praechter 69*-72*. Ritter (tarihsel inceleme eşliğinde) metodu savunuşu için bkz., *N. Unters.*(1910), bölüm 5. Simeterre *REG* 1945'te o tarihteki duruma dair yararlı bir özet sunuyor. İngilizce yazılmış kısa açıklamalar için bkz., Burnet, *Platonism* 9-12 ve Field, *P. and Contemps.* bölüm V.

[95] T.M. Robinson, "The Computer and Classical Languages", *Class. Notes and News* 1967. Konuya yararlı bir giriş niteliğinde olan bu makale periyodik yayınları ve bültenleri de içeren bir kaynakça da sahip. (Makalenin büyük bir kısmı *U. of Tor. Qu.* 1967'de yer alan, Ryle'ın *Plato's Progress*'i üzerine yazılmış zekice ve dengeli eleştiride tekrar ediliyor.)

olması bu farkların çok büyük olamayacağı izlenimini uyandırıyor. Bazı akademisyenler *Parmenides* ve *Theaetetus*'u orta gruba dâhil ederken[96] bazıları erken gruba dâhil ediyor, bazılarıysa kararsız kalıyor. G. E. L. Owen 1953'te *Timaeus*'u yeniden tarihlendirmeye kalkışana bütün dünyada *Timaeus*'un en son diyaloglardan biri olduğu düşünülüyordu, 1953'ten beri *Timaeus* üzerine hararetli tartışmalar yapılmaktadır. *Cratylus*'un konumu da şüphelidir.

Bu şartlar altında, Cornford'un yaptığı gruplandırma (*CAH* VI, 311 ve devamı) genel kabul gören kanaâtlerin temsilcisi olarak ele alınabilir:

Erken: *Savunma*, *Crito*, *Laches*, *Lysis*, *Charmides*, *Euthyphro*, *Hippias*, *Protagoras*, *Gorgias*, *İon*.

Orta: *Menon*, *Phaedo*, *Devlet*, *Şölen*, *Phaedrus*, *Euthydemus*, *Menexenus*, *Cratylus*.

Geç: *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sofist*, *Politicius*, *Timaeus*, *Critias*, *Philebus*, *Yasalar*.

Her bir grup içindeki sıralamaya ilişkin son iki gruptaki diyaloglar konusunda kayda değer bir görüş birliği var ama ilk gruptakilerin durumu daha belirsiz.[97]

Diyalogların farklı araçlar kullanılarak dâhil edildikleri bu grupların ayrıca felsefi ilgi bağlamında da farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. 1. grup ahlakî meselelere yoğunlaşmakta ve Sokrates'e özgü tanımlamaların peşine düşmektedir, 2. grupta metafiziksel ilgi en baskın unsurdur, 3. gruptaki ilk dört diyalogda ise hem ontolojik, hem de epistemolojik alanda yeni bir eleştiri üslubu kullanıma sokulur. Sokrates'in konumundaki, daha önce bahsettiğimiz değişiklik de buna paralel ilerler. Birinci ve ikinci grupta (ve hangi gruba dâhil olduğu şüpheli olan *Theaetetus*'ta) Sokrates merkezi figürdür ama son grupta -*Philebus* hariç- ana tartışmaya hiç katılmaz, *Yasalar*'da ise karşımıza çıkmaz bile.

Üslupölçümsel metot kesinlikle rüştünü ispat etmiştir. Ritter (*Platon* 1, 230 ve devamı), günümüzde ulaşılan yüksek mutabakat düzeyiyle mukayese edildiğinde, bu metodun kullanılmasından önceki görüş karmaşasını gösteren etkileyici tablolar sunmaktadır. Ancak hesaba katılması gereken iki olasılığa ilişkin uyarıyı bu noktada tekrar etmek gerekebilir. Birincisi şu ki bazı diyalogların yazım aşaması çok uzun sürmüş olmalı. Bilhassa *Devlet* ve *Yasalar*'ın tamamlanması muhtemelen yıllarca sürmüştür ve

---

[96] Örn., Robin, *Pl.*43; Field, *o.c.* 67; Kapp, "T. of I. in P's Earlier Dialogues" 55. Kapp ayrıca *Phaedo* ve *Şölen*'u da ilk dönemin sonuna yerleştirmektedir. *Theaetetus*'un sonlarına doğru bir üslup değişimi görülmektedir. Cornford (*PTK* 1) son kısmın başlangıçtan yıllar sonra tamamlanmış ve *Parmenides*'in de aradaki bu süreçte yazılmış olabileceğini belirtmektedir.

[97] Krş., Friëdlander, *Plato* III, 449.

diğer daha kısa diyaloglar bu esnada yazılmış olabilir. İkincisi de şu ki, Platon'un hayatı boyunca kendi eserlerini itinayla 'cilalamaya' ve gözden geçirmeye devam ettiğine dair bazı zayıf deliller bulunmaktadır. Halikarnaslı Dionysius biraz müteessir bir eğretileme yaparak Platon'un "seksenine dayanana kadar kendi diyaloglarını [bir tutam saç gibi] taramaktan, lüle lüle yapmaktan ve olası her şekilde örmekten hiç vazgeçmediğini" söylüyor ve Platon'un ölümünden sonra *Devlet*'in açılış cümlesinin çeşitli versiyonlarını içeren bir yazıt bulunduğu yönündeki hikâyeyi anlatarak devam ediyor.[98] Hepsi bu kadar. Bu yöndeki deliller çok fazla değil ve akademisyenler bu delillere farklı tepkiler vermişlerdir. W. G. Runciman (*PLE* 3 dn.5) "gözden geçirme konusundaki bu geleneksel itinalılığın" "tartışmaya, belli bir pasajın daha sonraki bir eserdeki pasajla olan yakınlığından hareketle başlamayı tehlikeli hale getirdiğini" söylüyor. Field ise küçümseyen bir tavır takınıyor. Üslupsal araştırmanın gelişimini tarif ettikten sonra şöyle devam ediyor:

Bu üslupsal soruşturmalar, bazı akademisyenler tarafından el üstünde tutulan, belli başlı diyalogların ikinci kez basıldığı, gözden geçirildiği ya da yeniden yazıldığı hipotezini hiç mi hiç desteklemiyor. Bu hipotezin, aksi takdirde hangi delilin savunulması gerektiği konusunda çok büyük bir görüş ayrılığında olacak bazı belli başlı akademisyenlerin gözde teorisini desteklemek için devreye sokulmuş tamamıyla keyfi bir icat olduğunda ısrar etmek gerekir.[99]

(d) Harici deliller ve çapraz göndermeler

Eğer bir diyalogun tarihi, bu diyaloga içinde belli bir tarihsel olaya yapılan göndermeye ya da iki diyalog arasındaki, birinden diğerine yapılan göndermeyle belirlenen ilişkiye dayanarak kesin bir biçimde belirlenebilirse, bu elbette en kesin delil olacaktır. Maalesef bu tip düşeşlerin sayısı fazla değil ve üstü kapalı tarihsel göndermeler akademisyenler tarafından her zaman aynı şekilde teşhis edilmiyor. *Yasalar* 638b'de Locri'nin Syracuse tarafından fethedilmesinden bahsedilir ki genellikle bunun II. Dionysius'un yaklaşık M.Ö. 356'da yaptığı harekâta gönderme yaptığı düşünülür. Platon o zamanlar yetmişini geçmiş olacağı için bu durum *Yasalar*'ın Platon'un yaşlılık dönemine ait olduğu yönündeki diğer göstergelerle uyuşuyor. *Theaetetus*'un yazılışına vesile olan şey Theaetetus'un aldığı yaralar ve dizanteriden ölmek üzereyken Corinth'teki ordudan

[98] Hal. Dion. *De comp. verb.* 25. D.L. (3.37) *Devlet*'in açılış cümlesine ilişkin, Euphorion ve Panaetius tarafından anlatıldığını söylediği hikâyeyi tekrar ediyor.

[99] Field, *o.c.* 67 ve devamı; krş., *Meno* lix. Öte yandan Ross (*PTI* 9) Platon'un "eserlerini gözden geçirmekte itinalı davrandığının bilindiğini" sadece H. D.'deki kaynağa yaslanarak söylüyor. Hakikaten başka bir kaynak da yok.

geri dönüşüdür ve artık bunun Corinth yakınlarında 369 yılında gerçekleşen çarpışmayla ilgili olduğu kabul edilmiştir.[100] Bu olaydan, Sokrates ve Theaetetus arasındaki ana sohbetten yıllar sonra gerçekleşmiş olarak sunulan giriş sohbetinde bahsedildiği için burada herhangi bir anakronizm yoktur ama Platon diğer diyaloglarda anakronizme düşmekten korkuyormuş gibi gözükmez. En çarpıcı örnek *Menexenus*'tur, Sokrates burada Aspasia'dan duyduğunu iddia ettiği ve Atina tarihini 386'da, yani Sokrates'in ölümünden on üç yıl sonra yapılan Antalcidas Barışı'na ("Kral'ın Barışı") kadar sürdüren bir konuşmayı aktarır. *Şölen*'de (193a) Isparta'nın 385 yılında Mantinealıları dağıtışından bahsedilir ama olayın geçtiği tarih partide kutlanan Agathon zaferi tarafından 416 yılı olarak sabitlenmiştir.[101]

Tarihlere dair bu üst sınırlar kesin olarak sabitlenebilir ama şöyle ya da böyle akla yatkın olan başka varsayımlar da söz konusu. Göreceli tarihleri belirlemek için elimizde *Sofist*'in açılışında *Theaetetus*'a ve *Politicius*'ta da (284b) *Sofist*'e yapılan göndermeler var. *Timaeus*'un başlangıcında "bir önceki gün" yapılan bir tartışma olarak *Devlet*'in (ki böyle olması mümkün değildi)[102] bazı kısımları tekrar edilir ve tamamlanmamış olan *Critias Timaeus*'un bir devamıdır. Buna ek olarak *Theaetetus* (183e) ve *Sofist*'te (217c) *Parmenides*'e açık göndermeler[103] bulunabilir. Bütün bu diyaloglar nispeten geç döneme aittir ve daha önceki diyaloglar bu tip işe yarar kavrayış noktaları sunmazlar.

Akademisyenler doğal olarak diyalogları sadece birbiriyle değil, ama ayrıca Platon'un hayatından olaylarla, özellikle de Akademi'nin kuruluşu ve üç Sicilya ziyaretiyle ilişkilendirmek istemişlerdir. Bu şekilde ulaşılan sonuçların bir örneği olarak Leisegang'dan şu alıntıyı yapabilirim (*RE* 2350 ve devamı):

---

[100] Yani, E. Sachs'ın savlarından sonra, *De Theaeteto*. Bkz., Cornford *PTK* 15. Zeller (2.1.406 dn.1) bu olayı 394-87 Korint Savaşı'na atfetmiştir çünkü, büyük ölçüde felsefî içerik bağlamında, *Yasalar*'ın *Phaedo* ya da *Devlet*'ten önce yazılmış olması gerektiğini düşünmüştür – bu meselelerde görüşlerin ne kadar değişken olduğunun bir göstergesidir bu.

[101] Bkz., bu cilt.

[102] Her bir diyalogun vesilesi belli bir festivale yapılan göndermeyle belirlenmiştir (*Dev.* 354a, *Tim.* 21a; krş., Cornford, *PTK* 4) ve festivaller müteakip günlerde düzenlenmiyordu. *Dramatis personae*'deki değişim bir yana, sanki Platon bu şekilde de aradaki bağlantının kurmaca olduğunu vurguluyor gibi görünüyor.

[103] En azından bence açık. Bu konuda bazı destekler aldığımı bilmek beni mutlu ediyor. Cornford (*P.' Cosm.* 1) *Th.* ve *Sofist*'teki pasajların "ancak *Parmenides*'e gönderme yapabilecek bir bağlamda" olduğunu yazmıştı. Ayrıca 244b ve devamında sunulan savlar *Parmenides*'teki savlara aşina olma iddiası taşıyor gibi gözükmektedir (a.g.e. 226). Öte yandan Ross'un tablosunda (*PTI* 2) alıntıladığı akademisyenlerin beşte dördü *Parmenides*'i *Theaetetus*'tan sonraya ve hepsi de *Sofist*'ten önceye yerleştirmektedir.

İlk Sicilya ziyaretinden önce: *İon*, *Küçük Hipp.*, *Prot.*, *Savunma*, *Critio*, *Laches*, *Lysis*, *Charm.*, *Euthyphro*, "*Thrasymachus*" (yani, *Dev.* 1. kitap), *Gorgias.*

Takip eden yirmi yıl süresince (birinci ve ikinci ziyaret arasındaki Akademi yılları): *Menex.*, *Euthyd.*, *Menon*, *Crat.*, *Şöl.*, *Phaedo*, *Dev.*, *Phaedrus*, *Parm.*, *Theaet.*

İkinci ve üçüncü ziyaretler arasında: *Sofist*, *Pol.*

Üçüncü ziyaretten sonra: *Tim.*, *Crit.*, *Phil.*, *Yasalar*[104]

Sonuç olarak, büyük ölçüde, kati üslupsal analiz ya da Campbell'in "nicel eleştiri" dediği şey sayesinde diyalogların kronolojik gruplandırılışı konusunda genel bir mutabakata ulaşılmış durumda ama bazı diyalogların konumu halen belirsizlik taşımakta ve hararetle tartışılmaktadır. Diyalogların en iyi şekilde hangi sırayla ele alınabileceği sorusuyla karşı karşıyayız ve "kronolojiye duyulan genel bir saygıyla açıklama kolaylığını bir araya getiren"[105] bir kaideyi takip etmekten daha iyi bir seçeneğimiz yok gibi. Platon'un düşüncesinin belli istikametlerde geliştiği hipotezi üzerinden hareket etmek kaçınılmazdır. Belli bir öznellik söz konusu olacaksa bile, en azından üslupölçümcülerin başarıları bu öznelliğe bizi daha vahim hatalardan kurtaracak sınırlar koymuşlardır. Her bir diyalogun tarihi bu diyaloga ayrılan bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

EK

Platon Sokrates'in ölümünden önce herhangi bir diyalog yazmış mıydı?

Büyük bir ihtimalle bu soruyu cevaplamak mümkün değil ama bu soru bazı insanları ilgilendirdiği için, dile getirilen çok sayıda görüşten, bu bağlamdaki tipik argümanlara dair genel bir fikir vermeye yeterli geleceğini ümit ettiğim bazılarını buraya ekliyorum.

Diogenes Laertius'un (3.35) Sokrates'in Platon'u *Lysis*'i okurken duyduğu ve "Genç adam Heracles aracılığıyla benim hakkımda ne de çok yalan söylüyor!" diye yorumda bulunduğuna dair aktardığı doğruluğu şüpheli anekdot dışında bu konuda antik döneme ait bir kanıt yok. 19. yüzyılda, bazı diyalogların Sokrates'in yargılanıp, infaz edilişinden önce yazılmış olduğu peşinen kabul ediliyordu, ta ki Grote'a kadar. Grote Schleiermacher, Socher, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl ve Ueberweg'ten

[104] Leisegang'ın gruplandırmasını genel anlamda en akla yatkın gruplandırma olduğu için seçtim. Ross (*PTI* 10) seçilen diyalogları Sicilya ziyaretleriyle Leisenang'la örtüşen bir biçimde ilişkilendiriyor, sadece şu var ki *Menon*'u ilk ziyaretten önceye yerleştiriyor. Erbse *Hermes*'te (1968 s. 22) Kapp'ı takip ederek farklı bir gruplandırma yapıyor.

[105] M.J. O'Brien, *SoCritias Paradoxes* 83.

alıntı yapıyor[106] ve bu görüşe şiddetle karşı çıkıyor.[107] İlk önce Sokrates'in herhangi bir takipçisinin o hayattayken onun sohbetlerini hakiki olarak (ki bu lüzumsuz olurdu zira herkes her an Sokrates'i bizzat dinleyebilirdi) ya da kurmaca olarak (bu bir öğrenci için yersiz bir özgürlük olurdu) kâğıda dökmüş ve yayınlamış olma ihtimalinin düşüklüğüne işaret ediyor. Platon Sokrates'in ölümüne kadar zamanının sorunlu tarihiyle, Mora Savaşı ve Atina'da bu savaşın sonunu belirleyen felaketlerle fazlasıyla meşguldü ve dahası (*Ep.* 7'den öğrendiğimize göre) halen siyasi kariyer peşindeydi. Platon da Sokrates'i diğer birçok hırslı gencin takip ettiği şekilde, tartışma gücüne duyduğu hayranlık ve aynı gücü edinebilme ümidiyle takip ediyordu. (Grote ayrıca Sokrates'in kişiliğinin mutlak çekiciliğinden de bahsedebilirdi.) Platon'u felsefeye ve edebi yazına yönelten şey siyasette yaşadığı nihai hayal kırıklığı ve Sokrates'in trajik şekilde infaz edilişiydi.

Adam 1893'te (*Protagoras* xxxiv) "birçok nedenden ötürü, Platon'un diyaloglarının herhangi birinin Sokrates'in ölümünden önce gelmesinin muhtemel olmadığını" düşünmüş ve Thompson da (*Meno* xxxi, 1901) Grote'un argümanlarına ikna olduğunu açıklayıp, şöyle devam etmişti: "Diyaloglardaki Sokrates'in tasavvur edilmesi için belli bir efsanevî atmosfere ihtiyaç vardı, ki bu atmosfer ölümünün üzerinden çok geçmeden oluşmuştu ama bu atmosferin o hayattayken oluşması, hayaletinin arzı endam etmesi kadar olanaksızdı."

Wilamowitz (1920) ve Ritter (ilk olarak 1888'de) bazı diyalogların Sokrates'in ölümünden önce yazılmış olması gerektiğini zira bunların onu muzip ve fazlasıyla insanî bir görünümle betimlediğini ve böyle bir şeyin de ölümünden sonra olanaksız olacağını düşünmüşlerdi. Wilamowitz'den daha önce bir örnek vermiştik, Ritter ise *Kerngedanken*'de (1931)[108] "*Lesser Hippias*'ın Sokrates'e yapılan üzücü suçlamadan sonra yazılmış olduğunun düşünülemeyeceğini" zira sıradan okuyucunun onu bu diyalogda "kelimeleri bozup çarpıtanların en beteri, bütün Sofist boşboğazların en beteri" olarak görmesi gerektiğini söylemişti. Thompson'ın "efsanevî atmosfer"i için bu kadarı yeterdi.

A. E. Taylor (*PMW* 21, 1926) Platon'un edebi faaliyetinin Sokrates'in ölümünden önce başlamış olamayacağını düşünüyor. Platon'un herkesten çok hürmet ettiği Sokrates'in söz ve eylemlerini o yaşarken "dramatize" ettiği fikri absürtdür; bütün Sokratik *logoi*'nin asıl amacı onun anısını yaşatmaktı. Field de (*P. and Contemps.* 74,1930) aynı görüşteydi:

---

[106] Grote, *Pl.* 1, V. bölüm, özellikle de 178 ve devamı. S. 196 dn. *k*'da üç muhaliften bahsediyor.

[107] A.g.e. 196-204.

[108] Bkz., İngilizce çevirisi (*Esence* s. 28 ve 39 n.) ve daha önceki eseri *Platon* 1, 56.

"Bazı güvenilir otoriterlerin görüşlerine karşın, Platon'u diyaloglarından herhangi birini Sokrates hâlâ hayattayken yazmaya sevk etmiş olabilecek saiklere dair herhangi bir izahat yapmak gerçekten imkânsız görünüyor. Platon'u aktif bir siyasi hayata ilişkin hırslarından uzaklaştırıp, ifadesini bu tip yazılarda bulacak bir zihin durumuna yönlendiren şeyin Sokrates'in ölümü olduğu çok açık. Buna, Sokrates'in ölümünden üstü kapalı olarak söz eden bazı diyalogların -örneğin *Crito*- Platon'un ilk ürünleri olduklarına dair bütün emareleri taşıdığı gerçeğini de eklemek gerek."

Ama aynı yıl Friedländer farklı düşünmüştü.[109] Bazı diyalogların (*Laches* ve *Charmides* de dâhil olmak üzere) Sokrates'in yargılanmasını ele alan *Euthyphro*, *Savunma* ve *Crito*'dan önce geldiğini öne sürüyordu ve Platon'un bu diyalogları 399'dan sonra yazmış ve ancak daha sonra Sokrates'in yargılanması ve infazı konusuna yönelmiş olması ona mantık dışı gelmişti. "Platon'un ilk yazılarının beşinci yüzyılın sonundan önce yazılmış olduğu varsaymak çok daha mantıklı." Bunun olanaksız olduğunu ne Robin (*Pl.* 1935, 40) ne de Ross (*PTI* 1951, 40) düşünmüştü ve Ross Taylor'ın psikolojik argümanlarının ikna edici olmadığı kanaatindeydi.

1969 tarihli iki örnek bu sorunun halen tartışmaya açık olduğunu gösterecektir. J. L. Fischer, Platon'un Sokrates'le tanıştığında 18 yaşında ve yazmaya zaten başlamış olduğu (bununla muhtemelen Diogenes'in bahsettiği erken dönem şiirsel ve dramatik metinler kastediliyor) inancından yola çıkıyor ve yazmaya zaten başlamış ve hayatı boyunca devam etmiş olan Platon'un takip eden on yılda Sokrates'in diyaloglarını -ister onun ağzından ister diğerlerinin yazılı notlardan tekrar ettiği haliyle- dinlemekten başka bir şey yapmamış olduğu varsayımını kabul edemiyor. Bu "notların" azımsanamayacak bir kısmının Platon'un diyaloglarından oluştuğunu varsaymanın daha mantıklı olacağını söylüyor. Bunun aksine E. N. Tigerstedt kısaca şöyle diyor: "Wilamowitz ve Friedländer kusura bakmasınlar ama Platon'un -ya da Sokrates'in öğrencilerinden herhangi birinin- Üstat bütün canlılığıyla Atina sokaklarında konuşur ve yürürken bir "Sokratik diyalog" yazmış olabileceğini aklım havsalam almıyor."[110]

Her iki taraftaki argümanların çoğunun bir hayli öznel olduğu görülecektir. Eğer katiyet olanaksızsa ben oyumu, psikolojik gerekçelerden çok (bu gerekçelerin olumsuz neticeyi desteklerinde hemfikir olsam da) Grote'un öne sürdüğü tarihsel gerekçelere ve her şeyden de çok Yedinci Mektup'un, Platon'un Sokrates'in ölümüne kadarki öncelikli meşgalelerine ve bu ölümün Platon'un en sonunda siyasi hırslarından uzaklaşıp felsefi hayata yönelmesindeki etkisine dair sunduğu delile dayanarak Grote'tan yana kullanma eğilimdeyim.

---

[109] *Die plat. Schr.* 1930. Bkz., İngilizce çevirisi, *Plato* III, 456.

[110] J. L. Fischer, *Case of Socrates* 29, ve E. N. Tigerstedt, *P.'s Idea of Poetical Inspiration* 18 dn. 39.

(3) FELSEFİ STATÜ: OYUN VE CİDDİYET

Yaratıcılık ve oyun birbirine yakındır.

C. G. Jung

Bütün bilimin, bütün insan düşüncesinin bir bakıma bir oyun şekli olduğunu görmelisiniz.

J. Bronowski

Platon acaba diyaloglarını ciddi felsefe iletişimi için bir araç olarak mı görüyordu? Neticede biz bunlara nasıl yaklaşmalıyız sorusuna giriş bölümünde kısaca değinmiştik ama bu soru bundan daha fazlasını talep ediyor. Giriş bölümünün başında Yedinci Mektup'tan, felsefenin ciddi şekilde ancak sözlü tartışma ve canlı bir dostluk aracılığıyla sürdürülebileceğini ve yazılı eserlerin değersiz ya da çok az değerli olduğunu ima eden bir alıntı yapmıştık.[111] Görünüş itibarıyla konusu hitabet olan *Phaedrus*'ta Platon bu konuyu derinlemesine inceler (274b ve devamı). Yazıyı icat eden Mısır tanrısı Theuth krala, onları daha zeki kılmanın ve hafızalarını geliştirmenin bir yolu olarak insanlara yazmayı öğretmesini emretmiş. Ancak bilge kral bunun, tam aksine, insanların hafızalarının kullanılmaya kullanılmaya zayıflamasına yol açacağını ve yazıya bel bağlanılmasının, biliyormuş gibi görünen ama aslında bilmeyen, kendi başlarına düşünmedikleri ikinci el fikirlerle dolu olan insanlar üreteceğini görmüş. Bir el kitabının[112] yazar ve okuyucuları bunun herhangi bir aydınlanma ya da katiyet sağlamasını bekliyorlarsa oldukça aptaldırlar demektir. El kitabı ancak bu kitabın konusunu zaten vakıf olan birinin hafızasını dürtebilir, o kadar. Yazı hiçbir soruya cevap veremez, herkesin eline düşebilir ve kendinden çıkar sağlayacak dinleyicileri seçemez; bu yüzden de yanlış anlaşılır ve kötüye kullanılır ve kendini savunmaya muktedir değildir.

Tam aksine, diye devam ediyor Sokrates (276a), bir de bunun meşru kardeşini, öğrencinin ruhundaki bilgiyle yazılan, kendini savunabilen ve yerine göre konuşabilen ya da sessiz kalabilen canlı kelimeyi düşünün. Bu gerçekliktir ve yazı da bunun hayaletidir. Filozof, yani neyin doğru, güzel ve iyi olduğuna dair bir bildiği olan insan yazdığında, bunu eğlence olsun diye ya da yaşlandığında kendi hafızasına ya da "aynı izleri takip eden" başka birilerinin hafızasına yardımcı olmak için yapacaktır. Diğerlerinin eğlenmek için içkili parti ve benzeri şeyleri seçmesi gibi, bu o da onun eğlencesi olacaktır. "Ama görkemli bir eğlencedir bu" diye haykırıyor Phaedrus, "diğerleriyse fasa

[111] Eğer hakikiyse, bunun bir *mektupta* dile getirildiği unutulmamalıdır. Bu enine boyuna düşünüldükten sonra ulaşılan bir netice değil, Platon'un inatçı öğrencisi Syracuse'lı II. Dionysius'un davranışlarının yol açtığı bir öfke patlamasıdır (Tigerstedt, *P.'s Ideas of Poet. Insp.* 9).

[112] *Technē*. Bu kullanım için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

fiso!" Böyle olabilir, ama aynı şeyleri tartışma sanatı διαλεκτική aracılığıyla, doğru zihin türünü seçip, bunun içine bilgiye dayanan, kendilerini ve yazarlarını savunacak ve diğerlerine faydası dokunacak kadar güçlü olan kelimeler yerleştirerek ciddiyetle ele almak çok daha iyidir. Eserlerinin kalıcı bir değere sahip olduğunu iddia eden yazarlar düş ile gerçeği birbirinden ayıramazlar: takip edilmesi gereken örnek, bütün yazılı kitapların çok fazla zırvalık içerdiğine ve ister düzyazı ister şiir olsun yazılmış hiçbir şeyin çok fazla ciddi ilgiyi hak etmediğine inanan insandır.

Bunlar iddialı sözler ve Crombie'ye göre (*EPD* 1, 148) bunlar, Platon'un kendi diyaloglarını zararsız ama pul koleksiyonculuğu gibi çok da coşkulu olmayan bir eğlence olarak gördüğüne işaret ediyor. Ama *Phaedo* ve *Devlet*'in yazarının -*Parmenides* ve *Sofist*'ten hiç bahsetmiyorum bile- böyle düşündüğüne inanmak kolay değil; *Phaedrus*'ta bunların hemen ardından gelen sözler bu olumsuz yargıyı biraz olsun yumuşatıyor. Bağlamak gerekirse, diyor Sokrates (278b), bütün yazarlara, şairlere ve yasa koyuculara mesajımız şu olmalıdır: Eğer hakikati bilerek yazıyorlarsa, eğer bir meydan okumaya göğüs gerip, eserlerini savunabiliyorlarsa ve kendi ağızlarından yazının aşağılığını ilan edebiliyorlarsa onları yazılarının ima ettiği isimle çağırmamalı ama birer filozof olarak selamlamalıyız.

Platon'un durumunu kavrayabilmek için ilk önce, kendi dünyamızı, kamusal ve özel kütüphaneleri ve her yıl binlerce kitap yayınlayan yayıncıları tamamen unutmamız ve kendimizi tekrar, sözlü aktarımın halen yazı karşısında belli bir ayrıcalığa sahip olduğu bir zamanda hayal etmeliyiz.[113] Yazmak konuşmanın yerini tutan bir şeyden ziyade, konuşmaya yardımcı olan bir şey olarak görülüyordu. Homeros, lirik şiir, trajedi ve güzelyazı [oratory] sadece anımsanmak, şarkı olarak söylenmek ya da sesli olarak okunmak için yazılıyordu. Platon zamanında bu durum değişmeye başlamıştı ve geçiş aşamasında sözlü ve yazılı *logos* arasındaki fark hararetle tartışılıyordu. Herodot ve Thucydides tarihçelerini ve Anaksagoras ve Demokritos inceleme eserlerini yazmışlardı ama normal uygulama halen, kendi kendine ya da başkaları karşısında olsun yüksek sesle okumaktı. Thucydides (1.22) eserinin çetinliğinin *dinlenmesini* daha az keyifli kılabileceğinden korktuğunu dile getiriyor ve Sokrates (*Phaedo* 97b-c) birinin Anaksagoras'ın bir kitabını okuyuşunu *duymanın* yarattığı etkiyi tarif ediyor.[114] Konumuzla daha doğrudan ilintili olan bir diğer husus da Platon'un zamanında sözü ve yazıyı savunanlar arasında bir çe-

[113] Friedländer (*Pl.* 1, 109 ve devamı) bu hususa gereğince dikkat çekmiş ama muhtemelen Thucydides'e ya da Presokratiklerin kayıp yazılarına yapılan göndermeleri devre bırakarak bu hususu biraz abartmıştır.

[114] Thucydides 1.22; Platon, *Phaedo* 97b-c. Krş., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Thucydides'in eserinin sadece bir kez duyulacak bir yarışma metni değil, kalıcı bir mülk olduğu yönünde yaptığı bilinçli iddia bile yeni tür içersinde yazdığının farkında olduğuna işaret ediyor.

kişme yaşandığına dair bir delilin olmasıdır. Platon'u rakibi Isocrates'le birlikte hitabet tamamıyla yazılı bir araç olmuştu. Hatip eğitmeni olmasına karşın kendisi gergin ve zayıf bir konuşmacıydı ve kamusal konuşmalar biçiminde temrinler, siyasi risaleler ya da kendi hayatı için savunular yazmıştı. Isocrates'in karşısında, konuşmaların asla, daha sonra aktarılmak üzere dahi yazıya dökülmemesi ama anın *karios*'un gerektirdiği şekilde doğaçlama yapılması gerektiğini savunan Alcidamas vardı.[115] Günümüze kadar gelen, *Yazılı konuşmalar yapanlar üzerine* yaptığı bir çalışmada bunu savlamıştı Alcidamas. Bu çalışmanın diliyle *Phaedrus*'unki arasında rastlantısal olamayacak kadar yakın benzerlikler var. Bu benzerlikler Platon'un, bir diyalog yazarı olarak kendisi için pratik bir aciliyet arz eden bu çekişmeyle derinlemesine alakadar olduğunu gösteriyor.[116] Bu çekişme temel olarak hitabet alanında sürdürülüyor idiyse, *Phaedrus*'un aleni konusunun hitabet olduğunu unutmamalıyız. Son olarak da, antik kitapları (yani papirüs ruloları) kullanmanın yarattığı fiziksel sıkıntıları aklımızdan çıkarmamalıyız: noktalama, paragraf, kaynakça ve kelimeler arasında boşlukların bile olmaması ve ilerleyen ya da geçmiş kısımlara gönderme yapılmasının zorluğu.

276d'de Sokrates filozofun yazmaya ancak hafızasına yardımcı olmak ya da bir *paidia* (çocuk anlamına gelen *pais*'den), yani oyun, oyalanma ya da eğlence[117] olarak başlayacağını söylüyor ve Platon'un diyaloglarına atfettiği felsefi statüye dair sorunun cevabı, bu kelimeyi hem kendi eserleri ve hem de başka şeyler bağlamında sıkça kullanışına bağlıdır. Bu yüzden bu kelimeyle ne kastettiğine karar vermeye çalışmalıyız. Elbette bunu sıklıkla *spoudē*'nin, yani ciddiyetin karşıtı olarak kötüleyici anlamda kullanıyor ve bunlara karşılık gelen fiilleri de (*paizō*, *spoudazō*) sırasıyla biriyle dalga geçmek ya da oynamak ve ciddi olmak anlamında kullanıyor. Bu yüzden diyalogun daha önceki bir kıs-

[115] Bkz., *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve bu çekişmeye ilişkin literatüre yapılan göndermeler için bkz., Friedländer, *Pl.* 1, 357 dn. 6.

[116] Paralellikler Friedländer (*Pl.* 1, 111 ve devamı) tarafından derlenmiştir. Ben sadece tek bir örnek vereceğim. *Phaedrus*'ta Phaedrus sözlü kelimeyi ζῶντα καὶ ἔμψυχον οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως olarak tanımlıyor. Alcidamas'ta (28) ἔμψυχος ἐστι καὶ ζῇ ve yazılı konuşmalar sadece εἴδωλα καὶ...μιμήματα λόγου'dir. Alcidamas'ın risalesinin 380'den önce yazıldığına inanılmaktadır, bu da Alcidamas'ın Platon'u değil, Platon'un Alcidamas'ı okumuş olması muhtemel kılıyor. P.'de παιδιά üzerine çok şey yazılıp çizilmiştir. Almanca bilenler Vries'in *Spel bij P.*'sinden faydalanabilir. Ayrıca bkz. *Phaedrus* 19-22 üzerine yapılan yorum ve burada Gundert'e ("Zum Spiel bei P." *Beispele* [1968]) ve Ooms'a (παιδιά *bei Platon*i Bonn, 1956) yapılan göndermeler. Plass'ın "Play and Philosophical Detachment in P." (*TAPA* 1967) adlı makalesi esasen erotik παιδιά'lę ilgileniyor, G. Ardley'in "The Role of Play in the Philosophy of P." (*Philosophy* 1967) adlı makalesi ise biraz kişisel ve tuhaf bir çalışma.

[117] Bu son anlam için krş. *Phil.* 30e ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε τῆς σπουδῆς ἐνίοτε γίγνεται ἡ παιδιά

mında Phaedrus Sokrates'i, Lysias'ın konuşmasını methedişiyle ironik bir biçimde dalga geçmekle suçluyor ve Sokrates şöyle cevap veriyor, "Dalga geçtiğimi ve ciddi olmadığımı mı düşünüyorsun gerçekten?" *Syposium*'da ise Agathon aşk üzerine yaptığı ağdalı konuşmayı *paidia* ile bir nebze *spoudē*'nin karışımı olarak tarif ediyor.[118] *Euthydemus*'ta (278b) Sokrates bu kelimeyi Sofistlerin hileli sorularına uyguluyor. *Paidia*'nın sık sık gerçek şey karşısında taklitle ve mimetik sanatlarla ilişkilendirildiğini belirtmek gerek. *Phaedrus*'ta yazı sözün kopyası ya da hayali suretidir, *Devlet*'te (602b) ise *mimesis* diye özetlenen resim ve şiir "*spoudē* değil *paidia*"dır ve *Sofist*'te (234b) mimetik sanatın tamamı *paidia*'nın özel yetenek gerektiren ve keyif verici bir türüdür.

Yasalar 10'da (889c-d) akıl yoksunu doğayı gerçek dünyanın yaratıcısı olarak yücelten ateist, insan zekâsının ürünlerini "çok az gerçeklik içeren oyuncaklar (*paidiai*), resim, müzik ve benzeri şeylerle üretilen taklitler" olarak hafife alır. *Spoudanion* bir şey yaratabilmek için insanın doğayla işbirliği yapması gerekir.

Platon bilge bir insanın sadece *paidia* olarak yazacağı yönündeki genel yargıda bulunmakla kalmayıp, bu terimi kendi eserlerine sık sık uyguluyor. *Phaedrus*'ta yazılı ve sözlü beyanata ilişkin tartışmanın sonunda Sokrates şöyle diyor (278b); "Pekâlâ, artık *logoi*'yle olan oyunumuzu yeteri kadar oynamış bulunduğumuzu düşünüyorum." Sokrates *Devlet*'te, felsefenin itibarını zedeleyen değersiz felsefe öğrencilerine verip veriştirdikten sonra kendini şu sözlerle yerer: "Ama kendimizi eğlendirdiğimizi (*paizomen*) unutup, fazlasıyla hiddetlendim ... kendimi kaybettim ve fazlasıyla ciddi konuştum." Parmenides kendi adını taşıyan diyalogda, bizzat önerdiği tartışma metodunu -ilk önce bir hipotezden ve sonra da bu hipotezin çürütülüşünden bütün sonuçları çıkarmak- iyice izah etmeye ikna edildikten sonra şöyle diyor (137b); "Pekâlâ, madem ki bu baş belası oyunu oynamayı kabul ettik..."[119] Sokrates'e yapılan *eironeia* suçlaması onun her daim oyun oynayıp asla ciddi olmadığı yönündeki şikâyetle el ele gidiyordu. Burada Platon'un söz konusu kelimeyi ironik bir şekilde, herhangi bir tenkit ima etmeden kullanabildiğini görmeye başlıyoruz zira kesinlikle Sokrates'in hafifmeşrep biri olduğunu düşünmüyordu. Alcibiades coşkulu bir methiyede Sokrates'in "hayatı boyunca cahil numarası yapıp, insanlarla oynadığından" (*Şöl.* 216e) bahsediyor. Ama ciddi olduğunda, diye devam ediyor, alabildiğine görkemli ve şahane hazineler ortaya çıkarıyor, buna bir keresinde bizzat şahit oldum. Yine Alcibiades *Protagoras*'ta (336d), Sokrates onu ihmal-

[118] *Phaedrus* 234d, *Şöl.* 197e. Diğer bazı örnekler için bkz., *Euthyphro* 3e, *Sav.* 20d ve 27a, *Meno* 79a, *Büyük Hippias* 300d, *Gorg.* 500b, *Yasalar* 688b.

[119] Bu kelimeler bir oksimoron [anlamı kuvvetlendirmek için zıt, çelişkili kelimelerin bir arada kullanılışı, örn., "öldürücü şefkat", ç.n.] oluşturuyor ve Parmenides bu tartışma türünden zihin jimnastiği diye bahsetmiş olduğu için burada muhtemelen, bedeni aynı zamanda hem eğiten hem de güçlendiren zorlu ve yorucu fiziksel oyunlara yapılan bir gönderme var.

kâr diye tanımladığında Sokrates'in sadece şaka yaptığını ya da oyun oynadığını söylüyor, Theaetetus da (*Tht.* 168c) Sokrates onun Protagoras için yaptığı savunmayı küçümsediğinde Sokrates için aynı şeyi söylüyor. Xenophon'un (*Mem.* 4.1.1.), Sokrates'in oyun oynarken dostlarına ciddi olduğu zamanlardaki kadar yardımcı olduğunu söylediğini de belirtmek isterim.

Platon için oyun ciddi dünyada kendine özgü bir yere sahipti. Oyun eğitim açısından değerliydi çünkü çocuklar asla öğrenmeye zorlanmamalı ("zoraki öğrenme akılda asla yer etmez") ama dersleri oyun halini almalıydı.[120] Bu "aritmetik, geometri ve diyalektiğe hazırlık niteliğindeki bütün çalışmalar" için geçerlidir. *Yasalar*'da (819b-c) Platon çocuklara aritmetik öğretmekte kullanılabilecek oyun çeşitlerine dair örnekler bile verir. *Politicus*'ta efsaneyi kullanış şeklini tartışmaya "biraz oyun katmak" diye tanımlaması da muhtemelen aynı ruh halinin ürünüdür. "Dinleyin şimdi hikâyemi" diye devam eder Elea'dan gelen ziyaretçi "çocuklar gibi" (268d-e). Çocuklar oyunla eğitilebileceği gibi, Platon'un okurları olarak bizler de hakikate sadece diyalektikle değil ama ayrıca bir seviyede edebi kurmacaya dair estetik takdirimize ve diğer bir seviyede de ırkımızın mitolojisine olan derin, belki de şuursuz müdahilliğimize hitap eden bir rotayla da ulaştırılabiliriz. Platon daha da ileri giderek açıkça ciddi olan tartışmaları *paidia* diye tanımlıyor ve *paidia*'ya "makûl", "ciddi", "mantıklı" ve "düşünceli" gibi sıfatlar yakıştırıyor. *Timaeus* büyük ölçüde fiziksel dünyanın ve içindekilerin izahına adanmıştır ve Platon okurlarına bütün bu değişim ve oluş dünyasının ebedi ve değişmez gerçeklik dünyasına nazaran ikincil olduğunu hatırlatmayı sevdiği için, fiziki bilime dair bütün araştırmaların, insanın ebedi gerçeklik tartışmalarından bir kaçış ve "makûl ve mantıklı bir oyun biçimi" olarak sürdürebileceği "olası bir hikâyeden" başka bir şey olmadığını söyler (59c-d). Platon'un en uzun eseri olan *Yasalar*'da Atinalı, bütün bir yasa tartışmasını "yaşlı insanlara uygun ciddi bir oyun oynamak" (685a) ve yine "yaşlı insanların makûl *paidia*'sı" (769a, Clinias bunun daha ziyade olgunluk çağındaki insanların *spoudē*'si olduğunu söyleyerek cevap verir) diye tanımlar. Hayali bir şehir için yasalar icat ederken "yaşlı çocuklar" (712b) gibi davranırlar. Burada da *paidia*'nın kullanılışı ele alınan konuyla, yani insanlık ve insanlığa dair şeylerle bağlantılıymış gibi gözüküyor. Sadece Tanrı ciddi bir adanmaya layıktır ve insanın en iyi yanı Tanrının oyuncağı olmak için yaratılmış olmasıdır.[121] Bu yüzden insana dair şeyler ciddiye alınmaya layık değildir – "ama" diye devam ediyor hemen ardından, "maalesef bunları ciddiye almaya zorlanıyoruz." Megillus insan ırkına kara çalıyorsun diye itiraz edince, Atinalı, insan ırkını tanrılar bağlamında düşünmüş olduğunu söyleyerek karşılık verir: "eğer istersen, insan ırkının aşağılık olmadığını

[120] *Dev.* 536e. Bkz. bu cilt.

[121] Ya da Tanrıların. Platon tekil ve çoğulu birbirinden ayırt etmeksizin kullanıyor. Krş., 644d.

ama çok az bir *spoudē*'ye layık olduğunu söyleyelim."[122] *Yasalar*'ın on iki kitabının ve *Devlet*'in on kitabının -*Statesman* ve Sokratik erdem arayışını sürdürme amacını taşıyan bütün o diyaloglardan hiç bahsetmiyorum bile- yazarının, insan davranışının ciddi ilgiye hemen hiç layık olmadığını düşündüğüne kimse inanmayacaktır. Platon *paidia* ve *spoudē*'yi bir şeylere atfederken, bize insanî alanın üstünde ilâhi bir alan ve fiziksel dünyanın hengâmesinin üstünde değişmez bir gerçeklik olduğunu ve en yüce zihinsel ve ruhani güçlerimizin bunlara adanması gerektiğini hatırlatmak için oyunbaz bir ironi yapabiliyor. Platon'un buradaki yaklaşımı, Altıncı Mektup'un ciddiyetin asla yavan bir hâl almaması gerektiği ve ciddiyet ile oyununun kardeş olduğu yönündeki ikiz ilkeleri açıkça ortaya koyan o şahane son cümlesinde olduğundan daha iyi tarif edilemez.[123]

Bütün bunlar Platon'u daha iyi tanımamıza ve *Phaedrus*'taki, Platon'un kendi diyaloglarını asla ciddiye alınmasını amaçlamadığı bir *jeux d'esprit* olarak hafifsediğini gösteren ve bu yüzden okurları sıkıntıya sokan bazı ifadeleri doğru yerlerine oturtmamıza yardımcı olmalıdır. İster düzyazı ister şiir olsun yazılmış hiçbir şeyin çok ciddiye alınmaya layık olmadığı yönündeki ifadesini (277e), bu aynı ifadeyi bütün bir insan eylemi alanına uyguladığını bildiğimizde çok farklı değerlendirebiliriz. Yazmayı bilge insanların *paidia*'sı olarak tanımladığında yazmayı ciddi değerden mahrum bırakmadığını görebiliriz. Yazmak en azından eğitici olabilirdi ve Platon yazmayı diyalektiğin -ona göre felsefe için ideal yöntem olan "ortak araştırma"- *mimemis*'i haline getirerek, "aynı izi takip eden" ama Sokrates'i ya da Akademi'deki tartışmaları dinleme şansını elde edememiş olanlar için elinden geleni yapmıştı. Ve her şey bir yana diyaloglarının çoğu oyundur. Kim bunu inkâr edebilir ya da bunun başka türlü olmasını isterdi ki? Friedländer *Cratylus*'u "dilbilime dair bilimsel bir incelemeden ziyade bir dizi neşeli oyun" olarak tanımlamıştı. Thompson, modern felsefecilerce haklı bir şekilde son derece önemli geç dönem eleştirel diyaloglardan biri olarak selamlanan *Sofist*'teki "sohbetlerdeki şen şakraklığa ... hicvin keskinliğine, incelikli lâtifelere ve ifadelerdeki özgün muzipliğe" işaret etmiştir. *Euthydemus* farsın kıyılarında dolaşır, *Protagoras*'ta ise çok sayıda komik pasaj vardır, bunlar arasında en dikkat çekici olanlar Sokrates'in bir şiir yorumuna dair Sofistik bir *epideixis*'i parodileştirmesi ve örtük bir alaycılıkla Sparta'yı en kültürlü ve en felsefi Yunan devleti olarak methetmesidir. Ama örnekler aramamıza

[122] *Yasalar* 803b-804c. İnsana dair şeylerin çok ciddiye alınmaya layık olmadığı daha önce, *Devlet,* 604b'de söylenmiştir. Ancak bu ifade orada, vefat ya da diğer talihsizlikler karşısında ölçüsüz bir hüzne teslim olunmaması yönünde öne sürülen sav bağlamındaki yeri nedeniyle özel bir uygunluk kazanır.

[123] Eğer bu mektup Platon tarafından yazılmadıysa, keşke mektubun bilinmeyen yazarının daha fazla eseri elimizde olsaydı. Kendisi Platon gibi yazmaya muktedir bir şahsiyetmiş.

gerek yok. Platon'un yazdıkları Müzlere (*Ep.* 6, σπουδῇ μὴ ἀμούσῳ) hiç yabancı olmayan o ciddiyetle ve ciddiyetin kardeşi olan oyunla doludur. *Epinomis*'te (992b) söylendiği gibi, gerçek anlamda en bilge olan kişi *aynı anda* hem oyunbaz, hem de ciddidir.

Değinmediğimiz bir husus daha var. *Phaedrus*'ta Sokrates (278d-e) yukarıda bahsettiklerimizin dışında, edebi formda ortaya koyduklarından başka sunacak değerli bir şeyi olmayan bir insanın filozof diye adlandırılmaya hiç hakkı olmadığını söylüyor. Platon'un diyaloglarda açık edilmeyip, sadece Akademi'deki içli dışlı tartışmalarda kişisel öğrencilerine açık edilen ezoterik bir öğretisinin olduğuna inananlar bu sözleri görüşlerinin onaylanışı olarak ele almışlardır. Platon'un böyle bir öğretisi olmuş olsun ya da olmasın bu sözler genelde, bir filozofun sahip olması gereken, yukarıda bahsettiğimiz niteliklere yapılan kısa bir gönderme olarak ele alınır. İnsan, demişti Sokrates, yazılı eserler vermesine karşın, şayet ki (a) yazdığında hakikati biliyor idiyse, (b) bir meydan okumaya göğüs gerip, yazdığı şeyi tartışma esnasında savunabiliyorsa ve (c) kendi ağızdan yazının aşağılığını ilan edebiliyorsa yine de bir filozof olabilir. Bu meziyetler "yazdıklarından daha değerli bir şeydir" ve yazar olduğu kadar öğretmen ve tartışmacı da olan Platon bu meziyetlere sahip olduğunu iddia etseydi kimse buna şaşırmazdı. Bu, Platon'un yazılı diyaloglara dökebildiğinden daha fazla öğretecek şeyi var mıydı yok muydu sorusuna dair peşin bir hükümde bulunmak anlamına gelmiyor. Öğretecek daha fazla şeyinin olduğu Aristoteles ve Mektuplar'dan açıkça anlaşılıyor ve diyaloglarda da bu yönde güçlü imalar mevcut. Sadece *Devlet* 6'yı düşünmek yeterli olacaktır, Sokrates burada İyi Biçimi'nin bilgisinin onların ötesinde olduğunu ve analojiler ve teşbihlerle yetinmeleri gerektiğini kabul eder. Bu sorunu daha sonra ele almak gerekiyor ama burada, Platon okulda varlık ve iyiliğin doğasına yazılarında olduğundan daha bir derinlemesine inebilirken, okulda öğrettiği şeyin farklı bir öğreti değil sadece yazılarının bir devamı olduğu görüşünü dile getirebiliriz. Aristoteles diyaloglardan özgürce ve Platon'un öğretisine dair, Platon'un öğrencilerine aktardığı ama yayınlamadığı şeyler kadar hakiki bir kaynak olarak alıntılar yapıyor.

Genel anlamda diyalogların doğasına dair çok daha fazla şey söylenebilir ama bunların çoğu zaten daha önce söylendi. Bu cildin büyük kısmı diyalogların tek tek incelenmesine ayrılacağı için diyalogların niteliklerine dair bir şeylerin açığa çıkacağını ümit ediyorum. Bu bölümü Hermann Gundert'in yaptığı, kanımca temel noktaları son derece iyi vurgulayan ve bu yüzden de çevirmeyi göze aldığım bir değerlendirmeden iki alıntı yaparak bitirmek istiyorum.[124]

[124] *Der plat. Dialog* s. 16 ve 19. Yukarıdaki satırları Ebert'in *Meinung und Wissen*'ini (1974 s. 23 ve devamı) okumadan önce yazmıştım (başlığının ima ettiğinden daha fazlasını içeren bir kitap bu).

(a) Platonik diyalog, başka şekilde de geliştirilebilecek bir öğretiyi ortaya koyabileceğiniz ya da bir tezi tartışabileceğiniz hoş bir sunum biçimi değildir. Aksine felsefi logosun billurlaşabileceği tek meşru biçimdir. Okulda daimi ders konuşmayı önceleyebilir; halka sunulan yazılı eserde[125] diyalogların özgürlüğü okuru "soru ve cevaba" çekmenin, onu sahip olmadığı bir bilgiye sahipmiş gibi yapmaktan alıkoymanın tek yolunu sunar; zira hayal gücüne dayalı yazılı eser olarak diyalog, mimetik oyundur; gerçek sohbetle mukayese edildiğinde ciddiye alınmamalıdır, gerçek sohbette ciddiye alınan şeyi de ifade etmeye muktedir değildir.[126] Ancak bu felsefî sohbetin *mimesisidir* ve bunun oyunu, felsefenin kendisinin ciddiyetidir.

(b) [Yazar burada *Menon*'dan ve *Menon*'daki, sanatçıyı filozoftan ayırma hatasından bahsediyor.] Bu "biçim", yani mimetik biçim, esasen daha çok diyalogun felsefi "içeriğiyle" ilişkilidir. Felsefe sohbette vücut bulduğunda, ister görüş ister hakikate dayansın her kelime belirli bir dünyadaki belirli insanların logos'udur. Sadece burada, söz konusu mevzunun kendini konuşmacıların belirli durumları, mimikleri ve ifade biçimleri boyunca deklare ettiği sohbette bu mevzunun umumiyeti ruhta bir değişim için yolu döşeyecek şekilde ifade edilebilir.

Platon ciddiye aldığı şeylere dair yazdığı herhangi bir "inceleme eserinin" σύγγραμμα ya da τέχνη olmadığını ve asla da olmayacağını söylerken hakikati açıkça ortaya koymuştu. Platon bize çok daha iyi bir şey bırakmıştır: diyalektik tartışmanın kendisinin *mimesisi*.

EK NOT

Ep. 2'deki, *Ep.* 7'den alıntılananla kısmen özdeş olan bir pasajdan hiç bahsetmedim. Bu pasajın hakikiliği çok daha şüphelidir. *Ep.* 7'nin Platon'a ait olduğuna şahitlik etmeye hazır olan birçok akademisyen aynı şeyi *Ep.* 2 için yapmayacaktır. Ross (*PTI* 158) *Ep.* 2'nin "ciddi şüphelere açık" olduğunu ve Hackforth, Field ve Pasquali'nin *Ep.* 2'nin sahte olduğuna dair öne sürdüğü argümanların "çoğu okuru ikna edeceğini" düşünmüştü. Eğer bu doğruysa söz konusu pasaj *Ep.* 7'dekinin taklidi demektir ve Platon'un yazdığı herhangi bir inceleme eseri olmadığı ve asla da olmayacağı ifadesinin neredeyse kelime kelimesine tekrar edilmiş olması da durumun bundan ibaret olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca daha geniş bağlamlar da sözcük kullanımı açısından birbirine çok benziyor.

[125] Dr. Gundert *Phaedrus* 275d-e'den mi bahsediyordu acaba? ὅταν δ'ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσι ὁμοίως δὲ παρ'οἷς οὐδὲν προσήκει.

[126] Bu ikinci ifade ("gerçek sohbette...") bir öncekine hiçbir şey katmadığı için burada biraz fazla gidildiği söylenebilir.

Ep. 7'de Platon diğerlerine Dionysius'un onun öğretisine hâkim olduğunu iddia edip, bu öğreti üzerine yazma cüreti gösterişinden yakınıyor; *Ep.* 2 ise Platon'un bu konuda bizzat Dionysius'a çıkışmalarını içeriyormuş gibi görünüyor. Pasaj şöyle devam ediyor (314b-c): "En âlâ himaye yöntemi yazmak değil, hatırlamaktır zira yazılan şeyin halka açık olması kaçınılmazdır. Bu yüzden ben bu şeyler hakkında asla bir şey yazmadım. Platon'a ait herhangi bir inceleme eseri yok ve asla da olmayacak. Şimdi ona ait olduğu söylenen yazılar adil ve yeni kılınmış bir Sokrates'e aittir." Son cümle bu mektuba özgüdür ve buradaki "yeni" sıfatı birden fazla yoruma açıktır. *Neos* sıfatı hem "yeni" hem de, bir insan için kullanıldığında "genç" anlamına gelebiliyor. Bu yüzden Grote bunu şu şekilde çevirmiştir (*Pl.* 1, 223); "Gençlik dolu canlılık ve parıltı günlerindeki Sokrates"; ama bu pekâlâ "çekidüzen verilip, güncelleştirilmiş bir Sokrates" anlamında da gelebilir (Ayrıca bkz. Edelstein *AJP* 1962). *Euthyphro* ve *Crito*'nun Sokrates'i yargılanma aşamasında, yetmiş yaşındayken ve *Phaedo*'nun da son saatlerini yaşarken betimlediği düşünüldüğünde bu son söylediğim daha mantıklı. Mektubun hakiki olduğuna inanan Harward bu cümlenin *Ep.* 7'den çıkarılışını kronolojik olarak izah etmişti (*Epp.* Sf. 174): *Ep.* 2 360'da, Sokrates'in arka plana çekildiği geç dönem diyaloglardan önce yazılmıştı ama *Ep.* 7'yi 353'te yazan Platon artık sanki bu diyaloglar yokmuş gibi konuşamazdı.

Eğer bu sözler Platon'a aitse[127], bunlarla ne kastetmişti? Bu, Platon'un asla kendi ağzından konuşmadığı ve çoğunda öncü rolü Sokrates'e verdiği diyaloglardan ulaşacağımız kanaate bağlı olacaktır. Sokrates Platon'un esin kaynağı ve yol gösterici yıldızıydı ve üstadının ağzından aktardığı öğreti onun söylediklerini hiç değiştirmeksizin tekrarlamaya değil, yeni sorular ortaya çıktıkça Platon'a Sokrates'in temsil ettiği idealler için temel bir savunmadan başka bir şey değilmiş gibi gelen şekillerde değiştirme ve geliştirmeye yönelikti. Bu "yeni kılınmış" ya da güncelleştirilmiş Sokrates'ti. Yine bu sözlerin de, eğer hakikiyseler, gelecekteki Platonik yazılara dair özenle tartılıp biçilmiş eksiksiz bir izahatın bir parçası olarak değil, belirli bir durumu karşılamak için yazılmış bir mektupta geçtiğini unutmamız gerek. Bir sonraki cümlede Platon Dionysius'a mektubu defalarca okuyup, sonra da yakmasını söyler – muhtemelen, Harward'ın söylediği gibi, kendi müsveddesini muhafaza etmişti Platon.

Tıpkı 7. mektup gibi bu mektup da "çok fazla sohbetin" ve ömür boyu sürecek hazırlığın gerekliliğini vurgular. Doğru öğretinin eğitimsiz olanlara saçmaymış gibi geleceğini, öğretinin uzunca bir süre tekrar edilip dinlenmesi gerektiğini ve öğretiyi tam olarak ancak otuz yıl sonra kavrayabilen bazı yetenekli insanların olduğunu söyler (314a-b).

[127] Pasajın hakikiliği J. Stannard tarafından da savunulmuştur, *Phron.* 1960.

IV - ERKEN DÖNEM SOKRATİK DİYALOGLAR

GİRİŞ

Platon her bir diyalogu ayrı ayrı ele alır, her birinin konusunu kişi ve olay seçimine adapte eder. Dolayısıyla bir bakıma her biri ayrı bir birim olarak görülmelidir ve bir gruba sokmanın bilhassa zor olduğu bazı uyumsuzlar (örn, *Cratylus* ve *Menexenus*) vardır. Ancak diğerleri kronolojik gerekçelerle, ele alınan konu bağlamında ya da Platon'un felsefî hac yolculuğunda aynı aşamayı temsil ediyorlarmış gibi gözüktükleri için aynı gruba dâhil edilmeye elverişlidir. Bu tip bir gruplandırma bariz kolaylıklar sağlar ve her bir diyalogdaki benzersiz unsurlara gözlerimizi kapatmadan da benzerliklere işaret etmemiz mümkündür. Bariz bir doğal grup örneği *Theaetetus*, *Sofist* ve *Politicius*'u kapsayan geç dönem gruptur. Genel kabul gören bir diğer grup da Sokratik gruptur[128]; burada bu terim, Sokrates'in dizginleri elinde tuttuğu bütün o diyalogları ima eden geniş anlamında değil ama Platon'un biçim ve öz itibarıyla üstadının sohbetlerini anımsadığı ama bunlara kendine özgü herhangi bir ayrıt edici öğreti eklemediği iddia edilebilecek daha küçük, erken dönem grup için kullanılmaktadır. Bu grup ilk kez 1839 yılında, ilk döneminde Platon'un Sokrates'inin Xenophon ve "şüpheye açık olmayan" diğer kaynaklarda gördüğümüz tarihsel Sokrates'inkilerden farklı bir görüş ya da felsefi fikre sahip olmadığına inanan K. F. Hermann tarafından ayırt edilmiştir.[129]

Bu görüş çok sayıda akademisyenin desteğini kazanmıştır ama bu görüşe saldıranlar da yok değil. Bunlar arasında en dikkat çeken isim 1921'de iki sayfalık bir tartışma-

---

[128] Bambrough, Ryle'ın Platon'un erken dönem gelişimine dair görüşünü şöyle özetliyor: "tarihsel Sokrates tanımlar aramakla ilgileniyordu ama tanımın amaç ya da öznelerinin statüsüne dair hiçbir metafiziksel öğreti sunmamıştı. Platon erken dönem aporetik diyaloglarında, ahlakî kavramlara dair samimi sohbetlere dalmış bir Sokrates'e ilişkin biyografik açıdan sadık bir anlatı sunar." Platon daha sonra Biçimler teorisini geliştirdi. Bütün bunları içtenlikle kabul ediyorum ve burada Ryle'ın 1966 tarihli kitabının daha tartışmalı tarihsel kısımlarına değinmeyeceğim.

[129] Hermann için bkz. Flashar, *İon* 5. Flashar Hermann'ın görüşünü "zu communis opinio gewordene These" olarak kabul diyor ama bunun geçerliliğinden bizzat şüphe ediyor. Ayrıca Platon'un edebi faaliyetinin kırk yaşında Akademi'yi kurana dek başlamadığı görüşü için bkz. Witte, *Wiss. v. G. u. B.* 45. Witte sonuç olarak bunun Sokrates'le herhangi bir yakın bağlantıyı dışarıda bıraktığını ve bütün diyalogların Platon'un kendi bağımsız felsefesinin ifadeleri olarak görülmesi gerektiğini kabul ediyor.

nın ardından çok net bir biçimde "Platon'un 'Sokratik dönemi' denilen şeyin tamamı, hiçbir antik delil tarafından desteklenmeyen keyfi bir uydurmacadır" (*GesCharmides* 1, 737) diyen Karl Joël'di. Emma Edelstein da 1935'de şöyle demişti: "Kesin bir Sokratik diyaloglar grubu ayırt etmek imkânsız" (*X. u. Bild* 21); Friedländer ise (*Pl.* 1, 135): "Daha geç bir dönemdeki 'tamamıyla Platonik' diyaloglardan ayırılabilecek 'Sokratik diyaloglar' diye bir şey yoktur." Ama Friedländer şöyle devam ediyor: "Yine de, Platonik Sokrates tarihsel Sokrates'e sığmaz." Hâl böyleyken, bu sadece bir 'ne ölçüde sığmadığı' meselesidir ve eğer "tamamıyla Platonik" demek en sonunda Sokrates'in etkisinden sıyrılmış bir Platon tarafından yazılmış diyalog demekse, herhangi bir döneme ait "tamamıyla Platonik" bir diyalogdan bahsetmek mümkün değildir, zira böyle bir şey hiç olmamıştır. Öte yandan Platon'un hiç dokunmadığı "tamamıyla Sokratik" bir diyalogdan da söz edilemez, Field bunun nedenini şöyle açıklıyor (*P. and Contemps.* 52): "Hünerli bir insan başka birinin görüşünü ne kadar sadık bir şekilde yeniden üretmeye çalışırsa çalışsın, genellikle buna kendinden bir şeyler ekler... Hiçbir öğrenci gerçek anlamda üstadının öğretisini, böyle yaptığına inanıyor olsa bile, bütünüyle asla yeniden üretmez." Sokrates'in nerede sona erip, Platon'un nerede başladığı sorusuna Field tam olarak cevap verebilmiş değildir. Sokratesçi felsefenin gölgesi Platonculuğun içine sızmıştır. Ama Field, Platon'un ilk yazılarında Sokrates'e bağlı kaldığına inandığını ve Sokrates'in bizzat kullandığı türde argümanlar kullandığını düşünmüştü. Platon'un amacı dünyaya Sokratik hissiyata dair bir şeyler sunmak ve Sokrates'in anısını savunmaktı. Platon'un hayatının ilerleyen safhalarında bundan çok daha fazlasını yapmaya çalıştığı açık olduğu için, bu amaç benzerliği, bu erken dönem diyaloglara kendilerine özgü bir nitelik kazandırmaya yeterli olmalıdır.

Cornford'un, erken dönem diyalogların bazılarının belirgin bir grup oluşturduğunu düşünmek için başka gerekçeleri vardı. Herhangi bir felsefi dersi aşılamaktan ziyade doğrudan doğruya Sokrates'in savunulmasına yönelik olan *Savunma* ve *Crito*'yu bir kenara ayıran Cornford *Laches*, *Charmides*, *Euthyphro* ve *Lysis*'de tek bir planın kanıtını görmüştü. Bu hem yapı ya da yöntem, hem de ele alınan konuda açıkça görülmektedir. Başlıca benzerlikle şunlardır:

(i) Tartışılacak soru, *Gorgias*, *Menon* ya da *Cratylus*'ta *medias res*'e dalınışının aksine, gündelik hayattaki uzun uzadıya betimlenen olağan sahnelerden ortaya çıkar.

(ii) Hepsinin amacı önemli bir ahlakî ya da dinsel anlayışın tanımlanmasıdır: bu, *Laches*'te cesaret, *Charmides*'te ölçülülük, *Euthyphro*'da dindarlık, *Lysis*'de ise (çok geniş bir anlamda) dostluktur. Buna aynı zamanda planlanmış ama daha sonra, *Devlet*'in ilk kitabında geliştirilmiş olabilecek bir diyalog içindeki ada-

let teması da eklenebilir.[130] Bunlar -dostluk hariç- Yunanistan'daki beş "ana erdem"den dördünü oluşturmaktadır. Beşincisi ise Sokrates'e göre diğer hepsinin indirgenebileceği bilgelik ya da bilgidir σοφία.

(iii) Uygulanan yöntem, diyaloglara hâkim olan yapı şu şekildedir: Sorulara cevap veren kişilerden bir dizi tanım alınır, her bir tanım bir öncekinin Sokrates'in itirazları dolayısıyla değiştirilmiş halidir; bu, net bir formüle ulaşılana kadar devam eder. Sonra da bu formül eleştirilir ve en sonunda reddedilir. Nihayetinde hiçbir tanım benimsenmez ve ulaşılan sonuç bir kördüğüm ve şaşkınlık halidir; tartışma, okurun hangi sonucu çıkarması istendiği konusunda muallakta kalmasını sağlayacak şekilde yürütülmüştür.

Hem amaç ve hem de yapıda görülen bu benzerlikler bu dört diyalogun en azından tek bir grup oluşturacak şekilde tasarlandığı inancını haklı çıkarmaktadır.[131] Platon'un bütün bu diyaloglarda halen elinden geldiğince Sokrates'i ve tartışma yürütme yöntemini gelecek kuşaklar için betimlemeye çalışıyormuş gibi gözüktüğünü de ekleyebiliriz ve bu diğer birkaç diyalog için de geçerlidir.

Şu anki amaçlarımız bağlamında, burada açıklanan ölçüt uyarınca Sokratik diye tanımlanmayı hak eden dokuz diyalog seçip, bunları şu sırayla ele alacağım. İlk olarak, Sokrates'in bütün hayatının savunusu ve yargılanma esnasında ve sonrasındaki tavırlarının âbidesi olarak *Savunma* ve *Crito*. Sokrates'in son saatlerini ve ölümünü anlatan tarihsel içeriği bağlamında *Phaedo*'da bu ilk gruba dâhildir ama felsefesi konusu ve bunun ele alınış şekli öylesine farklıdır ki, *Phaedo*'yu yazılış tarihi itibarıyla kesinlikle örtüştüğü daha sonraki bir gruba dâhil etmek en iyisidir. Bundan sonra *Euthyphro* geliyor; bu diyalog "duruşma" grubu ile "tanımlama" grubu arasında bir köprü oluşturuyor zira diyalogun geçtiği mekân yaklaşan duruşmayı akla getiriyor ve tanımlanmak için seçilen konu, yani dindarlık açıkça Sokrates'e yöneltilen dinsizlik suçlaması ile bağıntılıdır (5a-d). Bunu diğer tanımlama diyalogları takip ediyor: *Laches*, *Charmides*, *Lysis* ve *Büyük Hippias*. Güya aranan tanımlamayı bulmak kadar, Hippias'ı onu gülünç duruma düşürmek için gözler önüne sermeyi amaçlayan *Büyük Hippias* son iki diyalogla, yani *Küçük Hippias* ve *İon*'la bu grup arasında bir köprü oluşturur. Bu son iki diyalog Sokratik temaları sürdürmelerine karşın, esasen, Sokrates'in tıpkı kendisi gibi hiçbir şey bilmediklerinin gösterilmesi gereken pohpohlanmış profesyonellere -bir Sofist ya

[130] Birçok akademisyen *Devlet* 1'in diğer kitaplardan daha önce yazılmış olduğuna ve ilk başta *Thrasymachus* adını verdikleri ayrı bir diyalog oluşturduğuna inanıyor.

[131] Cornford verdiği derslerde *CAH* VI, 312'de yazdıklarını genişletmiştir. Kabul ettiği üzere, von Arnim'in (*Jugendd.* 88) öne sürdüğü bir düşünceyi takip ediyordu.

da bir rapsod[132*]- saldırarak "misyonunu" (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) nasıl yerine getirdiğini göstermek üzere tasarlanmış gibidirler. Elbette Sokrates başka diyaloglarda da Sofistlerle çekişiyor ama boyutları ve ciddiyetleri bakımından bu kısa, eğlenceli eserlerden farklı bir sınıf oluşturmaktadır.

Burada benimsenen sıra kolaylık sağlamaya yöneliktir ve diyalogların yazılış tarihlerine dair herhangi bir varsayıma dayanmamaktadır. Yazılış tarihleri gerekli ve mümkün olduğu ölçüde her bir diyalog için ayrı ayrı ele alınacaktır. *Savunma* ve *Crito* Platon'un ilk yazıları olmayabilir ve *Laches* de *Euthyphro*'dan önce geliyor olabilir; bunun bir bütün olarak en erken grup olduğu belli bir kesinlikle söylenebilecekken, grup içinde bir sıralama yapmak pek mümkün değildir.[133]

1) SAVUNMA

Savunma Sokrates'in hayatı, kişiliği ve görüşlerine dair en önemli kaynaklardan biridir ve son ciltte geniş ölçüde bu şekilde kullanılmıştır.[134] Bu diyalogu burada doğurduğu belirli sorularla birlikte bir bütün olarak ve Platon üzerine çalışan öğrenciler olarak sahip olduğumuz mevcut bakış açısıyla değerlendirmeliyiz.

Tarih. Üslupölçümcüler bu diyalogun büyük bir "erken dönem gruba" dâhil olduğunu ve bu grup içinde Platon'un ilk eseri ya da *Protagoras*'tan sonra ya da daha bile sonra yazılmış olabileceğini söylemenin ötesinde bize hiç yardımcı olamıyorlar (Bkz. Leisegang, *RE* 2394 ve devamı). Bu açıklama tartışmak için büyük bir alan bırakıyor. Croiset'inki gibi (Budé ed. 132), bu diyalogun Sokrates'in ölümünden hemen sonra yazılmış olmayacağı çünkü hâkim olan tonun Platon'u o zamanlar rahatsız etmesi ge-

---

[132] *çn: Epik şiirleri ezberden okuyan kişiler.

[133] Gauss (*Handkomm.* 1.2.9) "tanımlama diyaloglarına" ilişkin olarak, Platon'un bunlar üzerine hep birlikte çalışmış ve bunları en başından beri esasen tek bir bütün olarak ele almış olmasının mümkün olduğunu söylüyor. Bu, von Arnim ve Cornford'un görüşleriyle örtüşen bir varsayım.

[134] Son ciltte değinilen başlıca hususlar şunlardır: tarihselliğe dair görüşü, 478 dn. 1; suçlayanlar ve suçlamalar, 382; Aristophanes ve Sokrates'in bilimsel dönemine ilişkin tartışma, 374 ve devamı, 423; Kahin (hiçbir şey bilmediği için en akıllı olan Sokrates), 399 dn., 405-8; diğerlerini cahil olduklarına ikna etme misyonu, 408 ve devamı; insanın kendi kendine seçtiği yoksulluk, 379; ölümden korkmanın aptallığı, 478 ve devamı; dini görüşler, 473 ve devamı; ilâhi işaret, 402-4; "ruh için kaygılanmaya" özendirme, 467; adil insan siyasetten kaçınır, 413; Sokrates'in demokrasiye, Otuzlar'a meydan okuyuşu, 379 ve devamı; hususi öğrencilere sahip olmadığı iddiası, 373; Platon'un mahkemede hazır bulunuşu, 349 dn. 1, 478 dn.; diğer insanlardan farklı biri olarak Sokrates, 414; S. tarafından önerilen karşı ceza, 384; "sorgulanmamış hayat", 466; S.'in yaşı, 339; S.'in kehaneti, 331.

reken hissiyatlarla örtüşmediği yönündeki tamamıyla öznel olan izlenimleri bir kenara bırakmak en iyisi olacaktır. Bu diyalog, Sokrates'in duruşması esnasında -ki Platon bu duruşmada hazır bulunduğunu iddia etmektedir- yaptığı konuşmaları yeniden üretme iddiasında olduğu için Platon'un bu diyalogu mümkün olduğunca çabuk, sözler hafızasında halen canlıyken yazdığını varsaymak gayet olağandır. Zeller (2.1.529 dn.2) ve Adam (ed. xxxi) böyle düşünmüşlerdir. Bunu reddeden Friedländer (*Pl.* II, 330 dn. 4) buna "sıradan görüş" adını vermiştir. Bu görüşte olanların çoğu ayrıca *Savunma*'nın Platon'un ilk eseri olduğuna, hiçbir eserin de Sokrates'in ölümünden önce yazılmadığına inanmışlardı. Friedländer'ın düştüğü notta adı geçenlerin yanı sıra H. Reader'dan da bahsedilebilir. Reader (*P.*'s *Ph. Ent.* 92) *Savunma*'nın, Platon'un Sokrates'in devlet adamlarını, şairleri ve daha önceki eserde kısaca bahsedilen diğerlerini çaprazlama sınayışının örneklerini daha kapsamlı şekilde ama belli varyasyonlar yaparak incelediği diğer Sokratik diyalogların habercisi olduğu argümanını ortaya atmıştır. Bahsedilebilecek daha yakın bir örnek ise, 1953'te "eski moda" görüş diye tanımlanmaya yazgılı olduğunu hissettiği görüşe bağlı kalan ve Platon'un *Savunma*'yı Megara'da yazdığını öne süren H. Gauss'tur (*Handkomm.* 1.2.10).

Öte yandan von Arnim ve onun argümanlarını geliştirip, eleştiren Hackforth, Xenophon'un *Savunma*'sının Platon'unkinden önce geldiği ama bunun da Xenophon'un Asya'dan Yunanistan'a döndüğü tarih olan 394'ten önce yazılmış olamayacağı görüşüne yaslanarak *Savunma*'yı daha geç bir tarihe yerleştirmiştir. Onların izinden giden başkaları da oldu ama herkes Xenophon'unkinin önce geldiğine inanmıyor.[135] Diğer bazıları da Platon'un eserinin tarihine, bu eserin, Polycrates'in 394 ila 390 yılları arasında yazılmış olduğu genel kabul gören *Sokrates'in Suçlanışı*'yla olan ilişkisini tespit ederek yaklaşmaya çalışmıştır. J. A. Coulter'in kullandığı dolambaçlı dil (*Apol. and Palamedes* 303 dn. 35: "*Savunma*'yı, Sokrates'in, akademisyenlerin Polycrates'in *Categoria*'sıyla ilişkilendirdiği etkisine dair yeniden canlanan tartışma bağlamında ele almak en mantıklısı olacaktır") muhtemelen *Savunma*'nın daha sonra yazılmış olduğunu düşündüğüne işaret etmektedir, Hackforth ise (*CPA* 44) *Savunma*'yı 394'ten sonraya yerleştirmesine karşın muhtemelen daha önce yazılmış olduğunu düşünmüştü.

Eğer harici deliller ikna edici olsaydı, diyalogun kendisinden edindiğim izlenimlerle vardığım neticeleri bu delillere karşı konumlandırmak istemezdim; ama ikna edici değiller ve ben bu izlenimlerin etkisi altında *Savunma*'nın Platon'un ilk eseri olduğunu, Sokrates'in yargılanışından kısa süre sonra yazılmış olduğunu kabul etme eğilimindeyim. Ama kesinliğe ulaşmak mümkün değil.

---

[135] Arnim, *X.'s Mem. u.d. 'Apol.' des S.*; Hackforth, *Comp. of P.'s Apol.* 2. bölüm. Diğer görüşler için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

Tarihsellik. Savunma Sokrates'in 399'daki duruşmada yaptığı gerçek konuşma olma iddiasını taşıyor ve Platon duruşmada hazır bulunduğundan iki kez bahsediyor (34a, 38b). Bu durum, Grote'un *Savunma* "Sokrates'in gerçek savunmasına dair şöyle ya da böyle eksiksiz bir rapordur" açıklamasını haklı çıkarmaya yeterliymiş gibi gelebilir.[136] Burnet ise (ed., 63 ve devamı) şöyle demişti: "Duruşmada hazır bulunanların çoğunun *Savunma* yayınlandığında hayatta olmuş olması gerektiği için, eğer Platon Sokrates'in tavrına ve savunmasındaki ana cümlelere dair kurgusal bir anlatı sunsaydı kendi amacını boşa çıkarmış olurdu." Ama bazı zorluklar var ve Burnet'in yaptığı tespite, bunun zamanın göreneklerinin Platon'un okuyucularında ne gibi beklentiler yaratmış olduğuna bağlı olduğu söylenerek cevap verilebilir.

Platon'un *Savunma*'sının o zamanlar gerçek bir tutanak girişiminden ziyade kurgusal bir eser olarak kabul edileceği görüşünü destekleyen bazı kanaatler ortaya konmuştur. Bunun, Xenophon, Lysias, Phaselisli Theodectes (Isocrates'in bir öğrencisi), Phalerumlu Demetrius, Antiochlu Theon, Plutarch ve Libanius tarafından yazılmış Sokratik savunmalardan sadece bir tanesi olduğu söylenmiştir. Bu liste örneğin Lesky (*HGL* 499) tarafından, Platon'u güvenilir bir tanık olarak kabul etmemenin gerekçesi olarak sunulmuştur. Ancak durum biraz analiz edildiğinde işin rengi değişiyor. Antiochlu Theon'dan Suda'da bir Sokrates *Savunma*'sı yazmış olan bir Stoik diye bahsedilir. Bunun dışında ona dair başka bir bilgi yok ama Stoik olduğuna göre Sokrates ve Platon'dan epeyce bir süre sonra yaşamış olmalı. Plutarch M.Ö. 1 ve 2. yüzyıllarda, Libanius ise 4. yüzyılda yaşamıştır. Hayali *Savunma*'ların Helenistik dönem ve Roma İmparatorluğu döneminde yazılmış olmasının Platon'a dair muhakememizle pek alakası yok. Sokrates'in infazından en az kırk yıl sonra doğmuş ve en iyi ihtimalle de Platon'un *Savunma*'sının yayınlanmasından yetmiş yıl sonra yazmış olan Phaleronlu Demetrius'tan da Sokrates'in kendi savunmasının tutanağını sunmasını bekleyemeyiz. Lycia kıyısındaki Phaselis'te doğmuş olan Theodectes Suda tarafından Platon, Isocrates ve Aristoteles'in öğrencisi olarak tanımlanıyor. Theodectes'in doğum tarihleri açısından aralarında kuşak farkı bulunan üç üstadıyla olan ilişkisinin kayda değer ölçüde farklılık göstermiş olduğu konusunda Diehl'le (*RE* 2. Reihe, x. Halbb., 1722) hemfikir olmak işten bile değil. Theodectes ayrıca Büyük İskender'in yakın bir arkadaşı olarak tanınıyordu. Daha da önemli olan şu ki, Aristoteles'in yaptığı bir alıntıdan (*Rhet.* 1399a7) bildiğimiz kadarıyla Theodectes Sokrates savunmasını Sokrates'in konuşması olarak değil, kendi adıyla yazmıştı. Xenophon'un *Savunma*'sının büyük bir kısmı için

[136] Grote, *Pl.* 1, 158 dn. u. S. 281'de şöyle diyor: "bu özü itibarıyla Sokrates'in dile getirdiği gerçek savunmadır; Platon bunu aktarırken elbette allayıp pullamış ama kasten değiştirmemiştir." Zeller'ın zamanında "hâkim olan görüş" buydu (Zeller 2.1.195 dn. 1).

de aynı şey geçerli ve burada Sokrates'in ağzından aktarılanlar ikinci elden edinilmiştir: "Homegenes bana onun şöyle söylediğini söyledi..." Xenophon'un yanı sıra, listedekilerden Platon'un çağdaşı olan tek kişi Lysias'tır (459-380). *Savunma*'sının büründüğü biçime dair hiçbir şey bilmiyoruz ama Xenophon gibi onun da ilk elden yetkin bir tanık olarak Platon'la boy ölçüşemeyeceği kesin.

Platon'un diyalogları alenen kurgusal ya da en azından hayal gücüne dayalı olduğu için *Savunma* da aynı nitelik de olmalıdır yönündeki argümanla vakit kaybetmemize hiç lüzum yok. Birçok diyalog Platon'un henüz doğmadığı ya da çocuk yaşta olduğu bir zamanda geçiyormuş gibi sunulur ve *Savunma* tamamen farklı bir kategoriye girmektedir. Schanz'ın (bkz. Burnet ed., sf. 64) her savunmanın amacı beraatı garantilemek olduğu ve bu açıdan *Savunma* başarısız kaldığı için *Savunma* Sokrates'in yaptığı gerçek savunma olamaz diye ortaya attığı argüman ise daha da mesnetsizdir. Sokrates'inki aslında bir savunmadan ziyade bir meydan okumadır, yani böyle bir olayda ancak Sokrates'in yapabileceği ve dahası, daha önceden yapmış olduğunun da bilindiği türde bir şeydir. Kendi *Savunma*'sının başında Xenophon şöyle diyor: "Sokrates'in savunması ve ölümü üzerine başkaları da yazdı ve hepsi de onun mağrur tonunu aktarmakta başarılı oldu; buradan Sokrates'in gerçekte böyle konuşmuş olduğu açıkça görülüyor." Bu kibir, diye devam ediyor, aptalca gibi görünmüştü ama o aslında yaşamaktansa ölmeyi tercih etmişti. Bu yüzden Sokrates Platon'un *Savunma*'sında (29c-d) jüri üyeleri eğer saygın yurttaşlara kendi felsefî arayışı olarak adlandırdığı şeyle musallat olmayı bırakması koşuluyla onun hayatını bağışlamaya istekli olsalardı bile istediklerini yapmayacağını söylüyor; ve ölüm hükmü verildiğinde şöyle ekliyor (38d-e):

> Muhtemelen bu feci durumumun, sizi ikna edecek argümanlardan yoksun oluşuma bağlı olduğunu düşünüyorsunuz, bunu yapmak için hüküm giymekten kaçınma uğruna her şeyi yapmayı doğru buluyor olmam gerekirdi. Yoksun olduğum şey argümanlar değil, düşüncesizlik ve utanmazlıktı, size duymayı en çok isteyeceğiniz şeyleri ... bana layık olmayan ama iddia ettiğim gibi, başkalarından duymaya alışık olduğunuz şeyleri söyleme isteğiydi.

Bunun, Sokrates'in gerçek sesi olduğundan emin olabiliriz.

Daha da önemli olan şu ki Platon'un *Savunma*'sı tamamlanmış bir sanatsal kompozisyon gibi duruyor ve burada, hatiplerin ısrarla kullandığı, kökleri zamane el kitaplarında yatan bazı retorik araçlar kullanılıyor. Sokrates konuşmasına hitabet yetisine sahip olduğunu reddederek başladığında ve mahkemelerdeki usullere tamamen yabancı olduğu ve sadece o tanıdık samimi tavrıyla konuşabildiği için mahkemedekilere süssüz hakikatten başka bir şey beklememelerini söylediğinde bunun tam bir Sokratik ironi olup, başka kimsenin bu şekilde konuşmayacağını düşünebiliriz – ta ki özür olarak

deneyimsizliği öne sürerek ve diğer tarafın konuşmasındaki aldatıcı akıcılığını kınayarak jüri üyelerini gönlünü çelmenin kabul gören kuralları takip etmekten başka bir şey olmadığını öğrenene dek. Diğerleri gibi kendini alçaltıp, hayatı için merhamet dilenmeyi mağrur bir ifadeyle reddedişinin bile, Gorgias'ın retorik ve sofistike tartışmanın ideal örneği olan *Palamedes*'i de dahil olmak üzere diğer adli konuşmalarda eşdeğerleri vardır.[137]

Sokrates'in, dostlarının itirazlarına karşın önceden bir savunma hazırlamayı, ilâhi alâmetinin bunu yasakladığını iddia ederek reddettiği yönünde Sokrates'in zamanından kalma bir delil var elimizde (Xen. *Sav.* 2-5); daha sonraki kaynaklara göre, Sokrates hatip Lysias'ın onun için yazdığı bir konuşmayı kullanmayı reddetmişti.[138] Eğer bu durum Sokrates'in *Savunma* kadar tamamlanmış bir konuşma yapmış olma olasılığını düşürüyorsa, ayrıca, hitabet yetisine sahip olunmadığı yönündeki açıklamalar alışıldık bir şey olmasına karşın Sokrates'in mahkemeye rasgele konuşacağını ve aklına hangi kelime gelirse onu kullanacağını söyleyişinin (17c) onun durumunda gerçeği yansıttığını da gösterir.

Bu adli kurnazlıklar Platon'un, Lysias'ın olay öncesinde yaptığı şeyi olay sonrasında yaptığı, yani Sokrates'in yaptığı konuşma yerine yapması gereken konuşmayı yazdığı anlamına mı geliyor? İllâ da gelmesi gerekmiyor. Sokrates'in önceden hazırlanmaya niye ihtiyacı olsundu ki? Atina'daki birçok insanın talihsizce tecrübe ettiği üzere, asla kelime ya da sağlam argüman sıkıntısı çekmezdi. Daha önce mahkemede hiç konuşmamış olabilirdi ama Gorgias, Protagoras ve diğer uzmanlarla yaptığı tartışmalardan hitabet tekniği hakkında her şeyi biliyor ve Gorgias'a kendi alanında meydan okuyabiliyordu. Sokrates'in zamane retorik teorisi ve uygulamasının ayrıntılarına Platon'un *Phaedrus*'ta -Sokrates burada kendisine okunmuş olan, Lysias'a ait bir konuşmayla boy ölçüşmek için doğaçlama bir konuşma yapar- betimlediği kadar aşina olduğunu varsaymak tamamıyla akla uygun bir yaklaşımdır. Xenophon Critias'ın "*logoi* sanatını" öğretmeyi yasaklayan bir yasa taslağı hazırlarken özellikle Sokrates'i hedef aldığını söylüyor; ve Xenophon bunu Sokrates'in gençlerle yaptığı sohbetlerle ilişkilendirmesine karşın "*logoi* sanatı" ifadesi esasen retoriği imliyordu (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, 177 ve devamı). Yetmiş yaşında kendini ilk kez mahkeme karşısında bulduğunda konuşma yazarlarının kullandığı bu usuller doğal olarak aklına gelirdi ve yaptığı açılış konuş-

---

[137] Bu ve retorik özelliklere dair diğer örnekler için bkz. *Diès, Autor de P.* 409-11 ve Burnet, ed. s. 66 ve devamı. *Palamedes*'in Platon'un *Savunma*'sıyla olan ilişkisi için bkz. bu cilt.

[138] Cic. *De or.* 1.54.231, D.L. 2.40, vb. (Diğer referanslar için bkz. Stock, ed., 26 dn. 2) Atina'da davalı kendi adına konuşurdu ama bir konuşma hazırlaması için profesyonel bir konuşma yazarına λογογράφος başvurmak gibi bir âdet vardı. (Phillipson, *Trial* 253.)

masının kasti bir parodi olduğu konusunda Burnet'le (ed., sf. 67) hemfikir olsak da olmasak da şurası kesin ki Sokrates bu usullerin, verdiği mesajın gerçek içeriğine kattığı tezattan keyif alırdı. Kısa bir özetin bile açıklık kazandıracağı üzere, hiçbir şey zamane savunma retoriğinden Sokrates'in konuşmasının ana fikri kadar uzak olamazdı. Hitabet sanatının merkezi, olmazsa olmaz aracını, yani olasılıktan hareketle argüman üretmeyi -buna aşina olmasına karşın- kullanmamıştı (*Phr.* 272d-273a).[139]

Bu genel hususlardan daha kayda değer olan şey *Savunma* ve Gorgias'ın, Odysseus tarafından haksız yere Truva Savaşı'nda Yunanlara ihanet etmekle suçlanan efsanevî kültürel-kahraman Palamedes'in savunusu biçimini alan retorik bir egzersiz olan *Palamedes*'i arasında fark edilen özel ifade benzerlikleridir.[140] J. A. Coulter haklı olarak akademisyenler tarafından alıntılanan bütün örneklerin ikna edici olmadığını ama geri kalan örneklerin, planlanmamış rastlantı hipotezini olasılık dışı kıldığını söylüyor. Dahası benzerlikleri sözcüksel paralelliklerden, her iki eserin de mahkeme salonlarına özgü geleneksel hitabet biçiminden ayrıldığı yapı ve düzenleme benzerliklerine genişletiyor. Hem Platon ve hem de Xenophon'da Sokrates'in Palamedes'ten kendisi gibi adaletsiz bir hükümden mustarip olmuş biri olarak sempatiyle bahsetmesi ilgi çekicidir.[141] Ancak, sözcüksel ve biçimsel rastlantılara karşın ne Sokrates'in *Savunma*'sını Palamedes'inkinin bir "adaptasyonu" olarak tanımlamak konusunda Coulter'ı tam olarak takip edeceğim, ne de Platon'un *Savunma*'yı Gorgias'ın eserine "dayandırdığını"

---

[139] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Benim fark ettiğim tek örnek 25c-e'de sunulan savdır: "Eğer insanları kötüleştirirsem onların elinde hasar görme riskine girmiş olurum. Bile isteye bu kadar aptalca bir şey yapmam olası mı?" Yine de burada retorik biçim tamamıyla Sokratik-Platonik olan bir kanıyı ifade etmektedir. Bazıları (örn., Jowett, 1, 337 ve Taylor, *PMW* 163) bu savın içinde 'kimse bile isteye yanlış yapmaz' paradoksunun bütün gücünü görüyor ve bu sav en azından *Devlet*, 335 b-d'ye yakın durmaktadır.

[140] Kaynakça için bkz. J. A. Coulter, *HSCP* 1964, 299 dn. 1. Bu metinde bu makaleye gönderme yapılmaktadır. Coulter s. 227'de sözcüksel paralellikleri tekrar ediyor.

[141] Xen. *Sav.* 26, Platon *Sav.* 41b. Coulter'ın, Gorgias'ın *Palamedes*'inin yinelenişleri bilinçli olarak yapıldıysa övgü değil husumet yüklü olmalıydılar yönündeki genel tezine katılmama karşın, Sokrates'in Palamedes'le Hades'te buluşmak istemesinin nedeninin onun bilgelik taslayan bir sahtekâr olduğunu göstermek istemesi olduğu yönündeki savını kabul edemem. Şu hususlar, Coulter'ın öne sürdüğü hususlara ağır basıyor: (a) Palamedes'le Telamon'un oğlu Ajax'ın ve "haksız bir yargı sonucu ölmüş olan bütün antik figürler"le bir tutulması; Sokrates'in kendi yazgısıyla mukayese etmek istediği sadece Palamedes'in değil *onların* ἐκείνων yazgısıdır, bu yüzden ἀντιπαραβάλλων ifadesi Coulter'ın buna yüklediği anlama geliyor olamaz; (b) hemen bir sonraki cümlede yeni bir husus olarak καὶ δὴ τὸ μέγιστον Sokrates'in τοὺς ἐκεῖ'i çapraz sorgulamaya tabi tutulması fikrini öne sürdüğü ve olası kurbanlara örnekler verdiği gerçeği; (c) Xenophon'da buna paralel olan pasaj: "Benimle aynı şekilde ölen Palamedes de beni teselli ediyor."

söyleyeceğim. İçerik ve genel hissiyat bakımından bu ikisi iki ayrı kutupta duruyor. Kısacası bunlardan biri Sofistik iken, diğeri Sokratiktir. Gorgias'ın konuşması boyunca Palamedes olasılık argümanını sonuna dek kullanır.[142] Hain olmadığını kanıtlamak için öne sürdüğü bütün argümanlar (örn., "Bunu zafer için mi yapacaktım? Ama hain dediğin sadece utanç kazanır; yoksa güvende olmak için mi? Ama hain dediğin, tanrılar bir yana, herkesi karşısına alır") hiç kimsenin hain olmadığını ve geçmişte de olmuş olamayacağını kanıtlayarak kendilerini saçmalığa indirgerler.

Sokrates, Gorgias'tan diğer Sofistlerle birlikte -Prodicus, Hippias ve Euneus- bahsederken bütün paragraftan (19e-20c) gayet ironik bir tavra sahip olduğu açıktır. Dahası, eğer Sokrates Gorgias'a aslında sempati duyuyor idiyse Platon *Gorgias*'ta Gorgias'a karşı yönelttiği retorik eleştirisini Sokrates'in ağzından dile getirmezdi herhalde (Ayrıca krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Dolayısıyla Coulter'la birlikte, bazı akademisyenlerin *Palamedes*'i anımsatan kısımların *Palamedes*'in tasvip edildiğine işaret ettiği yönündeki tezini güvenle reddedebiliriz. Belki de hadise şundan ibaretti: onlara hayran olduğuna ve yetilerini kıskandığına dair ifadelerle Sofistlerle dalga geçmekten keyif alması gibi, ilk ve son kez olarak kendini savunma yapmak durumunda bulmuşken -tonu ve içeriği tamamen farklı olan bir konuşma içersinde- Sofistlerin sanatının tanınmış bir örneğinin bazı özel yeteneklerini anımsamak Sokrates'i keyiflendirmişti, o kadar. Her ne olursa olsun, onların varlığı onların ve Palamedes'ten bahsedilen kısmın Sokrates'in konuşmasında hiç yer almayıp, Platon tarafından eklenmiş olduğunu göstermez.[143]

Bazıları, geri kalan kısmın sağlam tarihselliğini kabul etmekle birlikte *Savunma*'daki bazı epizotların hayali olduğunu düşünmüştür. Bu epizotlardan biri de, Sokrates'in pazaryerinde konuştuğu gibi konuşacağı sözünü (17c) kesinlikle yerine getirdiği

[142] Bux ve Calogero kusura kalmasınlar. Calogero için bkz. *JHS* 1957, 1, s.16.

[143] Calogero mantıklı bir biçimde şunları söylüyor (*JHS* 1957, 1, 15): Sokrates "Yargıçların huzurunda, kesinlikle en sağlam dokümanını Platon'un eserinde bulduğumuz kendi savunmasını dile getirirken Gorgias'ın *Palamedes'in Savunması*'nı anımsamış olmalı." Coulter'a ait şu cümlede (s. 295) "Artık, *Savunma*'nın *bütün bir anlam katmanı* bağlamında, Sokrates'in mahkemede yaptığı gerçek konuşmayla çok az ilgili ya da tamamen ilgisiz olduğu yönündeki imâ netlik kazanmıştır" ifadesine ne gibi bir anlam atfedilmesi gerektiğini kestirmek zor. Calogero Xenophon'un Palamedes'ten bahsedişini alıntılıyor, bu alıntıya karşı olarak bunun sadece Xenophon'un Platon'un *Savunma*'sını okumuş olduğu anlamına gelebileceğini söylemek (Coulter 302) bizi bir sonuca ulaştırmayacaktır. Zira pekâlâ okumamış da olabilirdi; von Arnim ve Hackforth'la birlikte Xenophon'un *Savunma*'sının önce yazılmış olduğuna inananlar belli bir haklılık payına sahip olabilirler. Bkz. Hackforth, *CPA* bölüm 2. Calogero'nun, Gorgias'ın hiç kimsenin bile isteye yanlış yapmayacağı yönündeki Sokratik ilkeyi bizzat öğrettiğini öne süren genel tezine inanmak mümkün değil. Bu tez Coulter tarafından (300-2) yeterince ele alınmıştır.

Meletus'un sorgulanışıdır (24c-28a). Bu epizoda şüpheyle yaklaşanlar, Sokrates'in kendisini suçlayan kişiyi, savunmasının orta yerinde sorguya çekişinin resmi olarak kabul gören bir uygulama olduğunu kabul etmelidirler.[144] Bu durum epizoda şüpheyle yaklaşanları öznel yargılara varmaya zorluyor: sorulara hâkim olan eristik ton Sokrates'e yakışmamaktadır.[145] (Acaba bu kişiler Sokrates'in hayati bir duruşmada *olmadığı Küçük Hippias*'ı hiç okumuşlar mı?) Bazılarının olanak dışı ilan ettiği bir diğer bölüm de Sokrates'in suçlu bulunup, hüküm giydikten sonra yaptığı son konuşmadır. Schanz'ın izinden giden Wilamowitz (*Pl.* 1, 165) bu konuşmaya izin verilmiş olamayacağını ve izin verildiyse bile jüri üyelerinin bunu dinlemek için beklemeyeceğini söylemiştir. Elimizde böyle bir tavize izin verilip verilmediği konusunda hiçbir delil yok, bundan faydalanan herhangi birinden de haberdar değiliz. Eğer izin verilseydi jüri üyelerinin büyük kısmı merak ettikleri için kalırlardı; bu onların *logoi* sanatının bu son derece sıra dışı üstadını dinlemek için son şanslarıydı. Wilamowitz'ten bu yana bazı eleştirmenler ona karşı çıkıp, bu konuşmanın yapılmış olduğunu ve konuşmanın içeriği büyük ölçüde Platon'a aitse bile eğer yasal açıdan olanaksız olsaydı Platon'un böyle bir konuşmayı savunmaya dâhil edemeyeceğini iddia etmişlerdir.[146] Bu, hükmün verilmesinden sonra bir konuşmaya ve ayrıca da Meletus'la yapılan karşılıklı bir konuşmaya yer veren Xenophon için de geçerlidir.[147]

---

[144] Deliller için bkz. Phillipson, *Trial* 255; Coulter, *HSCP* 1964, 276 ve dn. 23. Coulter *Palamedes* 22-6'yı iki eser arasındaki bir diğer çakışma olarak alıntılıyor ama Palamedes'inki sadece ismen bir sorgulama: cevapları kendisi veriyor. 25d'de Sokrates Meletus'u cevap vermeye davet ediyor "çünkü yasa sana cevap vermeni emrediyor" ve Demosthenes *C. Steph.* 2.10, s. 1131'de bir yasa şu şekilde alıntılanıyor: "Tarafların ἀντίδικοι birbirlerinin sorularına cevap vermeleri zorunludur."

[145] Öte yandan Wilamowitz için (*Pl.* 11, 51) bu, Platon daha sonra bir erdem timsaline dönüştürdüğü *gerçek*, insanî Sokrates'ti!

[146] Bkz. Burnet, ed. 161 ve devamı; Phillipson, *Trial* 381 ve devamı; Hackforth, *CPA* 138 ve devamı; Friedländer, *Pl.* 11, 170. Eğer gerçeğe aykırı olsalardı Platon ἐν ᾧ οἱ ἄρχοντες ἀσχολίαν ἄγουσι καὶ οὔπω ἔρχομαι κτλ. ve ἕως ἔξεστιν ifadelerini savunmaya dâhil etmezdi diye düşünüyorum.

[147] Xenophon ve Platon arasındaki bu çakışmalar -Palamedes'ten bahsedilmesi gibi- Xenophon'un Platon'u taklit etmesine bağlanabilir ama (yazılış tarihlerinin belirsizliği bir yana) iki *Savunma* arasındaki biçimsel yapı benzerlikler ayrıntılar bağlamında aralarında bulunan büyük uçurumla beraber düşünüldüğünde bu son derece zayıf bir ihtimal. (Yapısal benzerlikler en iyi şekilde Stock tarafından [ed., 24 ve devamı] gözler önüne serilmiştir.) Buradan çıkan açık sonuç şu: savunma biçimi her iki yazar için de önceden hazırdı zira bu Sokrates tarafından kullanılan savunma biçimiydi ama bu çerçevenin içini doldurmak konusunda Platon mahkemede bizzat bulunmak ve Sokrates'i daha iyi anlamak gibi iki avantaja sahipken, Xenophon başkalarına bel bağlamasının ve Sokratik yükseklikere yükselemeyişinin engeline takılmıştı (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

Bu çokça tartışılmış konuya ilişkin hiçbir yeni sonuca ulaşılamaz ve ulaşılan sonuçların hiçbiri de kesin olamaz; ama Platon'un Sokrates'in söylediklerini anımsamak ve kayda geçirmek için elinden geleni yaptığını, kayda geçirdiklerini de herkesin kabul edeceği ölçüde biçimlendirip, gözden geçirdiğini düşünenlerden yana olmak caizdir. Taylor (*PMW* 156) bize, Demosthenes ve diğer hatiplerin kendi konuşmalarını yayınlamadan önce gözden geçirdiklerini ve Platon'un başkalarının ve şehit olan kendi üstadının ifadelerini yayına hazırlarken muhtemelen Thucydides'in yöntemine biraz fazla meyletmiş olduğunu (bu bariz mukayese sıkça yapılmıştır) hatırlatmıştır. Thucydides gerçekten söylenmiş olan şeyin genel anlamına mümkün olduğunca bağlı kalırken diğerlerinin hafıza ya da bildirimlerini söz konusu durumda bir konuşmacının söylemeyi gerekli bulacağı şeye dair görüşüyle tamamladığını açıklamıştır (Thuc. 1.22.1). Sokrates'in savunmasının yazılı metni bulunmadığı için Platon'un bunu yapması çok daha kolay olurdu ama metnin olmaması demek Platon'un söylenenlerin çoğunu hatırlamadığı anlamına gelmez. Platon'un bizzat söylediği gibi (*Phaedrus* 275a) yazmak hafızayı güçlendirmez, yavaş yavaş çökertir ve çoğu şeyin konuşma ile yapıldığı o günlerde hafızalar daha güçlüydü. Bunun yanı sıra, *Savunma*'nın yayınlanış tarihi her ne olursa olsun, Sokrates'in öğrencilerinin onun söylediklerini eksiksiz not etmek gibi bir alışkanlıkları vardı ve Platon bu mühim olayda not almayı ihmal etmiş olamazdı.

Eğer bazı şüpheciler bunu içine sindiremiyorsa, bir diğer yaygın görüşten daha bahsedebiliriz; buna göre, Platon'un amacı Sokrates'in duruşması esnasında yaptığı savunmayı yeniden üretmek değil, bu biçim içersinde Sokrates'in bütün hayatına dair kendi savunmasını sunmak, bize onun misyonundan bahsetmek ve canlı bir portre içersinde, tanıdığı "en iyi, en bilge ve en adil" insanın bütün mükemmelliğini, benzersiz kişiliğini betimlemekti. Ne de olsa, der bu görüşte olanlar, *Savunma* aslında Sokrates'in hayatı ve öğretisinin bir savunusudur ve gerçek suçlamalar sadece kısaca ve belli bir horgörüyle ele alınır. Ama en başta Sokrates bu durum için yeterli ve ikna edici gerekçeler sunar. Sokrates'i bekleyen tehlike esasen Meletus'un suçlamasından değil, yıllar boyu Atina'nın ileri gelenlerinin zihinlerinde ona karşı bir önyargıyı körüklemiş olan "adı sanı bilinmeyen suçlayıcılardan" kaynaklanıyordu. Bu açıklamada gayet ciddidir ve savunmanın gidişatını tam olarak açıklar. Sadece iki tane gerçek suçlama vardı: şehrin tanrılarına inanmamak ve gençleri yozlaştırmak. Davacılar, genel af ihtimali bir kenara bırakılacak olsa bile, bu suçlama maddelerinden mahkemeyi tatmin edecek türde mutlak bir delil elde etmenin zor olduğunu biliyor olmalıydılar; ama onlar davaları lehine bir atmosfer yaratmak için Sokrates'in uyandırdığı hoşnutsuzluk ve şüpheye bel bağlamışlardı (19b 1, ἥ δὴ καὶ πιστεύων). Dolayısıyla yapılması gereken başlıca şey,

Sokrates'in defalarca tekrar ettiği gibi, bu atmosferi dağıtmaktı ve bu amaçla söylediği her şey savunmasıyla tamamen ilintiliydi.

Her ne olursa olsun, asıl önemli olan Platon'un bize sunduğu şeyin Sokrates olmasıdır – doğal olarak Sokrates'te gördüğü şey ve şüphesiz ki (bazı eleştirmenlerin öne sürmeyi sevdiği gibi) bir fotoğraftan çok bir sanatçının portresi olmasıdır ve böyle olduğu için de sunulan şey Sokrates'in karakterine çok daha uygundur. Bugün herkes en azından bu hususu kabul edecektir ve *Savunma* son ciltte kendi Sokrates portremizi inşa etmek için bu bakış açısıyla kullanılmıştır.

Özet

(i) *Ana Konuşma (17a-35d)*

Başlangıç. Beni suçlayanlar son derece ikna ediciydi ama doğruyu söylemiyorlardı – özellikle de sizi tehlikeli derecede zeki bir konuşmacı olduğum konusunda uyardıklarında. Söyleyeceklerim gelişigüzel ve süssüz ama doğru olacak. Hiç mahkeme deneyimim olmadığı için, sizden eğer pazaryerinde konuşmaya alıştığım şekilde konuşacak olursam sabırlı olmanızı rica etmek durumundayım.[148]

"Eski suçlayıcılar"a cevap (18a-24b). Mevcut davacılardan, yıllar boyu benim hakkımda bir yalan kampanyası yürütmüş, beni doğanın sırlarını araştıran ve daha zayıf argümanı daha güçlü kılan -ki bunlar yaygın olarak ateizmle ilişkilendirilen faaliyetlerdir- "bilge bir adam" olarak tanımlamış olanlardan olduğu kadar korkmuyorum. Bu iftiracılardan çok var ve size ta çocukluğunuzdan beri etkilemişlerdir ve ben onlara karşı çaresizim çünkü komik şairler dışında hiçbirinin adı sanı bilinmiyor. Bunlar benim gerçek suçlayıcılarım ve ilk önce onlara karşı savunmamı yapmalıyım.

Doğa bilimlerini yermek gibi bir isteğim yok, ben aslında bu konuda hiçbir şey bilmem. Size meydan okuyorum -beni konuşurken duyanlar birbirinize sorun bakalım- bu tip konular hakkında tek söz ettiğimi duydunuz mu? Onların yetilerine sahip olmaktan gurur duymam gerekse de ben Sofistler gibi profesyonel bir öğretmen de değilim.

O halde bu rivayetlerin açıklaması nedir? Böbürleniyormuşum gibi gelebilir ama eğer sessizce dinlerseniz size anlatacağım. Chaerephon Delfi Kâhini'ne sormuş benden daha bilgesi var mı diye ve Kâhin de hayır demiş (Chaerephon öldü ama kardeşi buna tanıklık edecektir). Şimdi lütfen sessiz olun: bu konumuzla cidden alakalı. Cehaletimi

[148] 17c ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν "Pazaryerinde sarraf tezgâhlarının başında" konuşmasını Sokrates'in özel bir alışkanlığı olarak düşünme eğilimindeyiz ama bu Sokrates'in bir Sofist olarak görülmesine katkıda bulunan şeylerden biri olabilirdi. *Küçük Hippias*'ta (386b) Hippias'ın διεξιόντος ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ ταῖς τραπέζαις olduğunu / yaptığını / duyduğunu söylüyor.

bildiğim için tanrının ne kastetmiş olabileceğini merak ettim ve cevabını sınamak için bir plan yaptım. "Sen en bilgenin ben olduğumu söyledin ama o daha bilge" diyebilme ümidiyle, bilgeliğiyle ün salmış bir adama -bir devlet adamı- gittim; ama aslında bilge olmadığını gördüm ve en azından cehaletimin farkında olduğum için ondan biraz daha bilgeydim. Başkalarına da denedim ama sonuç aynıydı. Bu durum onları kızdırdı, onların kızması da beni üzdü ve korkuttu ama tanrıyı ciddiye almalıydım ve ben en büyük üne sahip olanların en fecileri olduğunu keşfettim. Şairler kendi şiirlerini izah etmekten öylesine acizdiler ki varabildiğim tek sonuç onların bilgiyle değil ama tıpkı peygamberler gibi ilâhi bir esrime içinde yazdıkları oldu. Ama şiirlerinden ötürü kendilerinin başka konularda da bilge olduklarını düşünüyorlardı. Bu yüzden ben de onlar karşısında siyasetçiler karşısındaki aynı avantaja sahip olduğuma karar verdim.

Son olarak zanaatkârlara gittim. Kesinlikle benim sahip olmadığım değerli bilgilere sahiptiler ve bu bakımdan daha bilgeydiler.[149] Ama şairlerle aynı hatayı yaptılar: zanaatlarında iyi oldukları için en ulvi meseleleri de anladıklarını düşünüyorlardı. Bu yüzden olduğum halimle onlardan daha iyi olduğuma karar verdim; onların bilgisinden yoksundum ama ayrıca onlarınki gibi bir cehaletten de muaftım. Kâhin haklıydı.

Husumet ve iftiraya ve bana "bilge" denmesine vesile olan şey işte bu çapraz-sınamaydı. Bilge olan tanrıdır ve tanrı beni sadece bir örnek olarak göstermişti, mesajı şuydu: "En bilge olanınız, tıpkı Sokrates gibi, bilge denmeye değer bir bilgeliğe sahip olmadığını fark edendir." Hâlâ etrafta dolaşıp, bilge olduğunu düşündüğüm herkesi sınamaya devam ediyorum ve bilge olmadıkları ortaya çıkarsa bunu göstererek tanrıya yardım ediyorum. Bu iş yüzünden devlet işlerine ya da kendi işlerime zaman ayıramaz oldum ve yoksullaştım.

Vakti bol olup da beni takip eden gençlerin bu süreçten keyif aldıklarını ve bunu taklit ettiklerini de kabul etmeliyim. Onların kurbanları da -kendilerini değil- beni suçluyorlar ve benim gençleri yozlaştırdığımı söylüyorlar; ama onlara nasıl ve hangi öğretiyle diye sorulduğunda cevap veremiyorlar ve bütün filozoflara yöneltilen beylik suçlamaları tekrarlıyorlar: "doğayı derinlemesine incelemek", "ateizm", "daha zayıf argümanı daha güçlü kılmak" – sahip olmadıkları bir bilgeliğe sahipmiş gibi yaparlarken yakalandıkları gerçeği dışında her şey. Bunlar etkili ve ikna edici insanlar ve masallar böylece yayılıyor ve şimdi de Meletus bana şairler namına, Anytus zanaatkâr ve siyasetçiler namına ve Lycon da hatipler namına saldırıyor.

---

[149] *Sophos*'u "bilge" diye tercüme ediyorum ama bu kelimenin yetileri bağlamında zanaatkârlar için kullanılış şekli buradaki karşılığın ne kadar zayıf kaldığını gösteriyor. *Sophos* için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

Mevcut suçlamalara cevap (24b-28a). Şimdi gelelim iyi vatansever Meletus ve onunla bir olan davacılara. Suçlamaları şöyle bir şey: Sokrates gençleri yozlaştırmaktan ve şehrin tanrılarına değil tuhaf doğaüstü fenomenlere inanmaktan suçludur.[150] Buna karşılık olarak ben Meletus'u ciddiyetsiz bir ithamda bulunmak ve üzerine hiç düşünmediği konulardan endişe ediyormuş yapmakla suçluyorum.

Çık karşıma Meletus, benim gençleri yozlaştırdığımı söylüyorsun. Peki onları eğiten ve geliştiren kim o zaman?

M. Yasalar.

Kim dedim, *ne* değil. Peki kim? Jüri üyeleri mi? Seyirciler mi? Kurul üyeleri mi? Meclis mi?

M. Evet, hepsi.[151]

Doğrusu, eğer koca Atina'da onları sadece bir kişi yozlaştırıyor ve geri kalanların hepsi geliştiriyorsa gençler şanslı demektir. Ama ben bunun atlar ya da diğer hayvanlar için olduğundan daha geçerli olduğuna inanmıyorum. Hayvanları geliştirenler az sayıdaki yetenekli veteriner ya da bakıcılardır ve büyük çoğunluğu oluşturan kişiler onları mahveder. Bu konuda hiç düşünmediğin çok açık.

Bunun yanı sıra, kim iyi yurttaşlardansa kötü yurttaşlar arasında yaşamak ister ki? Sadece kendime zarar verme riskini almış olurum ve bunu yapacak kadar da aptal değilim. Ama buna engel olamıyorsam, bu bir suç değil.

Her neyse, gençleri nasıl yozlaştırıyorum? Onlara, suçlamanda bana atfettiğin dinsizliği öğreterek mi?

M. Kesinlikle.

Yapılan suçlamayı anlamıyorum. Benim Şehrin tanrılarına inanmayıp *bazı* tanrılara inandığımı mı, yoksa düpedüz bir ateist olarak hiçbir tanrıya inanmadığımı mı kastediyorsun?

M. İkincisi, derim. Sen hiçbir tanrıya inanmıyorsun.

Güneş ve Ay'a bile mi?

M. Elbette hayır, beyefendiler. Güneşin bir taş ve ayın toprak olduğunu söylüyor.

---

[150] Suçlamanın resmi versiyonu için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Söz konusu kısımda (ve genellikle) "ilâhlar" diye çevrilen "δαιμόνια" terimi çeviride karşılanamayacak geniş bir alanı kapsıyor; ama suçlayıcıların aklında bilhassa Sokrates'in "demonik alâmeti" vardı. Sokrates bizzat böyle diyor (31d); krş. *Euthyphro* 3b, Xen. *Mem.* 1.1.2.

[151] Anytus (Sokrates'i suçlayanlardan bir diğeri) *Menon*'da (92e) bir gencin Sofistlerden eğitim almaya ihtiyacı olmadığını, çünkü "rasgele tanıştığı herhangi bir Atinalı beyefendinin, eğer tavsiyelerine uyarsa, onu Sofistlerin yapacağından daha iyi bir konuma ulaştıracağını" söylüyor.

Yani beni Anaksagoras'tan bile ayıramıyorsun! Mahkemedekiler bu kadar cahil değil. Ne olursa olsun suçlamaların tutarsız. Hiçbir tanrıya inanmıyorum ve yeni tanrılara inanıyorum – zira doğaüstü varlıklara, ruhlara ya da tanrılara inanmaksızın "doğaüstü fenomenlere" inanamam.[152]

Genel önyargıya dönüş: Sokrates'in misyonunun değeri (28a-34b). Meletus için bu kadarı yeterli. Onun suçlamaları çerçevesinde masum olduğumu göstermek için çok fazla tartışmama gerek yok. Eğer suçlu bulunursam bu onun ve Anytus'un değil ama bahsetmiş olduğum yaygın iftira ve kötü-niyet yüzünden olacak. Eğer hayatımı tehlikeye atacak şekilde davrandığım için utanmam gerektiğini düşünüyorsanız size şu cevabı vereceğim: aldığı parayı hak eden herkes yaptıklarının kendi üzerindeki etkisinin ne olacağını değil, sadece doğruyu yapıp yapmadığını düşünür. Aksi takdirde Truva'daki kahramanlar -ve en çok da Achilles- kabahatli olurdu. Emirlere uydum ve orduda mevzimi korudum ve halen de tanrıların felsefe yapmam ve kendimi ve diğerlerini sınamam yönündeki emirlerine uymak zorundayım. Ölümden korkmak başlı başına bir cehalet türüdür, bilmediğimiz şeyi bildiğimizi düşünmektir: ölüm büyük bir nimet de olabilir. Yani eğer beni felsefî arayışımı bırakmam koşuluyla beraat ettirmeye istekli olsaydınız bile, bütün saygımla, sizdense tanrıya uyacağımı söylerdim. Size para ve onur için kaygılanmaktansa ruhunuzu geliştirmek için kaygılanmanızı söylemeye devam etmeliyim; eğer herhangi biri bunu yaptığını söylerse onu sorguya çekmeli ve sınamalıyım ve doğru olmadığı ortaya çıkarsa onu azarlamalıyım. Beni beraat ettirebilir ya da ettirmeyebilirsiniz, ama defalarca ölmek zorunda olsam bile bunun aksini yapamazdım.

Eğer beni öldürürseniz sadece kendinizi incitirsiniz. Meletus ve Anytus beni incitemez, çünkü iyi bir insan daha kötü bir insan tarafından incitilemez. Ölüm, sürgün ya da yurttaşlık haklarından men edilmek, bunları dayatabilirler – onlara göre bunların hepsi kötüdür, ama bir insanı haksız yere ölüme mahkûm etmenin kötülüğü yanında hiç kalırlar. Yakarışım kendimden ziyade sizin içindir. Hızır gibi imdadınıza yetişip sizi uyandıracak başka bir at sineği[153*] bulamazsınız kolay kolay, bu yüzden size tavsiyem hayatımı bağışlamanızdır. Eğer samimi olmasaydım kendimi ve ailemi ihmal edip, ilâhi misyonumu sürdürmek için yokluk içinde yaşamazdım.

Neden, diye sorabilirsiniz, tek tek insanların işine böyle burnumu sokuyorum da Şehre tavsiyede bulunmak için Meclis'te hiç yüzümü göstermiyorum? Sebebi şu ki be-

[152] İnsanın *daimonia* olan şeylere *daimone*'lere inanmaksızın inanamayacağı ve *daimone*'lerin tanrıların çocukları olduğu yönündeki sav öylesine Yunanlara özgü ki çeviride bunu karşılamak ancak az buçuk mümkün olabiliyor.

[153] *çn: *gadfly*, at sineği gibi musallat olan, özellikle de başkalarının hatalarını gösterip bilerek canlarını sıkan kişi anlamında.

nim, Meletus'un suçlamasında karikatürize ettiği ilâhi sesim[154] beni siyasetten alıkoyuyor – ve bunda da haklı. Size ya da kendime faydam dokunmaksızın ölür giderim. Dürüstlüğümü bağışlayın ama sizler ya da başka herhangi bir kamusal topluluk tekdire layık bir politikada kararlıysa, size içtenlikle karşı çıkan hiç kimse hayatta kalamaz. Adaleti savunan bir kişi özel hayata sıkı sıkıya yapışmalıdır.

Bu kulağa bayağı bir kasıtlı çarpıtmaymış gibi gelse de bunu gerçeklerle destekleyebilirim. Herkesin kanıma susadığı ve oligarşi yönetimi altında onların Leon'u tutuklama emirlerine karşı durduğum zaman size Arginusae'yi takip eden komutanlar konusunda karşı çıkmıştım ve eğer hemen alaşağı edilmeselerdi muhtemelen öldürülürdüm. Kamusal hayatta aktif olup, sadece doğru olanı destekleme ve yanlış bir biçimde benim öğrencim denilenler de dâhil olmak üzere asla herhangi birini hakkaniyetsizce kollamama kuralıma bağlı kalmış olsaydım bu yaşıma asla ulaşamazdım. Ben hiçbir zaman kimsenin öğretmeni olmadım. Ben işime bakarken genç ya da yaşlı, fakir ya da zengin herkes yanıma gelip beni dinleyebilir ve bana sorular sorabilirdi. Bu kişiler ister iyiye ya da kötüye doğru gitmiş olsun, bundan ben sorumlu değilim, çünkü ben herhangi bir kimseye herhangi bir eğitim ne vaat ettim ne de verdim.

Şüphesiz ki bazı insanlar vakitlerini benim yanımda geçirmeyi seviyorlar ve bunun sebebini söyledim: onların hoşuna giden şey sözde-bilgelerin sınanması ama bu sınama sorumluluğunu benim üzerime kâhinler, rüyalar ve diğer olası bütün yollarla tanrı benim üzerime yükledi. Eğer şimdi yaşını ve başını almış olan birini geçmişte yozlaştırmışsam bırakın da öne çıksın ve öyle olduğunu söylesin; ya da bırakın yozlaşmış olanların babaları ve kardeşleri buna tanıklık etsin. Genç arkadaşlarımın çok sayıda yaşlı akrabasının burada, mahkemede olduğunu görüyorum. Meletus neden onları çağırmıyor? Ama aslında onların hepsi benim lehime konuşmaya hazır.

Sonuç: merhamet dilenmek yok (34b-35d). Merhamet dilenmek, gözü yaşlı aileyle gösteriş yapmak vb mutat uygulama olduğu için bunu yapmamakta inat ettiğimi düşünebilirsiniz. Ama öyle değil, ölümden korksam da korkmasam da ben bu tip bir davranışın kendime ya da Şehre hiçbir saygınlık kazandırmayacağını düşünüyorum. Bu bizi yabancıların önünde küçük düşürür ve itibarımız bir yana, bu doğru bir davranış değildir. Siz teveccüh göstermek için değil adilce yargılamak için buradasınız ve kendimi ateizm suçlamasına karşı savunurken size yemininizi bozdurmaya çalışmak çok feci bir davranış olurdu. Bu yüzden durumumu hepimiz için en iyi olacak şekilde yargılamayı size ve Tanrıya bırakıyorum.

[154] Sokrates'in ilâhi sesi ya da alâmeti için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

(ii) Jüri kararından sonra: ceza konusunda karşı-öneri[155]

Kararınıza şaşırmadım, aslında daha büyük bir çoğunluğa ulaşılacağını düşünmüştüm. Meletus ölüm cezası öneriyor ve ben de hak ettiğimi düşündüğüm şeyi söylemeliyim. Benim suçum para, mevki ve siyasi entrikalara boş verip, bireyleri mülklerini kendilerinden ve gelişimlerinden, Şehrin harici muvaffakiyetini de Şehrin kendisinden öne koymamaya ikna ederek bireylere iyilik yapmaya odaklanmış olmamdır. Böyle yaparak hayır işlediğimi düşünüyorum ve burada istenen şey muhtaç bir hayırsevere uygun bir iade yapılmasıdır, yani eğer doğru ve adil olanı önermem gerekiyorsa Prytaneum'da tutulmamı öneririm.

Bu da bir kendini beğenmişlik değil. Kimseye yanlış yapmadığıma kâniyim ama sizi beraber konuşacağımız bu kısa sürede buna ikna edemem. Eğer bazı şehirlerde olduğu gibi önemli bir duruşma günlerce sürebilseydi inanıyorum ki ikna edebilirdim ama iftiralar kısa süre içersinde kökünün kazılamayacağı kadar derine iniyor. Ancak kendi masumiyetime kâniyken neden bir ceza önereyim ki? Meletus'unkinden kaçmak için mi? Ama ben bunun iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi olduğunu dahi bilmiyorum. Hayatımı hapishanede geçirmeye hiç niyetim yok ve ödeyene kadar hapis yatacağım bir para cezası da aynı kapıya çıkacaktır. Sürgüne gelince, eğer siz yurttaşlarım benim usullerimi hoş göremiyorsanız eminim ki yabancılar da göremeyecektir.

Neden uzaklara gidip, sessiz kalamıyorsun diyebilirsiniz. Bunun nedenine sizi ikna etmek diğer her şeye ikna etmekten daha zor. Eğer bunun tanrıya itaatsizlik anlamına geleceğini söylersem ciddi olmadığımı düşünürsünüz; ve insanın kendi kendini ve diğerlerini tartışma esnasında sınamasının bir insanın başına gelebilecek en iyi şey olduğunu ve sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değer olmadığını söylesem bana hiç hiç inanmazsınız. Eğer yapabilseydim para cezası öderdim çünkü para kaybı asla kimseyi incitmez. Belki bir gümüş mina denkleştirebilirim, dolayısıyla bunu önereceğim.[156]

Şimdi Platon, Crito ve Critobulus bana otuz mina önermemi söylüyorlar ve onlar benim kefilim olacak, dolayısıyla bunu öneriyorum.

(iii) Hüküṁden sonra (38c-42a)

Ölüm cezası lehine oy kullananlara (38c-39e). Çok geçmeden doğa bunu sizin için yapmış ve sizi, bilge olsam da olmasam da "bilge Sokrates"i öldürdünüz diyecek düşmanlarınızın serzenişinden kurtarmış olacaktı. Bu hükmü, savunmamdaki argüman eksiklikleri yüzünden giymedim. Argümanlardan yoksun değildim, ama diğerlerinin yaptığı ve sizin de istediğiniz gibi önünüzde yerlere kapanıp feryat figan etme hayasızlı-

[155] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[156] Sokrates'in bu önerisi ve bunun Xenophon tarafından reddedilmesi konusunda bkz. Burnet'in 38b1'e ilişkin söyledikleri ve Hackforth, *CPA* 15-17.

ğından yoksundum. Yaptığım savunmadan pişman değilim, itibarımın zedelendiği hissiyle yaşamak gibi bir isteğim de yok. Ölümden kaçmak zor değildir: her askerin bildiği gibi, tek yapmanız gereken koşup uzaklaşmaktır. Aşağılıktan kaçınmak daha zordur, çünkü sizden daha hızlı koşar. Yaşlı ve yavaş olduğum için ben daha yavaş takipçi tarafından, suçlayıcım ise daha hızlı olan tarafından yakalandı. Her ikimiz de cezamıza katlanmalıyız – gayet adil bir ceza bu.

Ve bir kehanette bulunacağım. Aslında benden kurtularak hayatlarınızın derinlemesine incelenip, sorgulanmasından kaçamayacaksınız. Benim denetim altında tuttuğum, daha genç ve daha acımasız olan başka insanlar olacak. Kınanmaktan insanları ölüme mahkûm ederek değil, ancak kendi hayatlarınızı ıslah ederek kurtulabilirsiniz.

Beraat lehine oy kullananlara (39e-42a). Gitmeyin de biraz daha konuşalım: memurlar meşgulken bana birkaç dakikalık ek süre lütfedildi. Yazgımın iyi bir yazgı olduğunu bilmenizi isterim, çünkü herkesçe bilinen ilâhi alâmetim bana herhangi bir aşamada karşı çıkmadı. Ölüm şu iki şeyden biri olabilir ancak: rüyasız bir uyku ya da ruhun başka bir yere göç etmesi.[157] Her ikisini de kazanç sayarım ve eğer dini hikâyeler doğruysa ve bütün ölmüş olanlarla buluşacağımız başka bir yere gidiyorsak, bundan daha iyisi olamaz. Orada gerçek yargıçlar -Minos, Rhadamanthys ve diğerleri- ve benim gibi haksız yargılara maruz kalmış olanlar da dâhil olmak üzere deneyimlerimi karşılaştırabileceğim başka ilginç insanlar olacak. En iyisi de sorgulamama, kimin bilge olup kimin sadece öyle olduğunu düşündüğünü bulmaya devam edecek olmam – ve en azından orada onlar beni ölüme çarptıramayacak.

Bu yüzden ölümden korkmamalı ve tanrıların iyi bir insanı asla ihmal etmediğine inanmalısınız. Muhaliflerime hiç kin beslemiyorum ama onlardan sadece, eğer büyüdüklerinde paraya ya da başka herhangi bir şeye iyilikten çok değer verirlerse ya da sebepsiz yere kendileri hakkında çok olumlu düşünürlerse tıpkı benim yapacağım gibi oğullarımın peşine düşmelerini isteyeceğim. Böylece hepimiz onların elinden adalete ulaşmış oluruz.

Artık gitmeliyiz, ben ölüme, sizlerse hayata. Hangimizi daha iyi bir kader beklediğini sadece Tanrı bilir.

Yorum

Savunma'nın büyük bir kısmı III. ciltte ele alındığı için, burada karşımıza çıkmaları Sokratik olduklarını garantilemesine karşın Platon'un diğer eserlerinde de karşımıza çıkan ve Sokrates'in Platon'a mirasının bir parçası olarak görülmesi gereken bazı noktalar üzerine düşünmemiz yeterli olacaktır.

[157] Bu pasaj konusunda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

Sokrates'in "alışıldık konuşma şekli" (17c). İnsanın hitabet yetisine sahip olmadığını iddia edip, kendi bildiği şekilde konuşmak için izin istemesi retorik bir klişe olabilirdi ama bu klişe Sokrates'in ağzından çıktığı haliyle suçlayıcılarının belkemiklerini ürpertmiş olmalı. Gündelik dilin tanıdık zanaat ve meşgalelerden gelme analojilerle kombine edilmesi – kulağa ne kadar da masumca geliyordu ama karşısındakini çaresiz öz-çelişkiye ve diğer mantıksal tuzaklara düşürmek için nasıl da kusursuz bir biçimde hesaplanmıştı. Yine, Sokrates mahkemelerde kullanılan dilin kendisi için yabancı bir dil gibi olduğunu söyleyip itiraz ettiğinde bu, bu tip itirazları adli bir numara olarak kullanan profesyonellerde olduğundan daha fazla şey ifade etmektedir. İnsanın aklına *Theaetetus*'taki (172c ve devamı), Platon'un filozof ve hatibi karşılaştırdığı ve filozofun mahkemede neden gülünç ve çaresiz gözükeceğini açıkladığı pasaj geliyor. Platon bir tip olarak filozoftan bahsederken aklındaki ideal Sokrates'in ta kendisidir.

Sokrates'in "her zamanki üslubunun" bir örneğiyle çok geçmeden, 20a'da Callias'ın oğullarının eğitimini at -ya da öküz- yetiştirme bağlamında ele almaktan bahsettiğinde karşılaşırız, buradaki amacı bu eğitimin bilgi ve yetenek istediğini ortaya koymaktır. Sofist Euneos "bu sanata eğer gerçekten vakıfsa" takdire şayan olacaktır, tıpkı iyi yurttaşlığı öğretme "sanatına eğer gerçekten vakıfsa" Protagoras'ın olacağı gibi (*Prot.* 319a); Sokrates daha sonra bunun öğreterek kazandırılamayacak bir şey olduğunu öne sürer. Callias'la yapılan sohbet tıpkı bir Platonik diyalogun açılışı gibidir ve Sokrates'in Callias'ı daha fazla soru ve eleştiriye tabi tutmadan bırakmadığından emin olabiliriz. Meletus'un sorgulanışı -ki atlarla kurulan analoji burada bir kez daha karşımıza çıkar (25a)- bunun ne anlama gelebileceğine dair gerçek bir örnek teşkil eder.

Sokrates'in cehaleti. Bilgiye dair tek iddiasının cehaletinin farkında oluşunda yattığına dair itirafı, daha bir irdelenmeyi gerektirmeyecek kadar iyi bilinmekte ve bu itirafın hakikiliğinden hiç şüphe edilmemektedir. Bu itiraf Platon'un diyaloglarında *Theaetetus*'a gelininceye karşımıza tekrar tekrar çıkar. (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) Ama *Savunma*'dan bu cehaletin sınırları olduğunu öğreniyoruz (29b): "... ama şunu biliyorum ki daha iyi olana, bu ister tanrı ister insan olsun, yanlış yapmak ve ona itaat etmeyi reddetmek kötü ve haysiyetsizce bir şeydir." Sokrates aslında Sofistlerin inkâr ettiği gerçeği, yani doğru ve yanlış arasında nesnel bir ayrım olduğu, şu ya da bu bireyin farklı görüşlerine bağlı olmayan ahlakî standartlar olduğu[158] ve "sorgulanmamış bir hayatı yaşanmaya değmez" (38a) kılanın da bunları keşfetme ihtiyacı olduğu gerçeğini bilmektedir.

[158] Krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Sokrates ayrıca doğru bir görüşün bilgiyle aynı şey olmadığını da bilmektedir.

Şairler ilâhi olarak esinlenmiştir (22b-c). Sokrates'in buradaki ifadesi açıkça ironiktir zira bunu söyleme sebebi şairlerin kendi eserlerini anlayamamalarıdır. En iyi dostları Sokrates'in doğasında şiirsel bir yan olduğunu iddia edemezdi. Ama Platon'un vardı. Platon şairler hakkında çok şey söylüyor ve onlara karşı belirsiz tutumu, söylediğiniz şeyin "açıklamasını yapmanızı" gerektiren Sokratik talebe olan sonradan edindiği bağlılığı ve şiirin rasyonel ya da ahlakî içeriğinden bağımsız, başlı başına bir değere sahip olduğuna dair doğal hissiyatının yeniden ortaya çıkışı arasında yaşadığı içsel çatışmayla büyük ölçüde açıklanabilir. *İon*'da Sokrates'in ironik sesi halen hüküm sürmektedir, *Phaedrus*'ta ise "ilâhi delilikten" -ki şiir bu deliliğin ürünlerinden biridir- gerçek bir sempati ve hayranlıkla bahsediliriz. *Devlet*'te şairlere yapılan eleştiride esinlenmeden hiç bahsedilmez ve şairlerden kınama ve şefkatin tuhaf bir karışımıyla söz edilir.

"Ruh kaygısı" (29e). "Utanmıyor musunuz ... bilgelik φρόνησις, hakikat ve *tinin* kusursuzlaştırılması konusunda hiç kaygılanmamak ya da düşünmemekten? Tıpkı yapmaya değer olan her şey gibi bu "ruh kaygısı" da θεραπεία ψυχῆς Sokrates için bir *technē*'dir (*Laches* 185e) ve bilgelik ve hakikatle özdeşleştirilmesinden de anlaşılacağı üzere, *psyche* (genellikle "ruh" diye çevirilir) bütün zihnin, akıl yetisinin üzerindedir (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Duyguların bedenle özdeşleştirildiği *Phaedo*'da Platon için bu hâlâ böyledir ama *Devlet*'in daha gelişkin psikolojisinde duygular da ruha atfedilir ki atık ruh üç kısma ayrılmıştır: akıl, *thymos* ve arzu (bkz. bu cilt); ama dengeli bir kişilikte akıl hüküm sürer (Sokratik *Alcibiades 1*'de bölünmemiş *psychenin* hüküm sürmesi gibi) ve tıpkı henüz zekâ ile sınırlıyken *psychenin* olduğu gibi, tek ölümsüz parçadır halen. *Timaeus*'ta da *psyche* ölümsüz bir parçaya sahip olduğu gibi ölümlü bir parçaya da sahiptir. *Phaedrus* ve *Yasalar 10*'daki durum daha karmaşıktır ve görüş farklılıklarına yol açmıştır[159] ama Platon'un sonuna kadar, insanın yüce görevi olarak zihnin işlenmesi ve eğitilmesi konusundaki Sokratik ısrarı sürdürdüğü gerçeği konusunda bir uzlaşmazlık söz konusu olamaz. Bizi ilâhi olanla birleştiren şey budur, zira bilgelik Tanrıya mahsustur (*Savunma* 23a) ve *Phaedrus*'ta (278d) söylediği gibi sadece Tanrı bilgedir (*sophos*) ama insan *philo-sophos*, yani bilgelik peşine düşen biri olabilir; bu yüzden *Savunma*'da Sokrates defalarca, ona Tanrı tarafından emredilen kendi *philosophia*'sından bahseder (28e, 29d).

Kötülüğe maruz kalmak kötülük etmeye yeğdir. 30c-d'de Sokrates, Meletus ve Anytus'un onu incitemeyeceğini söyler. Onu öldürebilir ya da sürgüne gönderebilirler ama Sokrates böyle bir yazgıya maruz kalmanın, en azından bir insanı haksız yere ölüme çarptırmak için rol yapmanın kötülüğü ile mukayese edildiğinde, bir kötülük oldu-

[159] Eksiksiz bir tartışma için bkz. Guthrie, "Plato's views on the Nature of the Soul", *Enretiens Hardt* III. cilt.

ğunu düşünmez. Kimsenin bile isteye günah işlemeyeceği, bütün yanlış davranışların cehaletten kaynaklandığı hükmü (bkz. *YFT III'*, Kabalcı Yay., İst. 2021) kötülük etmenin kötülüğe maruz kalmaktan daha beter olduğu ve kötülük eden kişiye kurbanından daha fazla acınması gerektiği yönündeki bu inanca dayanmaktadır. Görünüşe göre burada, hem ahlakî kötülüğe ("Yardım etmeye yanaşmaman kötü bir şeydi") hem de nahoş deneyimlere (kötü şans, kötü bir hastalık) işaret edebilecek olan muğlâk *kakon* (kötü, fena) kelimesinin yanlış kullanışı ile karşı karşıyayız: birini adaletsizce öldürmek kötü bir şey olduğu için Sokrates bunun eyleyen için kötü olduğunu varsayıyor. *Crito*'da (49a) yanlış yapmanın eyleyen için hem *kakon* ve hem de utanç verici olduğunu söyleyerek, *kakon*'u "zararlı" anlamında kullandığına açıklık kazandırıyor: ve insanın bedeninden daha önemli olan, bu tip bir eylemden zarar, hatta ölümcül bir zarar görebilecek bir yanının olduğunu izah ediyor (47d).

Böylece, kötülük etmenin kötülüğe maruz kalmaktan daha beter olduğu yönündeki "Sokratik paradoks" bundan hemen önce gelen, insanın ilgilenmesi gereken şey dünyevî zenginlikler ve ün değil *psychenin* refahıdır savı ile ilişkilendirilmiş oluyor. Duruşma koşullarında Sokrates'in bu hususlara dair felsefi bir savunmaya girişmesi uygunsuz düşerdi; zira bizzat dile getirdiği gibi (37a-b) Atina yasalarının ona tanıdığı süre böyle bir lükse olanak tanımıyordu. Ona uygun düşen filozof rolünden çıkıp, hiç alışık olmadığı ve Platon'un *Theaetetus* 172d-e'de ona söylettiği gibi, tehditkâr saatin baskısı altında, filozofun ayrıcalığı olan o çok değerli ahestelik lüksünden mahrum bırakılmış bir halde aceleyle konuşmak zorunda olan bir ricacı ya da hatip konumuna girmeye zorlanmıştı. *Savunma*'da bununla ilintili olmaya en yakın duran argüman, diğerlerini yozlaştırmayacağı zira kötü komşular arasında yaşamamın kendine zarar verme riskini göze almak olacağı yönündeki tamamıyla retorik argümandır. *Menon*'da (77b-78b) hiç kimsenin, kötülüğün kötülük olduğunun farkına varsa da varmasa da, kötülüğü arzulamadığını ileri sürer. Eğer farkına varmıyorsa o zaman kötülüğü arzu etmiyor ama kendisinin iyi olduğuna inanıyordur. Eğer "kötülüğü ele geçirmeyi" arzu ediyorsa bu kötülüklerin "sahiplerini" incitecekleri varsayımına dayalı olamaz zira hiç kimse kendine zarar vermek istemez, bu yüzden bu kişi de kötüyle iyiyi birbirine karıştıranlar arasında sayılmalıdır. Daha sonraki bir bölümde göstermeyi ümit ettiğim gibi, bu argüman amacına, iyi ve kötünün belirsizliğinin Sofist bir üslupla manipüle edilmesi aracılığıyla ulaşıyor. Gorgias'ın öğrencisinin cüretkâr toyluğu, Crito gibi eski ve değerli bir arkadaşa yapılandan farklı bir muameleye gerektiriyordu.[160]

---

[160] Bazıları bu karışıklığın Yunanlara özgü, "εὖ" ve "κακῶς πράττειν"in o bildik belirsizliği açıkça ortaya konan tipik bir karışıklık olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu savda Sokrates (ya da Platon) ne yaptığını çok iyi biliyor, konuşmasını genç ve felsefeden uzak bir dinleyiciye göre ayarlıyordu. Bu ciltte bu husus ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

Sokrates'in anladığı haliyle eksiksiz hakikat, yanlış yapana kurbanından daha fazla acınması ve eğer cezadan kaçarsa da cezalandırılırsa olacağından daha acınması gerektiği ilkesinin bütün diyalog boyunca işlediği *Gorgias*'ta ifşa edilmektedir. (Bkz. 469b, 479e, 508b-e, 527b.) Can alıcı nokta, zarar ve fayda kavramlarının *tinin* refahı ya da zarar görmesini de içerek şekilde genişletilmesi arcılığıyla ortaya konmuştur. Beden için acı yüklü dermanlar benzetmesiyle, cezanın, aşağılıktan mustarip ruh için bir terapi olduğu gösterilir. Sokrates bu şekilde, teorik açıdan gayri-ahlakî olan "iyi" ve "yararlı" özdeşleştirmesini bir kenara bırakmaksızın ahlakî açıdan kötü olan eylemlerin aslında bunları icra edene zarar verdiği çünkü bunların kaçınılmaz şekilde bu kişinin sadece uzuvlarını değil, gerçek özünü (*tin*) incittiğini iddia ederek yüksek ahlâk öğretisini vaaz etmektedir.[161] *Menon*'da olduğu gibi burada da *kakon*'un belirsizliğinin ayırtında olduğunu gösterir ve ahlakî açıdan utanç verici ya da onur kırıcı olan αἰσχρόν ve kötünün κακόν aynı olduğunu varsaymaz ama bunu kanıtlamaya girişir.

Filozof siyasette hiçbir rol oynayamaz (31 c- 32a). Sokrates örneğinden ders alan Platon hayatı boyunca bu görüşü muhafaza etmişti. *Gorgias*'ta (521d ve devamı) Platon Sokrates'in, Atinalılara duymak istedikleri şeyi değil, neyin onlar için iyi olduğunu söylediğinden ötürü yargılanıp, ölüme gönderileceğini dramatik bir şekilde öngörmesini sağlar. *Devlet 6*'da *Savunma*'da ortaya konan hususlar tekrar edilir, hatta ilâhi alâmetten gelen kişisel uyarıdan bile bahsedilir. Çoğunluk asla filozofları tasvip etmeyecektir (494a) ve adalet namına çoğunluğa karşı çıkanlar daha herhangi bir hizmette bulunamadan yok edilecektir. Bu yüzden filozof, fırtınada bir duvarın ardına sığınan, kendini kötü davranıştan muaf tutmaktan ve hayatını ümitlerini canlı tutarak huzur içinde sona erdirmekten memnuniyet duyan bir yolcu gibi davranacaktır. *Theaetetus*'ta ise karşımıza filozof ile eylem adamını, özellikle de adli hatibi karşılaştıran ve filozofun mahkemedeki ya da başka herhangi bir kamusal topluluk içersindeki çaresizliğini tarif eden o ünlü pasaj (172c-176a) çıkar. Bizzat Platon'un felsefe için siyasi bir kariyeri bıraktığını gördük (bölüm 2). Dolayısıyla daha geç döneme ait olan bu referansların otobiyografik olarak ele alınmasının[162] yanı sıra, *Savunma*'da bile "*Platon'un* siyasi hayata dair daha önceki özlemlerinden vazgeçermiş gibi göründüğü" söylenmiştir (Adam, *a.g.e.*).

---

[161] Krş. *Sav.* 36c μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθείη; ayrıca *Alc. I* 128d.

[162] Örn., Cornford *Devlet*, 496e üzerine şunları söylüyor (onun çevirisinde s. 200): "Bu son cümle Platon'un, siyasi bir kariyere ilişkin daha önceki ümitlerinden vazgeçtikten ve Akademi'deki felsefî devlet adamları yetiştirme görevine çekildikten sonraki kendi durumuna gönderme yapıyor." Cornford'un, felsefecinin zamanı geldiğinde rahat ve huzur içinde terki diyar eyleyeceğinden bahsedilişi bağlamında insanın aklına kesinlikle Sokrates'i getiren son cümleyi öne çıkarmış olması ilgi çekici.

Hackforth, bilhassa ikna edici olmamakla birlikte, bunu uzun uzadıya savunmuştur (*CPA* 117 ve devamı). Sokrates, diyor Hackforth, kararını 450-440 yılları arasında vermiş olmalı ve Perikles dönemi Atinası Sokrates'in muhalefetine sebep olacak kadar kötü bir durumda değildi, mevcut sistemi dürüstçe eleştiren biri de hayatını tehlikeye atmış olmazdı. Ama Periklesçi demokrasinin mevzuyla çok az alakası vardı: Sokrates'in muhalefeti demokrasinin kendisine ve demokrasinin, herkesin hükümette rol almaya eşit derecede muktedir olduğu varsayımına yönelikti.[163] Her ne olursa olsun Sokrates 399 yılında, hayatı için yargılanırken konuşuyordu ve kırk yıl önceki saiklerini farklı bir ışık altında görmüş olabilirdi. Platon, diyor Hackforth, siyasi bir kariyerin hayatını boş yere ziyan etmek anlamına geleceğini hissetmişti. "Bu tehlike Platon için gerçekten mevcuttu, Sokrates için değil." İnfaz edilen kişinin Sokrates olduğu düşünüldüğünde bunun söylenmesi tuhaf kaçıyor. Platon'u siyasetten alıkoyan şey sadece 400 yılından sonra Atina'daki durum değil, ama ayrıca Sokrates örneğiydi ve Platon *Devlet*'te Sokrates'e, savunmasında ve muhtemelen başka zamanlarda da söylediği şeyin özetini sanki hayatının daha önceki bir aşamasındaymış gibi tekrar ettirir. Sokrates'in Meclis'te konuşmak yerine yurttaşlarıyla bireysel olarak uğraşmasının (ἰδίᾳ, 31c), *Savunma* içersinde de bulunabilecek bir diğer nedeni daha vardı: misyonunu yerine getirmesi için bunu yapması gerekiyordu. İnsanın düşünce alışkanlıklarını değiştirmek kişisel teması gerektirir ve Sokrates'in mirasçısı olan Platon için felsefe ve *dialektikē* (normalde 'sohbet' anlamına gelirdi bu) aynı şey için kullanılan iki farklı isimdi.

(2) CRİTO

Tarih. Crito konusu itibarıyla *Savunma*'ya çok yakın duruyor ve *Savunma*'yla hemen hemen aynı zamanda yazıldığını varsaymak gayet doğal. İçeriğinde bunu aksini ima edebilecek herhangi bir şey de yok. Croiset (Budé ed. 210) *Crito*'yu neden *Euthyphro*'dan sonraya koyduğunu açıklamıyor[164] ve (bu tip argümanların aydınlatıcı olduğunu söyleyecek son kişi olmama karşın) *Euthyphro*'nun felsefesi insanı bunun *Crito*'dan sonra geldiğini tahmin etmeye ayartıyor. İnsana ipucu verebilecek herhangi bir tarihsel gönderme yok, yapabileceğimi tek şey 53b'de Thebes ve Megara'nın iyi yönetildiğinin söy-

[163] 125. sayfadaki bir dipnot Hackforth'un ikinci tespitini zayıflatmaktadır: "Demokratik bir kuruma topyekûn bir muhalefetin söz konusu muhalif için, Perikles günlerinde dahi, ölümcül olacağından hiç şüphe edilmemeli." "Demokratik bir kuruma topyekûn bir muhalefet" tam da Sokrates'in duruşuydu.

[164] Açılışta kullandığı ifadeler (s. 209) tarih meselesiyle alakalı olsa gerek. Sokrates'in dini ile ilgilendiği için *Euthyphro*'nun *Savunma*'ya daha yakın olduğunu hâlbuki "Le sujet traité par le Criton était loin d'avoir la mème importance" olduğunu söylüyor. Bu çok şüpheli bir açıklama.

lendiği gerçeğinden sonuçlar çıkarmak olabilir ki Ryle (*P.'s P.* 221) bu yolla *Crito*'nun 370'den bayağı bir sonra yazılmış olması gerektiğine ulaşmışken, Wilamowitz (*Pl.* II, 55 dn.) 395'ten sonra olmayacağına ulaşmıştır! *Crito*'nun *Savunma*'yı takip ettiği, *Savunma*'ya yapılan iki göndermeden anlaşılıyor.[165]

Tarihsellik. Crito kamusal bir duruşmanın değil, iki insan arasındaki bir *têtê-à-têtê*'nin kaydını tutar ve bu Platon bu iki insandan biri değildir. Bu yüzden Platon eğer isteseydi hayal gücünü daha serbest bırakabilirdi. Ayrıca eğer isteseydi ve sohbetin kendisi tarihsel olsaydı bu konuda Crito'dan bilgi alabilirdi. Xenophon, dostlarının Sokrates'i kaçmaya ikna etmeye çalıştığına tanıklık etmektedir (*Sav.* 23) ve Crito da kesinlikle onlardan geri kalmazdı. Bu yüzden olayın geçtiği mekânı kestirmek zor değil ama diyalogu okuduğunuzda Platon'un, tam bir Sokratik üslupla, Sokrates'in kamusal savunmasında vicdan namına yasalara karşı çıktıktan sonra ölüme mahkûm edildiğinde, niye, tam bir tutarlılık içinde yasalara itaat eden biri olduğunu gösterdiğini izah etmek üzere minyatür bir başyapıt oluşturmak için sohbetin mahremliğinden istifade etmiş olduğunu hissediyorsunuz; bu, Sokrates'in hayatını yöneten değişmez ilkeleri gelişigüzel mahkeme konuşmasından daha ikna edici şekilde ifşa eden bir eserdir.

Crito. Crito Sokrates'in bir çağdaşıydı (*Sav.* 33e). Onunla aynı kasabada, Alopekē'de yaşamış olan Crito ömür boyu onunla dost kalmıştı. Oğulları da babalarının iyi niyetini koruyarak Sokrates'in izinden gitmişlerdi. *Euthydemus*'ta (306d) Crito'nun, duruşması (*Sav.* 33e, 38b) ve son saatlerinde (*Phaedo* 59b) onunla birlikte olan oğlu Critobulus'un eğitimi konusunda Sokrates'e danıştığını duyarız. Crito parasıyla Sokrates'e hem duruşma esnasında (*Sav.* 38b) ve hem de kaçması için gereken harcamalarda yardımcı olmaya istekli, zengin bir adamdı (Daha fazla bilgi ve gönderme için bkz. Croiset, Budé ed. *Crito*'ya dair 212-13 ve Burnet, ed. *Crito*'ya dair 172 ve devamı).

Diyalog

(Doğrudan dramatik form)

Crito Savunma'dan çok daha farklı bir sahne sunuyor: kalabalık, gürültülü bir mahkeme yerine, Sokrates'in tek başına yatmakta ve uyumakta olduğu bir hapishanenin şafak sökmeden önceki sessizliği. Bir dostu içeri girer ve onun yanına oturur, istirahatını bölmek istememektedir. Çok geçmeden Sokrates uyanır ve onu uyandırmadığı için Crito'yu nazikçe paylar ve Crito Sokrates'in içinde bulunduğu feci durumunu sakince kabullenişine şaşırır. Crito kötü haberler verir. Bütün infazlar için Delos'tan dönüşü-

[165] 45b'de (Sokrates gurbette yaşayamazdı) ve 52c'de (sürgündense ölümü tercih etmişti). Krş. *Savunma* 37d ve 30c. Bu, her ikisinin de Platon'un anlatısından ziyade Sokrates'in gerçek savunmasına yapılan bağımsız göndermeler olması ihtimalinden daha akla yatkın duruyor.

nün beklenmesi gereken kutsal gemi Sunium'da görülmüştür ve muhtemelen o gün içersinde varacaktır. Sokrates geminin bir gün sonra varacağını düşünmektedir zira geminin varışının sabahında infaz edilecektir ve rüyasında beyazlara bürünmüş olan ve ona Achilles'in İlyada'daki (9.363) sözlerini uyarlayarak "Üçüncü günde derin-topraklı Phthia'na [yani, anavatanına] ulaşabilirsin" diyen bir kadın görmüştür.[166]

C. Fazlasıyla açık bir rüya bu, korkarım ki. Şimdi beni dinle ve kaç. Eğer reddedersen sadece eşsiz bir dostu kaybetmekle kalmayacağım ama benim sana cimriliğimden ötürü yardım etmeyi reddettiğim düşünülecek.

S. Görüşleri herhangi bir değer taşıyan hiç kimse bunu düşünmeyecektir.

C. Ama diğerleri bir sürü zarar verebilir.

S. Hayır, veremezler: eğer iyilik edebilselerdi iyilik de edebilirlerdi ama onlar bir insanı ne bilge ne de aptal kılabilirler.

C. Öyle de olabilir. Her neyse, ne dostlarının ispiyoncular tarafından şantaja uğrayacağından -bu bizim işimiz- ne de (mahkemede söylediğin gibi) gurbette yaşayamayacağından endişe et. Thessaly'de yakın dostlarım var. Eğer inat edersen tam da düşmanlarının istediği şeyi yapmış ve oğullarını yüzüstü bırakmış olacaksın. Tartışmaya zamanımız yok: bu gece harekete geçmeliyiz.

S. Sevgili Crito, ilgine müteşekkirim. Ama haklı mısın? Her zaman için, üzerine düşündükten sonra bana en iyi gelen argüman üzerinden hareket ettim. Bu olup bitenler yüzünden bu kaideyi bir kenara bırakamam. Halkın ne düşüneceğine dair görüşünü ele alalım. Bazılarının görüşlerine kulak asılması, bazılarınınkineyse asılmaması gerektiğini iddia ederdik. Ölüme yaklaşmam bunun yanlış olduğunu mu gösterdi?

C. Hayır.

S. Pekâlâ, bizim için faydalı olduğu için bilgelerin görüşlerine kulak asmak ve aptalların zararlı görüşlerine kulak asmamak anlamına geliyordu bu. Eskiden, eğitim ve tıptan, insanın sadece uzmanlara güvenmesi gerektiği aksi takdirde bedeninin zarar göreceğini gösteren örnekler verirdim[167] ve bunları ahlakî niteliklere uygulardım: tek bir uzman yerine cahil çoğunluğa güvenmek, doğru eylemlerle gelişen ve yanlış eylemlerle zarar gören kısmımızı mahvetmek demektir. Çoğunluk bizi ölüme gönderebilir ama asıl

[166] Aristoteles diyalogu *Eudemus*'ta *Phaedo*'dan ve buradaki nüans açısından da, görüleceği gibi, *Crito*'dan çok şey ödünç almıştır. Bir rüyada güzel bir genç Eudemus'a, zamanı geldiğinde vuku bulan diğer şeylerin yanı sıra, beş yıl sonra anavatanına döneceğini kehanet etmiştir. Beş yıl sonra Eudemus Dion'la birlikte Sicilya'dadır ve doğal olarak anavatanı olan Kıbrıs'a dönmek için bir şans elde etmeyi ümit etmektedir. Aslında çatışmada öldürülmüştür. Dolayısıyla bu rüya, bir kez bedenden kurtulduğunda Eudemus'un ruhunun gerçek anavatanını bulduğu şeklinde yorumlanmıştır (Cic. *De div.* 1.25.53).

[167] *Gorg.* 479a-c buna bir örnektir ve bunun daha birçok örneği vardır.

kaygılanmamız gereken hayatın kendisi değil, sadece iyi hayattır. Para, ün ve çocuklar göz önüne alınacak başlıca hususlar değildir, tek bir husus vardır göz önüne almamız gereken: acaba kaçmak *doğru mudur*? Karar vermemiz gereken şey bu, bu yüzden sorularımı dürüstçe cevapla. Eğer yapabiliyorsan beni çürüt: senin kanaâtlerine ters hareket etmek istemem. Ama eğer çürütemiyorsan lütfen beni gitmeye zorlamaktan vazgeç.

Yanlış yapmanın eyleyen için utanç verici olduğu kadar kötü de olduğu ve sonuçları her ne olursa olsun *bütün* koşullarda bundan kaçınılması gerektiği konusunda her daim mutabık olmadık mı? Bu bir hasara karşılık vermeyi de içeriyor ve buna inanan azınlık ile bunu inkâr eden çoğunluk hiçbir ortak zemin sahip değiller, her zaman için birbirlerinin görüşlerini hor görmeye devam edecekler.[168] Bu yüzden, bunun doğru kalkışım noktası olduğunu kabul edip etmediğini dikkatlice düşün.

C. Evet, müşterek kanaâtimiz olarak buna sıkıca bağlıyım.

S. Öyleyse insan yasal sözleşmelerini yerine getirmeli ve benim durumumda soru şu: eğer şehrin rızası olmadan çekip gidersem adil bir sözleşmeyi mi yerine getirmiş olurum yoksa her şeyden önce hakkaniyetle davranmam gerekenlere yanlış mı yapmış olurum?

C. Cevabı bilmiyorum.

S. Pekâlâ, Devlet ve yasalarının benimle şu şekilde konuşabildiğini varsay: "Plânın bizi yok etmek konusunda bir insan ne kadar ileri gidebilirse o kadar ileri gidecek, zira eğer yasal yargıları hiçbir güce sahip olmazsa ve şahsi bireylerin eylemleri tarafından hükümsüzleştirilirse hiçbir toplum hayatta kalamaz." Ben şöyle mi karşılık vermeliyim: "Ama Şehrin hükmü bana haksızlık etti?"

C. Kesinlikle evet.

S. O zaman yasalar da şöyle devam edebilir: "Ama bizimle yaptığım sözleşme bu muydu? Şehrin hükümlerine her ne olursa olsun riayet etmek değil miydi? Herhangi bir şikâyet, himayesi altında doğduğun, beslendiğin, eğitildiğin ve bütün yurttaşlık imtiyazlarına sahip kılındığın yasaları yok etmeyi meşru kılabilir mi? Koşullar bizi eşit kılmadı: sen bizim kendi çocuğumuz ve hizmetkârımızsın.[169] İnsan kendi ülkesinin otoritesine babasınınkinden daha çok saygı duymalıdır. Ülkenin, neyin doğal olarak adil olduğuna dair görüşünü değiştiremediğin sürece, seni cezalandırsa ya da seni bir çarpışmada hayatını riske atmaya gönderse de ülkene her yerde riayet etmelisin. Dahası, eğer

---

[168] Platon bu hakikati, *Gorgias*'ta Sokrates ve Callicles arasında gerçekleşen hazin ve verimsiz karşılaşmada dramatize ediyor.

[169] Genel olarak Yunan düşüncesindeki ve Platon'daki, yurttaşlar yasanın köleleridir δοῦλοι anlayışı için bkz. Milobenski'nin düştüğü ilginç dipnot [*Gymn.* 1968, 384 dn. 29] ve krş. Herodot'un Demeratus'a ilişkin hikâyesi (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

Atina'daki usul ve yasaları beğenmiyorsa her yurttaşı mülkünü de yanına alarak çekip gitmeye ve başka herhangi bir yerde yaşamaya özgür bırakıyoruz.[170] Bütün hayatını burada geçirerek ve burada çocuk sahibi olarak bizden memnun olduğunu gösterdin ve bu, iddia ediyoruz ki, bizim buyruğumuza uyacağına ya da, izin verdiğimiz gibi (zira bizim emirlerimiz birer öneridir, acımasız komutlar değil) bizi aksine ikna edeceğine dair bir sözleşme teşkil eder. Duruşman esnasında bile sürgünü tercih edebilirdin ama ölümü tercih etmekle övündün. Şimdi de en aşağılık köle gibi bizimle özgür seçime dayalı olarak yaptığın sözleşmeyi ihlâl ederek kaçmak istiyorsun. Bu sana ya da dostlarına iyilik getirmeyecek. Dostların ağır cezaları göze alacak ve sen de mahkemenin senin gençleri yozlaştıran biri olduğuna dair kanaâtini haklı çıkararak, yasaya uyan bütün şehirlerde bir şüpheli olacaksın. Disiplinsiz bir devlette ise yaşamayı pek istemezsin. Thessaly böyle bir yerdir, oranın yurttaşları hiç şüphesiz senin kılık değiştirip kaçma hikâyenden hoşlanacaklar; ama onlara yaltaklanmazsan çok geçmeden bazı aşağılayıcı sözlere katlanmak zorunda kalacaksın. Peki erdem ve adalete dair bütün o konuşmalarına ne olacak? Ya çocuklarına? Onları birer yabancı olarak yetiştirmek için yanında mı götüreceksin? Ya da burada, dostlarının eline mi bırakacaksın? Eğer Thessaly'ye değil de Hades'e göç ediyor olsaydın da gerçek dostların onlara daha kötü bakmazdı.

"Muhafızların olarak sana tavsiyemiz budur: ne hayatı ne de çocuklarını doğru olanın önüne koy. Bize değil, benzerin olan insanlara yanlış yapmış olacaksın. Eğer sözleşmemizi bozar ve yanlışa yanlışla karşılık verirsen yaşarken gazabımızla yüzleşeceksin ve öldüğünde Hades'teki kardeşlerimiz seni nezaketle karşılamayacak."

Şu anki düşünme şeklime göre hiçbir şey bu sözlere karşı duramaz; ama eğer bunlara karşı ileri sürebileceğin bir şey varsa, durma.

C. Söyleyecek bir şeyim yok.

S. O zaman bırak da adabınca hareket edelim, zira bu Tanrının gösterdiği yoldur.

Yorum

Crito en iyi şekilde kendi içinde bir bütün olarak, Sokrates'in bir yandan onu Atina yasalarıyla uzlaşmazlığa düşüren bir şekilde yaşama ve konuşma hakkını savunurken, bir yandan da eşit derecede güçlü bir biçimde bu yasaların ona istediklerini yapma hakkına sahip olduğunu savunduğunu göstererek *Savunma*'yı tamamlayan, Sokratik

[170] Gomme (*G. and R.* 1958, 47) bir Atina yurttaşının modern dünyadaki, pasaport istemesi gereken ve uygulamada, mülkünü yanına almasına izin verilmeyerek göç etmekten alıkonabilecek yurttaş karşısında avantajlı olduğunu belirtiyor. Bernard Levin'in 28 Aralık 1971 tarihli *The Times*'ta yazdığı gibi: "Bir ülkenin tabiatına ve siyasi sistemine dair çok kesin bir tahmin tek bir basit test uygulanarak yapılabilir: bu ülkede yaşayanların ülkeyi terk etmesi ne kadar kolaydır?" Platon'un bu aşamada Atina demokrasisini tasvip etmesi önemlidir.

üsluba dair eşsiz bir belge olarak okunabilir. Barışçıl bir ikna çabası, bu yasalara karşı kullanılmasına izin verilen tek silahtı. Sokrates'in konumu ilginç bir biçimde, Platon'un hem *Protagoras* efsanesinde hem de *Theaetetus*'ta (166 ve devamı) onun ağzından dile getirdiği "savunma"da Protagoras'a atfettiği konuma benzemektedir. *Theaetetus*'ta bir şehrin *nomoi*'si ta ki bilge bir adam ya da iyi bir hatip onu aksine ikna edene kadar o şehirde adaleti temsil eder zira yasaların vahşi bir biçimde olsun ya da olmasın ihlâl edilmesi toplumun altını boşaltacaktır ve insanın hayatta kalması için toplum gereklidir.

İçimizde bedenden daha önemli olan ve diğerlerinin neden olduğu hasarlardan değil kendi yaptığımız bir yanlıştan zarar gören (47d) bir şeyin olduğundan emin olunuşu -ki bu yüzden de yanlış yapmak eyleyen için utanç verici olduğu kadar kötüdür de (49b)- buradaki argüman için merkezî önemdedir. *Savunma*'da Sokrates'in bu "ruh kaygısını" yurttaşlarına şiddetle tavsiye ettiğini görürüz; burada ise bunu ölümün karşısında bizzat uygular. Sokratik bedensel sağlık analojisi (47b-48a), bedende olduğu kadar ruhta da sağlığın temeli olarak *harmonia* -ya da parçaların doğru şekilde düzenlenişi- anlayışına uzanan yolu döşemiştir ki Platon bu anlayışı *Gorgias* ve *Devlet*'te geliştirmiştir.

Doktor analojisiyle, cahil çoğunluğa değil, tek bir uzmana güvenilmesi buyruğu uyum içersindedir. Gomme (*G. and R.* 1958, 45) bunun, doğru ve yanlış konusunda, tıpta ya da mühendislikte olduğu gibi uzmanlar olup olmadığı yönündeki çetrefil soruyu es geçtiğinden yakınmış, Grote (*Pl.* 1, 308) ise Sokrates'i sürekli olarak cahil olduğunu beyan etmesine karşın uzman rolünü üstlenmekle ve bizden (307) diğerlerini yapmakla suçlamaya düşkün olduğu şeyi, yani sanki hâlihazırda neyin doğru neyin yanlış, neyin adil neyin adaletsiz *olduğunu* biliyormuşuz gibi belli bir durumda neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirlememizi talep etmekle suçlamıştır (Krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve devamı). Gomme'un yakınışı Sokratik etiğin bütün temeline şüphe düşürmektedir. Sokrates elbette doğru ve yanlış davranışlar konusunda uzmanlar olduğuna inanıyordu: "erdem bilgidir"le kastedilen şey buydu, bu demokrasiye güvenmeyişini izah eden bir şeydi ve Sokrates bunu, zanaatlar analojisine başvurarak her daim savunmaya hazırdı.

Grote'un tespitlerine gelince, *Savunma*'da Sokrates'in cahilliğinin sınırları olduğunu görmüştük ve Sokrates bir şeyi ne kadar çok kişi iddia ederse etsin, onlarla görüş birliğine varması için ikna edilmesi gerekenin kendisi, sadece ve sadece kendisi olduğunu söylemeye düşkündü (Örn. *Gorg.* 471e ve devamı, *B. Hip.* 289b). Bu kesinlikle, sadece doğru ile yanlış arasında bir ayrım *olduğunu* değil, ama bunun *ne olduğunu* bilmeyi iddia etmekle aynı şey değildir. Acil bir pratik seçim (bu durumda yaşamla ölüm arasında bir seçim) yapılması gerektiğinde Sokrates (ya da onun namına Platon) hiçbir

şey bilmediği iddiasına tam olarak uygun davranmamış da olabilirdi. Sokrates için esas olan, kararın mantıksal tartışmanın, yani partneriyle ilk önce önermeler konusunda (τῆς σκέψεως τὴν ἀρχήν 48e) ve sonra da tartışmadaki her bir adım konusunda uzlaşması gereken "ortak araştırmanın" (46d, 48d) sonucunda alınmış olmasıydı. En azından yöntem gereği Sokrates "tek uzmandır" ve ayrıca bir şeyi çok iyi bilir: bu davranış, kişinin çıkarları ve güvenliğine dair dar kapsamlı bir yorumdan ziyade evrensel olarak geçerli argümanlarla meşru kılınabilmelidir.

Bunun dramatik bir durum olduğunu da unutmamak gerek. Platon bize Sokrates'in, tam da doğru ve yanlışın doğasına dair bu sorular üzerine Crito'yla ve diğer dostlarıyla yaptığı sayısız tartışmaya adanmış uzun yaşamının son iki gününü geçirirkenki halini gösterir. Platon açıkça ve defalarca (46d, 47b, 49a), Sokrates'in argümanına dair önermeleri ortaya koyarken bu daha önceki tartışmaların sonuçlarına -ki bunlar tamamıyla olumsuz değildi- yaslandığını söyler. Crito'ya sadece bir anımsatma yapılması gerekmektedir, buna karşın Sokrates mutabık oldukları ilkeleri kendi mevcut durumuna uygularken (49e ve devamı) onu bir argüman boyunca adım adım yolculuğa çıkarmak durumundadır. Sokrates ve Crito'nun "bildikleri" şeyleri şöyle sıralayabiliriz: ruhun refahı bedeninkinden daha önemlidir; yanlış yapmak ruha zarar verir; ve özgürce yapılmış yasal bir sözleşmeyi bozmak yanlıştır. Gösterilmesi gereken şey mevcut durumda Sokrates'in bu tip bir sözleşmeyi bozmuş olacağıdır. Bu kişileştirilmiş yasaların ağzından yapılır ve kaçmanın, ruhu pahasına Sokrates'in bedenini kurtaracağı sonucuna ulaşılır. ("Hades'teki kardeşlerimiz seni nezaketle karşılamayacak.")

Crito insanın çoğunluğun görüşlerini görmezden gelmemesi gerektiğini çünkü çoğunluğun büyük zarar vermeye muktedir olduğunu söylediğinde Sokrates şöyle karşılık verir (44d): "Bunu yapabilirlerdi çünkü bu durumda büyük iyilik yapmaya da muktedir olurlardı!" Bu pek açık bir cevap değil ama Crito bunun Sokrates'in bilginin her alanda doğru eylemin ön koşulu olduğu inancından çıkardığı sonuçlardan biri olduğunu biliyordu; aynı bilgi bu bilgiye sahip olan tarafından bunun tam aksi olan kötülüğe, eğitimsiz birinden çok daha etkin bir biçimde dönüştürülebilir. Hastalıkları en iyi şekilde tedavi edebilen doktor hileyle düşmana hastalık bulaştırma konusunda en donanımlı olan kişidir, nefsi müdafaa konusunda eğitimli biri ayrıca saldırı konusunda da eğitimlidir, en iyi polis kilitlerin nasıl açılacağını ve kasaların nasıl patlatılacağını tam olarak bildiği için aynı zamanda en iyi hırsızdır. Bu, *Devlet*'te (333e-334b) izah edilir ve *Küçük Hippias* sahtekârın ve dürüst insanın (aritmetikten bihaber olan hiç kimse yanlış cevabı verdiğinden, yetenekli matematikçi Hippias kadar emin olamazdı) aynı olduğunu ve istekli bir biçimde ve bile bile aşağılık olan birinin, bilmeksizin yanlış yapan birinden daha iyi olduğunu ispatlamaya adanmıştır. (Sokrates, Hippias'ı dolambaçlı ve aldatıcı bir argümanın labirentinde dolaştırdıktan sonra "eğer böyle bir adam olsaydı"

diye ekler ve hepimiz biliriz ki Sokrates bile isteye yanlış yapmanın mümkün olduğuna inanmamaktadır.) Bu, erdem ile sanat ve zanaatlar arasında kurulan basit Sokratik analojide bir hata olduğunu açığa çıkarır ki bunun ruhun sağlıklı bir *harmonia*'sı olduğunu düşünen Platon ve bunu bir kapasite olarak değil, pratik yapılarak ulaşılmış değişmez bir durum olarak gören Aristoteles bu hatanın üstesinden gelmiştir.[171]

Croiset (Budé 214 ve devamı) modern bir zihnin Sokrates'in neden hapishaneden kaçarak ülkesine yanlış yapmış olacağını varsaymak durumunda olduğunu anlamasının zor olduğunu düşünüyor ve bunu tarihsel gerekçelerle izah ediyor: onun zamanında sürgünler genellikle bozguna uğramış siyasi partilerin mensuplarıydı ve bu kişiler sempatizanlarının iktidarda olduğu yerlere gider ve kendi şehirlerine karşı kumpas kurarlardı. Onlara sadece Atina'nın düşmanları, Atina anayasasını düşmanca eleştiren biri olmaları koşuluyla kapılarını açardı. Bu doğru olabilir ama Sokrates'in sunduğu sebep bu değil. İtaatsizliğin kendisi, diyor, yasaların tahrip edilmesi konusunda bir insan ne kadar ileri gidebilirse o kadar ileri gider (τὸ σὸν μέρος 50b) "zira eğer kabul edilmiş yargıları hiçbir güce sahip olmazsa ve şahsi bireyler tarafından hükümsüzleştirilir ve paramparça edilirse bir devlet nasıl hayatta kalabilir ve yıkılmaz?" Bu, günümüzde felsefecilerin zaman zaman tartıştığı bir sorunun, yani acaba insan bir davranış kaidesi olarak kendine "Eğer herkes gibi davransaydı ne olurdu?" diye sormalı mıdır, sorusunun ilk kez ortaya çıkışıdır.

NOT. Crito'ya dair şu hususlara III. ciltte değinilmektedir: Crito davanın asla mahkemeye gelmemiş olması gerektiğini söylüyor (45e), 383; "ortak araştırma" (46d, 48d), 449 dn. 1; bile bile yanlış yapmamalıyız (49a), 460 dn. 2; yanlışa yanlışla karşılık vermemeliyiz (49b ve c), 113; Sokrates ve yasalar arasındaki sözleşme (50c, 52d), 140, 143; Sokrates eğer isteseydi sürgünü tercih edebilirdi (52c), 384; gidebileceği yerler olarak Megara ve Thebes (53b), 499; düzensizlik ve aşağılıkla dolu olan Thessaly (53d), 301 dn.3; Sokrates'e yasaların kendisi, yasaların uygulanışı kötülük etmiştir.

(3) EUTHYPHRO

Bu diyalogun hakikiliğine dair söylenmesi gereken tek şey, geçen yüzyılda diyalogun hakikiliğini sorgulayanların argümanlarının (bunlar Adam'ın baskısında bulunabilir, xxv-xxxi) insan zihninin muktedir olduğu sapkınlıklara dair ender bulunur bir sergi oluşturduğudur.

---

[171] ἕξις, *EN* 1106b 36; ἔθος ile ulaşılması, 1103a 17, 25-6. 1137a 17'de adil insanın *ipso facto* adaletsiz olduğu, çünkü her iki şekilde de davranmak konusunda herkesten daha donanımlı olduğu öğretisi açıkça eleştirilir.

Tarih. Hiçbir harici delil yok. Hem üslubu, hem de içeriği bakımından erken dönem diyaloglar arasına giriyor ama bu çerçeve dahilinde görüşler muhtelif. Bluck (*PLT* 61) muhtemelen son zamanlarda (tıpkı daha önce Schleiermacher, Stallbaum, Steinhart, Ritter ve Zeller'in yaptığı gibi) *Euthyphro*'nun Sokrates'in kavuşturma ve duruşması arasında yazılmış olabileceğini öne süren tek yazardır. Grote bu tezi olasılık dışı olduğunu düşünüyordu.[172] Hackforth (*CPA* 51-3) *Euthyphro*'nun *Savunma*'dan önce yazıldığını varsaymış, Croiset (Budé 177) kendinden emin bir tavırla ("Tout nous autorise à penser..." *Savunma*'dan kısa bir süre sonraya yaklaşık 396 ya da 395'e yerleştirmiş, Adam (ed. xxxi) "*Crito*'dan bayağı bir sonra" geldiğini düşünmüştü ve von Arnim'e göre (*Jugendd.* 141) ise *Euthyphro*'nun argümanı *Lysis*'in argümanını peşinen varsayıyordu ve *Euthyphro Protagoras*'tan bile sonra geliyordu. Diğerleri gibi von Arnim de genellikle "İdealar kuramı" ile özdeşleştirilen dil kullanımının etkisinde kalmıştı ama bu terminolojinin burada Platon için daha sonraki diyaloglardakiyle aynı anlama geldiği kesin değildir. Bu konudaki farklı görüşlere dair ayrıntılar Hoerber'in makalesinde (*Phron.* 1958, 100) bulunabilir. *Euthyphro*'yu kronolojik olarak konumlandırma çabalarına dair bu kısa ve kısmi araştırma dahi, ihtiyatlı olmamızı salık vermesi ve bu kadar yetersiz kanıtlar üzerinden dogmatizm yapılmasını kınaması konusunda Hoerber'le hemfikir olmamıza yetecektir. Bu konudaki en son yorumcu R. E. Allen (*P.'s Euthyphro etc.* 1970, 1 ve devamı) "*Euthyphro*'nun muhtemelen dördüncü yüzyılın ilk on yılında, Platon otuzlarındayken yazılmış olduğunu bilmenin yeterli olduğunu" düşünüyor.

Olayın geçtiği tarih. Olayın geçtiği zaman Sokrates'in kavuşturma, yargılanma ve ölümüyle aynı zaman dilimi içersindedir. Sokrates Meletus'un suçlamasıyla alakalı olarak hazırlık niteliğinde bir iş için Kralın Stoa'sına gelmiştir. Bu yüzden insanın hayal gücünde bu sahne, *Theaetetus*'taki Sokrates'in sonunda bu görüşme için ayrıldığı sohbetin hemen ardından geliyor. Bunun yazılış tarihiyle hiç alakası olmayabilir ama Hoerber (*a.g.e.* 107) dini ilkelerdeki benzerlikten (*Theaetetus* 176a-c'yle karşılaştırıyor) ötürü *Euthyphro*'nun çok açıkça *Theaetetus*'u anımsattığını öne sürüyor.

Euthyphro Naxos'ta çiftçilik yaparlarken meydana gelmiş bir olaydan ötürü babası aleyhine dava açmaktadır (4c). Yorumcular bunun Atina'nın 404'te, yani Sokrates'in yargılanışından beş yıl önce Naxos'u kaybedişinden önce olmuş olması gerektiğine işaret etmekte geç kalmamışlardır. Bazen bunun bir sanatsal anakronizm olduğu düşünülmektedir ama Burnet düştüğü âlimane bir notta mevcut koşulların bu gecikmeyi olağan

[172] *Pl.* 1, 316 dn. *t.* Grote'un savı, bunun Sokrates'in duruşmadaki durumunu çok daha kötüleştirmiş olacağı yönündeydi. Diğer bazıları da Platon'un duruşmadan hafif, alaycı bir tonla bahsettiğini ki böyle bir şeyin de verilen hükümden sonra mümkün olamayacağını iddia etmiştir!

kıldığını savunmuştu.[173]

Euthyphro. Platon'un yazdıkları dışında Euthyphro hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. *Crat.* 396d'de Prospalte kasabasından biri olarak tekrar karşımıza çıkar.[174] Karakteri Platon tarafından eşsiz bir biçimde çizilmiştir, buna bir şeyler ekleyerek okuyucuların alacağı hazzı mahvetmek istemem. Euthyphro genellikle, Leisegang'ın (*RE* 2406) sözleriyle, "Sokrates'in hayatına mâl olan o aynı hakiki ve tehlikeli dindar tipine dahil olan ... fanatik bir bağnaz" olarak görülür. Ama bu, Burnet'in (ed. 5 ve devamı) işaret ettiği gibi, bize söylenene hemen hiç uymamaktadır. Meclis'te yanlış anlaşıldığından ve gülünç duruma düşürüldüğünden yakınır ve Sokrates'in yaklaşan duruşmasına dair hiçbir şey bilmeksizin, onu kendi gibi inançlarından ötürü zulme uğrayan biri olarak selamlar. Aslında, Jowett'in söylediği gibi (1, 306) Euthyphro "kötü bir adam değildir ve o tanıdık alâmetininin farkında olduğu Sokrates'e dostça yaklaşmaktadır."

Diyalog[175]

(Doğrudan dramatik form)

Euthyphro dini cürümlerden sorumlu sulh yargıcının bürosunun önünde Sokrates'le karşılaşır. Sokrates'i böyle alışılmadık bir muhitte gördüğüne şaşırır, Sokrates de Meletus'un ona yönelttiği suçlamaları izah eder. Euthyphro bu suçlamaları

[173] Sanatsal anakronizm: "Yaratıcı an, Platon bu iki olayı birbirleri üzerine nasıl yansıdıklarını göstermek için bir araya getirdiğinde çıkageldi ve sonra bu ikili arka plan üzerinde 'dindarlık' sorunu açımlandı." (Friedländer, *Pl.* 11, 283; benzer şekilde Leisenang, *RE* 2406.) Burnet'in önerdiği için bkz. Burnet, ed., s. 25. Wilamowitz (11, 76) anakronizmi olayın tarihsel gerçekliğinin delili olarak ele almıştır: eğer bu olay hayali olsaydı Platon bu zorluktan kaçınırdı. Allen (*Euth.* 21 n.3) tıpkı Adam gibi (ed. 49 ve devamı) Euthyphro ve babası için 404'ten sonra Naxos'ta kalmanın mümkün olmuş olabileceğini düşünüyor ve vakayı bir Atina mahkemesinde yargılanmaya götüren tek unsur olarak dinsel kirlenmeyi vurguluyor. Hoerber (*Phron.* 1958, 97) beş yıllık boşluğu kabul ederek, kirlenme tehlikesine bu boşluğu izah etmek için bakar: Euthyphro'nun kendine ve babasına dair batıl inanca dayalı korkuları yıllar geçtikçe büyümüştür.

[174] Bu ikisinin aynı kişi olduğundan şüphe edilmiştir ama Sokrates'in aynı ismi taşıyan iki din fanatiğini tanıyor olması hemen hiç olası değildi. *Crat.*'da (396b, 399a, 428c) Sokrates ondan ironik bir tavırla, kendine ilham veren bir meczup diye bahseder. *Euth.* 3e'de onu μάντις diye tanımlar ve Euthyphro bundan az önce geleceği öngörme gücünden bahsetmiştir. Taylor (*PMW* 77 dn. 1) büyük bir ciddiyetle *Euthyphro*'da onun meczup olduğunun ima edilmediğine işaret eder. Euthyphro meczupluğun gerektirdiği türde bir iş yapmamaktadır, ayrıca Sokratik çürütmeye maruz kalan herhangi bir insanın medyumluk güçlerini sergilemesi pek kolay değildi.

[175] Çağdaş çözümleme bağlamında yararlı bir özet için ayrıca bkz. R. S. Meyer, *P.'s E.: an example of Philosophical analysis*, 1963.

"ilâhi alâmetle" ilişkilendirir ve Sokrates'e kendi gibi dindar olan ve yine kendi gibi yanlış anlaşılmaktan mustarip biri olarak yaklaşır: Euthyphro'nun kendi kehanetleriyle Meclis'te dalga geçilmiştir. Sokrates onun korkması gereken şeylerin gülünç duruma düşmekle sınırlı olmayabileceğini düşünür ve Euthyphro rahatlatıcı bir şekilde Sokrates'in davasının muhtemelen -kendi davasının sonuçlanacağına inandığı gibi- lehine sonuçlanacağını söyler.

Euthyphro'nun işi nedir peki? Babasının aleyhine, başka bir köleyi -bir çukurda eli kolu bağlı halde bırakarak- öldürmüş olan bir köleyi katletmekten ötürü dava açmaktadır. Euthyphro'nun ailesi onun davranışlarının dindarlığa ters düştüğünü düşünmektedir, dindarlık ve dinsizlik soruları konusunda ilâhi zihne ilişkin bilgileri bu kadar azdır işte.

Bu durum, diye düşünür Sokrates, kendi haklılığına büyük güven duyduğuna işaret etmektedir ve Euthyphro da bu şeyleri tam olarak anladığını kabul eder. Eğer, der Sokrates, Euthyphro'nun öğrencisi olabilirsem bu yetke üzerinden Meletus'a meydan okuyabilirim ve Meletus halen benim yanlış yaptığımı düşünecek olursa öğrencidense öğretmen aleyhine dava açacaktır. Euthyphro bu durumda Meletus'la boy ölçüşecek biri olmaktan daha fazlasını olacağını kabul eder.

Sokrates'in Euthyphro'dan bir şeyler öğrenme isteği kabul görür ve ondan bu kadar iyi bildiği şeyi, yani "neyin dindarca[176] ve neyin dinsizce olduğunu" açıklamasını ister "zira bunlar kesinlikle her olayda aynıdırlar, her biri kendi içinde tutarlı ve diğerine zıttır ve tek bir biçim ya da karaktere (*idea*) sahiptir." Euthyphro söylenenleri kabul eder ve Sokrates sorusunu daha doğru bir biçimde tekrar eder:[177] "Neyin dindarca ve neyin dinsizce olduğunu söylüyorsun?" Euthyphro dindarca olanın şu an yaptığı şey olduğu cevabını verir ve bunu "öldürmekten, kutsal nesneleri çalmaktan ve benzeri şeyleri şeylerden suçlu olan herkese karşı dava açmak" diye genelleştirir. Bunu yapmamak dinsizliktir. Euthyphro tanrılarının eylemlerinin kendini haklı çıkardığını söyler. Tanrıların

[176] Diğer Yunanca ahlakî terimlerde olduğu gibi hiçbir kelime τὸ ὅσιον terimini tek başına kapsayamıyor. Bu terim kutsallık, dindarlık, doğruluk, dinsel görev ve dini kapsamaktadır. Euthyphro'nun 12e'de söylediği gibi, genellikle bu terimin insanın tanrılara karşı olan yükümlülüklerine ilişkin bütün doğru davranışları kapsadığı düşünülüyordu. Bu yüzden "dindarlık" buna en yakın karşılık gibi gözüküyor.

[177] Daha sonraki diyaloglarda τί ἐστιν ve ὁποῖόν τι soruları zıtlaştırılır ve insanın tam anlamıyla τί ἐστι'i sorabilmesi için önce ὁποῖόν τι olan herhangi bir şeyi bilmesi, yani bunun belli bir niteliğini, örneğin erdemin öğretilebilir olup olmadığı sorabilmesi için bu şeyin genel bir tanımı üzerinde uzlaşmaya varması gerektiği vurgulanır. Krş. *Meno* 71b, 100b, *Prot.* 361c, *Gorg.* 448e. Fakat burada bu ufak düzeltme özel önem atfedilmeksizin yapılmıştır.

en iyisi ve en adili olarak tanımlanan Zeus diğer oğullarını yutmuş olduğu için kendi babası Cronus'u bağlamış ve Cronus da benzer bir nedenden ötürü kendi babasını iğdiş etmiştir. Sokrates tanrılara ilişkin bu hikâyelere ve onların kavga ve çekişmelerine dair diğer hikâyelere gerçekten inanıp inanmadığını sorar. Euthyphro inanmaktadır ve anlatabileceği daha birçok hikâye vardır.

Başka bir zaman, der Sokrates alelacele, ama bu esnada sorusu halen cevaplanmamıştır. Suçlu olanı cezalandırmanın yanı sıra dindarca olan başka şeyler de vardır. Euthyphro eylemlerin tek bir biçimden ötürü dindarca ya da dinsizce olduğunu kabul etmişti, öyleyse bırakalım da bu biçimin ne olduğunu söylesin. Daha sonra bu biçim tek tek eylemlerin dindarca olup olmadığını yargılamak için bir standart παράδειγμα olarak kullanılabilir. Euthyphro cevabı lütfetmeye hazırdır ve der ki, tanrıların hoşuna giden dindarcadır, gitmeyen dinsizce. Ama eski efsanelere olan kendi inancı onu bir kez daha zora sokar: eğer tanrılar uzlaşamıyor ve tartışıyorlarsa o zaman eğer bunları sayılabilen, ölçülebilen ya da tartılabilen şeylerde olduğu gibi sınanacakları bağımsız bir standart olmadığı sürece onlar da tıpkı insanlar gibi neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu konusunda görüş ayrılığı yaşayacaktır. Bu yüzden aynı bazı tanrılara doğru (ve dolayısıyla hoş) gelirken, diğerlerine yanlış ve nefret edilesi gelecektir ve bu yüzden hem dindarca, hem de dinsizce olacaktır.

Euthyphro haksız bir cinayetin cezasız kalması gerektiğini savunmayacağını söyleyerek itiraz eder.[178] Bu, kabul edilir. İnsanlar da kabahatin her zaman cezalandırılması gerektiği *ilkesini* kabul ederler. Bir davalı suçlu olmasına karşın serbest kalması gerektiğini iddia etmez: söz konusu suçu işlemediğini iddia eder. Euthyphro bütün tanrıların kendi babasının haksız yere öldürdüğü konusunda hemfikir olduğunu ve dolayısıyla da kendi eyleminin doğru olduğunu nasıl bilebilmektedir? Diyelim ki hemfikirler (zira Euthyphro yeterince zamanı olsa bunu ispatlayabileceğini söylüyor), o halde tanrılar basitçe, bazı tanrıların sevdiği ve bazıların nefret ettiği şeyin ya hiçbiri ya da her ikisi birden iken *bütün* tanrıların sevdiği şeyin dindarca ve sevmediği şeyin dinsizce olduğunu söyleyerek ifadelerini düzeltmek durumundalar mı?

Euthyphro bunun doğru olduğunu düşünmektedir ama cevabı daha fazla sınamayı kabul eder ve Sokrates can alıcı bir soru sorar: Dindarca olan şey tanrılar bunu sevdiği için mi dindarcadır yoksa dindarca olduğu için mi tanrılar bunu sevmektedir? Euthyphro soruyu anlamaz ve Sokrates bunu, etken ve edilgen arasında simetrik bir ilişki değil, bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu göstererek izah eder. Taşınan-bir-şey (şimdiki zaman ortacında edilgen biri onu taşıdığı için taşınmaktadır ve bunun tersi geçerli

[178] Adam'ın işaret ettiği gibi, bu itiraz Protagoras'ı endişelendirmezdi. Krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Ama Sokrates hâlihazırda Euthyphro'ya dindarlık ve dinsizliğin birbirine zıt olduğunu kabul ettirmiştir (5d).

değildir.[179] Genelde üzerinde eylemde bulunulan bir şey, biri ya da bir şey üzerinde bir eylemde bulunduğu için böyledir; eyleyen, eylemin nesnesi eyleme maruz kaldığı için eylemez. Bu yüzden tanrıların dindarca olanı, bu tanrılarca-sevilen-bir şey olduğu için seviyor diyemeyiz; dindarca olanın sevilmesi onların bunu sevişinin bir sonucudur ve onların bu sevme nedeni başka bir yerde aranmalıdır. Bunu, dindarca olduğu için mi severler? Evet, der Euthyphro. O zaman dindarca olmak tanrılar tarafından sevilmekle aynı şey olamaz, aksi takdirde argümanımız sürekli başa dönerdi. Dindarca olanın bir *pathos*'unu (şefkat, maruz kalınan bir şey) öğrendik ama onun ne olduğunu, özünü öğrenemedik.

Euthyphro bu noktada pes eder. Argümanlar döner de döner ve asla sabit kalmayacaklardır. Sokrates tıpkı Daedalus gibi şeyleri (bu durumda *logoi*'yi) kendi başlarına hareket ettirme gücüne sahipmiş gibi görünür. Sokrates Euthyphro'yu bunun kasti olmadığı konusunda temin eder ve Euthyphro bir şey önermeye isteksiz olduğu için kendisi bir önerme yapacaktır. Dindarca olan her şey doğrudur ama bu önerme tersine çevrilemez (bu mantıksal husus Euthyphro'ya bir örnekle izah edilmelidir) çünkü "doğru" daha geniş bir kapsama sahiptir: "dindarca olan" daha geniş kapsamlı "doğru" sınıfının bir alt-sınıfıdır (Platon'un terminolojisinde, bir parçasıdır.) O halde dindarca olanın ayırt edici niteliği nedir? Euthyphro dindarlığın tanrılara olan hizmetimizle alakalı olan doğru davranışların bir parçası olduğunu, bunun dışında kalanların ise insanlara karşı olan görevlerimizle ilişkili olduğunu düşünmektedir.

---

[179] Çeviride φερόμενον ἐστι ve φέρεται (10b) arasında ayrım yapmak kolay değil. Aslında Sokrates'in burada kendi amaçlarına uygun olarak yaptığı ayrım Yunanca'da biraz yapay bir ayrımdır. Bizzat Platon dolaylamalı biçimi yalın fiille eşanlamlı olarak kullanmaya başlamıştır. Bu yüzden *Yasalar* 822e'de τιθεμένους εἶναι için τίθεσθαι, 821d'de ise ἔχοντα ἐστι için ἔχει kullanılır. Campbell, bunun Platon'un geç dönem üslubunun belirtisi olduğunu göstermek için *Sofist* ve *Pol.*'den örnekler alıntılıyor (*S. and P.* xxxiv; kapsamlı örnekler değil bunlar). Fakat *Charm.* 169e'deki γιγνώσκων ἔσται ve *Gorg.* 500c'deki ἐστὶν...διαφέρων'a dikkat ediniz ve krş. Goodwin, *M. and T.* paragraf 45, 830 ve R. A. Cobb, *Phron.* 1973, 82-3. φέρεται'i yukarıda olduğu etken çatı ile karşılamak argümanı etkilemiyor. J. H. Brown şöyle diyor (*PQ* 1964, 12): "X'in biri tarafından taşınması, birinin X'i taşıması ile aynıdır, bunun nedensel bir sonucu değildir." Buna rağmen "o çarpıldı çünkü bir şey ona çarptı" demek tamamıyla saçma değilken "o çarpıldığı için bir şey ona çarptı" demenin tamamıyla saçma olduğunu söylemek istiyor insan. Her ne olursa olsun bunun böyle olduğu Sokrates'in buradaki argümanının bir önermesidir. Platon'un etkenle edilgen yerine edilgen gösterenle ortacı zıtlaştırması bu sorunu ortadan kaldırmadıysa bile hasır altı etmişti. Bir şeyin eyleme (taşınmak, sevilmek) dayalı bir durumda olabilmesi için bu duruma konulması ve bu durumda tutulması gerekir. Aristoteles'in söyleceği gibi eylem halinde olan etkin bir neden olmalıdır. Krş. Jowett I, 305 ve 307. ("Eylem durumdan önce gelir.") Bütün bu pasajın mantığı konusunda bkz. S. M. Cohen *JHPh* 1971, özellikle de s. 3-8. Bu büyük bir yaygaraya yol açmıştı, diğer tartışmalara dair referanslar için bkz. T. D. Paxson jr., *Phron.* 1972, 171-90.

Şimdiye kadar her şey yolunda, ama daha kati olmamız gerek. Ne tür bir hizmet ve ne amaçla? Bazen hizmetimiz[180] (örn. atlarımıza ve köpeklerimize olan hizmetimiz) söz konusu nesnenin[181] yararınadır ve daha iyi duruma getirilmesine yöneliktir ama tanrılar söz konusu olduğunda durum bundan ibaret olamaz. Euthyphro bunun kölelerin efendilerine yaptıkları türde bir hizmet olduğunu öne sürer. Bu noktada Sokrates hizmet ve benzeri şeylerin genellikle bir şeyin *üretilmesine* yönelik olduğunu söyleyerek, zanaatlarla kurduğu gözde analojisini devreye sokar. Çiftçilerin yiyecek, mimarların bina, doktorların sağlık ve generallerin zafer üretmesi gibi, tanrılar bizim hizmetlerimizin yardımıyla ne üretirler?[182] "Bir sürü güzel şey" der Euthyphro, ama daha kesin konuşması için baskı yapıldığında bu ulvi meselelere ilişkin eksiksiz bir izahat yapmanın öyle anlık bir iş olmadığından yakınır. Kısaca, eğer insan dua ve adaklarla tanrıları nasıl hoşnut edeceğini biliyorsa, bu dindarlıktır ve bunun sağladığı şey bireylerin ve toplulukların kurtuluşudur. Öyleyse bu (der Sokrates Euthyphro ile görüş birliği içersinde) bir dua ve adak bilimidir, onlardan ricalarda bulunmak ve onlara hediyeler vermektir, ihtiyacımız olan şeyi nasıl isteyeceğimizi ve bizden ihtiyaç duydukları şeyi nasıl vereceğimizi bilmektir – bir karşılıklı ticaret sanatıdır.

---

[180] Yine çeviride tam olarak karşılanamayan bir Yunanca kelimenin yarattığı zorlukla karşı karşıyayız. Burada "hizmet" diye çevirilen *therapeia* kelimesi ayrıca bir şeye özen göstermeyi ve göz kulak olmayı da içermektedir. Tanrılar bağlamında bu tapınmak, hayvanlar bağlamında göz kulak olmak, binalar bağlamında bakım / onarım, Yunanca kelimeyi muhafaza ettiğimiz tıpta ise terapi anlamına gelmektedir. Sokrates'in bu tip bir kesinlikte ısrarcılığını Prodicus'un ὀνομάτων ὀρθότης'e dair öğretisi kamçılamış olabilir. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[181] Von Arnim (*Jugendd.* 147) 13b'de ὠφελεῖσθαι'den βελτίους γίγνεσθαι'e geçiş açıkça kanıtlanmadığı için bu pasajın *Devlet* 335b'yi peşinen varsaydığını ve *Euthyphro*'nun *Devlet*'ten sonra gelen bir eser olması gerektiğini iddia etmektedir. Platon bu kadar ince bir elekten geçirilmemelidir: bu geçiş pekâla Platon'un o zamanlar bunun doğal bir şey olduğunu düşündüğü anlamına da gelebilir. Arnim benzer bir tespiti *Protagoras* için de yapıyor: *Protagoras* da *Euthyphro*'dan önce gelmektedir çünkü (a) 329c-330a'da *Euthyphro* 11e ve devamında yapılan aynı mantıksal tespit -daha az "logische Schärfe" ile"- yapılmaktadır; ve (b) *Euthyphro* 12d, Sokrates'in ὅσιον'in δίκαιον ile aynı olduğunu ya da buna çok benzediğini söylediği *Protagoras* 331b için yapılan bir düzeltmedir. *Protagoras*'taki durum daha muğlaktır. Protagoras Sokrates'i düzeltme olanağına sahiptir ve söz konusu tespit çözümsüz bırakılır. Bu tip mukayeseler tarih belirleme açısından iyi bir delil sunmuyor.

[182] 13e-14a ve i Cor. 3.9 arasında kayda değer bir dil çakışması söz konusudur, θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί. θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.. Bu Hıristiyan görüşe göre de bizler Tanrıyla birlikte çalışan müşterek-üreticileriz ve Tanrının bizim yardımımızla ürettiği şey, mimarın binasına ve çiftçinin hasadına benzer şekilde, bizlerizdir. ὑπηρετική'ye dair varılan olumsuz sonuç bize Sokrates'in kendi τῷ θεῷ ὑπηρεσία'nın ne olduğunu -insanları kendilerini geliştirmeye, ψυχαί'sini (*Sav.* 30a-b) geliştirmeye iknâ etmek- çok iyi bildiğini unutturmamalıdır.

Ama tanrılar verdiğimiz hediyelerden nasıl faydalanabilirler ki? Faydalanmazlar, diye cevap verir Euthyphro; bu bir onlara saygı sunma, şeref ve haz verme meselesidir – bundan sonra Sokrates'in Euthyphro'yu bir dolu şey söyleyerek dindarca olanın tanrıların hoşuna giden şey olduğunu tekrar etmeye zorlaması hiç zor değildir. Böylece argüman dairesel bir hareketle başladığı noktaya geri dönmüştür. Ya şimdiki ya da bir önceki vargımız yanlış olmalıdır ve tekrar baştan başlamak zorundayızdır. Bu noktada Euthyphro acil bir randevusunun olduğunu hatırlar ve tek başına kalan Sokrates, bu tip meselelerden çok iyi anlayan Euthyphro'dan gerçek din ve dinsizliğin ne olduğunu duyarak Meletus'u çürütme fırsatını kaybettiği için yakınıp sızlanır.

Yorum

Euthyphro, Platon'un felsefe yazma sanatından sadece diyalog formunda değil, ama ayrıca yüksek bir dramatik yoğunluğa sahip bir durumda gerçekçi bir biçimde betimlenmiş zıt karakterlerin çarpışması olarak ne kadar çok şey kazanabileceğimizin muhteşem bir örneğidir. Dindarlığın doğasını konu alan felsefi bir diyalog çok da cezp edici beklentiler uyandırmıyor insanda; ama Sokrates'in dinsizlikten yargılanacağı duruşmasının ilk safhalarında, duruşmaya bakacak sulh yargıcının ofisinin önünde dogmatik, sözümona ve biraz da eksantrik bir dinsel otoriteyle kendi savunması için yardım istiyormuş gibi yaparak sohbete girişmesini ve onun aslında neyden bahsettiğini bilmediğini açığa çıkarışını izlediğimizde işin rengi değişiyor. Ve eğer 'neyden bahsettiğini bilmeme' durumu, "bu tip meseleler hakkında eksiksiz bilgi sahibi olduğunu" (5a) iddia eden Euthyphro için geçerliyse, "genç ve tanınmamış" Meletus (2b) için geçerli olmaması pek mümkün değildir.

Euthyphro çoğu diyalog gibi birçok farklı alanda ilgi odakları oluşturuyor.

(i) *Sokratik metot.* 4e ve devamında Sokrates Euthyphro'yu kendine biçtiği değerle, olduğu gibi kabul eder ve eğer bu kadar bilge bir adamın öğrencisi olabilirse Meletus'la yüzleşebileceğini söyler. Daha önceden (2c) Meletus'u kendi "cehaletini" kavramış "bilge bir adam" olarak nitelediği için ikisini aynı kefeye koymaktadır;[183] ve biz Sokrates'in Meletus'a ilişkin gerçek görüşünü biliyoruz (*Sav.* 24c). İkisi de "bildiğini sanıp da bilmeyenlere" (*a.g.e.* 21d) örnektirler ve biz Sokrates'in tanrının emrine uyarak bu tip adamlara bilge olmadıklarını göstermeye girişmesini izleriz. Bu Sokratik çürütmenin klasik bir örneğidir. İlk başta sorulara cevap veren kişi ahlakî bir terime dair kavrayışından emindir (4e-5a; krş. *Laches* 190c, *Meno* 71e). Bunu tanımlaması istendiğinde (burada, "dini cürümler işlemekten suçlu olanlara karşı dava açmak") duraksamaksızın cevap

[183] Euthyphro Meletus'a ayrıca ῥᾳδίως εἰς ἀγῶνας καθίστησιν ἀνθρώπους yapan bir kişi olması bakımından da benzemektedir (*Sav.* 24c; Grote, *Pl.* 1, 330).

verir ama ilk girişiminin bu niteliği taşıdığı kabul edilen bütün eylemlerin ortak özelliğinden değil, sadece bu niteliğin belli bir örneğinden söz ettiği gösterilir (Bkz. 6d. Aynı aşamaya *Laches* 191a ve devamı, ve *Meno* 72a ve devamında da ulaşılır). Durumu anlar ve genel bir tanım sunar ("tanrıların hoşuna giden") ki bu da düzeltilmelidir ("*bütün* tanrıların hoşuna giden") ama düzeltilmiş halinin bile tatmin edici olmadığı gösterilir (bu durumda, söz konusu şeyin ne olduğunu söylemek yerine bu şeyin bir *pathos*'unun, bu şeyin başına gelen bir şeyin adını verdiği için tatmin edici değildir.)

Artık çürütme işini görmüştür ve kurban sessizliğe indirgenmiştir. ("Aklımdan geçeni söyleyemem", 11b; *Laches* 194b'de Laches tam olarak aynı şeyi söyler.) Söylediği hiçbir şey olduğu yerde kalmaz, bu da Sokrates'i kendini gönülsüz bir Daedalus olarak tanımlamaya iter. *Menon*'da (79e-80b) aynı aşamaya ulaşılmışken Menon Sokrates'in zihnini zehirli bir balık [stingray] ya da sihirbaz gibi uyuşturduğundan yakınır ve burada olduğu gibi Sokrates bunu yine onun kendi yetersizliğine yorar. Daha sonra (97d) Daedalus figürü bizzat tekrar ortaya çıkar ve görüşlerin bunları bilgiye çeviren o "gerekçe hesabı" ile sağlama bağlanmadıkça asla sapasağlam ayakta kalamayacağını söyler.

Tartışmayı yeniden canlandırmak için Sokrates *Menon*'daki anımsama öğretisine yaptığı girişe ve - olumlu Sokratik katkının, Sokrates'in sık sık söylediğini duyduğu bir şeyi birdenbire anımsayan Nicias'a ait bir edebi varyasyon içinde sunulduğu- *Laches*'te cesaret ve bilgiyi bir tutuşuna paralel olarak kendisi bir önermede bulunur (11e). Bu yeni bir tanıma yol açar ama kendi önermesine dayalı olmasına karşın bu tanım da sınanmaya dayanamaz ve diyalog bariz bir başarısızlık içersinde sona erer. Konuşan kişiye metodik düşünme konusunda birçok ders verildiği kesindir. Görünüşte olumsuz olan neticenin ardında olumlu bir mesaj saklayıp saklamadığı çok tartışılmaktadır.

(ii) *Din.* Yunanistan'ın ilk dönemlerinde bir adamın öldürülmesi katili ve bütün ailesini ve ölümünün intikamını almak için ellerinden geleni yapana dek öldürülen kişinin ailesini otomatikman kirletirdi (*miasma*). Bu anlamda kasti ve kazara öldürmek arasında bir fark yoktu ve Sokrates'in zamanına gelindiğinde hukuk ve bunun ardındaki fikirler kayda değer ölçüde daha rasyonel ve daha uygar olan bir istikamete girmiş olsa da, eski hurafeler ölmemişti. Cinayet, kazara öldürme ve hukukun onayladığı öldürme biçimleri için farklı mahkemeler vardı ve bir de eğer ölüm kazara gerçekleştiyse (örneğin bir kapak taşı birinin üzerine düştüyse) ya da aleti kullanan bilinmiyorsa, ölüme sebebiyet veren taşı ya da silahı sınamak için bir başka mahkeme daha vardı.[184] Halkın zihninde, ancak Apollo'nun düzenlediği arındırıcı törenlerle giderilebilecek dinsel kirlenme fikri halen gücünü koruyordu. Güçlü muhafazakâr eğilimlere sahip olan Euthyphro bu geçiş aşamasını temsil etmektedir. Kendi babasına dava açarak ailesini

[184] Bkz. Guthrie, *G. and G.* 191 ve devamı ve krş. antik kaynaklar, özellikle de Dem. 23.65-76.

gücendirmekteki başlıca amacı *miasma*'dan kaçınmaktır ama bunun, katilin "kendi hanenizde ve kalbinizde" olup olmamasıyla alakalı olmadığını, sadece haklı olup olmadığına bağlı olduğunu (4b-c) da söyleyebilmektedir. Muhafazakârlığını daha da çarpıcı bir biçimde, tanrılar arasındaki çekişme ve nefrete dair, Cronus'un Uranüs'ü hadım etmesine ve Zeus'un Cronus'u zincire vurmasına dair Homerosvari ve Hesiodvari masalları safça kabullenişinde gösterir. Beşinci yüzyılın sonunda düşünen insanlar arasında bu tip tutuculardan az kalmış olmalıydı ve Sokrates şaşkınlığını ifade ederek kendisinin çağın ilersinde olduğunu gösteriyor sayılmazdı.[185]

Euthyphro, tanrıların hoşuna giden şeyin her ne olursa olsun *ipso facto* dindarca olduğunu söylerken en azından Atinalıların büyük çoğunluğunun görüşüne daha yakındı. İnsanbiçimci çoktanrıcılığa inanıldıkça tanrılar lütufları onların istekleri karşılamamıza bağlı olan kaprisli varlıklar olarak tahayyül edilecektir ve dinsel yükümlülüğün ana kısmı onlara sunabilmek için onların ne istediğini keşfetme görevinden oluşacaktır – Sokrates'in tanımladığı gibi, bir nevi ticari eylemdir bu. Sokrates, Euthyphro'nun bu tanımı tersine çevirmesini sağlayarak, dindarlık için tanrıların iradesinden bağımsız bir standarda ihtiyaç duyulduğuna işaret eder ve dindarlığın dürüstlüğün ya da adaletin τὸ δίκαιον bir parçası olduğunu söyleyerek yaptığı olumlu katkıyla, bu standardın ahlakî bir standart olduğu yönündeki kanaâtini dile getirir.[186]

Bu sorunun barındırdığı imalar Ortaçağ'dan günümüze kadar felsefeci ve teologların zihnini kurcalamıştır. Bazı referanslar için bkz. Taylor, *PMW* 151 ve Hoerber, *Phron.* 1958, 102 dn. 1. Duns Scotus'un görüşü *Ency. Phil.* II, 435'de özetlenmiştir. (Bu konuda yine de bkz. Coplestone, *R. Of Metaph.* 23, 308, 1969-70) Hobbes ve Leibniz'in zıt görüşleri konusunda bkz. Flew, *Introd. to W. Phil.* 28-33. Flew bu soruyu *God and Philosophy* 109 ve devamında tartışıyor ve *Introd. to W. Phil.*'de olduğu gibi Platon'un *Euthyphro*'sundan başlıyor. İki alternatiften ilkinin (bir eylem tanrılar ya da Tanrı tara-

[185] Xenophanes'ten Euripides'e kadar bu tip hikâyelerin eleştirisi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Sokrates yargılanışını bu hikâyeleri kabul etmeye yanaşmamasına borçlu olabileceğini öne sürerken *ad hominem* konuşmakta ve Euthyphro ile alay etmektedir: "Elbette ben bu tip meseleler hakkında hiçbir şey bilmiyorum." (6a-b). Ama eski şairler halen çocukların eğitiminin bir parçasıydı ki Platon buna *Devlet*'te (377b-378e) tepki göstermişti. Ayrıca krş. Tate, *CQ* 1933.

[186] Grote (*Pl.* 1, 328) Platon'un Sokrates'inin evrensel bir εἶδος ὅσιον'u talep etmesi bağlamında Xenophon'unkiyle bağdaşmadığını söylüyor ve *Mem.* 1.3.1'den alıntı yapıyor. Bu husus dikkatle okunması gereken 4.3.16-17'de daha da ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Xenophon kesinlikle Sokrates'te Platon'un gördüğü şeylerin hepsini görememiştir ama burada bile, Croiset'in (Budé 183) Sokrates'in kendi dinine dair yaptığı tanımdaki doğruluğun (Euthydemus'ta kaybolmuş) izlerine rastlanabilir: "religion essentiellement morale, désireuse de s'accommoder des formes traditionelles, mais à condition d'y infuser un esprit nouveau."

fından istendiği için dindarca ya da doğrudur alternatifi) iki ima barındırdığına işaret ediyor.

Birincisi şu ki, neden şundansa bunun bu şekilde emredilmesi gerektiğine dair hiçbir içkin ahlakî gerekçe olamaz. İkincisi ise şu ki, Tanrının adilliğinin yüceltilmesi yapmacık bir totolojiye indirgenmiştir. Eğer ikinci alternatifi kabul ediyorsanız o zaman doğru ve yanlışa ilişkin, en azından mantıksal olarak, Tanrının iradesinden bağımsız standartlarda ısrar ediyorsunuz demektir. Bu seçenek ... kesinlikle öznel olmayan bir ahlakî kriter olasılığını aralamaktadır. Bu seçenek İsrail'in peygamberlerinin Tanrı'larının adil bir Tanrı olduğu yönündeki ihtişamlı iddialarına tekrardan doğruluk kazandırmaktadır.

Downside Review'de (1970, sf. 10) Flew'in Hıristiyan olmayan görüşlerini Hıristiyan bir bakış açısıyla tartışan Dom I. Trethowan şöyle yazıyor: "Bir teist Tanrının bizim kendi iyiliğimiz olduğunu ve onun emirlerinin ona ulaşabilme yolumuza dair beyanlar olduğunu söyleyecektir. Bu kadar çok modern felsefecinin Hıristiyanlığın Tanrısını keyfi emirler veren bir otokrat olarak tahayyül etmesi olağandışı bir şeydir." Flew'in, Sokrates'in sorusunu *Introd. to W. Phil.*'e dahil etmekteki amacı, felsefede nihai cevapların olanaksızlığının ilerleme olasılığını devre dışı bırakmadığını göstermekti ve biz bunu en azından kendi içimizi rahatlatmak için kabul edebiliriz.[187]

(iii) *Mantıksal hususlar.* "Platon mantık yazmaz. İlgilendiği şey metafiziktir." Ross (*Analytics* 26) *Phaedo*'daki bir argüman için böyle diyor. Platon asla mantık yazmak için mantık yazmamıştır, sadece sırası geldikçe, ahlakî standartlar, ya da varlık alanının doğası ve kapsamı üzerine açıkça düşünmenin önündeki engelleri kaldırmak için yazmıştır. Martha Kneale durumu şöyle tarif ediyor:

Düşünme sürecinde bazı geçerli mantık ilkeleri keşfettiği açık olmasına karşın Platon'un bir mantıkçı olarak tanımlanması pek mümkün değildir. Zira bu ilkeleri ihtiyaç duydukça parça parça dile getirir ve bunları birbiriyle ilişkilendirmek ya da Aristoteles'in çeşitli tasım biçim ve kiplerini birleştirmesi gibi bir sistem içersinde birleştirmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Sırf mantıksal soruşturma yapmak için yapılan mantıksal soruşturmaları tasvip etmemesi bile söz konusu olabilirdi.

Ama bir sistemden yoksun olmasına ve "diyalogları çok fazla mantıksal materyal içermesine karşın hiçbirinin içerik açısından tamamıyla mantıksal olmadığı" gerçeğine rağmen Platon "kesinlikle mantık felsefesi alanındaki ilk büyük düşünürdü."[188]

---

[187] Bu sorunun felsefi ve dini açıdan günümüzdeki geçerliliğine dair en son kaleme alınan makaleler MacKinnon ve Meynell'in Aristotelian Society'nin dergisinde (sayı 46, 1972) yayınlanan makaleleridir.

[188] *D. of L.* 11 ve devamı, 14, 17. R.E. Allen'ın (*P.'s Euth.* 52) "Platon'un mantıksal formda herhangi

Hâl böyleyken, Platon ya da Aristoteles'in (Aristoteles'in iddia ettiği gibi, *Soph. El.* 183b34-184b3) ilk mantıkçı olarak tanımlanıp tanımlamaması gerektiği sorusu biraz anlamsızdır. Aristoteles biçimsel diye tanımlanabilecek bir mantığı ilk sistematize eden kişiydi. Platon'un mantıksal dersleri değerlidir fakat biz bunları, erdemin birliği ya da ruhun ölümsüzlüğü meselesini takip ederken rastlantısal bir biçimde ve genel ilkelerden ziyade açıklayıcı örnekler olarak ele alacağız.

(a) Karşımıza ilk olarak, çürütmenin bir parçası olarak hâlihazırda bahsetmiş olduğumuz, örnek verme ve tanımlamanın birbirine karıştırılması hatası çıkıyor (6d). Hoerber (*Phron.* 1958, 100) Euthyphro'nun (5d'deki) ilk girişiminin bu anlamda, *Menon* ve *Büyük Hippias* gibi diğer erken dönem diyaloglarda aynı aşamada yapılan girişimlerle paralel olduğunu kabul etmiyor. Euthyphro'nun "Dindarlık nedir?" sorusuna verdiği cevap *sadece* "Şimdi yaptığım şeydir" değil, ama ayrıca "bir katil ya da tapınak-hırsızına dava açmaktır" olmuştur; yani kastettiği şey "yasaya uyulmasıdır." Ama Sokrates'in buna 6d'de getirdiği yorum aslında hakkaniyetsiz değildir, zira suçlulara dava açılması dindarca görevin bütün kapsamını içermemektedir.[189]

(b) 10a-c'de Platon ilk kez olarak ve muhtemelen orta karar bir başarıyla etken ile edilgen sesler arasındaki ve bildirme kipi ile ortaç arasındaki farkları izah etmeye çalışır. Dilbilgisel diyebileceğimiz bu tip bir çözümleme aslında mantıksaldır, düşünce biçimlerinin bir çözümlemesidir ve açıkça söylemek gerekirse, terimlere ve semantik ayrımlara ilişkin yapılan keyfi sınıflandırma -ki bu sınıflandırma, elimizdeki delillere bakacak olursak, Sofistlerin gramer konusundaki başarılarının sınırlarını temsil etmektedir- bağlamında bir ilerleme gibi gözükmektedir (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

(c) 11a'da Sokrates Euthyphro'nun kendisine dindarlığın özünü (*ousia*) değil, sadece vuku bulan bir şeyi (*pathos*) bunun maruz kaldığı, bunun başına gelen ya da bunu karakterize eden bir şeyi, yani tanrıların bunu sevdiğini açık ettiğinden yakınır.[190]

---

bir anlayışa, önermeler arasındaki ilişkilerin, önermelerin terimlerinin anlamları dolayısıyla değil, sadece yapıları dolayısıyla edinebilecekleri bir anlayışa sahip olduğuna" dair herhangi bir kanıt bulunmamasına dayanarak vardığı hüküm, çoğu hükümden daha olumsuzdur.

[189] Örneğin ὁ ἀσεβῶν'un kendisine ne demeli (5e)? Peki (daha sonra bahsi geçen) adak ve dua görevlerine? Taylor (*PMW* 149) basitçe, Euthyphro'nun ilk ifadesine göre dindarlığın "dine karşı işlenmiş bir cürümden suçlu olan tarafa karşı dava açmak" olduğunu söylüyor. Haklı olarak Sokrates'in bunu, örnekleme-tanımlama sorusuyla alakasız olduğu için daha da daraltmasını görmezden geliyor, Gomperz de (*GT* 11, 359) aynı şeyi yapıyor: "Euthyphro ilk başta kendi misalinin de dahil olduğu misaller sınıfından bahsediyor." Geach farklı, Aristotelesçi bir tespit yapıyor: "belli bir durumda bir örnekler kümesi biçimsel bir tanımdan daha yararlı olabilir" (*Monist,* 1966, 371). Arist. *Pol.* 1260a25'e ilişkin olarak bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[190] Bu aşamada πάσχειν ile olan gerçek bağlantı Platon'un zihninde dönmektedir, Aristoteles'le

Yorumcular bu ayrımın günümüze kadar gelmiş literatür içinde ilk kez burada yapıldığına işaret ediyor.[191] Bir şeyin tanımında dile getirilecek özü ve buna ya daimi ya da geçici olarak ait olan ama bunun tanımının bir parçasını oluşturmayan diğer nitelikler arasında yapılan bir ayrım olarak bu basit dikotomi, Aristoteles'in *Topics*'te (101b 17-25) tanım, ayırt edici *nitelik* [*proprium*], *cins* [*genus*] ve *ilinek* [*accident*] birbirinden ayırarak yaptığı incelikli çözümlemeye giden yolda atılması gereken ilk zaruri adımdır. Bu daha gelişkin şemaya göre "tanrılarca sevilme" *pathos*'u dindarlığın bir ayırt edici niteliği olacaktır, zira ilinek kelimenin tam anlamıyla bir bireye aittir ve söz konusu şeyin özünü, yani bir insanda saçın rengi gibi, söz konusu şeyin türünün bir üyesi olarak karakterini etkilemeden değişebilir (*Lysis* 217d'ye ilişkin olarak bkz. bu cilt).

(d) 11e ve devamında Sokrates Euthyphro'ya evrensel olumlayıcı önermelerin tersine çevrilemez olduğunu izah eder ve Euthyphro ilk başta bunu kavrayamaz: bütün köpekler hayvandır ama bütün hayvanlar köpek değildir.[192] Bu, cins ve tür ya da Platon'un terminolojisinde "bütün" ve "parça" nosyonunu[193] devreye sokar ve Sokrates ile Euthyphro'yu bir tanım aranırken kullanılacak doğru metoda bir adım daha yaklaştırır: ilk önce söz konusu şeyin dahil olduğu daha büyük sınıf ya da cins konusunda uzlaşmaya varılmalı, sonra da bu şeyin bunu ayrı bir tür olarak cinsin geri kalanından

---

birlikte bu συμβεβηκός'a eşdeğer hale gelmiştir (ποιότης καθ'ἥν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, *Metaph.* 1022b 15). Krş. bunun *Metaph.* 985b 29 ve *Rhet.* 1355b 31'de sayılara ve büyüklüğe uygulanışı. *B. Hip.* 301b'deki ἤ πάθος ἤ οὐσίαν için Friedländer, *Pl.* 11, 317, dn 6 (Hippias alt üst edilmiştir) ve Soreth, *B. Hip.* 56'yı (buradaki kombinasyonları doğal ve doğrudur) karşılaştırın. Tarrant'ın *CR* 1955, 53'teki eleştirisine karşın Soreth kesinlikle haklıdır. Ayrıca krş. Malcolm, *AGPh* 1968, 189 dn. 3 *ad fin.*

[191] Burnet ve Adam böyle düşünmektedir (*a.g.e.*). Taylor (*PMW* 152 dn. 2) bu terimlerin hâlihazırda varolan bir mantıksal terminolojiye dahil olmaları gerektiğini çünkü Platon'un bunları açıklama yapmaksızın kullandığını söylüyor ama Burnet'in işaret ettiği gibi, bu terimler takip eden kelimelerle açıklanmıştır, ὅτι πέπονθε τοῦτο

[192] Ben halen evrensel olumlayıcı önermelerin tersine çevrilmesinden bahsediyorum ama Allen'ın (*P.'s E.* 51 ve devamı) *logica utens* ve *logica docens* arasındaki ayrıma dair tespitini takdir ediyorum. Sokrates biçimsel kaideyi dile getirmiyor ama bütün dindarca olan şeyler adilce olduğunda göre bütün adilce olanların dindarca olup olmadığını sorduğu (οὖν 11e 11) ve anlatmak istediğini korku ve saygı, sayı ve tek sayıya dair verdiği diğer örneklerle izah ettiği için Platon'un buradaki mantıksal hususun tamamen farkında olduğunu kesinlikle varsayabiliriz. Allen'a zıt bir görüş için bkz. Sprague, *PUF* 92 ve devamı.

[193] Allen (*P.'s E.* 85-9, 102) Platon için parça ve bütün metaforu bağlamında familyanın içerik bakımından türden daha tam ve daha zengin olduğu hususunu öne çıkarıyor; bu nosyon "familyalar içerik bakımından türlerden daha fakirdir ve soyutlama hiyerarşisinde yukarı doğru geçiş, boşluğa doğru yapılan bir geçiştir" yönündeki Aristotelesçi görüşün ağırlığı altında ezilmiştir. Bu husus daha sonra Biçimler dünyasının hiyerarşisi bağlamında çok büyük önem kazanır.

ayıran özel niteliği (ayırt edici nitelik) keşfedilmeli (12d5-7). Sadece bir tür, yani bütün bir şeyler, eylemler ya da nitelikler sınıfı, bütün *x*'leri *x* yapan tek "biçim" tanımlanabilir; hiçbir tanım bir *infima species* içinde bir bireyi diğerinden ayırt edemez. Görünüşte mantıksal olan bu husus Platon, Aristoteles ve diğerleri için, özellikle de bilim felsefecileri için devasa bir sorun olan bir şeyi çıkarır karşımıza. Platon, sadece tanımlanabilir olanın bilinebileceğini varsayarak ve bilginin nesnesini gerçeklikle özdeşleştirerek gerçek dünyayı somut bireylerin değil, biçimlerin oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Aristoteles bir doğa bilimcinin düşünüş şekliyle, sadece somut, duyumsanabilir bireylerin varolduğu önermesinden hareket etmiş ve daha sonra gerçek dünyanın, kendisinin de Platon gibi "bir açıklama yapma" ya da tanımlama λόγον διδόναι yetisiyle özdeşleştirdiği bilimsel bilgiden kaçındığı[194*] gerçeğinin yarattığı zorlukla yüz yüze kalmıştır.

(iv) Euthyphro'da *Biçimler*. Platon bir Biçim ile ne kastediyordu, Biçimin onun varlık evrenindeki statüsü neydi, Biçimlerin duyumsanabilir dünyadaki temsilleriyle ve birbirleriyle olan ilişkileri nelerdi – bunlar Platon'un felsefesinin merkezine götürecek sorulardır. Biçimlerle ilk kez burada karşılaşırız. Biçimlerin *Euthyphro*'da karşımıza çıkmasından ne gibi bir sonuç çıkarabiliriz?

Platon'un "İdealar Kuramı"nın Sokratik tanım arayışının nasıl dışına taştığını daha önceden tarif etmiştik.[195] Sorumuzu şu şekilde ortaya koyabiliriz: "Platon *Euthyphro*'yu yazdığında hangi aşamaya ulaşmıştı?" 5d ve 6d-e'de *eidos* ve *idea*'dan (Platon bu ikisini birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanıyordu; bunlardan ikincisi yanıltıcı "idealar kuramı" ismine yol açmıştır) şu şekilde bahsediliyor:

(5d) Dindarca olan her eylemde aynı [Yunanca'da "kendisiyle aynı"] değil midir ve benzer şekilde dinsizce olan da dindarca olanın tam zıttı olmasına karşın kendisiyle özdeş ve dinsizliği bağlamında tek bir biçime sahip değil midir? Bu, dinsizce diye nitelenebilecek her şey için geçerli değil midir?

(6d-e) O halde senden bana çok sayıda dindarca eylemden bir ya da ikisini değil, bütün dindarca eylemleri dindarca kılan biçimin (*eidos*) kendisini göstermeni istediğimi hatırlıyorsundur. Zira sen, sanırım, tek bir biçimden (*idea*) ötürü bütün dinsizce şeylerin dinsizce ve dindarca şeylerin dindarca olduğunu söyledin. Hatırlamıyor musun? O halde bana bu biçimin ne olduğunu öğret, böylece gözlerimi bunu üzerine sabitleyip, bunu bir kalıp olarak kullanarak senin ya da herhangi birinin aynı türde olan bir eylemini dindarca diye tanımlayıp, aynı türde olmayanlardan bu unvanı esirgeyebilirim.

---

[194] * çn: Burada "kaçınmak" diye çevrilen "*elude*" fiili "bir şeyin elinden sıyrılmak, bir şeyin hakimiyetine girmemek" anlamında kullanılmaktadır, burada gerçek dünyanın bilimsel bilgiyle izah edilmeye, tanımlanmaya vb olanak tanımamasından, bundan sürekli "kaçınmasından" bahsediliyor.

[195] Tanım arayışının Sokrates'in kendi karakteristiği olduğuna dair Xenophon ve Aristoteles'in tanıklıkları için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

5d1-5' İlişkin Notlar

(1) 5d4'te ἀνοσιότητα'i Burnet (ed. 1924) gibi çeviriyorum. Burnet'in argümanları Adam'ınkinden daha güçlü ve ben μὴ ὁσιότητα (*OCT*) lehine hiçbir şey görmüyorum.

(2) Platon'un τὸ ἀνόσιον içinde bir "olumsuz İdea" fark ediyormuş gibi gözükmesi bazı akademisyenleri endişelendiriyor. Ross *PTI* 167 ve devamında bu konuyu ele almıştır ama her ne olursa olsun bu aşamada *Euthyphro*'nun daha sonraki diyaloglardan anlaşıldıkları haliyle "Platonik İdealar"dan bahsettiğini varsayamayız.

(3) 3. dizedeki ὅμοιον'i sadece ταὐτόν'in üslupsal bir varyantı olarak ele alıyorum. ὅμοιον = özdeş için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Aristoteles (*GC* 323b11) τὸ αὐτό καὶ ὅμοιον'dan bahsedebiliyor ve krş. Diog. Apoll. fr. 5 (DK II, sf. 62 3-5 dizeler).

Bu pasajlar biçimler hakkında ne söylememize olanak tanıyor?[196]

Bir bakıma biçimler mevcuttur. Bu iddia edilen değil, varsayılan bir şeydir. Sokrates'in bunun gerçek bir şey olup, hayal gücünün bir ürünü olmadığına inanmaksızın defalarca "Biçim nedir?" diye sorduğunu varsaymak mantık dışı olurdu. Dahası, 11a'da "Dindarca olan nedir?" diye sormanın onun varolduğunu ya da bir öze (*ousia*) sahip olduğunu varsaymaya eşdeğer olduğunu söylüyor. Sokrates'in bunu peşinen kabul etmesi doğaldır, çünkü herkes böyle yapar. Protagoras mutlaklara inanmazdı ama "Adalet ve dindarlık birer şey midir (πράγματα)?" "Dindarlığın varolduğunu mu söylüyorsun?" diye sorulduğunda olumlayıcı bir yanıt vermesi doğaldı (*Prot.* 330-c-d). Herkes, "Dünyada adalet yok!" diye yakınan biri bile adalet ya da dindarlık diye bir şey olduğunu kabul eder. Sokrates büyük bir olasılıkla, bu tip olguların varoluş biçimini sınırlandırmak konusunda -eğer bunlar varsa bizim onlara dair görüşlerimizden etkilenmeyen, kendilerine özgü, bağımsız ve daimi bir doğaya sahip olduklarında ısrar etmek dışında- daha ileri gitmemiştir.[197] Eğer ben adaletin yasalara uymak olduğunu düşünüyorsam ve sen de güçlü olanın alabildiği her şeyi almasına izin vermek olduğunu düşünüyorsan, bu, bunun tamamen öznel bir nosyon olduğu değil, bizim henüz bunun ne olduğunu bilmediğimiz anlamına gelir. Aristoteles'in haklı olarak, Sokrates'in bu "biçimlere" olan ilgisinin ahlakî olduğunu söylediğini unutmamak gerek. Sokrates

[196] Eksiksiz bir tartışma için bkz. R. E. Allen, *P.'s E. And the Earlier Theory of Forms.* Ben bu kitaba, mevzulara aynı ışık altında bakmamış olsam da, çok şey borçluyum. Farklı görüşte olmayı göze aldığım bazı yerleri not ettim, böylece eğer okur ister Profesör Allen'ın yorumunu tercih edebilir.

[197] Allen'a (a.g.e. 105 ve devamı) her noktada katılmamama karşın 82. sayfada yaptığı açıklamadan daha iyisini yapmanın mümkün olduğunu düşünmüyorum: "Sokratik diyalektik için varoluş, tabiri caizse, bir ön kabuldür: amaç varoluşun doğasına nüfuz etmektir ve bu nüfuz ediş, bir tanım içersinde dile getirilecektir."

ontolojist falan değildi ve bütün ilgisi *ahlakî* biçimler üzerine yoğunlaşmıştı: adalet, dindarlık, cesaret vb. Onun getirdiği yenilik yolda insanları durdurup onlara kullandıkları ve herkesin gündelik olarak kullandığı bir terimin anlamını sormasıydı. Söz konusu kişiler elbette cevabı bilirler ve sadece Sokrates'in bu kadar komik derecede basit bir soru sormasına şaşırırlar (*Meno* 71b-e, *B. Hip.* 286e).

Şüphesiz ki biçim *Euthyphro*'da bu tip bir varoluşa sahiptir: nesneldir ve ona dair kavrayışımızdan etkilenmez. Ama bu ayrıca, açık edildiği misallerden (bu durumda, olaylardan) bağımsız bir varoluşa da sahip midir? Orta dönem diyaloglardaki olgunlaşmış Platonizm içersinde İdealardan şiirsel ve dinsel bir dille, "göğün ötesindeki" uzam ve zamandan azade bir dünyada varolan ilâhi (örn. *Şölen* 211e, bkz. Cornford, *PTK* 190 dn.3), ezeli ve değişmez şeyler olarak bahsedilir. *Euthyphro*'da kesinlikle bu iki-dünya metafiziğine dair hiçbir iz yoktur ve 5d'de Sokrates açıkça "Dindarca olan her eylemde aynı değil midir?" der.[198] İnsan bu noktada dikkatli olmalı. Biçimler öğretisi biz okumalarımızı sürdürdükçe yavaş yavaş açımlanacak ama şimdi şunu söyleyebiliriz: "iki-dünya" diyaloglarında "aşkınlık" dili "içkinlik" dilinin tamamen yerini almaz. "İçinde" edatı yaygın olarak kullanılmaz ama Platon hiç çekinmeksizin Biçimin duyumsanabilir dünya içindeki misallerinden önce geldiğinden, onların "içine girdiğinden" ve misallerin de Biçime "iştirak ettiğinden" "sahip olduğundan" ve Biçimi "aldığından" bahseder.[199] Platon'un kuramı geliştikçe Biçimlerin hem değişmezliklerini muhafaza edip ve hem de bu muğlak statü olmaksızın duyumsanabilir dünyada açık edilen niteliklerin izahatları olarak iş görmekleri zorlaşacaktı. Bu durum Platon'un bir noktada Biçimin kendisi ve "bizdeki biçim"den söz etmesine bile yol açmıştı, bu da bazı akademisyenlerin bunların iki farklı şey olduğunu varsaymasına neden olmuştu.

Bu nedenle asıl soru, Sokrates'in dindarlık biçiminin dindarca eylemlerin "içinde" mi yoksa dindarca eylemler tarafından "sahiplenilmiş" mi olduğunu söylediği değil, bunun ayrıca bu eylemlerin dışında bir varoluşa sahip olduğunu söyleyip söylemediğidir. Buna ilişkin hiçbir işaret yok. Hiç kimse *Euthyphro*'yu okurken, Sokrates'in "Dindarca olan nedir?" diye sorduğunda aklından geçen şeyin "dindarca" adını verdiğimiz bütün

---

[198] ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει (5d1-2) ifadesini, Allen'ın 146. sayfada yaptığı gibi kolayca bir kenara bırakamıyorum. Bu, "bir eylemin adilce olduğunu söylemenin sıradan bir yolu" olabilirdi ama ben Sokrates ya da Platon'un bu meseleyi artık, Allen'ın "dindarlık mevcuttur" ortak varsayımı konusunda yaptıklarını iddia ettiği gibi (s. 109 ve devamı) daha da ayrıntılı olarak ele almış olduklarını düşünüyorum.

[199] Bkz. Ross'un (*PTI* 228-30) çıkardığı örnekler listesi. Bu liste kusursuz değil (Cherniss, *AJP* 1957, 250) ve referanslar metinlerle karşılaştırılarak kontrol edilmeli. Özellikle de ἐν'in bütün kullanımları Platon'un kullandığı teknik anlamıyla Biçimlere uygulanmış gibi gözükmüyor. Ama bu liste yukarıda değinilen hususu yeterince kanıtlıyor.

eylemlerde ortak olan ve bu eylemlerdeki varlığıyla bizim bu eylemlere bu ismi verişimizi izah eden ve meşru kılan nitelik olduğunu varsayamaz. Biçimler, aslında, tümellerdir. Aristoteles, Sokrates'in tanım talebi ile birlikte tümellere ilgiyi ilk kez yönelttiğini ama tümelleri tekillerden ayırmadığını söylüyor. Öte yandan Platon ve onu takip edenler, Biçimleri aynı zamanda hem tümeller ve hem de ayrı bireyler olarak görmüştür ki bu da, diye ekliyor Aristoteles, kendilerini soktukları zorlukları açıklamaktadır. Platon, duyumsanabilir dünyadaki her şeyin durmaksızın değiştiği yönündeki Heraklitosçu görüşten etkilenmişti ama bir yandan da bilginin mümkün olabilmesi için bilinecek durağan bir nesne olması gerektiğine kaniydi. Ama (Aristoteles'in de kabul ettiği gibi, *Metaph.* 1086b5) bilgiyi mümkün kılan şey tümellerdir, bu yüzden Platon değişim akışının dışında varolan ve tek bilgi nesnesi olan şeyin tümel olduğu sonucuna ulaşmıştır – yani o ana kadar aslında bu şekilde olduğu düşünülen şey, artık eskisinden çok daha fazlası olmuştur. Aristoteles kendini, mantıksal açıdan tekillerden önce gelen ama başka hiçbir bakıma ayrı olmayan içsel biçim öğretisiyle, tümellere ayrı bir varoluş vermemekte haklı olduğunu söylediği (*Metaph.* 1086b5) Sokrates'e daha yakın tutmuştur.[200]

Platon ayrıca biçimi bir örnek ya da paradigma (παράδειγμα 6e) olarak tanımlıyordu, bunun anlamı şuydu; insan mesela dindarlığın bir kez ne olduğunu bildiğinde ve bunun bir izahat ne de tanımını sunabildiğinde bunu gelecekte fark edebilecek ve belli bir eylemin "bu türde" τοιοῦτον olup olmadığına bakarak dindarca diye tanımlanıp tanımlanamayacağına karar verebilecektir. Daha sonra, Biçimler göklerin ötesindeki diyara nakledildiğinde (*Phaedrus* 247c) ve ideallere dönüştürüldüğünde aynı muğlak

[200] λόγῳ χωριστόν olan bireye karşıt olarak χωριστὸν ἁπλῶς, *Metaph.* 1042a26-31. İzahatın geri kalan kısmı için bkz. a.g.e. 1078b30-2, 1086a31-b13i, 987a32-b7. Çeviri ve farklı bir yorum için bkz. Allen 130 ve devamı. Allen zekice bir çözümleme yapıyor ama ben yine de, Aristoteles'in "Sokratik Biçimin misallerinde 'içkin' olduğunu öne sürmediğini" (s. 135) söylemek için basit οὐ χωριστὰ ἐποίει kelimelerini zorlayıp, çarpıttığını hissediyorum. Bir biçimin mantıksal açıdan önce geldiği için içkin olamayacağını (s. 145, 154) söylemenin de gerekli olduğunu sanmıyorum. S. 134'te "ahlakî biçimlerin duyumsanabilir olmadığını" söylüyor. Bu, Platonik açıdan önemsiz olan bir bağlamda, yani tekil ahlakî eylemlerin (ahlakî olmaları anlamında) doğrudan görülüp, duyulmadıkları ama hepsinin doğal dünyanın geri kalanı gibi τὸ εἶδος τὸ ἑνόν alanının bir parçası ve Biçimlerin değişmez varlığına taban tabana zıt olmaları bağlamında, doğrudur. Ayrıca, özdeşliğin içkinlik için bir kriter olarak önerilmesini de (s. 135-6) tuhaf buluyorum. *A*'nın eğer *B* ise *B*'de içkin olduğu söylenebilir mi? Bu Sokrates yorumu Aristoteles'e atfedilebildiği ölçüde, bu yorum insanın 987b5'teki muğlak περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον ifadesini nasıl ele aldığına bağlı olacaktır (s. 134). Bence bu basitçe şu anlama geliyor: Sokrates ahlakî eylemlerin ve duyumsanabilir dünyanın diğer fenomenlerinin tanımlanabileceğini çünkü hepsinde aynı kalan ve onların özünü teşkil eden ortak bir niteliğe sahip olduklarını düşünürken, Platon bunu olanak dışı bir şey olarak bir kenara bırakmıştı.

kelime[201] onları kusursuz modeller olarak betimlemek için kullanılır, bu kusursuz modellerin bu dünyadaki timsalleri hepsi de kusurlu olan birer kopyadır. *Euthyphro*'da bu öğretiyi ima eden hiçbir şey yok.

Platon aradaki ilişkiyi ayrıca dindarca olan biçiminin, bütün dindarca eylemlerin "dolayısıyla" (datif hâl) dindarca olduğu şey olduğunu söyleyerek tarif ediyor (6d)[202] Bunun anlamı benim daha önce söylediğimden farklı bir şey değil; bu biçimin misallerdeki varlığı, onları dindarca diye tanımlamayı nesnel olarak meşru kılmaktadır. "Bu eylem dindarcadır" cümlesinin anlaşılabilmesi için "Bu eylem dindarca olan biçimini içermektedir"e çevrilmesi gerekiyor.[203] Bu ifade, Biçimler aşkın olduğunda, "içinde mevcut" olduğunda olduğu gibi süregitmektedir ama özellikle de bahsi geçen ikinci ilişki bağlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden *Phaedo* 100d'de: bütün güzel şeylerin "dolayısıyla" güzel olduğu şey (d7) "güzel olandır" ve onları güzel *kılan* şey (d5) onun "varlığı ya da onlarla ilişkili olması ya da onlarla bağlantılı olma şekli her neyse odur."

---

[201] Παράδειγμα kelimesi de "örnek" kelimesi gibi şu anlamlara gelebilecek şekilde muğlak bir biçimde kullanılıyordu: (a) bir sınıfın örneği ya da numunesi ("galeri empresyonist resmin birçok örneğini içeriyor"; krş. βίων παραδείγματα, *Dev.* 617d) ve (b) bir ideal ya da standart ("örnek teşkil etmek") ve dolayısıyla da kopya edilecek bir orijinal (Platon, *Tim.* 28 a ve b). Bu iki anlam elbette iç içe geçebilir: bir sanatçının eserlerinin bir ya da birkaç örneği, hakiki olduğu şüpheli olan diğer eserlerinin hakikiliğini sınamak bir standart ya da kriter olarak kullanılabilir. Söz konusu kelime *Euthyphro*'da bu şekilde kullanılmaktadır. Παράδειγμα kelimesi, bizdeki "model"e tekabül eden üçüncü bir anlama da sahiptir ki bu hem yukarıdaki (b) anlamında (yani, "sanatçının modeli") ve hem de tam aksine kopya ya da taklit anlamında (mesela, model askerler: dolayısıyla Hdt. 2.86.2'de Mısırlı mumyacılar olası müşterilerine παραδείγματα νεκρῶν ξύλινα τῇ γραφῇ μεμιμημένα gösterirler) kullanılmaktadır. Platon bu kelimeyi, nadiren de olsa bu son anlamda da kullanmaktadır, mesela *Devlet,* 529c-d'de görünür yıldızların hareketlerini taklit ettikleri "gerçek hareketlerin" παραδείγματα'sı olarak tarif eder.

[202] Buna yardımcı datif diye tanımlamak gayet doğal ama aynı halin çeşitli kullanımlarının Platon'un zihninde, daha sonraki gramercilerin zihninde olduğu gibi ayrışmış olduğunu varsaymaktan kaçınmalıyız. Ayrıca "refakat datifi" diye bir şey de vardır. *Prot.* 332b-c'de datifi ile birlikte μετά ve daha sonra da ὑπό takip ediyor.

[203] Allen (s. 124) buna şöyle itiraz ediyor: "'Bu gül güzeldir'i anlamakta başarısız olan hiç kimse kendisine bu cümlenin 'Bu gül Güzellik taşıyor" anlamına geldiğini söylenmesini aydınlatıcı bulmayacaktır." Bu, tam aksine, Sofistler karşısında kafaları karışan zeki bir zamane Atinalısının ihtiyaç duyacağı türde bir yardımdı. Söz konusu olan şey o eski tekil-çoğul sorunuydu. Hepimizin bildiği gibi gül olan bir gül güldür. Ama bir şey iki şey birden olamaz. O zaman gül olan bir şey aynı zamanda nasıl güzel olabiliyor? (Bkz. özellikle de *Sof.* 251a, Aristoteles, *Phys.* 185b25; ve krş. *Cornford, P. and P.* 72-4.) Güzel olanla aynı şey olduğu için değil, diyor Platon ve Sokrates, ama güzel olanı (ya da güzelliği) içerdiği ya da buna sahip olduğu için güzel olabiliyor. Ayrıca krş. Grube'nin açıklaması, *P.'s Th.* 19.

Son olarak, tanımlanacak olan tümelin adını verirken Platon bu diyalogda hemen her zaman, bir soyut isim olan "dindarlık"tan ziyade harfi tarif ve sıfattan oluşan genel Yunanca tabiri ("dindarca olan" ["the pious"]) kullanır.[204] 13c ve 14 e arasında ismi ὁσιότης bunu bir eşanlamlı sözcük olarak gördüğünü göstermeye yetecek şekilde dört kez kullanır ve 14c5'deki "kutsal ve kutsallık" açık bir hendadistir.[205*] Daha sonra gözdesi olduğu çok açık olan sıfata geri döner ve diyalogun sonuna kadar bunu kullanır, ben de bu yüzden bunun çevirideki karşılığına bağlı kaldım. Bu durum Biçimler öğretisi için bazı ehemmiyetler taşır. Dindarlığın kendisinin, tıpkı dua etmek ve adak sunmak gibi dindarca olduğunu söylemek, en azından bize, saçma gelir. Ama doğası gereği dindarca olup, başka da bir şey olamayan "dindarca olanın" dindarca olmadığını söylemek de aynı derece de saçma gelebilir ve *Protagoras*'ta Sokrates ve Protagoras bu nosyonu reddetmek konusunda görüş birliğine varırlar (330d-e). O halde şu çok açık ki, eğer bu ikisi özdeşleştiriliyorsa önümüzde, Biçimlerin öz-yüklemi sorunu diye bilinegelen şeyin şeklini almış engeller var demektir. Bu tip bir zorluk kendini Platon'a ancak çok sonraları belli etmişti. Bu zorluğun enine boyuna tartışılması *Parmenides* bağlamında uygun olacaktır; ama sıfatsal formun burada dikkat etmeye değecek ilgi çekici bir etkisi var.

"Dindarca olan"ın Platon için "dindarlık"a eşdeğer olduğunu ve her ikisinin de, haklı olarak dindarca diye tanımlanabilmesi için belli bir eylemde mevcut olması gereken biçim (*eidos* ya da *idea*) için kullanılan alternatif ifadeler olduğunu düşünmeye alışığız.[206] Ama 5d'ye tekrar bakacak olursak dindarca olanın her daim aynı olması ve dinsizce olanın da benzer şekilde her daim onun zıttı ve kendiyle aynı olmasının yanı sıra dinsizce olanın (ve elbette dindarca olanın da) "dinsizliği bağlamında tek bir *idea*'ya *sahip olduğunu*" görürüz.[207] Yani bu, bütün dinsizce eylemlerin değişmez özü olmasına

---

[204] Bu yarı-soyut kullanımına dair örnekler için bkz. Bluck'ın *Phaedo* 176 ve 202 (burada Webster'ı alıntılıyor) ve krş. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 (Anaximander).

[205] * çn: *hendiadys*; bir isimle bir sıfatın ortaklaşa belirttikleri anlamı iki isimle ifade etme tarzı.

[206] Bu tabirin tartışılan bir tekile gönderme yapan bir şey, bir topluluk ismi ve bir soyut isim olarak iş görebileceği üç olası yol için bkz. Allen, s. 24.

[207] Aslında, hiç kimse bunu dile getirmeye değer bulmuyor gibi gözükse de, 5d1-5 aldatıcı bir cümledir. Zorluk insanın bu cümleyi doğal olarak sanki evrensel τὸ ἀνόσιον geri kalan kısmın öznesiymiş gibi okumasında ve en sonunda birdenbire başka bir özneyle, yani πᾶν ὅτιπερ ἄν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;'le karşılaşmasında yatıyor: sorulması gereken soru şu; bu yeni özne, yani tekil olan kendisini önceleyenin yerini hangi aşamada alıyor? Muhtemelen Platon halen yüklemlerin ἀπὸ κοινοῦ'i uyguladığını hissediyordu ama her ne olursa olsun ikinci özne sohbet esnasında sonradan akla gelmiş, sözdizimsel açıdan cümlenin geri kalanıyla alakalı olmayan ve sadece yüklemleri τὸ ἀνόσιον'u uyguladığı şeklinde okunabilecek bir şey gibi gözüküyor. (ἀνοσιότητα'yi ya da bunun alternatiflerinden birini okuyor olmamız yukarıda yapılan tespiti etkilemez.)

karşın biçimle ve dinsizlikle özdeş değildir. Sokrates benzer şekilde 11a'da, "Dindarca olan nedir?" sorusunu, dindarca olanın *ousia*'sı ("varlığı") nedir, diye sorarak değiştirebilmektedir. Bu gayet doğaldır zira *ousia* basitçe "bir şeyin olduğu şey" (*Phaedo* 65d, 92d) anlamına gelmektedir ama biz genellikle bir biçimin kendine ait bir *ousia* ve ilineklere (*pathē*) sahip olmaktansa, tekillerinin *ousia*'sı (öz ya da varlık)[208] olduğunu düşünüyoruz (zira biçim, varlığı "dolayısıyla" tekillerin olduğu gibi olmasını sağlayan şeydir). Bir kez daha, "dindarca olanın" her dindarca eylemde her zaman aynı olan niteliğin, dindarlık *idea*'sıyla tam anlamıyla özdeş olmadığını zira bunun bir öze olduğu gibi olaylara da sahip olduğunu (11a) görürüz. Diyalogun konusunu oluşturan "tanım" bağlamında biçim başlı başına ve tamamıyla tanımlanabilir niteliktedir; evrensel, biçime her zaman ve her yerde sahip olan ama öte yandan da kendi başına gelebilecek (*pathē*'nin gerçek anlamı budur), tanımının dışında kalan şeylere -örneğin ilâhi anlamda tasvip edilme- sahip olabilecek bir şey olarak tanımlanabilir; tekil ise sadece, evrensele ya da biçime (bunlar Platon tarafından tutarlı bir biçimde ayırt edilmemiştir) sahip olması koşuluyla ve olduğu sürece (ki bunu her an kaybedebilir zira bütün tekiller değişkendir) tanımlanabilir niteliktedir.

Bu düşünceler bizi hassas bir konuma sokuyor. Diğer bazı eleştirmenler gibi ben de, Platon *A* dediği ve *A çağdaş* bir okur için *B*'yi ima ettiği için Platon'un böyle söylemediği halde *B*'yi kastetmiş olması gerektiğini varsayarak Platon'da söylediklerinden fazlasını görmeyi tasvip etmiyorum. Bu özellikle de Burnet, Taylor ve diğerlerinin, bu diyalogda *eidos* ve *idea* kelimeleri evrensel nitelikte kullanıldığı için aslında bizzat Sokrates'in kuramı olan, "İdealar Kuramı" denilen tekil bir üniter öğretinin -*Phaedo* ve *Devlet*'te karşımıza çıktığı haliyle- bu diyalogun ardında yatıyor olması gerektiği yönündeki argümanları için geçerlidir. Diyaloglarda kullanılan dilin Platon'un henüz farkında olmadığı ama Sokrates'in basit entelektüel etiğinden daha ilerilere uzandığında kendilerini Platon'a dayatmış olan ve açıkça çizilen ayrımları, önerilen çözümleri ve bir sonraki çalışmasında yaşadığı şaşkınlığı açıklayan sorunlar doğurduğunu öne sürmenin de eşit derecede ihtiyatsızca olduğu düşünülebilir. Ama en azından konumlar farklı ve daha erken döneme ait bir diyalogu değerlendirirken diğerlerine dair bütün bilgileri zihnimizden çıkarmamız mantıkdışı olacaktır. Geriye bakarak yaptığımız bu değerlendirme bizi, gelecekteki tartışmaların gerçekten diyalogda yer alan kelime ve ifadelerde gizli duran tohumlarına karşı uyarabilir.

[208] Allen'ın (s. 120 ve devamı) biçimlerin şeylerin özü olabileceği ama varlığı olamayacağı yönündeki savı karşısında kafamın karıştığını itiraf etmeliyim. Tıpkı Sokrates gibi ben de bir tanımın özlemini çekiyorum. Yoksa ihtiyacımız duyduğumuz kişi daha ziyade Prodicus mu?

Özetlemek gerekirse, *Euthyphro*'da bir "biçim" ahlakî bir niteliğin temel doğasıdır, bu niteliğin tanımında dile getirilir.[209] Ona dair algılayışlarımızdan bağımsız bir biçimde varolur ve değişmezdir ama sadece misallerinde varolur. Bu misalleri oldukları şey -yani, eğer söz konusu olan şey dindarlık biçimiyse dindarca- yapan şey bu ögenin varlığıdır.[210] Daimi olan bu biçim bir kez bilindiğinde daha sonraki misallerdeki varlığı fark edilebilir ve bu misallerin söz konusu niteliği taşıyıp taşımadıklarını sınamak için bir mihenk taşı olarak kullanılabilir. Son olarak da Platon'un bir tümelden soyut bir isimden ziyade bir sıfat ("dindarca olan") aracılığıyla bahsetme alışkanlığının onu, zamanında son derece doğal karşılanan ama biçimlerin statüsünde ve tekiller ile tümeller arasındaki ilişkide daha sonra yapılacak değişiklikleri önceden haber veren bir dile sevk ettiğini fark etmiş bulunuyoruz.

(v) *Ulaşılan olumlu bir sonuç var mı? Euthyphro*'dan öğrenilecek çok şey olduğu artık aşikâr. Halen tartışılan şey ise kendi ana sorusuna doğrudan ya da dolaylı bir cevap sunup sunmadığıdır: "Dindarlık nedir?" Görünüş itibarıyla arayış elbette başarısızlıkla sonuçlanır. Grote şöyle yazmıştı (*Pl.* 322-3): "Platon'un yazılarının hiçbir yerinde Kutsal ve Kutsal Olmayan'a dair, burada Euthyphron'dan talep edilen türde makul bir tanım bulamayız. Sokrates'in yeteneği iyi tanımlar sunmak değil, kötü tanımları gözler önüne sermektir." Grote'tan yüzyıl sonra yazan Allen ise aradaki yüzyıllık boşluğu şöyle kapatıyor (Allen, sf. 67 ve krş. sf. 6): "*Euthyphro* başarısızlıkla sonuçlanır: kutsallığa dair hiçbir tanım dile getirilmez ve imâ edilmez. Diyalogun gerçek anlamını ifşa etmek için düşürülebilecek herhangi bir 'maske' yoktur: diyalog anlamını yüzünde taşımaktadır." Ancak bu, aradan geçen yüzyılda hakim olan evrensel görüş değildi. Sokrates'in sözlerinin ardında, *Devlet*'te tanımlanan Platonik "İyi İdeası"nın ya da eşit derecede olumlu olan başka bir algılayışın pusuya yatmış olduğunu düşünen birçok kişi olmuştu.[211]

---

[209] Bu noktaya kadar buradaki kullanım Thucydides, Hipokratikler ve diğerlerindeki mevcut kullanıma gayet yakındır. (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve Allen, *P.'s E.* 28 ve devamı). Arada şöyle bir fark var; normal kullanımda isimlere yer verilirken -bir hastalık, inanç biçimi, savaş, ölüm biçimleri vs.- *Euthyphro*'da sıfat olarak "dindarca" diye ifade edilen bir ahlakî nitelik biçimiyle karşı karşıyayız.

[210] Bu görüş Soreth'inkiyle örtüşüyor, *B. Hip.* 28.

[211] Rabinowitz *Phron.*'da (113, dn. 4) 7 "olumlucu" ve 6 "olumsuzcu"ya dair referanslar veriyor. Kendisi de incelikli bir olumlu yorum sunuyor. Bu yorumun şu iki sorundan mustarip olduğunu düşünüyorum: (a) Sokrates'in Euthyphro'nun bilgeliğine büyük önem verdiği için Euthyphro'nun söyleyeceği hiçbir şeyi "yere dökülmeyeceği" yani boşa harcanmayacağı yönündeki hafiften ironik ifadesinin, Euthyphro'nun söylediği her şeyin "geçerli kılınacağı" anlamına geldiğinin söylenmesi ve (b) sadece bu diyalogun θεοί'sinin *Tim.*, *Phil.* ve *Yasalar*'ın νοῦς'la bir tutulmakla kalınmayıp bunlara (ya da buna) "Platonik ideaların kavranması"

İlk olarak, bu ya da herhangi bir diyaloga fazlasıyla mekanik bir yapı dayatmaktan sakınmalıyız. *Euthyphro*'nun bir "ara faslıyla" birbirinden ayrılmış iki bölümden oluştuğu düşünülebilir: ilki (2a-11b) tamamıyla çürütmeye dayalıdır ve sorulara cevap kişinin kafasının karıştığını itiraf etmesiyle sona erer; "ara faslında" (11e-16a) tartışma Sokrates'in yaptığı bir önermeyle tekrar başlatılır ama yine başarısızlıkla sonuçlanır. *Menon* daha büyük bir ölçekte bu yapının en iyi örneğidir ve bu yapıyı iki çok farklı diyalogda daha görmeye davet edilmekteyiz: *Protagoras* ve *Phaedo*. Bizden ayrıca ilk kısmın "sadece bir giriş" (Burnet sf. 50) ya da "önsöz mahiyetinde" olduğunu ve olumlu bir öğreti söz konusuysa bunun ikinci kısımda ("önsöz" bundan üç kat daha uzun olmasına karşın) bulunacağını (tartışmasız) kabul etmemiz istenmektedir.

Platon'un sanatı bu tip kurallara tâbi değildir ve aslında ara faslından hemen önce, Sokrates Euthyphro'ya eğer tanrılar dindarlığı seviyorsa bunun dindarlığın içkin niteliğinden kaynaklandığını anlatırken çok önemli bir olumlu sonuca ulaşılır: dindarlık niteliği tanrıların buna düşkün olması ilineğine bağlı olamaz. Sokrates'in çektiği mantıksal sis perdesine (etken ve edilgen, öz ve olay arasındaki ayrım) karşın Euthyphro "dindarca olan"ın tanımı gereği "tanrılarca sevilmeye" eşdeğer olduğu cevabını verebilirdi. Orestes Apollo bunu emrettiği için annesini öldürmek gibi bir dinsel yükümlülüğe sahipti ve onun yargılanabileceği başka hiçbir kriter yoktu. Euthyphro Sokrates'le tanışana kadar buna inanıyordu, Sokrates de karşısındakinin benimsediği duruşun kaçınılmaz mantıksal sonuçlarına masumane bir tavırla işaret ediyormuş gibi yaparak, onu farkına varmadan çok farklı bir şeyi kabul etmeye sevk etmişti. Dindarlığın değişmez bir öz olduğu yönündeki bu olumlu sonuç, Sokrates'in ara faslından sonra yaptığı, dindarlığın özünün ahlakî olduğu yönündeki önermeye zemin hazırlamaktadır (Bkz. bu cilt).

Bu noktadan sonra ulaşılan olumlu sonuçlar şunlardır: Dindarlık ahlâkın iki ana türünden (*dikaion* bu bağlamda bu şekilde çevirilebilir) biridir; tanrılara gösterdiğimiz özen bağlamında doğru davranış ve insanlara karşı doğru davranış. Bildiğimiz gibi, Sokrates iyilik ya da erdemin -ayrı ayrı erdemler aracılığıyla farklı alanlarda iş görmesine karşın- tek bir bütün olduğuna inanıyordu ve burada bu yönde oldukça güçlü bir imada bulunulmaktadır. Sokrates daha sonra dindarlığın bir hizmet olduğu anlayışı üzerinden, zanaatlarla (*technai*) kurduğu o ünlü analojiyi devreye sokar. Hizmetin kendisi bir *technē*'dir ve *technai* bilgiye dayalıdır. Dolayısıyla dindarlık da bilgiye dayalıdır (14c). Dindarlığın "bir çeşit bilgiye" karşılık gelmesi gerektiği Sokrates'in kendi görüşüdür ve bunu muhalifinin seviyesine uygun bir önermeye dönüştürmesi hiç alışılmadık bir şey değildir (aslında bu kelimeyi önce Euthyphro'nun kullanmasını sağlamıştır, 14b3):

---

işlevinin (13e'nin πάγκαλον ἔργον'u) yüklenmesi. Henüz ortalıkta kavranacak "Platonik idealar" var mıydı ki? Ayrıca πάγκαλον de insanı işkillendiren ironik bir tona sahip.

"Bunun nesnesine dair yanlış bir görüşe sahip olsan bile dindarlığın bir bilgi biçimi olduğunu dahi kabul etmelisin." Benzer şekilde *Protagoras*'ta (352b-d), Protagoras'ın bilgi ve bilgeliğin insan ilişkilerindeki en güçlü araçlar olduğunu beyan etmesini sağlar, halbuki bu bilginin içeriğine dair görüşleri, Sokrates'in de bildiği üzere, tamamen farklıdır. Sokrates, ebedi araştırmacı ve sorgucu kisvesi altında bazı son derece olumlu kanıları gizlemiştir. Ne de olsa, bazı soruların çerçevesini çizmek bile, daha önceden varolan inançları gerektirir. Ahlakî bir niteliğin tanımını istemek için insanın bir ahlakî niteliğin tek, daimi, tanımlanabilir bir özelliğe sahip olduğuna inanması gerekir ve buna inanan herkes kendisini Sofistlerin ahlakî subjektivizminden tek hamlede uzaklaştırır.

Platon'u cezbeden şey, Sokratik öğretinin bu olumlu yanıydı -erdemin birliği, erdemin bilgiye indirgenmesi, biçimin gerçekliği- ancak Sokrates'in büyüsüne kapılmış olduğu için bunu kendi ifadeleriyle açıkça ortaya koymamış ama Sokrates'in kişisel özelliklerini ve yöntemlerini; şaşkın görünümünü; kendinden memnun olanlar karşısındaki sahte mülayimliğini; kendisinden "öğretmesi" istendiğinde "bilgi alışverişinde bulunmaktan" ve "beraber soruşturmaktan" (*Laches* 189 b-c, *Charm.* 158d, 165b) dem vurarak karşılık vermeye hazır olma halini muhafaza etmeye Sokrates kadar özen göstermişti. Eğer bu durum ulaşılan sonuçları "maskeliyorsa" bu sonuçlar maskelenmiş demektir ama yine de oradadırlar. Ele alınan konunun, Sokrates'in duruşması yaklaşırkenki koşullardan doğal olarak ortaya çıkması sağlandığı ve Sokrates ironik tavrının zirvesinde betimlendiği için bu, gerçek anlamda Sokratik bir diyalogdur. Ama bu aynı zamanda, Sokrates'in mesajının olumlu içeriğini öne çıkaran ve hatta kendisinin çok az farkında olduğu ama daha sonra önem kazanacağı kesin olan bazı şekillerde bu mesaja bir şeyler eklemeye başlamış olan[212] Platon'un elinden çıkma bir sanat eseridir.

(4) LACHES[213]

Tarih. Euthyphro gibi *Laches*'in de erken dönem gruba dahil olduğunu söylemekle yetinmek durumundayız. Akademisyenlerin bu diyalogu daha kesin bir biçimde konumlandırma çabasıyla başvurdukları bütün kriterler bir hayli öznel. Örneğin Leisegang diyalogdaki birçok özelliğin *Protagoras*'a gönderme yaptığını düşünmüştü. İlki her ikisinin de babalarından hiçbir şey öğrenemeyen oğullardan yakınmalarıdır! Wilamowitz de tıpkı von Arnim'in *Jugenddialoge*'de yaptığı gibi *Protagoras*'tan sonraya ama *Lysis*, *Chramides* ve *Euthyphro*'dan önceye koymaktadır. Günümüze daha yakın dönemdeki

[212] Bu kaçınılmaz bir şeydi. Krş. Field'den yaptığım alıntı.

[213] Diyaloga ilişkin 20. yüzyılda yapılmış çalışmalara dair bir kaynakça için bkz. Hoerber, *CP* 1968, 95, dn. 1 ve Schoplick, 86-90.

eleştirmenlerden Dieterle (1966) *Laches*'i "muhtemelen Platon'un eserlerinin ilki" diye tanımlamış, Gauss ise "daha ilkel ve daha hantal biçiminden" ötürü *Laches*'in açıkça "tanım-diyalogları" grubu içersindeki ilk diyalog olduğunu düşünmüştü.[214] Sunulan diğer gerekçeler de daha ikna edici değildi. Eğer aynı öznel kriteri benimseyecek olsam bu diyalogun küçük bir inşa şaheseri olduğunu ('ungelenkig' hiç değil) ama felsefî basitliği dolayısıyla, burada "duruşma" diyaloglarıyla arasındaki dramatik süreklilik nedeniyle daha önceye yerleştirilmiş olan *Euthyphro*'dan daha önce gelen bir eser olduğu izlenimini uyandırdığını söylerdim.

Olayın geçtiği tarih ve karakterler. Sokrates, M.Ö. 424'te ordular Delium'dan geri çekilirkenki cesaretinden ötürü Laches tarafından övülür. Laches 418 yılında Mantinea savaşında öldürülmüştü (Thuc. 5.74.3 ve 5.61.1). Dolayısıyla sohbetin bu iki tarih arasında, Platon'un doğumundan on bir yılı aşkın bir süre önce, Sokrates 45-50 yaşlarındayken gerçekleştiği varsayılmalıdır.[215] Bütün katılımcılar tarihsel figürlerden oluşur: Lysimachus ve Melesias babalarından, yani "adil" Aristides'ten ve Perikles'in (tarihçi olan değil) hasmı Lysimachus'tan daha az seçkindirler.[216] Demosthenes (*contra. Lept.* 115) Lysimachus'un devlete yaptığı, ne olduğu belirtilmemiş hizmetlerden ötürü ödül olarak Euoba'da toprak ve para almış olduğunu söylüyor. Thucydides (8.86.9) ise Melesias'tan Dört Yüz tarafından Isparta'ya bedbaht bir görev yolculuğuna gönderilen üç temsilciden biri olarak bahsediyor. Diyalogda neredeyse tamamen sessiz dinleyiciler olarak varolan ama bütün tartışmanın yapılmasının gerekçesini oluşturan oğullarından *Theages*'te Sokrates'in eğitimi altında (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) biraz zorlanan öğrenciler olarak bahsedilir ve *Theaetetus*'ta (151a) genç Aristides karşımıza, Sokrates'i çok erken terk etmiş ve bu yüzden de Sokrates'in düşüncelerini nihayetine erdirememekten mustarip olan biri olarak tekrar çıkar.

Nicias çok fazla betimlenmeye ihtiyaç duymayacak kadar tanınmış bir şahsiyet. Devlet adamı ve general olan Nicias en çok, Sicilya seferine karşı konuşup, karşı oy kullandıktan sonra kendini seferin komutanı olarak seçilmiş bulması ve bu seferin trajik bir başarısızlıkla sonuçlanmış olmasıyla tanınmaktadır. 198d-199a'da bu duruma (Wilamowitz'in 1, 184, dn. 1'de söylediğinin aksine) gönderme yapılmaktadır; Sokrates bir generalin kahinlerin etkisi altında kalmaması gerektiğini söylüyor ki Nicias da tam da bunu yapmış ve sıkıntısını bizzat çekmişti. Nicias burada karşımıza ayrıca Sokrates'in

[214] Leisegang, *RE* 2400; Dieterle, *P.'s L. und C.* 32; Wilamowitz, *Pl.* 1, 183 ve 185; von Armin. *Jugendd.* Bölüm 1, kısım 1; Gauss, *Handk.* 1.2.9. Görece tarihe ilişkin görüşlere dair eksiksiz bir liste için bkz. Hoerber, *l.c.* 96 ve devamı.

[215] Diyalogun tarihini daha yakın şekilde belirleme girişimleri için bkz. Hoerber, *l.c.* 95 ve devamı.

[216] Melesias'ın aleladeliğinden *Meno* 94c-d'de bahsediliyor.

kıymetini zekice takdir etmeye muktedir olan ve Sokrates'in tavsiyesiyle Damon'ı oğlu Niceratus'a "müzik" öğretmeni olarak tutan düşünceli ve kültürlü bir adam olarak çıkar. Xenophon (*Symp.* 3.5) Nicias'ın oğlunun Homeros'u ezbere öğrenmesini sağladığını söylüyor ve Aristoteles (*Rhet.* 1413a9) de onun rapsodik bir çekişmede yenilgiye uğrayışından bahsediyor.[217]

Diyalogda Laches nezdinde eylemlerin sözcüklerden daha ağır bastığı bir adam olarak Nicias'la taban tabana zıtlaştırılır.[218] Thucydides'te Laches'ten, çoğunlukla 427'de Sicilya'ya gönderilen küçük bir birliğe komuta edişiyle -ancak daha sonra onun yerini Pythodorous almıştı (3.115.2 ve 6)- bağlantılı olmak üzere on iki kez bahsedilir. Laches ayrıca Isparta'yla yapılan barış görüşmelerinde de Nicias'la birlikte rol oynamış, dolayısıyla da hafife alındığını hisseden Alcibiades'i kızdırmıştı (5.43.2). Mantinea'da çarpışırken öldüğünden zaten bahsetmiştik.

Sokrates'e gelince, Platon onun Atina'daki önde gelen kişi ve ailelerle yakın ilişkiler kurduğunu göstermektedir. Nicias Sokrates'i yakından tanımaktadır ve yaşlı bir adam olarak betimlenen Lysimachus onunla tanıştığına mutludur çünkü Sophroniscus (bir taş ustası olsa da olmasa da, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) eski ve değerli bir dosttu. Utanarak bahsettiği yoksulluğu (186c) bu tip insanların arasına girmesine engel değildir. Platon ayrıca onun sadece komik şairlerin tasvir etmeyi sevdiği, sonu gelmeksizin konuşan biri olmakla kalmayıp çarpışmada da olağanüstü cesur bir adam olduğunu vurgulamak için büyük çaba gösterir. Bunu, ancak eylemleriyle sözleri uyuşan "doğru bir adam" olduğunu ispat edenlerin iyilik (*aretē*) söylevlerini dinleyen açıksözlü asker Laches'in ağzından Sokrates'in savaştaki davranışlarına bir methiye düzerek yapar.

Diyalog

(Doğrudan dramatik form)

Lysimachus ve Melesias, bir uzmanın yaptığı ağır-silahlı dövüş gösterisine tanık olup, bu tip bir eğitimin kendi oğulları için uygun olup olmadığına dair görüş belirtmeleri için iki generali, Nicias ve Laches'i davet etmişlerdir. Nicias ve Laches onların niyetlerini takdir ederler ama Laches orada hazır bulunan Sokrates'e danışmaları gerektiğini düşünmektedir. (Olayın geçtiği yerden bahsedilmez ama muhtemelen halka açık bir spor salonudur.) Lysimachus Sokrates'in eğitimle ilgilendiğini bilmemektedir ama Nicias onu bu konuda temin eder ve "gençler için bir refakatçi olmaya her açıdan

[217] Niceratus'un kimliği için bkz. Cope *a.g.e.* Niceratus daha sonra Otuzlar Tiranlarının kurbanı olmuştur (Xen. *Hell.* 2.3.39, Lysias 18.6, Diod. 14.5.5).

[218] Laches ve Nicias'ın, zıt karakterleri O'Brien tarafından (*Scor. Parad.* 114-17) ve daha da kapsamlı bir biçimde Anton ve Kustas tarafından (*Essays*, 303-315) gözler önüne serilmiştir.

uygun olan" Damon'ı kendi oğlu için müzik hocası tutmasını Sokrates'e borçlu olduğunu söyler. Lysimachus bunu duyduğuna memnun olur ve Laches de Sokrates'in savaş meydanındaki tavırlarından övgüyle bahsederek yapılan tavsiyeyi onaylar.

Sokrates mütevazı bir tavırla ilk söz hakkının büyüklerine düştüğü ve sonra kendisinin söylenenlere elinden geldiğince bir şeyler ekleyeceği karşılığını verir. Ancak Nicias ve Laches bu eğitim biçiminin yararları ve eğitmenlerin pratik yeterliliği konusunda uzlaşamazlar ve bu durum Sokrates'in görüşünün alınmasını çok daha önemli kılar. Nihai oyu Sokrates verecektir ama tipik bir biçimde meseleyi karara bağlayacak şeyin rakamlar değil bilgi olduğu cevabını verir. Ve kimin uzman olduğuna karar vermeden önce, hakkın ona danışmak istedikleri sanatın ne olduğuna karar vermeleri gerektiğinde ısrar ederek tartışmayı dar bağlamından derhal çıkarır. Sokrates güdülen amacı anlamak durumundadır ve savaş sanatı gösterisi sadece bir araçtır. Amaç oğullarımızın kişiliklerini (*psychai*) inşa etmektir. Sokrates bu sanat için gerekli vasıflara sahip olduğunu iddia edemez ve Nicias ile Laches bu sanatta gerekli eğitimi alıp almadıkları ya da eğitim olmaksızın elde edilen herhangi bir başarıya işaret edip edemeyeceklerini ortaya çıkarmak için iyice sorgulanmalıdır. Lysimachus bunun harika bir fikir olduğunu düşünmektedir, bu da Nicias'ı Lysimachus'un Sokrates'i tanımadığının açık olduğunu söylemeye sevk eder; eğer tanısaydı onunla konuşan herkesin, konu her ne olursa olsun, çok geçmeden kendini kendi hayatı için hesap vermeye davet edilmiş bulacağını biliyor olurdu. "Pekâlâ" diye devam eder, "ben hazırım. Neyle karşılaşacağımı biliyorum, aslında Sokrates buradayken konuşacağımız şeyin oğullarımız değil, kendimiz olacağını en başından beri biliyordum. Ama bu kötü bir şey değil, aslında bu benim hoşuma gidiyor. Peki ya Laches ne âlemde?" Laches Sokrates'in sözlerinden bihaberdir ama yapıp ettikleriyle kendini kanıtladığını görmüştür ve böyle bir adam tarafından sınanıp, onlar bir şeyler öğrenmeye hazırdır. Sokrates işe koyulup, onu istediği kadar çürütebilir.[219]

Kendisine böylece öncelik tanınan Sokrates "ilk ilkelere daha yakın olan" yeni bir yaklaşım önerir. Eğer herhangi bir şeyin varlığıyla bir şeyleri (örn., görüş yetisini) daha iyi kılacağını biliyorsak ve dahası bu şeyin varlığını sağlayabiliyorsak, bunun ne olduğunu biliyoruz demektir. Şimdi arkadaşlarımız bize oğullarının *psychai*'sinin onlara erdem (*aretē*) aşılayarak nasıl geliştirilebileceğini soruyorlar. Eğer bunu yapabiliyorsak, bunun ne olduğunu bildiğimizi iddia etmeliyiz ("Öyle de yapıyoruz" der Laches) ve eğer biliyorsak, bunun ne olduğunu *söyleyebiliriz*. Şimdi daha mütevazı olalım ve sadece *aretē*'nin silahlı dövüşle ilintili olan kısmını, yani cesareti ele alalım. Cesaret nedir?

[219] Croiset (Budé 89) Laches'in bu konuşmasını "d'une éloquence et d'une poésie qui ravissent" diye tanımlıyor.

Böylece Sokrates bir kez daha, Xenophon'un ifadesiyle, "bütün bir tartışmayı tanım meselesine geri götürmüştür." (Xen. *Mem.* 4.6.13, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) Ve yine söz konusu soru basit bir soruymuş gibi gözükmektedir: mevziini koruyan ve hiç çekinmeksizin düşmanla savaşan herkes, der Laches, cesurdur. Sokrates durumu toparlamaya girişir; kastettiği şeye netlik kazandırmamış olduğu açıktır. Askerî meselelerde bile cesur insanların geri çekilerek daha iyi savaştığı tipik örnekler vardır ve dahası cesaret daha birçok başka alanda sergilenebilir – denizde, hastalığa ya da yoksulluğa karşı ve hatta arzu ve hazlara direnirken. Peki Laches "Bütün bu durumlarda aynı olan cesaretin ne olduğunu" söyleyebilir mi? Laches bunun üzerine düşünür, eğer cesaretin "her durumda hüküm süren tabiatını" tarif etmesi gerekiyorsa, bunu "ruhun bir nevi azmi" diye tanımlayacaktır. Ama cesaretin hoş ve iyi bir şey olduğu ve zarar getirecek aptalca azmin de söz konusu olabileceği konusunda anlaşırlar, dolayısıyla azmin başına "bilgece" (ya da "makul", φρόνιμος) sıfatının eklenmesi gerekir. Ama cesaret kesinlikle her şey konusunda, örneğin yerine koyabileceğiniz parayı harcama konusunda gösterilen bilgece azim değildir. Yine, olasılıklar kendinden yana ve durum lehineyken bir çarpışmayı sürdüren bir adam, olasılıklar aleyhineyken sürdüren bir adamdan daha bilgedir. Ama daha cesur mudur? Riyasız Laches daha cesur olmadığını düşünmektedir. Ayrıca tehlikeli eylemleri gerekli teknik yetiye sahip olmaksızın icra edenlerin, yetiye sahip olanlardan daha cesur ama daha az bilge olduğunu düşünmektedir.[220] Bu durumda,

[220] *Protagoras*'ta (350b) Sokrates ve Protagoras bunun tam aksi üzerinde görüş birliğine varırlar: bilgisiz ve eğitimsizce tehlikeye atılan insanlar cesur falan değil, delidirler. Bu uzlaşmaya, Sokrates'in yanlış uslamlamalar yaptığı, Protagoras'ın bunlara karşı çıktığı ama bizzat kendi kafasının karıştığı ve Sokrates'in zorlukların üstesinden gelmektense konuyu aniden bir kenara bırakıp, başka bir istikameti denediği yorucu bir epizotta varılır (bkz. bu cilt). Burada karşıt tezler doğrudan doğruya öz-çelişki ve *aporia*'ya yol açar. Bu yüzden bazı akademisyenlerin yaptığı gibi iki diyalog arasında varolduğu iddia edilen uyuşmazlık üzerinden bir sorun yaratmak bize pek bir kazanç sağlamayacaktır, von Armin'le (*Jugendd.* 5) bir olup bu uyuşmazlık üzerine bu iki diyalogun görece tarihlerine dair bir teori inşa etmekse hiçbir kazanç sağlamayacaktır. Her iki tez de, Sokrates'in, dövüşme, yüzme vb konulardaki teknik eğitimle hiç alakası olmayan gerçek kanaatini temsil edememektedir. *Protagoras*'ın daha sonraki bir bölümünde (360d) Sokrates cesareti (yani bir erdem olarak cesareti) "neyin korkulası olup neyin olmadığının bilinmesi" diye tanımlar, *Laches*'te (199a) de tam olarak böyle tanımlayacak ama tanımı hemen, genel anlamda iyi ve kötünün bilinmesine genişletecektir (199c). Bu tanım Sokrates'in kendi tanımı olarak *Devlet*'te de (430b) tekrar edilir. Bunun gerçek Sokratik görüşe ne kadar yaklaştığı sorusu bir dipnotta ele almaya pek elverişli değil; bunun için *Laches* ve *Protagoras*'ın yanı sıra *Menon*'a ve muhtemelen de *Phaedo*'ya bakmak gerek. Ama en azından Sokrates bu tanıma katılırdı. Cesaret gösterisi yapmak için tehlikeli akıntılara atılan güçsüz bir yüzücü sadece gözüpek bir ahmaktır. Eğer bakması gereken bir ailesi varsa bu eylemi zararlı ve melun olabilir. Ancak bunu başkasının hayatını kurtarmak için yapıyorsa, tehlikelerden

iyi bir şey olan cesaretin iyi sonuçlara yol açması ve dolayısıyla da bilgi ve sağduyunun ıslah süzgecinden geçmemiş bir atılganlıktan daha fazlası olması gerektiği yönündeki bir önceki kabulüyle çelişmektedir. Bu noktada, söylediği gibi, bu tip tartışmalara alışık olmadığı için pes eder ve başarısızlığa uğradığını itiraf eder.

Bu yüzden Sokrates yardım almak için Nicias'a döner, Nicias da bu yardımı, onlara Sokrates'ten sık sık duyduğu bir şeyi, herkesin bilgece davrandığı şeyde iyi olduğunu hatırlatarak verir.[221] Eğer cesur kişi iyiyse cesaret bir çeşit bilgeliktir. Ama ne çeşit bilgelik? İyi bir müzisyeninki gibi teknik bir bilgelik değildir muhtemelen. Hayır, diye cevap verir Nicias. Cesaret neyin korkulası olup neyin olmadığını bilmenin bilgeliğidir.[222] Nicias'ın takındığı üstünlük havasını ve Sokrates'in düşüncelerine olan aşinalığını kıskandığı açık olan Laches bunun saçma olduğunu düşünmektedir. Herhangi bir durumda, bir doktorun bir hastalıktaki belirtinin tehlikeli olup olmadığını bilmesi gibi, neyin korkulası olduğunu anlayanlar profesyonel zanaatkârlardır ama bu onları cesur kılmaz. Hayır, diye cevap verir Nicias. Bir doktor sadece neyin sağlıklı ve neyin sağlıksız olduğunu bilir, hangisinin en korkulası olduğunu değil. Ölümü, hayata devam etmekten daha korkulası bulan insanlar vardır.[223] O halde, der Laches ironik bir tavırla, senin cesur dediklerin birer kâhin olsa gerek; hayatın mı yoksa ölümün mü daha iyi olacağını yalnız onlar biliyor. Nicias bunu inkâr eder. Ölümü, hastalığı, kaybı, zafer ya da yenilgiyi önceden haber verebilirler ama bunlara maruz kalan insan için hangisinin daha iyi olacağı konusunda diğer herhangi bir insandan daha fazlasını söyleyemezler.

Laches alaycı bir tavırla Nicias'ın cesur bir insandan kastının bir tanrı olması gerektiğini söyler ve tartışmayı Sokrates'e devreder. Sokrates de ilk başta, eğer cesaret bilgiyse hiçbir hayvanın cesur olamayacağını, dolayısıyla da bu açıdan aslan ve geyiğin aynı seviyede olacağını öne sürerek onun aleyhte görüşünü doğrular. Nicias bunu kabul eder ve bunun çocuklar için bile geçerli olduğunu ekler[224] zira cesaret bilgisizce bir korkusuz-

---

haberdar olmasına karşın haklı olarak amacının bunlara baskın çıktığı sonucuna ulaşmışsa, o zaman cesaret erdemine haiz olduğu söylenebilir.

[221] Ya da "iyi düzenlenmiş" ya da "anladığı şeyde." *Sophos*'un anlamı için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[222] Bu tanımı, Perikles'in cenaze konuşmasında Atinalılara atfedilen cesaretle karşılaştırmak ilginç olacaktır (Thuc. 2.40.3): "Cesurca davranmak ve aynı zamanda teşebbüslerimizi enine boyuna düşünmek konusunda olağandışı bir yetiye sahibiz; ve neyin korkulası ve neyin keyif verici olduğunu en açık şekilde fark eden ve dolayısıyla risk almaktan caydırılmayan kişilerin haklı olarak en iyi tinlere (*psyche*; krş. Burnet, *Ess. and Add.* 141) sahip kişiler olduğu kanaatine ulaşılmıştır."

[223] Nicias Sokrates'in zeki bir öğrencisi olduğunu ispatlıyor zira Sokrates'in *Gorg.* 511e-512a'da yaptığı tespiti yapıyor.

[224] Cesaretin Yunanca karşılığı olan ἀνδρεία'nın sözcük anlamının "erkekçe olmak" anlamına

luk değildir. Düşünceli cesarete ender rastlanır, umarsız atılganlık ise erkekler, kadınlar, çocuklar ve hayvanlar arasında yaygındır. Laches için bu bir Sofist lakırdısıdır ama Sokrates için sorgulanmaya değer bir şeydir ve üç tespit yapar. (1) Cesaret, hâlihazırda kabul ettikleri üzere, örneğin ölçülülük ve adalet gibi diğer parçaları da olan erdemin (*aretē*) bir parçasıdır. (2) Korku, müstakbel kötülüğe dair beklentidir.[225] Herhangi bir alandaki -tıp, tarım, askerî bilim ya da başka herhangi bir alan- bilgi, nesnesinin geçmiş, mevcut ve müstakbel özellikleriyle haşır neşir olabilir. Bu da demektir ki, eğer cesaret korku nesnelerinin bilinmesi ya da tam tersi, yani müstakbel kötülük ya da iyiliğin bilinmesiyse genel anlamda iyi ve kötünün bilinmesi olmalıdır. Ama eğer bir insan bu özelliğe sahipse kesinlikle *aretē*'nin tamamına -ölçülülük, adalet, dindarlık ve geri kalan her şey- sahip olacaktır ama biz cesaretin *aretē*'nin sadece bir parçası olduğunda uzlaşmaya varmıştık. Dolayısıyla cesaretin bizatihi ne olduğunu henüz keşfetmiş değiliz.

Yorum

İki generalin Sokrates'in onayını almaya yönelik kıskanç rekabeti ve birbirlerini sürekli iğnelemeleri, birinin daha üstün kültür düzeyiyle ve Sokrates'e olan aşinalığıyla gösteriş yapması, diğerinin "bu tip şeylere alışık olmamasına" karşın tartışmayı sırf, kendi cesaret tanımı olan inatçı azmin bir örneği olduğu ve "savaş ruhunun kabardığını hissettiği" (194a) için sürdürme telaşında oluşu Platon'un yazılarındaki en şahane şeylerden biridir ve bütün metin boyunca tadı çıkarılmalıdır.

Bu eser diğer herhangi bir eser gibi araştırmaya son vermek için -ki bu akademik dünyaya musallat olmuş gibi gözüküyor- her bir diyalogdaki tek bir amaç uğruna, bir "başlıca konu", "objet véritable", "temel hedef", "gerçek konu", "Hauptzweck", "totius dialogi consilium" vb uğruna araştırmaya son vermek için de kullanabilir pekâlâ. Grube'un söylediği gibi, bunlardan bahsetmek "genellikle [diyalogların] bir özelliğinin önemli diye diğer özellikler pahasına büyüteç altına alınması anlamına gelir."[226] Bu tip bir manevranın nafileliği, *Laches* gibi kısa ve açıkça basit bir eser için Shorey'in (*Unity* 15 dn. 77) bu eserin başlıca amacının Zeller'in düşündüğü gibi bütün erdemlerin bilgiye indirgenmesi, ya da erdemin birliğini ortaya çıkarmak (Horn), ya da hatta

---

geldiğini unutmamak gerek ama Laches'in itirazları bu kelimenin genel kullanım içersinde etimolojik öneminin büyük bir kısmını yitirdiğini göstermektedir.

[225] Sokrates bu korku tanımını *Prot.* 358d'de tekrarlıyor.

[226] *CQ* 1933, 203. Ama böyle bir niyetinin olmadığını söylediken sonra Grote ancak, diye devam ediyor, "*Protagoras*'ın Protagoras tarafından temsil edildiği haliyle sofistlere yapılan bir saldırı olduğu son derece açık." Platon'un Protagoras tasvirini inceleyen biri bundan bile meşru olarak şüphe edebilir.

"bilgece azmin" (Bonitz bunu çürütülmeyen tek önerme olarak ayrı bir yere koymaktadır) tanımının belirlenmesi değil, sadece Nicias ve Laches arasındaki zıtlıkta *Polit.* 306, 307'de tanımlanan kelime-tartışmasının[227*] örneklendirilmesidir" diye yazdığını; Wilamowitz'in (I,186) cesaretin tanımlanmasının çok az önem taşıdığını ve Platon'un amacının Sokrates'i savunmak ve ona itibarını iade etmek olduğunu yazdığını; ya da Friedländer'ın (II, 149) *Laches*'in konusunun cesaretten ziyade eğitim olduğunu yazdığını okuduğumuzda iyice anlaşılıyor. Croiset (Budé 88) ise cesaretin tanımlanmasının sadece bir bahane olduğunu söyleyip, diyalogu kendi kendine yeten "basit bir metot izahatı" olarak görecek kadar ileri gidiyor. Daha *recherché* yorumlar da söz konusu; örneğin Horneffer (Croiset *a.g.e.*) Platon'un amacının Sokrates'i çürütmek ve kendi öğretisini hocasınınkinden ayırmak olduğunu, Hinske (*Kant-Stud.*, 1968) ise "sujet central"in Atina'nın yaşadığı ağır krizleri gidermenin yolları üzerine düşünmek olduğunu öne sürmüştür.[228] Daha sonraki diyalogları tartışırken kendimizi bu tip kavrayışı kıt yorumculara gönderme yapma zahmetinden azat edebiliriz.

O halde, eğlendirici bir edebiyat eseri olarak sahip olduğu büyük değer dışında, bu diyalogda ne bulabiliriz? Bir Sokratik diyalektik modelinin *Euthyphro*'daki aynı istikametler üzerinde ilerlediğini görürüz: ilk önce tanım istenir, tanım yerine tek bir misal önerilir, bu misal düzeltilerek genel bir konsepte dönüştürülür, öne sürülen bu konsept de kusurlu bulunur, Nicias-Sokrates'ten gelen olumlu önermeyle konuşan kişinin şaşkınlığı hafifletilir, daha sonra bu önermede yetersiz bulunur ve nihai yenilgi itirafı daha fazla çalışılması için yapılan bir teşvikle birleştirilir. Sokrates cahil olduğu yönündeki açıklamasını diyalog boyunca muhafaza eder. Nicias ve Laches eğitim konusunda uzmandırlar. Bilgi sahibi olmaları gerekir, yoksa mevcut konu üzerinde bu kadar kendilerinden emin bir tavırla konuşamazlardı (186c-d, *Euthyphro*'da Euthyphro'ya karşı da tam olarak bu taktikler kullanılır). Laches onu "öğretmeye" davet ettiğinde Sokrates karşısındakilerin "görüş alışverişi yapmaya ve meseleyi beraber ele almaya" (189c) hazır olmalarından duyduğu memnuniyeti dile getirir. Sokrates'in, Laches'ten tatmin edici bir tanım almaya çalışırken gerekli olabilecek üç argümanı da kullandığı görülür[229]. (1) Başka davranış türleri de tanımın içine girmektedir (argüman *et alia*). (2) Önerilen tanımın tam aksi (bu durumda bir düşmanla yüzleşmek için mevzii korumak yerine geri çekilmek) de tanım içine girebilir (*et oppositum*). (3) Önerilen tanım (burada "dayanma gücü") bazı koşullar altında, aranılan anlayışa zıtmış gibi gözükebilir (*et idem non*).

---

[227] * çn: *logomachy*; sadece kelimelere ya da kelime oyunlarına dayanılarak yapılan tartışma.

[228] Bu tip bazı yorumlara dair referanslar ve eleştiriler için bkz. O'Brien, *SoCritias Parad.* 117-18 (117 dn. 8).

[229] Krş. Goldschmidt, Diterle'nin *P.'s L. and C.*'sinin içinde, 61.

Sokratik öğretinin olumlu yönleri kusurlu değildir. Cesaret tanımı arayışı görünüş itibarıyla başarısızlıkla sonuçlansa da olumlu neticeler Sokrates'e olan genel aşinalığımızın ışığı altında o kadar aşikârdırlar ki bunların maskelenmiş olduğunu söylemek çok zordur. Bize ilk önce başkalarına erdem aşılamayı ümit edebilmek için ilk önce erdemin ne olduğunu bilmemiz gerektiği söylenir (190b). Ancak bu soru, mevcut amaçlarıyla ilintili olan hususi erdeme (bütüne ait bir parça ya da tür), yani cesarete yoğunlaşmak için bile bile rafa kaldırılır. Bu yüzden bir önceki sorunun Sokrates nezdinde ne olduğunun en azından açıkça cevaplanmayacağını biliriz (Krş. *Meno* 71a, *Prot.* 360e-361a). Sokrates'in erdemin, diğerlerinin düşündüğü gibi ayrı parçaların bir toplamı değil, bir birlik olduğuna inandığını biliyoruz ama o diğerlerinin önvarsayımlarından yola çıkar.[230] Ancak Nicias'ın Sokrates'ten öğrendiklerini arkadaşına söylemesine izin verilir; bütün insanlar bildikleri şeyde *iyidirler* ἀγαθός ve cahil oldukları noktada kötüdürler, bu yüzden cesaret bir çeşit bilgidir ve bu, iyiliğin tamamında öyle olduğunu ima etmektedir (194c-d). Cesaret erdemin geri kalan kısımlarından ayrı tutulduğu sürece, neyin korkulası olup neyin olmadığının bilinmesi diye tanımlanabilir ama Sokrates bunu bilen kişinin bütün iyilik ve kötülükleri ve nasıl üretildiklerini bilmek durumunda olacağını ve böyle birinin "hiçbir erdemde, ölçülülük, adalet ya da dindarlıkta bir eksiğinin olmayacağını" (199c-d) öne sürer. Parçayı ararken bütünü bulmuşlardır. Bu durumda, cesaret erdemin belli bir türü olarak görüldüğü için, cesaretin kendine özgü ayırt edici niteliğini keşfetmekte başarısız olmuşlardır; ama (Sokrates için) hakikat şu ki adına erdem denilen bütün şeyler nihayetinde sadece tek bir şeye, iyi ve kötünün bilgisine indirgenebilir. Sokrates bu tezi *Protagoras*'ta, erdem çiftlerini birbiri ardına ele alıp, bunların özdeşliğini kanıtlamaya çalışarak ayrıntılı bir biçimde savunur. Bunu gözlemledikten sonra, diyalogda daha önce karşımıza çıkan ve aynı istikamete işaret eden birkaç ipucunu dikkate almaya başlayabiliriz. 192d'de Sokrates Laches'in cesaretin sonuçlarının asla zararlı olmayıp, her zaman yararlı olacağını kabul etmesini sağlar. *Menon*'da (87d-88d) bir bütün olarak erdeme ilişkin benzer bir beyan doğrudan doğruya erdemin bilgi olduğu sonucuna yol açar. 191d'de Sokrates haz ve acılara direnme yetisini de cesarete dahil ederek cesareti üstü kapalı olarak, kabul edilmiş bir diğer erdemle, ölçülülük ya da oto-kontrolle (*sophrosynē*; krş. örn., *Şöl.* 196c, *Phaedr.* 237d-e, *Dev.* 430e) özdeşleştirir.

Bu durumda bu netice ahlâk bilimdeki Sokratik anlıkçılığın onaylanışıdır:

[230] Bu tespit Dieterle'ye aittir, a.g.e., 51. Sokrates'in erdemin bir şey, yani bilgi olduğu inancına ilişkin olarak bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021; Platon bir şeyler ekleyip, zenginleştirmesine karşın bu inancı asla terk etmemişti.

Bu durumda böyle bir insanın, eğer iyiyi ve kötüyü tamamıyla biliyor ve bunun nasıl üretildiğini, üretilmiş olduğunu ve üretileceğini *biliyorsa* herhangi bir bakıma erdemden yoksun olacağını düşünüyor musun? Hem tanrılarla hem de insanlarla olan ilişkilerde neyin korkulası olup neyin olmadığı konusunda tetikte olabilecek ve -onlara doğru şekilde nasıl davranacağını *bildiği* için- iyi olanı elde edebilecek tek kişi olan böyle bir insan ölçülük, adalet ya da dindarlıktan yoksun olur muydu? (199d)

En azından bu temel hususta halen Sokratik aşamadayız. Bilgi tek başına kâfidir ve bu aşamada, Platon'un daha sonradan doğru ya da yanlış davranışta duyguların oynadığı rolü kabul edişine ve bunun neticesinde de ruhun iki ya da daha fazla yön ya da "parçasının" olduğunu varsayışına dair hiçbir iz yoktur.[231] 185e'de eğitimden (*Savunma*'da olduğu gibi) "ruha göz kulak olmak" diye bahsedilmesi ve bunun ve takip eden cümlelerin, Nicias'ın 187e'de hiç vakit kaybetmeden gösterdiği gibi, "kendini bil" buyruğuna ve "kendi hayatın için hesap ver" türünde bir meydan okumaya karşılık geldiği gerçeği, göze çarpan diğer Sokratik ögelerdir.

Temel biçimlere dair herhangi bir öğreti bağlamında *Laches*'in *Euthyphro*'dan -eğer illa da bir fark aranacaksa- daha az gelişmiş olduğu söylenebilir. *Eidos*, *idea* ve *ousia* (varlık ya da öz) kelimeleri bu diyalogda hiç geçmez, aranan ortak ögeden de paradigma diye bahsedilmez. Ortak öge için kullanılan ifadeler şunlardır: "cesaret şudur ki" (190d vb) "bütün bu örneklerde aynı olan cesaret *nedir*?" (191e), "doğası gereği bütün bunlarda etkin olan nedir?" (192c), "bu 'cesaret' ismini kullanırken Nicias'ın zihin gözünde beliren nedir?" (197e). Ayrıca Sokrates 129b'de "haz ve acıda ve daha şimdi bahsettiğimiz bütün şeylerde aynı olan ve cesaret diye adlandırılan *güç* (ya da yeti, δύναμις) diye sorduğunda karşımıza söz konusu ortak öge için kullanılan yeni bir isim çıkar ve 192c'de Laches'in ağzından bu ögenin *doğasına* bir gönderme yapılır: "doğası bütün bunlarda etkin olan şeyden bahsetmek zorundaysam" τὸ διὰ πάντων πεφυκός. Bu tip ifadeler akılda tutulmalıdır zira bu ifadelerin kullanılışından önce varolan biçimler nosyonu Platon'un zihninde şekillenirken fazladan bir önem kazanabilirler. Bu konuyla ilgili olabilecek diğer tek pasaj Sokrates'in eğer pes edersek "cesaretin kendisi halimize güler" diye uyarıda bulunduğu 194a'dır. Konunun ya da daha sıklıkla (*Prot.*

[231] Shorey ve Hoerber (Hoerber için bkz. *CP* 1968, 101) *Laches*'i *Devlet*'te τὸ λογιστικόν ve τὸ θυμοειδές arasında yapılan ayrımın ışığında yorumluyorlar. Onlara göre Laches cesurluğun ölçülülük yönünü, Nicias ise cesurluktaki kognitif ögeyi temsil etmektedir. İkisi bu bağlamda hakikaten zekice zıtlaştırılıyorlar ama Platon için hakikat Sokrates'te ve Sokrates'ten alıntı yaptığı sürece Nicias'ta yatmaktadır. Sokrates'in eylemleriyle Laches'in anladığı şekilde cesarete örnek teşkil etmesi gerçek filozof için (ve cahil olduğuna dair bütün o açıklamalarına karşın Sokrates Platon için gerçek bir filozoftu) sahip olduğu bilginin doğru davranışa yeterli güvence teşkil ettiğini kanıtlamaktadır.

361a'da olduğu gibi, krş. *Chram.* 175c-d) argümanın bu şekilde geçici olarak kişileştirilmesi Sokrates'in en sevdiği, felsefî bir önem taşımayan sohbet usullerinden biriydi ama "cesaretin kendisi" ifadesi diğer diyaloglardan önem kazanacaktır.[232] Bu ifade burada bağlam içinde okunmalıdır.

Platon'un cesarete ve cesaretin erdemin bütünüyle olan ilişkisine dair söyleyecek daha fazla şeyi olacak, özellikle de *Protagoras* ve *Devlet*'te (bilhassa 430b). Hayatının sonunda yazdığı *Yasalar*'da terminolojisini değiştirse de bu ilişkiye dair görüşünü esas itibarıyla muhafaza ediyor (bkz. *Yasalar* 963c-e, ve Hoerber, a.g.e. 102.) Bir gözümüz hep bu konu üzerinde olmalı.

(5) LYSIS

Tarih.[233] Bu tip bir diyalog konusunda görülen her zamanki görüş çeşitliliği burada da söz konusu. Leisegang (*RE* 2409 ve devamı) dil istatistiklerinin bu diyalogu birinci grubun sonuna ya da ikinci grubun başına yerleştirdiğini, Dittenberger'in *Şölen*'den sonraya (ki bu son derece düşük bir olasılıktır), von Arnim ve Wilamowitz'in ise *Charmides*'e yakın bir yere yerleştirdiğini (ki bu olası gözükmektedir; von Arnim, *Jugendd.* 138 ve *Rh. Mus.* 1916, 386, *Lysis*'in *Charmides*'ten önce geldiğini düşünmüştür) ve genellikle diyalogun erken dönem Sokratik periyoda dahil olduğunun düşünüldüğüne işaret ediyor. Stenzel (*PMD* 10) bu diyalogun *Phaedo*'dan sonra geliyor olabileceğini, Grube (*P.'s Th.* 216 dn. 2) "muhtemelen erken dönem diyalogların çoğundan sonra geldiğini", Schoplick (*Lys.* 77) ise erken dönem ve orta periyotlar arasındaki geçiş diyalogu olduğunu düşünmüştü. Tereddütlü bir tavırla bu diyalogu bir "geç-erken dönem diyalog" olarak görebilir ve daha da tereddütlü bir tavırla Platon'un bu diyalogu *Charmides*'le hemen hemen aynı zamanda ve muhtemelen de *Charmides*'ten önce yazmış olduğunu öne sürebiliriz.[234]

Olayın geçtiği tarihe işaret eden hiçbir şey yok, ama bu önemli değil. Diyalogun sonunda Sokrates kendini "yaşlı bir adam" olarak tanımlıyor ama çok da ciddi olmayan bir tavırla on iki ya da on üç yaşlarındaki iki okullu çocukla konuştuğu için insan buna çok fazla önem atfedemiyor.

---

[232] Bu ifade *Laches*'te sadece bu pasajda kullanılmakta ve *Euthyphro*'da dindarlıkla ilişkili olarak hiç kullanılmamaktadır.

[233] Diyalogun sahte olduğuna dair, artık itibardan düşmüş olan daha önceki iddialar için bkz. Anton ve Kustas'ın *Essays*'i içinde Levin'in yazısı, 248 dn. 2.

[234] A. W. Begemann *Lysis* üzerine yazdığı tezde bu diyalogu bir bağıntısal mantık egzersizi olarak görüyor ve bu nedenle *Parmenides*'in çağdaşı olarak değerlendiriyor. Bkz. de Vries'in *Mnemos*'taki (1966) makalesi. (Söz konusu tez Almanca ama kısa bir İngilizce özet içeriyor.) Schoplick (*Lysis* 12-17) Begemann'ın görüşlerini özetleyip, eleştiriyor.

Mekân ve karakterler. Diyalogun geçtiği mekân büyüleyiciliği ve canlılığıyla dünya çapında övgü toplamıştır ve Platon'un bir sahne yaratmak ve karakterleri ifşa etmek için ne gibi sıkıntılara katlanabildiğini ve ayrıca da felsefî tartışmanın gerçek hayattaki bir durumdan doğal olarak ortaya çıkmasına izin vermek konusundaki yeteneğini göstermektedir. Eğer konu dostluk ya da daha genel anlamda bütün yönleriyle bir kişinin diğerine olan hayranlığı olacaksa bu konu konuşmacılarda vücut bulmalıdır.[235] Bu yüzden Sokrates haricinde dört karakter vardır, sıkı dost olan iki okullu çocuk ve onlardan daha büyük olup, onlara hayran olan iki daha büyük genç. Genç Hippothales ve onun gözdesi Lysis Platon'un eserlerinde bir daha karşımıza çıkmazlar, tarihte de bilinmemektedirler ama Lysis'in ailesi, zenginliği ve oyunlarda kazandıkları zaferlerle ünlü bir aile olarak betimlenir.[236] Diğer çift, Ctesippus ve Menexenus, amca ve yeğendirler (206d). Bu ikisi Sokrates'in yakınlarıydı ve ölüm anında hazır bulunmuşlardı (*Phaedo* 59d). Aşk dolu bir mizaca sahipmiş gibi gözüken Ctesippus *Euthydemus*'ta, başka bir gözde kişinin, Clinias'ın savunucusu olarak tekrar karşımıza çıkar, Menexenus'un ise kendi adını taşıyan (tabii bu, olası gözüktüğü üzere aynı Menexenus'sa) bir diyalogu vardır.

Bölgesel ayrıntılar kılı kırk yaran bir titizlikle betimlenmiştir. Spor salonuna [gymnasia] uğramayı alışkanlık edinmiş olan Sokrates şehrin duvarının önüne yakın bir yere açılan yolu takip ederek Akademi'den Lyceum'a doğru gitmektedir. Panops membasının yanındaki şehir kapısında, Hippothales ve Ctesippus'un da yer aldığı bir grup gençle karşılaşır, onlar da Sokrates'i kendileriyle birlikte yeni inşa edilmiş bir spor salonuna gelmeye davet ederler, gençler bu salonda, Sokrates'in de tanıdığı ve saygı duyduğu Mikkos adında bir Sofist'in yönetiminde tartışmalar yapmak için toplanmaktadırlar. Sokrates orada başka kimlerin olacağını sorar ve bunu Hippothales'in Lysis'e olan aşkı, onu ve atalarını öven şarkı ve şiirlerine ilişkin yapılan alaycı bir konuşma izler; Ctesippus'un söylediğine göre Hippothales bu şiir ve şarkılarla dostlarının kulaklarını usandırmaktadır. Sokrates insanın gözdesi olan kişiyi aşırı överek, onu mağrur ve gönlü kazanılması zor bir kişi kılmasının akıllıca olduğundan şüphe eder. Eğer Lysis'le tanışabilirse böyle bir insanla nasıl konuşulması gerektiğini gösterecektir.[237] Tanışması da hiç zor olmayacaktır. Menexenus ve Lysis yakın dostlardır ve her ikisi de spor salo-

---

[235] *Lysis*'te karakter çizimi ve felsefe arasındaki ilişkiyi Hoerber düştüğü bir dipnotta ele almıştır, *CJ* 41 (1945-6).

[236] Ama görünüşe göre Lysis'in kızının mezarı bulunmuştu. Ona münasip bir biçimde Isthmonike adı verilmişti. (Wilamowitz, *Pl.* II, 69 dn. 2; burada *Ath. Mitt.* XXXVII, 227'ye gönderme yapılıyor.)

[237] Sokrates'in hiçbir şeyde iyi olmamasına karşın aşk konusunda uzman olduğuna dair iddiası 204b-c'de karşımıza çıkmaktadır (Krş. *Şöl.* 193e). Bu iddia ve önemi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

nunda olacaktır. Dahası bu çocukların ve daha büyük gençlerin kaynaştığı bir festival günüdür. Salona girerler ve törenlerin sona ermiş olduğunu ve çocuklardan bazılarının tatil kıyafetleri içinde, soyunma odasında zar oyunu oynadıklarını görürler. Soyunma odasının karşısına otururlar, Menexenus ve utangaçlığını üzerinden attığında da Lysis onlara katılır. Hippothales Lysis'in onu göremeyeceğini bir yere konuşlanır.

Ana tartışmaya geçmeden önce, tartışmanın konusunu oluşturan *philos, philia* kelimeleri ve kökteşlerinin muğlaklığı nedeniyle tartışmadaki zorlukların çeviri metin okurları için çok daha arttığını izah etmek gerek.[238] *Philos* bir isim olarak "dost" anlamına geliyor, sıfat olarak ise hemen her zaman edilgen bir anlama sahip; "sevilen", "âşık olunan" ya da "sevgili". Ama bileşik isim ve sıfatlarda "phil-" öneki, bugün "philanthrophist", "philosopher", "philhellene"[239*] gibi terimlerde halen koruduğumuz aktif bir anlama sahip. Bu önek çok geniş bir kullanıma sahip, örneğin *philppos* (at-sever) *philomathes* (öğrenme düşkünü, çalışkan), *philotimos* (haysiyet düşkünü, hırslı), *philoponos* (çalışma meraklısı, gayretkeş). Hoşlanmak, sevmek ya da şefkat duymak anlamına gelen *philein* fiili ebeveynlerin çocuklarına olan sevgisinden, obur birinin yemeğe olan sevgisine kadar uzanan geniş bir anlama sahiptir. Kendi içinde "cinsel aşk"ı -ki bunun için *eros* (isim), *erain* (fiil) kullanılmaktadır- nadiren çağrıştırır. Yapacağımız birkaç alıntı bu ikisinin birbirinden farklı olduğunu gösterecektir; *eros* olması gerektiği ve genelde olduğu gibi *philia*'yı ima ederken, bunun tersi geçerli değildir. *Yasalar* 837a'da Platon şöyle diyor; *philia* şiddetli, yoğun ya da tutkulu olduğunda ((σφοδρόν); Aristoteles de *EN* 1158a12'de *eros*'u "bir aşırılık" olarak tanımlıyor) "ona *eros* deriz"; [240] *Phaedrus* 231c'de ise "âşık olanların, tutku nesnelerine karşı özel bir dostluk ya da şefkat hissettiklerini (*philein*) söylüyorlar." 256c'de, bedensel arzularına kendilerini kaptıran âşıklar dost kalacaktır ama bu dostluk kendine hakim olanlarınki kadar güçlü olmayacaktır. Euripides'te (*Tro.* 1051) Helen'in Menelaos üzerindeki daimi nüfuzundan korkan Hecuba "Şefkati sonsuza dek sürmeyen kişi âşık değildir" der ve son olarak Aristoteles (*An. Pr.* 70a6) sadece bir olasılık örneği olarak, sevilenlerin onları sevenlere şefkat hissedebileceği (*philein*) olasılığından bahseder.[241] *Eros* ve *philia* arasındaki ilişkiye *Lysis*'in kendisi de biraz ışık tutacaktır.

---

[238] Ayrıca bkz. Taylor, *PMW* 65 dn.2.

[239] * çn: Sırasıyla "hayırsever", "filozof", "Grek düşkünü." *Phil* önekinin yarattığı etki Türkçe'de "X-*sever*" ya da "X-*düşkünü*" kullanımı ile karşılanmaktadır.

[240] Ama her zaman değil. Lysis'in babası onu σφόδρα φιλεῖ (207d).

[241] Eğer, O. Tr.'nin varsaydığı gibi τοὺς φθονούντας ve τοὺς ἐρωμένους, fiillerinin özneleri ise. Ama hem gramer açısından, hem de sağduyu gereği bu kelimeler, insanın kendisini kıskanan kişiden nefret etmesi ve tutkularını harekete geçiren kişiye şefkat hissetmesinin doğal olduğu anlamına da gelebilir pekâla. Bu durumda ikinci kısım anlam açısından *Phaedrus* 231c ve *Lysis* 212b-c'ye koşut olacaktır. φιλία ve ἔρως arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Aristoteles, *EN* 1157a6-16.

Bir diğer husus da *philia*'nın insan ilişkileriyle sınırlı olmamasıdır. Aristoteles (*EN* 1155a16) insanlarda olduğu kadar kuşlar ve hayvanlarda da ebeveyn ile çocuk arasında *philia*'dan bahsediyor. Theophrastus'un bitki bilimsel eserlerinde bitkiler arasında *philia* vardır. Empedokles'te *philia* aynı zamanda fiziksel elementlerin bileşkeler oluşturmasına neden olan kozmik bir güç, insanlar arasında sevgi ya da hoşlanma ve iyiye yönelik bir etki idi (Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019, *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) Platon'un *Timaeus*'unda (32c2) kozmos, geometrik orantı ile birbirine bağlanmış oldukları için bileşenleri arasındaki *philia*'nın keyfini sürer, *Gorgias*'ta (508a) ise tanrılar ve insanlar gibi gök ve yer de *philia*, düzenlilik ve erdem tarafından birleştirilmiştir. Bu kullanımların sadece metaforik olduğu düşünülmemeli. Aristoteles *Ethics*'te (1155b1 ve devamı) tinsel (insanî) ve fiziksel *philia*'yı birbirinden açıkça ayırıyor.[242]

Diyalog (207b'den)

(Dolaylı anlatı formu Sokrates tarafından anlatılıyor)

Sokrates Lysis ve Menexenus'a dostluklarına ilişkin yönelttiği birkaç alaycı soruyla yaklaşan konuya işaret eder etmez Menexenus biri tarafından çağırılır ve Sokrates Lysis'le devam eder. Ebeveynleri onu sevmekte ve mutluluğunu istemektedir ancak sürekli olarak eylemlerini kısıtlarlar ve hatta onu bir kölenin (*paidagogos*) denetimi altına sokarlar, kölelerin onun yapmak için gözlerini feda edeceği şeyleri -mesela babasının atlı yarış arabasının kullanmak gibi- yapmasına izin verilmektedir. Bunun sebebi ne peki? Lysis çok genç olmasından kaynaklandığını öne sürer ama Sokrates çok geçmeden bunun yaşla değil, kabiliyet ve *anlayışla* ilgili olduğunu gösterir. Eğer ebeveynleri onun bu şeyleri nasıl yapacağını bildiğini düşünselerdi ona engel olmazlardı. Babası, eğer daha iyi yönetebileceğini düşünseydi kendi arazi ve mülkünü, tıpkı Atinaların hükümeti siyaseten bilge olduklarını düşündüklerine emanet etmeleri gibi, yönetmesi için ona verirdi. Dahası hiç kimse "işe yaramaz olduğu sürece" bir insanı dost olarak kabul etmezdi. Eğer Lysis bilge olursa herkes onun dostu olacak ve ona bağlanacaktır çünkü bu durumda işe yarar ve iyi olacaktır, aksi takdirde ise ebeveynleri bile onu sevemeyecektir. Hâl böyleyken insan anlamadığı şeylerden gurur duyamaz. "Ve senin, Lysis, eğer halen bir öğretmene ihtiyacın varsa, anlayışa erememişsin demektir."

L. Doğru.

S. O halde mağrur değilsin?

---

[242] Yukarıdaki satırları yazmak için φιλία'ya ilişkin bütün akademik literatürü okumuş değilim. Daha geniş kapsamlı araştırmalar için şu kitap yararlı bir başlangıç olacaktır: F. Dirlmeier, *Philos und philia im vorhellenistischen Grieshentum* (Münih 1931).

L. Olduğumu sanmıyorum.

Sokrates böylece, söz verdiği gibi, sevilen bir kişiyle nasıl konuşulacağını göstermiştir; onu helak ederek değil ama ona mütevazılığı öğreterek. Hippothales'e bunu söylemek üzereyken Lysis'in onun orada bulunduğunu bilmesini istemediğimi hatırlar. Menexenus geri döner ve Lysis fısıldayarak Sokrates'ten az önce söylediği şeyi tekrar etmesini rica eder. Sokrates bunu onun yapmasını söyler ama Lysis Sokrates'in Menexenus'a en azından bir şey söylemesini ister çünkü Menexenus münakaşacı biridir ve Lysis onun burnunun sürtüldüğünü görmek ister (211b).

Sokrates her zamanki gibi kendi cehaletine ahlanıp vahlanarak işe başlar. Bu dünyada iyi bir dosttan daha fazla özlemini çektiği hiçbir şey yoktur ama gel gör ki bir insanın başka biriyle nasıl dost olduğunu bile bilmemektedir. Menexenus ve Lysis'in bunu bildiği çok açıktır zira mükemmel bir dostluğa çoktan ulaşmışlardır. Menexenus Sokrates'e bu işin sırrını söylemelidir ve Sokrates'in ilk sorusu şudur: Eğer biri diğerini seviyorsa, hangisi dosttur, sevilen mi yoksa seven mi? Menexenus bunun önemli olmadığını düşünmektedir. Ama *A*, *B*'yi seviyor fakat aslında *B* onu sevmiyor olabilir, tıpkı bazı âşıkların sevdikleri kişiye şefkat duyarlarken onların aslında kendilerinden nefret ettiği düşüncesini başlarından defedememeleri gibi. Bu durumda hangisi dosttur? Hiçbiri, diye düşünür Menexenus ve bir önceki lafını geri alarak, hiçbir yaratığın sevgisine karşılık almadığı sürece diğerinin dostu olamayacağını kabul eder.

Pekâlâ. O halde insanlar sevgilerine karşılık alamadıkları sürece atları ya da şarabı ya da herhangi bir şeyi sevemezler (212d). Bilgelik (*sophia*) sevginize karşılık vermediği sürece filozof dahi olamazsınız. Bu saçma olduğuna göre, sevilen şey onu seven için, sevgisine karşılık verse de vermese de, sevgilidir (*philon*). Küçük bir çocuk ebeveynleri için onu cezalandırdıklarında ve o an için onlardan nefret ettiğinde bile *philon*'dur. Bu sava göre seven değil, sevilen "dosttur" ve aynı şekilde nefret eden değil, nefretin yöneldiği şey düşmandır. Dolayısıyla birçok kişi düşmanlarınca sevilmekte ve dostlarınca nefret edilmektedir. Bu imkânsız bir şeydir, bu yüzden seven sevilenin dostu ve nefret eden nefret edilenin düşmanı olmalıdır. Dolayısıyla daha önce ulaştığımız neticeye ulaşmalıyız; insan kendi dostu (*philos*) olmayan birinin (yani sevilmediği birinin) ya da hatta onu sevmeyen ya da nefret eden birini sevdiğinde düşmanının bile dostu olabilir; aynı şey düşman olma olayı için de geçerlidir.

Bu noktada Menexenus, tıpkı Sokratik yaklaşıma tabi tutulan diğerleri gibi, pes eder ve Lysis utangaç bir tavırla, soruşturmanın doğru istikametleri izlemiş olmayacağı konusunda Sokrates'e katılır. Onun şevkinden hoşnut kalan ve Menexenus'un dinlenmeye hak kazandığına kanaat getiren Sokrates Lysis'le yeni başlangıç yapar ve ilk önce "bilgelikteki baba ve önderlerimiz" olan şairlere bakmayı önerir. Homeros tanrıların

insanları benzeri benzerine çekerek dost kıldığını söylemektedir ve benzerin benzerini çektiği yönündeki bu aynı görüşe doğa ve evren üzerine yazan yazarlarda da rastlanır.[243] Bunu iyi insanlarla sınırlı tutmalıyız zira aşağılık insanlar yakınlık aracılığıyla dost kılınmamıştır. Yazarlar muhtemelen aşağılık insanların "benzer olmadığını" -aslında bu insanlar öylesine oynak ve değişkendirler ki kendi içlerinde bile tutarlı değillerdir- kastediyor ve bize örtük bir biçimde ancak iyi insanların iyi dost olabileceğini söylüyorlardı.

Ama bu işe yaramayacaktır (214e). Benzer insanlar kendilerine yapamadıkları iyilikleri, birbirlerine yapamayacaklardır ve bu yüzden, birbirlerine hiçbir yararı dokunmadığı için aralarında karşılıklı bir çekim olmayacaktır. İyi bir insanın benzerlik *hatırına* değil, iyilik *hatırına* dost olduğunu da söyleyemeyiz zira iyilik *hatırına* dediğimiz şey kendi kendine yeterlidir, hiçbir şeyden yoksun değildir ve bu yüzden de herhangi bir şeyin ya da *philos*'un çekimine kapılmayacaktır. İyi insanlar ayrı kaldıklarında birbirlerini özleyemeyecek, beraberken de birbirlerine ihtiyaç duymayacaklardır, dolayısıyla arkadaş olamazlar.[244]

Muhtemelen yanlış yolu izlemiş bulunuyoruz. Hesiod benzerlerin her zaman tartıştıklarını -çömlekçi çömlekçiyle, ozan ozanla, fakir fakirle- ve birbirlerine karşı haset ve nefret hissettiklerini söylemişti. Aralarında -ihtiyaçtan ötürü- dostça bir ilişki olanlar zıtlardır; fakirle zengin, zayıfla güçlü, hastayla doktorlar, cahille bilge (215d). Doğada, ısı soğuğun, kuru nemin, acı tatlının hasretini çeker ve zıtlar birbirlerine yiyecek sağlar.[245] Bu sava göre, zıtlar dost olacaktır.

Zeki bir ihtilafçı bu noktada çok geçmeden üzerimize atlayacaktır (216a). Husumet dostluğun zıttıdır, bu yüzden savımıza göre hasım dost olanla dost olacaktır ve dost olan da hasımla, ve aynı şey adil ile adaletsiz, tutumlu ile savurgan için de geçerlidir. Ama bu imkansız bir şeydir, yani yanılmıştık, ne benzerler ne de zıtlar birbirlerinin

---

[243] Presokratik düşüncede fiziksel bir ilke olarak bu görüş için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 dizinler, "benzer benzere" maddesi. Bu görüş bilhassa algıyı izah ediyordu, bu durum Sokrates'in Homeros'un dizesine καὶ ποιεῖ γνώριμον kelimelerini eklemesini ilginç kılıyor.

[244] *Agathon* (iyi) kelimesinin pratik kullanımdaki çağrışımları yine çeviride bir zorluk yaratıyor. *Aretē*'ye tekabül eden sıfat olarak, bir şeyde *iyi* olma fikrini burada sunulan karşılıktan çok daha güçlü bir biçimde aktarıyor. Krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[245] Bu o zamanın, özellikle de tıbbî yazılardaki bilimsel doktriniydi. Empedokles zıt ögelerin bir araya getirilmesinin Aşk'ın işi olduğunu düşünüyordu (Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019) Bazıları burada Heraklitos'un "zıtların uyumu" görüşüne ya da "birbirlerinin ölümünü yaşayan" elementlere (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011) ve "dünyada verilen nefeslerle beslenen" göksel varlıklara dair kuramına gönderme yapıldığını düşünmektedir. Aristoteles, Heraklitos ve Empedokles'ten isimlerini kullanarak bahsediyor (*EN* 1155b4-7). Ayrıca bkz. Shoplick, *Lysis* 40, dn. 1.

dostu olabilirdi. Tartışma Sokrates'in başını döndürmektedir ama geri kalan tek olasılık şudur (216c); *nötr* -ne iyi ne kötü- olan iyi olanının *philon*'udur (ama başka bir nötrün değil, zira o zaman bu da bir benzerler vakası olurdu). Hasta bir adamın hastalığı onun doktoru hoşça karşılamasını sağlar. Doktor iyidir, hastalık ise kötü ama hem hasta hem de iyi olabilecek beden nötrdür. Dolayısıyla *ne iyi ne de kötü olan şey, kötünün varlığı sebebiyetiyle, iyi olanla dost olur* (217b) ama bu, kötülüğün içindeki varlığı onun kendisini kötü yapmadan öncesi için geçerlidir. Bunu açıklamak gerekiyor (217b). Bazı şeyler kendilerinde bulunan şeydirler, bazılarıysa değildir. Aradaki farkı açıklamak için pudrayla beyazlatılan saç ve ilerlemiş yaştan ötürü doğal olarak beyaz olan saç örnek gösterilir. Bir şeyin içinde kötülük varsa ama kendisi henüz kötü değilse, içindeki kötülük onun iyiyi arzulamasını sağlar ama kötülüğün varlığı onu kötü yaptığında onu iyiye duyulan arzudan, dolayısıyla de iyiyle olan dostluktan mahrum bırakır. Bu yüzden filo-zoflar [*philo*-sophers] ne akıllıdırlar, ne de kötü olacak kadar akılsız. Bu kötülüğe, yani cehalete sahiptirler ama bu kötülük tarafından, bilmedikleri şeyi bildiklerini düşünecekleri kadar ahmak kılınmamışlardır. Artık av, çocukların da kabul ettiği üzere, gerçekten sona ermiştir.

Ama bir dakika – peşine düşülen av sadece hayalimizde varolan bir şey midir? Meseleye bir de bu açıdan bakın (218d). Eğer herhangi birini ya da bir şeyi seviyorsa ya da onun dostuysa, diye görüş birliğine varırlar, bir nedenden ötürü ya da bir şey hatırına olması gerekir; bir dostun dostunun dostu olmasının nedeni olan bu şey de *philon* mudur? Menexenus söylenenleri takip etmediği ve kendisi de ne demek istediğinden çok emin olmadığı için Sokrates doktor ve hasta örneğine geri döner. Burada ne-iyi-ne-kötü olan, kötü ve hasım (kendi hastalığı) olan sebebiyetiyle, hem iyi olan ve hem de *philon* olanın (sağlık) hatırına iyinin dostudur. Ama (görüş birliğine vardıkları üzere) sağlık hem iyi ve hem de sevilense (*philon*) o zaman, daha önceki önerme gereği bunun da bir nedenden ötürü ya da bir şeyin hatırına böyle olması gerekir. Her şeye kendinden ötürü değil, başka bir şeyden ötürü değer biçildiği bu süreç sonsuzca sürüp gidemez (219c); bu zincirde, bizi daha ileriki bir amaca sevk etmeyip, bizatihi, diğer bütün şeylerin onun hatırına dost (*phila,* sevgili, kıymetli) olduğu "ilk dost" olan bir ilk halka olmalıdır. Bu durumda bu diğer şeylerin yanlış adlandırıldığı ortaya çıkar, zira onlar ilkinin gölgelerinden başka bir şey değildir, onlara kendilerinden ötürü değil ama sadece birer araç olarak değer biçilir. Gerçek şu ki, *philon* tam da, *phila* denen bütün şeylerin içinde toplandığı o şeydir. Bu, daha ileriki bir *philon*'un hatırına *philon* değildir.

Şimdi iyiye, *philon* olarak değer biçilmektedir. Ama (daha önce söylendiği gibi) iyinin, kötü sebebiyetiyle sevildiği doğru mudur? Bu durumda, bedeni, ruhu ya da baş-

ka herhangi bir şeyi etkileyen bir kötülük olmasaydı, iyi artık bizim işimize yaramazdı ve sanki biz iyiyi -artık ihtiyaç duymadığımız- bir derman olarak sevmiş gibi olurduk. Görünüşe göre, iyi olana aslında ve kendi hatırına hiçbir gereksinimimiz yoktur. Yani iyi, diğer bütün şeylerin içinde toplandığı o nihai sevgi nesnesi olamaz.

Yine, kötülüğün olmadığı bir dünyada açlık ve susuzluk olmaz mıydı yoksa bunlar olmaya devam edip de zararlı mı olmazlardı? Cevaplanamaz bir soru bu, ama şimdi bile bu arzular zararlı olduğu kadar yararlı ya da nötr de olabilir; ve kötü olmayan arzuların illa da kötülükle birlikte yok olması gerekmez. Ama arzu ettiğimiz şey, sevdiğimiz şeydir (*philon*) ve eğer *philon* olan şey kötülük yok olduğunda kalmaya devam ediyorsa, kötülük bir şeyin *philon* olmasının sebebi olamaz. Söylediklerimizin hepsi saçmaymış ve herhangi bir şeyi sevilen yapan şey *arzuymuş* gibi gözüküyor. Arzu insanın yoksun olduğu, yani insanın mahrum bırakıldığı bir şeye yöneliktir ve aşk (*eros*), dostluk (*philia*) ve arzu insana ait olan bir şeye karşı hissedilir.[246] Eğer Lysis ve Menexenus dost iseler, bir şekilde doğal olarak birbirlerine ait olmalıdırlar (bunu anlayışla kabul ederler) ve hiç kimse sevdiği kişiye bir şekilde yakın değilse, bir diğerini arzu edemez ve sevemez (*eros*'la, *philia* ile değil); ve insanın doğal olarak yakın olana şefkat hissetmesi (*philein*) gerektiğini gördüğümüz için, sahte değil, gerçek bir sevgili sevdiği kişinin şefkatini kazanmalıdır (222a). (Lysis ve Menexenus bunu gönülsüzce kabul ederler, Hippothales ise kendinden geçmiş durumdadır.)

Bu netice geçerliğini sürdürür mü? Eğer "yakın" yararsız olduğu için *philon* olmayacağını kabul ettiğimiz "benzer"den farklıysa, evet. Diyelim ki farklı, o zaman biri için iyi olanın ona her zaman yakın olacağını mı (222c) yoksa iyinin iyiye, kötünün kötüye ve nötrün nötre yakın olduğunu mu varsaymalıyız? Çocuklar ikinci seçenek üzerinde görüş birliğine varırlar ama bu bizi hâlihazırda reddetmiş olduğumuz açıklamalara geri götürüyor, zira adaletsiz ile kötü, iyiyle iyinin dost olmasından kalır yanı olmayacak bir biçimde dost olacaktırlar; ama eğer "yakın" ve "iyi" aynı şeyse, iyi sadece iyinin dostu olacaktır. Artık bütün olasılıklar tüketilmiş gibi gözükmektedir ve Sokrates yenildiğini ilan eder. Ama daha yaşlı gençlerden birini yardıma çağırmasına fırsat kalmadan *paidagogoi* aniden aşağı iner ve bütün çocukları evlerine götürür. Hepsi dost olduklarını iddia etmelerine karşın dostun ne olduğunu keşfetmekte başarısız olmuşlardır.

---

[246] 221d-e. Burada kullanılan kelime (οἰκεῖον, sözlük anlamı "insanın kendi ev ahalisinden olan") burada mecazi anlamda kullanılmaktadır ve bunun için çeşitli karşılıklar önerilmiştir: "ait olan" (J. Wright); "kafa dengi" (Jowett); "yakın" (Shorey, Grote, Grube); "ilgili" (Hoerber, *Phron.* 1959,24); "verwandt" Friedländer (çevirmeni, Jowett'i takip ediyor); "wesensverwandt" Pohlenz. Bu kelime συγγενές ile birleştirilmiştir (*Devlet*, 470c, 485c). Bu kelime diyalogda daha önce, Sokrates'in Lysis'e eğer bilge olursa herkesin ona φίλος καὶ οἰκεῖος olacağını söylediği 210d'de kullanılmıştır.

Yorum

Bu diyaloga ilişkin görüşler muhtelif ve ben de kendi görüşümü açıklamak zorundayım; kısacası şu ki, bu başarılı bir diyalog değil. Bunu Platon bile onaylayabilir. Cornford, bu diyalogu *Şölen*'le aynı konuyu ele alan ve Platon'un bunu yazdığı zaman aşk kuramının henüz olgunlaşmamış olduğunu gösteren "bulanık ve yalpalayan bir deneme" diye tanımlamıştı. Wilamowitz de buna çok benzer şeyler söylemişti (*Pl.* I, 187) ve Leisegang'a (*RE* 2410) göre bu diyalog "çoğunlukla" açılımını *Şölen*'de bulan erken dönem bir Sokratik olarak görülüyordu.[247] Ancak diğer bazı kişiler *Lysis*'in "dostluğunda" *Şölen*'in konusunu oluşturan "aşk"tan çok farklı bir şey görmüştür.[248]

Başarısızlık, metot ve sunumdan kaynaklanmaktadır. Görünüş itibarıyla Sokratik yöntemin uygulamaya koyuluşunun bir diğer örneği olsa da, Sokratik yöntemi keşfetmek isteyenlere bu diyalogdansa *Euthyphro*, *Laches* ya da *Menon*'a yönelmesi daha uygun olacaktır.[249] Sokrates dostluğa dair iştah kaçırıcı bir görüş sunmakla kalmayıp[250], ayrıca "dostluk" için kullanılan Yunanca terimin muğlaklıklarının insafına kalmış gibi gözüküyor. Diğer diyaloglarda olduğu gibi bu muğlaklıkları, bunların farkına varması ve ona örtük düşüncelerini bilinç düzeyine çıkararak şekilde yardım edebilmek için bir başkasının dile getirmesini sağlamak -hatta bunun için onu tuzağa düşürmek- yerine neden bizzat kendisi bu muğlaklıkların kurbanı oluyor? Ya da neden kendini, gerçek çözüme dair bir işaret barındırmayan sofistik ve yanıltıcı argümanlara kaptırıyor (ya da bunların kurbanı oluyor)?[251] Doğru, Sokrates bunu halinden memnun Sofistler karşı-

[247] Krş. Gomprez, *Gr. Th.* II, 382-3: "Bu diyalog bizi rahatsız etmemeli; bu diyalogun, mütevazı uydusu olduğu parlak yıldızda geliştirilip, çok daha zengin ve olgun kılındığını göreceğiz."

[248] Hoerber çeşitli görüşlere ilişkin bir seçki sunuyor, *Phron.* 1959, 15-17. *Lysis*'in *Şölen*'le olan akrabalığının en önde gelen savunucusu Friedländer'dır; "*Lysis* felsefi *Eros*'u Platon'un daha önceki çalışmalarının düzeyinde gözler önüne seriyor." "'Dostluk' ve 'aşk' terimleri diyalog boyunca birbirinin yerini alabiliyor." (*Pl.* II, 102) "Diyalogda izi sürülen başlıca amaçlardan biri de" aşk ve eğitim arasındaki ilişkidir (s. 93). Ancak Wilamowitz (*Pl.* II, 68-9) φιλία ve ἔρως'un temelde farklı duyguları ve insanlar arasındaki farklı ilişkileri ifade ettiğini düşünüyordu.

[249] *Lysis*'in "Sokrates'in metodunun açıklayıcı örneği" olarak diğer bütün diyaloglardan "üstün" olduğunu düşünen Edith Hamilton (*Collected D.'s* 145) kusura bakmasın. Hamilton'ın bir giriş niteliğinde olan kısa notu yukarıdaki, muhtemelen önyargılı olan görüş için bir panzehir işlevi görebilir.

[250] Grote (*Pl.*I, 517-8) Xen. *Mem.* 2.4-6'da dostluğu "gerçek karmaşıklıklarına dair daha adil bir görüşle birlikte sunan gerçek Sokrates'i bulduğumuzu" söylemişti. Genellikle hor görülen Xenophon'un "gerçek" Sokrates'in bir aynası olarak el üstünde tutulduğunu görmek hoş bir şey.

[251] Bayan Sprague, *Laches*'ten bahsederken şöyle diyor (*PUF* 84): "Böylece Sokrates'te görülen kasti muğlaklık, bu muğlaklığın açıklığa kavuşturulmasını sağlıyor." Tezat oluşturan bu durum, *Lysis*'te muğlakların tatmin edici olmaktan uzak bir biçimde açıklığa kavuşturulmadan bırakıldığını gösteriyor. Platon'un "yanlış uslamlamayı" kullanışını konu alan kitabında

sında -onlara boş yere ümit vererek ve bizzat keyif aldıkları argümanlarla onları bozguna uğratarak- yapabiliyor ama burada eğer bu kasti bir şeyse şifahi hokkabazlığını halen *paidagogoi* altında olmalarını gerektirecek ve aileleri tarafından cezalandırılabilecek yaşta olan çocuklar üzerinde uyguluyor demektir. Eğer "çocuklarla konuşurkenki tek arzusu onların akıllarını kullanmalarını sağlamak" (E. Hamilton) idiyse, o zaman bunu yapmak için feci şekilde karmaşık ve acımasız bir yöntem seçmiş demektir. Ayrıca "her konuda iki karşıt sav" olduğunu öğretirken sanki Protagoras'ın bir takipçisi gibi gözükmektedir. Sokrates zavallı çocukları tam bir şaşkınlığa gark etmiş olmalı.[252]

Lysis, hepsi de tek bir erdemi[253] tanımlamaya çalışan ve diğerleri gibi açıkça başarısızlıkla sonuçlanan *Euthyphro*, *Laches* ve *Charmides*'le aynı grupta yer alıyor. Bir açıdan, yani faydacı gerekçeye yapılan vurgu açısından *Lysis* bütün bu diyaloglar arasında en Sokratik olandır. Eğer onlara faydalı olacak kadar zeki olursa herkes Lysis'in dostu olacaktır. İki iyi insan dost olamazlar çünkü birbirlerinin yardımına ihtiyaçları yoktur. Dostluk ancak hastanın doktora hissettiği, doktorun onu hastalığından kurtarma yetisinden kaynaklanan türde bir dostluk olabilir. Dostluğa asla ilişkinin kendisinin verdiği hazdan ötürü değil, ama her zaman faydacı bir amaçtan ötürü değer biçilmelidir. "Nihai olarak sevilebilir olana", kendi hatırı için sevilene ulaştığımızda ve bu, doğal bir yakınlığımız olan birinin çekimine kapılmamız anlamına gelse bile, *philia*'mız halen bir arzuya ve arzu da yoksunluğa ve mahrum bırakılmışlığa işaret eder. Bazıları Aristoteles'in "birbirlerini işe yararlık hatırına sevenler birbirlerini kendileri için değil ama birbirlerinden sağladıkları bir çıkar için severler" ve onların dostlukları, ticaretle mukayese edilebilecek aşağılık bir dostluk türüdür, yönündeki görüşünü tercih edebilir; kusursuz dostluk sadece, birbirlerinin dostluğundan herhangi bir yoksunluk nedeniyle keyif almayacak olan iyi insanlarca yaşanabilir zira mutlu insanlar da günlerini beraber geçirmek isteyebilirler (*EN* 1158a21).[254] Ne olursa olsun, doğal yakınlığa başvurularak yapılan açıklama, diğer açıklamalar gibi, sadece daha sonra reddedilmek için öne sürülür.

Sokrates'in değer ya da iyiliğin ölçütü olarak işe yararlıkta ısrar etmesi III. ciltte tam olarak izah edilmiştir, bunu burada tekrar etmeye gerek yok. Budama makaslarından, bedensel organlara, doktorlardan, aşçılara ya da dokumacılara kadar her şey ve herkesin bir işlevi vardır ve kendilerinde içkin olmayan bir ürüne göre değerlendirilmeli-

---

Lysis'ten hiç alıntı yapmıyor ve hiç bahsetmiyor. Acaba "yanlış uslamlamanın" bu diyalogdaki kullanımı Sprague'nin açıklama gücünü bile alt mı etmişti?

[252] *Pl.* I, 188'de Wilamowitz "Sokrates sohbetini doğal olarak onların kavrayış gücüne uygun hale getiriyor" diyor ama II. ciltte daha gerçekçi bir biçimde "Sokrates'in sorular ve karşıt sorularla sıkıştırdığı ve sık sık kasten kaygan bir zemine sevk ettiği zavallı çocuklardan" bahsediyor.

[253] Bu *Devlet*'te ortaya konan dört ana erdemden biri değil, ama *Protagoras*'ta kesinlikle erdemin bir "parçası" olan değil. Ayrıca krş. Aristoteles, *EN* bk 8 *ad init.*

[254] Aristoteles için bkz. bu cilt.

dir; ve her biri, kendi işlevini yerine getirme yetisinden oluşan hususi bir erdem ya da mükemmeliyete (*aretē*) sahiptir. Ama ortak insanlığımız dolayısıyla yerine getirmemiz gereken nihai bir işlev de olmalıdır ve bu işlevden ve bu işlevin yerine getirilmesi için gerekli olan evrensel *aretē*'den yarar gören şey, ruhtur. Bu *aretē* tek başına daima yararlıdır, asla zararlı değildir (*Meno* 87e-89e). Doktor sağlık, tüccar ise para üretir ama sağlık ve zenginlik *aretē* dediğimiz bu bilgelikle birlikte kullanılmadığında aynı şekilde ruha zarar verebilir. Bu, Sokrates'in, hayatı boyunca aradığı erdemdi, bu arayışa *Menon*'da tanık oluruz. Bu erdem, diğer bütün her şeyin mükemmeliyete eriştiği o "nihai sevgi nesnesi"nden bahsederken Platon'un aklında olmalıydı. Ama çocuklarla yapılan bu sohbetin amaçları doğrultusunda, bu mevzuu bilgiye dayanan ve *tin*'in yararına olma eğilimi gösteren bir dostluk türünden[255] bahsederek geliştirmek yerine, birdenbire iyi olanlarla kötülük nedeniyle mi dost oluruz ve eğer, *per impossibile,* kötülük ortadan kalksaydı ne olurdu, yönündeki daha verimsiz soruya geri dönüyor.[256]

Crombie ana argümanı "entelektüel bir alay" olarak görüyor. Platon ne *philia*'nın muğlaklıkları içinde kördüğüm olmuştur, ne de söylemek istediğini doğrudan doğruya ortaya koymaktadır. Bizzat çözebileceği ama okurun kendisinin çözmeyi tercih edeceğini düşündüğü bir bilmece öne sürmektedir (*EPD* I, 20). *Lysis* "mesajını, muğlaklığı gidererek değil, okuru muğlaklığın içinde kördüğüm ederek iletir" (II, 474). Bu filozoflar için iyi bir eğlence olabilirdi ama eğer durum bundan ibaretse, Sokrates'in bu eziyeti okullu çocuklar üzerinde uygulamasına izin vererek Platon'un dramatik hassasiyette kusur ettiğini tekrarlamak lazım. Grote (*Pl.* I, 513 dn. *y*) Steinhart'ın Sofistlere karşı yapılmış bir şaka olduğunu düşündüğü bir şaşkınlıktan bahsederken bu şaşkınlıkta "Platon'un uslamlamasındaki bilinçsiz bir yanlışlıktan başka bir şey" görememişti. Hoerber (*Phron.* 1959, 23) için Platon'un esas değindiği nokta şuydu: "fayda, gerçek dostluğun, özellikle de karakter benzerliğine dayalı dostluğun özü değildir"; ve 215c'deki açık bir yanlış uslamlamaya ilişkin olarak, Platon'un, "okuru dostluk gibi bir konu tartışılırken terimlerin uygun şekilde tanımlanmasının temel bir önem taşıdığı konusunda uyardığını" söylüyor. Platon'un Sokrates'i metotlarının dolaylılığı ile kötü bir ün salmıştır ama bu diyalog onun için bile tuhaf kaçıyor. Platon, kelimelerin doğru kullanımının sadece doğru düşünmenin değil, ama ayrıca doğru yaşamanın da kaynağı olduğunu düşünen Sokrates'i[257] dili yanlış kullanan müthiş biri olarak örnek gösteri-

[253] Tartışmanın başında, iyiliğin yararlılık demek olduğu ve insanın neyde iyi olduğunu bilmesini gerektirdiği yönündeki Sokratik tespit Lysis'e en basit haliyle anlatılır.

[256] γελοῖον τὸ ἐρώτημα, 221a. Devri saadete ne Sokrates ne de Platon inanıyordu. Sokrates, Platon'un daha sonraki bir diyalogda (*Theaet.* 176a) ona söylettiği şu şeyi kesinlikle kabul ederdi; bu dünyada kötülükler asla ortadan kalkamaz.

[257] *Phaedo* 115e. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021

yormuş gibi gözüküyor. Doğru ayrımlar yapmak konusundaki başarısızlık sorularına cevap veren kişiden değil, Sokrates'ten kaynaklanıyor ve diğer diyaloglarda kelimelerin kabaca kullanılışından, daha incelikli bir kullanıma uzanan yolu gösteren Sokrates, burada bunu düzeltmek için hiçbir girişimde bulunmuyor. Platon'un bu diyalogda kullandığı yöntemler ve güttüğü amaçlara dair daha müşfik bir görüşü benimseyenler haklı olsa bile, bu diyalogda önemli olan her şeyin, diğer diyaloglarda "Deloslu bir dalgıcın dalıp çıkarmasına ihtiyaç duyulmaksızın" bulunabileceği tespiti halen doğrulunu koruyor. Stallbaum Platon'un amaçlarını, onun dostluğu, ilk önce Sofistlerin numaralarını alaya almak ve onların hakikatin keşfine hiç katkıda bulunmadığını göstermek ve sonra da, bu yöntemle, dostluğun nedenleri, tabiatı ve nihai amacına ilişkin doğru görüşü ortaya koymak için dostluğu sofistik ve eristik bir yaklaşımla ele almış olduğunu söyleyerek (*Lysis* 14) tarif etmişti. Muhtemelen bu ikisi Platon'un amaçlarıydı ama ikisini aynı anda sürdürmek Platon'un dehasını bile fazlasıyla zorlamıştı. Ancak bu başarısızlık bu diyalogu "Platon'a layık olmadığı" ve dolayısıyla sahte olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakan 19. yüzyıl eleştirmenlerine katılmak için bir neden değil. Bu diyalogu Platon'dan başkası yazmış olamazdı.

Bu kısmı, diyalogda kullanılan terimlerden bazılarının olası ontolojik önemine değinerek sonuca bağlamadan önce, birkaç yorumu daha eklemek istiyorum.

211b. Birçok eleştirmen Menexenus'un eristik tabiatını diyalogun önemli bir özelliği olarak görüyor. Menexenus "dreist", "spitzfindig" ve "keck"tir (Hanslik, *RE*, xxix. Halbb. 858), "kendinden emin"dir (Hoerber, *Phron.* 1959, 17); Platon ona "Lysis'e bahşettiğinden daha yüksek bir bilinçlilik ve zihinsel esneklik düzeyi bahşeder" (Friedländer, *Pl.* II, 95). Aslında Menexenus uysal bir "evet" ya da "hayır"dan (ya da bunların eşdeğerlerinden) başka pek bir şey söylemez, "Hiçbir fikrim yok" (213c), "Pek anlamadım" (218e). Glaser (*W. Stud.* 1935, 50) Sokrates'in eristik "fikir güreşine" "eristik" Menexenus'la sadece başladığını ama bunu 213d'den 215c'ye kadar Lysis'le sürdürdüğünü söylüyor. Bu diyalogdaki tek eristik, Sokrates'tir.

212d. Eğer "dostluk" karşılıklı ise, insan, atlar ya da şarap sevgisine karşılık vermediği sürece bir at-sever ya da şarap-sever olamaz demektir. Hoerber'in (a.g.e. 21) haklı olarak söylediği gibi, "Karşılıklılık aleyhine sunulan temel argüman, Yunanca'daki dilbilimsel bir soruna dayanır." Friedländer Platon'un bu dilsel muğlaklıkları ortaya çıkarmayı ve hatta artlarında gizledikleri esaslı sorunlara *açıklık kazandırmayı* amaçladığını düşünmüştü. Bu tip bir açıklık kazandırma, bir Euthydemus ya da Dionysodorous'a daha çok yaraşan bir şeydir.

214e-215a. İyi olmaları bakımından benzer olan karakterler dost olamazlar. Stallbaum (*Lysis* 100, 113, 151) bu savın tamamen, "benzer"in sanki "her açıdan aynı"[258]

[258] ὅμοιον'un muğlaklığı için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

ve "iyi"nin de kusursuz ve mutlak bir biçimde iyi -insanın asla ulaşamadığı türde bir iyiliktir bu- anlamına geliyormuş gibi ele alınmasına dayandığına işaret etmiştir. İyinin iyiyle dost olamayacağı görüşü *Phdr.* 255b'de açıkça reddedilmiştir: aksine, iyi kendini iyinin dostu olmaktan alıkoyamaz.

215d'de "dost"u *philos*'un karşılığı olarak görmeye devam etmenin olanaksızlığı, fakirlerin onların yardımına ihtiyaç duydukları için zenginlerin *dostu* olması gerektiği yönündeki ifade saçmalığıyla gözler önüne serilir. Ayrıca hasta ve doktor örneği de yanlış bir zıtlaştırmadır. Hastanın zıttı sağlıklıdır, doktorun kendisi de hasta olabilir ama bu yüzden hasta için daha az gerekli falan olmayacaktır. Sokrates burada muhtemelen, 217a-b'de dile getirdiği şeyi kastediyor: hastalık tıbbî sanatın sadece bir açıdan, yani birinin kötü, diğerinin ise iyi olması açısından zıttıdır.

216a. "Her şeyi bilenler, münakaşacı tipler memnuniyetle üzerimize atlayacak ve şöyle diyecekler..." Metnin bağlamı içersinde bu, Sokrates'in kendisinin de bu kişilerden biri gibi tartışmış ve tartışmakta olduğunun kabul edilmesine tekabül ediyor.

216c ve devamı. "İyi" ve "kötü" yegâne alternatifler değildir zira bir ara durum da söz konusu olabilir; ne iyi ne kötü. Platon aynı tespiti daha birçok yerde yapıyor, örneğin *Gorg.* 467e, *Şöl.* 202a. (Sokrates'in "adil-değil" ile "adaletsiz"i bir tuttuğu *Prot.* 331a, Adam ve diğerleri tarafından bu hakikatin ihmal edilişini gösteren bir örnek olarak ele alınmıştır. Burada bir yanlış uslamlama söz konusu ama asıl nokta aynı değil.) Bu, o zamana kadar safça kabul edilmiş ve Sofistler tarafından kasten kötüye kullanılmış olan basit "ya / ya da" karşıtlığı bağlamında gerçek bir ilerleme ve bunun önemi 218a'da filozoflara uygulanmasıyla vurgulanıyor. Bunun felsefî önemi, Platon'un varlık ve yokluk, bilgi ve cehalet arasında bir ara safha öne sürerek Parmenidesçi "bir şey ya vardır ya da yoktur ve ya biliniyordur ya da bilinmiyordur" vecizesini daha incelikli bir hale getirdiği *Devlet*'te (477a) gözler önüne seriliyor. (Glaser, *W. Stud.* 1935, 53-4. *Devlet*'te ulaşılan metafiziksel neticeleri, buradaki basit 'iyi ve kötü arasında nötr bir durum vardır' ifadesine uygulamak konusunda Glaser'ın izinden gitmek gerekmiyor.)

217b. "Yani ne iyi ne de kötü, kötünün varlığı sebebiyetiyle iyinin dostu olur." "Söz konusu ilişkinin genellikle, bir mükemmeliyete sahip olanla, bu mükemmeliyeti arzulayan ama henüz buna ulaşamamış kişi arasındaki ilişki olduğu öne sürülüyor" (Taylor, *PMW* 70). Bu şekilde ahlakî alana uygulandığında bu yavan sav bir anlam kazanacaktır; ama diğer bütün savlar gibi bir kenara bırakılmalıdır çünkü (a) insanın arzuladığı şeyden yoksun olmasının illa da kötü olanın varlığını ima etmesi gerekmiyor (220e-221b) ve (b) bu sav iyiyi amaca yönelik bir araç durumuna düşürüyor (218d ve devamı).

217d, pudralı saç ve doğal olarak beyaz olan saç. Jowett (*Dialogues* I, 40) bunu "mantık bilimine gerçek bir katkı sağlayan, nitelik ve ilinek arasında yapılmış bir ayrım"

diye, Crombie (*EPD* I, 21) ise "küçük ve yapıcı bir mantıksal tespit" diye tanımlıyor. Aristotelesçi sınıflandırmada, ilerleyen yaştan ötürü doğal olarak beyaz olan saçın beyazlığının kendisi bir ilinektir (*Top.* I krş 5., krş. bu cilt).

218b. Filo-zofların tamamen bilge (tanrılar) ve tamamen cahil arasında bir ara safha olarak tanımlanması gerçek anlamda Platoniktir (ve köken itibarıyla muhtemelen Pisagorcudur: bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Krş. *Şölen* 204a, *Phaedrus* 278d.

218d. "bir nedenden ötürü ve bir şey hatırına" ve bu ifade için 219a-b'de verilen örnekler: "sevilen hatırına (ἕνεκα)... nefret edilenden ötürü (διά)" "hastalıktan ötürü, sağlık hatırına." Grote (*Pl.* I, 512) "üretici bir neden ve beklenen bir amaç"tan söz ediyor ve bunu "çok açık ve önemli bir ayrım" olarak tanımlıyor (513 dn. *y*). Bu, Aristoteles'in etkin ve nihai nedenine karşılık geliyor, ama Grote'un gösterdiği gibi, Platon daha sonra ikisini birbirine karıştırır: 220e'de "nefret edilen hatırına" aslında "nefret edilenden ötürü" olmalıdır.

219c-d. Sonsuz bir ardışık gerilemenin imkânsızlığı Platon'un eserlerinde ilk kez burada karşımıza çıkar ki bu Platon ve Aristoteles için büyük önem kazanacaktı. *Parmenides*'te ve Aristoteles'in eserlerinde bu Biçimler kuramının aleyhine olan zararlı bir sav olarak karşımıza çıkar ve İlk Neden için sunulan bir sav olarak Aristoteles'in teolojisinin kökeninde yatmaktadır.

221d-e. Arzulanan şey kişinin yoksun olduğu ve doğal olarak kişiye ait olan şeydir yönündeki çıkarım keyfi gözüküyor. Kurulan bu bağlantıyı "son derece olağanüstü bir biçimde yüzeysel" (*Philol.* 41, 306, Glaser tarafından alıntılanmıştır, *W. Stud.* 1935, 59 dn. 15) diye tanımlayan Bekker'la aynı duyguları paylaşmak mümkün. Eros'un birbirine doğal olarak yakın olanları bir araya getirdiğini Aristofanes *Şölen*'de söylüyor, ama bu laf burada, Aristofanes'in hemen öncesinde aktarmış olduğu, cinsiyetlerin kökenine dair efsane bağlamında anlam kazanıyor. Denklemin ilk kısmı, yani arzunun insanın yoksun olduğu şey olduğu, *Şölen*'de Sokrates tarafından tekrar ediliyor (200e).

222a. "Gerçek âşık"ta Sokrates'in kendisini görmek için âlim olmak gerekmiyor. *Phaedrus*'ta, özellikle de 255a'da yaptığı iki ana konuşmayı karşılaştırmanız yeterli.

222c-d. (a) İnsana doğal olarak yakın olan şey iyi olandır (τἀγαθὸν οἰκεῖον). Burada, *Devlet,* 586e'den anlaşılacağı gibi diğer alternatiflerle birlikte Platon'un gerçek görüşü de fırlatılıp atılmaktadır;[259] ve 214e-215a'daki saçma argümana rağmen, iyi bir insan, daha önce gördüğümüz gibi (*Phdr.* 255b), bir diğer iyi insanın dostu olmak durumundadır. *Lysis*'teki basit kelimelerin ardında (Yedinci Mektup'un desteğiyle) ruhun

[259] Aynı şeyi, Diotima'nın *Şölen* 205e'deki sözlerinden de anlaşılacaktır. Ben, Pembroke'un aksine (Long'un *Problems in Stoicism*'inin içinde, 137-8) Platon "bu fikri itibardan düşürme kaygı-

Biçimlerle olan akrabalığına ilişkin olgun Platonik öğretiyi görmek konusunda Glaser'ın (a.g.e. 58 ve devamı) izinden gitmemiz için ortada hiçbir sebep yok.

(*b*) Çocuklar, iyinin iyiye, kötünün kötüye vb yakın olduğu yönündeki ikinci alternatifi kabul ederken aslında "yakın" ile "benzeri" özdeşleştiriyorlar ama bunu yapmamak konusunda görüş birliğine varmışlardı (Horn, *Platonst.* 109).

Diyalogun sonu diğer tanım-diyaloglarıyla aynı modeli takip ediyor. Tıpkı *Euthyphro*'da olduğu gibi, Sokrates istemediği halde tartışma sona erdirilir. *Laches*'te Sokrates'in karşısındaki kişi tartışmaya ertesi gün devam etmeyi kabul eder. Bu tip araçlara başvurarak Platon okurlarına açıkça daha fazla söylenecek bir şeyin olmadığını anlatmaktadır.

Lysis ve Biçimler öğretisi.[260] İlk önce çeşitli görüşlerden bir seçki sunmak isterim. Öğretinin herhangi bir izine rastlandığının ödün vermez bir biçimde inkâr edilişi için bkz. Stallbaum, *Lysis* 116, bunun tam aksi görüşün en güçlü ifadesi için ise bkz. Glaser'ın *W. Stud.*'da (1935) yayınlanan makalesi. Von Arnim (*Jugenddialoge* 51) bir yandan dilin bu kelimenin barındırdığı bütün imaları ortaya çıkarmadığını kabul ederken, *parusia*'da biçimler öğretisinin ve "nihai olarak sevilen"de de daha sonraki İyi İdeası'nın "tohumlarını" görmüştü. Friedländer onunla aynı görüşte olamazdı[261] ama Crombie (*EPD* II, 256) Platon'un bu kelimeyi kullanış şeklinin "buram buram biçimler teorisi koktuğunu" ve bu teoriye aşina okurlara yönelik olarak kullanılmış olması gerektiğini düşünüyor. Ancak Wilamowitz (*Pl.* II, 74-5; krş. I, 202-3) isabetli bir kararla, burada sunulan dolaylı yaklaşımın, Platon'un bütün felsefesine aşina olan birine çok az şey katacağını düşünmüştü. Taylor (*PMW* 70-1) ise "biçimler teorisinin teknik dili" Lysis ve Menexenus için öylesine tanıdıktı ki Sokrates onları bu dil tarafından yanlış yönlendirilmemeleri için uyarmak zorunda kalmıştı(!) diye iddia ederek kendi savını berbat etmişti.

Şu iki kavrayış birbiriyle ilgilidir: bir niteliğin, karakterize ettiği şey içindeki "varlığı" (*parusia*) ve kendi hatırına sevilen "birincil *philon*". Platon (217d-e) "beyaz" ve "kötü"nün *varlığından* ya da bu niteliklere *sahip olan* bir nesneden bahsediyor ve olması

---

sı içinde olduğunu" pek sanmıyorum ki bunu *Şölen*'de de yapmıyor. Yukarıdaki paragrafta ben ayrıca von Armin'le de (*Rh. Mus.* 1916, 366) görüş ayrılığı içersindeyim. *Charmides*'te οἰκεῖον'un ἀγαθόν'la özdeşleştirilişi için bkz., bu cilt.

[260] Platonik Biçimler öğretisinin ne anlama geldiği şu anki amaçlarımız doğrultusunda *Euthyphro*'ya ilişkin yapılan tartışma içerisinde yeterince açıklanmıştır (bu cilt). Bu öğretinin eksiksiz içeriği, Platon bunu bizzat ifşa etmeyi seçene kadar bekleyebilir.

[261] İngilizce baskıdaki (*Pl.* II, 314 dn. 6) "Bu esasen fenomonolojik bir çözümlemedir" ifadesinin, Almanca baskıdaki (II, 97, dn. 2) basit "Das kann nicht erkennen" ifadesinden daha iyi olduğu pek söylenemez.

gerektiği şekilde, rastlantısal karakterizasyonu doğal ya da her zerreye nüfuz eden karakterizasyondan ayırıyor. Bu terminoloji -daha sonra Biçimler ve tekiller arasındaki ilişki için kullanılmasına karşın- hiçbir dilde, özellikle de "sıcak", "soğuk" ve "beyaz" gibi sıfatların anlam itibarıyla öz ve nitelik arasında muğlak bir biçimde gidip geldiği Yunanca'da tuhaf kaçmazdı. Bu terminolojinin herhangi bir öğretisel önemi olması gerekmiyor.[262]

"Birincil *philon*" ya da sevgi nesnesi biraz farklı. Sokrates bunu "diğerlerine onun hatırına değer verilen birincil sevgi nesnesi" diye tanımlıyor. Diğerleri bunun, bizi aldatabilecek hayaletleri ya da taklitleridir,[263] bu ise "gerçek anlamda (ὡς ἀληθῶς) sevgi nesnesi olan o ilk şeydir (219c-d). "Aslında (τῷ ὄντι) bu şeyin kendisi (ἐκείνω αὐτό) bütün dostluk denen şeylerin son bulduğu sevgi nesnesidir" (220b). Platon gelişkin teorisindeki Biçimler'e bu tür bir dili uygular ve "ilksel sevgi nesnesi" -ikincil derecedeki bütün dostluk ve sevgilerin amacı- burada resmen iyiyle özdeşleştirilmiş olmasa da, *Devlet*'te İyi Biçimi haline gelir.[264] Dahası, dost ya da sevgi nesnesi denilen şeylerle olan ilişkisi, bir açıdan, bir Biçim ve onun duyumsanabilir tezahürleri arasındaki ilişkiye benzer; yani bu şeyler (*phila* olma bağlamında) onu andırırlar ama onun kusursuzluğuna ulaşamazlar (Krş. *Phaedo* 74d-e). *Lysis*'de bu kusurluluk karşımıza 'kendi hatırları için arzu edilebilir olmama' durumu olarak çıkar ve kabul etmeliyiz ki buradaki savın gidişatı bir hayli farklıdır. *Euthyphro* ve *Laches*'te olduğunun aksine burada ilişki, biçim ve misal arasındaki ilişki olarak tarif edilmez ve ilksel *philon* da bütün *phila*'ların sayesinde *phila* oldukları (*Euthyphro*) ya da "tabiatı bütün hepsinde etkin olan" (*Laches* 192c) tek biçim olarak adlandırılmaz. Genel bir tanım talep eden ve bunun yerine misal ya da misaller aldığında, yapılan hataya işaret eden o tanıdık Sokrates görüntüsünün yokluğunu hissederiz. Diyalogun sonunda (222b, 223b) "dostun ne olduğunu" keşfet-

---

[262] Bu terminoloji daha sonraki diyaloglarda da teknik olmayan bir biçimde kullanılmıştır. Krş. *Gorg.* 497e, *Dev.* 437e; ayrıca *Charm.* 158e. *Alc.* I, 126a'da sağlık ve hastalığa uygulandığı haliyle παραγίγνεσθαι ve ἀπογίγνεσθαι kelimelerinde de herhangi bir metafiziksel önem görmek gerekmiyor.

[263] Bu kelime εἴδωλον hayalet (*Il.* 5.449, krş. Platon, *Theaet.* 150c), hortlak (*Od.* II.476), düş, gölge, yansıma ve resimde betimleme (*Sofist* 266b-c) için kullanılmaktadır. Etimolojisinde varolan ortak öge, bir şeyin gerçeklik taşımaksızın gözükmesidir. Bu yüzden Allen'ın yaptığı gibi (*Euthyphro* 71 dn. 2) bu kelimenin kullanılışının olağan anlamıyla 'benzerliği' ima etmediğini söylemek yanlış olur.

[264] Von Arnim'in (*Jugendd.* 53) "bütün çabaların bu en yüce amacının" 220c'de τὸ ἀγαθόν diye adlandırıldığını söylemesi feci bir hataydı. 220b'de başlayan bir sonraki tartışmanın konusu olan ἀγαθόν nihai iyi değil, faydacı bir amaç bağlamında yararlı olduğu için iyi olandır. Bir şey *için* iyi anlamına gelen ortak anlamı bağlamında ἀγαθόν'dur. 220d-e'de Sokrates aslında πρῶτον φίλον'un buna hiç benzemediğini söylüyor.

meye çalıştığını ama "İki insan nasıl dost olur?" diye sorduğunu söyler ve daha sonraki soruları da buna uygundur.[265] *Menon*, *Protagoras* ya da *Devlet*'in (354c) Sokrates'i, er ya da geç, ilk önce dostluğun ne olduğuna karar vermeden bu soruları ele almanın faydasız olduğunu söyleyerek itiraz ederdi ama *Lysis*'te böyle bir şey asla olmuyor. Son sorusu -Herhangi bir dostluk çıkar temelli olmayabilir mi?- eğer *Devlet*'ten haberdarsak, İyi İdeası'nı ima eden bir kavrayışa yol açıyor ama daha sonraki diyalogdan haberdar değilsek *Phaedo*, *Devlet* ya da *Şölen*'de sergilenen incelikli öğreti yapısının *Lysis*'te de sergilendiğini ima eden çok az şey olacak ya da hiçbir şey olmayacaktır. İyi İdeası anlayışının eksiksiz biçimde *Lysis*'te mevcut olduğu kanaatini taşıyan akademisyenler, sözcük kullanımındaki paralelliklerin çokça etkisi altında kalmışlardır. (En çarpıcı paralellikler Schoplick tarafından bir araya getirilmiştir, *Lys.* 55.) Bazı paralellikler diğerlerinden daha etkileyicidir ama her ne olursa olsun Platon'un düşüncesini yorumlamanın en büyük zorluklarından biri, Platon Sokratik aşamadan kendi olgunlaşmış, iki-katmanlı metafiziğine doğru ilerlerken aynı terimlerin, doğal olarak, daha derin bir anlamla tekrar ortaya çıktığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. "İlksel olarak ve gerçekten sevilen" İyi İdeası içinde eritilecektir ama bu, bu diyalogda *Dev.* 6'da (508e-509b) gördüğümüz o bizzat varlığın ötesinde olup, hakikat, bilgi ve varlığın nedeni olan şey değildir.

Platon'un okurları her zaman için iki okula ayrılacaktır: açıkça dile getirilmediği sürece önceki diyaloglarda, sonraki diyalogların öğretisinin izlerini bulmayı reddedenler ve önceki diyalogların, Platon'un dramatik ya da diğer gerekçelerle göndermeleri açıkça sunmak istemediği durumlarda bıraktığı ipuçlarından hareketle, bu öğretinin ışığı altında yorumlanması gerektiğini savunanlar. *Lysis* için Glaser'ın makalesi ikinci okula harika bir örnektir.[266] Bu ciltte benimsenen tutum daha çok birinci okula yakın olacak; Platon'un felsefesinin bütününe müracaat etmeksizin, bir diyalogda söylenenlerden ya da bir diyalogdan makul bir biçimde çıkarsanabileceklerden daha fazlasını varsaymamak. Bu şekilde ele alındığında Platon *Lysis*'te halen, hocasının mutlak ahlakî değerler olduğu yönündeki görüşünden kendi olgun felsefesine doğru ilerleyişinin erken bir aşamasındadır. Bu noktada Wilamowitz'in izinden gidiyoruz (*Pl.* II, 75). Wilamowitz, Platon'un πρῶτον φίλον'u tanımlamakta kullandığı ifadeleri alıntıladıktan sonra şöyle devam ediyor:

---

[265] Bu yüzden R. Robinson (*PED* 49) *Lysis*'i "X nedir?"den ziyade "X Y midir?" türünde bir diyalog olarak sınıflandırıyor: "Açıkça sorulan şey, dostluğun ne olduğu değil, dostluğun koşulunun ne olduğudur."

[266] Örneğin s. 165-6'da şöyle diyor (çeviri bana ait): "Eğer insan, içeriği daha önceki diyaloglarda gizli yatan daha sonraki ifadeleri aklına getirirse, *Lysis*'te Presokratik ve Sokratik dostluk teorisinden, Platonik dostluk teorisine uzanan yolun işin ehli olanlara gösterildiği görülecektir." Glaser, *Lysis*'te ruhun İdealara olan yakınlığını ve *Lysis*'teki, dostluğun sadece taraflar arasında-

Daha sonra, aradığı şeyin başka bir alanda, kilit önemdeki şeyin *philia* değil *Eros* olduğu bir alanda yattığını fark ettiğinde dünyasal olan ile edebi ve ezeli olan arasındaki bağlantıdan bahsediyor elbette. Ama bu bağlantı ve bu alan hakkında henüz bilgi sahibi değildir ve bilgi sahibi olduğunda artık herhangi bir τῷ ὄντι φίλον'dan [gerçekten *philon*] bahsetmez. Bu durum *Lysis*'in Platon'un zihinsel gelişimindeki yerini tayin etmektedir, tıpkı üslubun Platon'un yazılarının sıralamasında *Lysis*'i belli bir yere sabitlemesi gibi.[267]

Diğer okul haklı olsa bile bizim prosedürümüz, açıklayıcı bir yöntem olarak halen bir değere sahip olabilir; ama Platon'un, *Phaedo* ve *Devlet*'te izah edildiği gibi başka bir dünyadaki ölümsüz bir ruh tarafından bilinen ebedi ve ezeli Biçimlere dair bir öğreti geliştirdiğini, daha sonra bunu *ilk kez* (zira bu diyalogların daha önce geldiğini herkes kabul ediyor) bu şekilde alaycı ve dolambaçlı bir biçimde, bir dizi bilmeceyle dile getirdiğini ve bu öğretiyi tamamen açıklamaya ancak daha sonra tenezzül ettiğini varsaymak biraz tuhaf.[268]

EK NOT: ARİSTOTELES VE "LYSİS"

Lysis boyunca insan Platon'un *Charmides*'te (163d) Sokrates'in verdiği harika öğüde uymasını diliyor: "Sana istediğin kelimeye istediğin anlamı atfetme izni veriyorum: yeter ki ağzından bir kelime çıktığında bu kelimeyi kullandığın şeyin ne olduğunu açıklığa kavuştur."[269] *Ethics*'teki (kitap 8) *philia* ve kökteşleri üzerine yapılan bu tartışmada

---

ki yakınlığa değil ama hem onlar hem de τὸ πρᾶγμα, yani εἶδος arasındaki yakınlığa bağlı olduğu yönünde bir öğreti bulunduğunu açığa çıkarmak için *Ep.* 7'den özgürce yararlanıyor. *Lysis*'in iki aşamada ilerlediğini, hem "görünürde olan" hem de "arka planda kalan" bir anlama sahip olduğunu düşünen Shoplick (s. 44) Glaser'ın izinden gitmektedir. Nihai *aporia*'nın nedeni kelimelerin muğlak bir biçimde, hem Platonik ve hem de popüler anlamlarıyla kullanılmasıdır. Shoplick'in bu prosedüre dair yaptığı izahat özensiz gözüküyor (83-4). Sorun daha ziyade, Platon'un zihninde "Platonik" anlamın diğer anlamdan halen net bir biçimde ayrılmamış olmasından kaynaklıyor olamaz mı?

[267] Benzer görüşler dile getirenler arasında Grote (*Pl.* I, 523, "İyi İdeası'na yaklaşır ama onunla bire bir örtüşmez") Grube ("ağır ağır gelişen bir kelime dağarcığı"ndan söz ediyor, *P.'s T.* 8.) ve Leisegang (*RE* 2411) sayılabilir.

[268] Witte (*W. von G. u. B.* 6), Wilamowitz'in etkisi altında, bu görüşü daha önceki diyalogların bir "Abwertung"u diye tanımlıyor. Ama bu benim Platon'un kendi metinlerinden edindiğim izlenim ve bunun daha önceki eserlerin değer ve önemini azalttığını düşünmüyorum. Wilamowitz'in *Pl.* I, 202-3'de söylediği şey doğru ve değerli bir şey. Platon gibi bir adamın fikirlerinin olgunluğa doğru yavaş yavaş gelişmesini izlemek, azımsanacak bir ayrıcalık değil.

[269] Levinson'ın (Anton ve Kustas, *Essays* 273) işaret ettiği, doğrudan doğruya çağdaş sözcük kullanımına [phraseology] uygulanabilecek bir reçete bu.

Aristoteles diyalogdaki karmaşıklıkların birçoğunu öylesine özlü ve pratik bir biçimde çözmüş ki, söylediklerinden bazılarını alıntılama dürtüsüne karşı koymak mümkün değil. İşe, terimin çok geniş bir kullanıma sahip olduğunu belirterek başlıyor ve kendi tartışmasını açıkça insanî alanla sınırlandırıyor. Daha sonra sevgi *nesnesini* τὸ φιλητόν ele almalı ve böylece de kendimizi *philos*'un etken-edilgen muğlaklığından bir seferde kurtarmalıyız diyor. Cansız nesneler için, diyor, *philia*'dan bahsetmemeliyiz, çünkü (a) bizim sevgimize karşılık veremezler ve (b) biz onların iyiliğini istemeyiz. Aristoteles burada Platon'a sataşıyor (*Lysis* 212d): insan şarabın iyiliği istemez ama sadece kendi keyfi için iyi durumda olmasını ister, dost ise olağan anlamıyla, kendisi için iyiliğini istememiz gereken biridir.

Üç çeşit dostluk vardır. Birincisi, çıkar amaçlı, faydacı dostluk ve ikincisi, haz amaçlı dostluk. Bu ikisi de rastlantısal dostluklar diye tanımlanabilir zira dost kendi hatırı için değil ama sadece fayda ya da haz sağladığı sürece sevilir. Bu yüzden kolayca bozulur bu dostluklar. Zıtlar -fakir ve zengin, cahil ve bilgili- arasındaki dostluk, faydacı sınıfa girer (1159b12, *Lysis* 215d). Üçüncü olarak, iyi olmaları bakımından benzer olanlar arasında filizlenen kusursuz dostluk vardır. Her biri diğerini sadece kendisi için sever ve dostlukları, iyilikleri devam ettiği sürece devam eder. Bu dostluk karşılıklı fayda ve hazzı içerir ve kalıcıdır zira erdem kalıcı bir niteliktir. Bu dostluğa nadiren rastlanır çünkü bu tip insanlara nadiren rastlanır ve olgunlaşması zaman ister, ilk iki dostluk türü ise kötü insanlar ya da iyi ve kötü insanlar ya da ne iyi ne kötü olanla kötü ya da iyi arasında varolabilir. Ama belli bir eşitlik düzeyi gerekir. Erdem ve kötülük ya da sağlık ve statü açısından aralarında büyük farklılıklar varsa iki insan dost olmayı ümit edemez. Ama bu ikinci şartın etkisi, Aristoteles daha sonra (1161b5) insanın bir köleye köle *olduğu için* dostluk hissedemeyecek olmasına karşın onun statüsüne boş verip, ona bir insan olarak dostluk hissedebileceğini söylediğinde, hafifletilmiş olur.[270]

(6) CHARMİDES [271]

Tarih. Erken dönem gruba dâhil olduğu genel kabul görmekte ama diğer diyaloglar gibi bu grup içinde çeşitli yerlere konumlandırılmaktadır.[272] Bazı yazarlar, muhtemelen

[270] Adkins (*CQ* 1963, 37 ve devamı) Aristoteles'in kusursuz dostluğunun bile öz-çıkardan kaynaklandığını ve eşit toplumsal statüye dayalı olduğunu öne sürüyor ama bir köleyi ele alan bu pasajdan hiç bahsetmiyor. Adkins'in genel Yunan tavrına dair görüşü için bkz. O'Brien, *SoCritias Parad.* 31 dn. 18.

[271] Yararlı bir kaynakça için bkz. Herter'ın 1970 tarihli makalesindeki dipnotlar.

[272] Birkaç örnek: *Lysis*'ten sonra, von Arnim (*Jugendd.* 63-4, 138), Thompson (*Phaedr.* xxvi); *Lysis*'le yakından alakalıdır (tıpa tıp benzeridir), Wilamowitz (*Pl.* I, 187, 189). Ritter (*Essence*

Charmides'in daha erken döneme ait, kaba saba niteliklerle, "bilginin bilgisi" gibi daha gelişkin sorunları bir araya getiriyormuş gibi gözükmesinden ötürü endişeye kapıldıkları için bu meseleyi ele almaktan kaçınıyorlar. İlerdeki sayfadaki mütalaalar bu diyalogun erken dönem "Sokratik" grup içinde sonraki diyaloglardan biri olduğuna işaret etmektedir.

Olayın geçtiği tarih. Sokrates Potidaea seferinden yeni dönmüştür (153a ve b), dolayısıyla sohbet 432 yılında ya da bundan kısa süre sonrasında gerçekleşmektedir.[273] Kırkına girmek üzere olan Sokrates en iyi yaşlarındadır ve Platon henüz doğmamıştır.

Karakterler ve mekân. Açılış sahnesi Platon'un aile bağlarının yüceltilişi olarak tanımlanmıştır (Burnet, *T. to P.* 208). Akrabaları Critias ve Charmides Sokrates'le birlikte baş konuşmacılardır, 155a'da Solon'un soyundan geldiklerinden bahsedilir ve 158a'da Platon'un üvey babası Pyrilampes methedilir. Charmides'e gelince, oligarşik tiranlığın müstakbel üyesinin portresinde trajik bir ironi söz konusudur, tıpkı kuzeni gibi 403'te demokratlarla yapılan savaşta öldürülür (Xen. *Hell.* 2.4.19), iyi olduğu kadar güzel de olan, mütevazı ve temiz kalpli bir gençtir o. Critias da genç olmasına karşın daha yaşlıdır ve Charmides'in muhafızıdır (155a, 176c).[274]

Lysis'te olduğu gibi (bkz. bu cilt) diyalogun konusunu oluşturan özelliği kendi kişiliklerinde sergilerler. Charmides bu özelliğe en yüksek seviyede haiz biri olarak takdim edilir (157d) ve Sokrates, Charmides'in güzelliğinin uyandırdığı tutkulu duyguları kontrol altına alışıyla, bu özelliğin vücut bulmuş hali olduğunu gösterir.[275] Olayın geçtiği mekân yine çok canlı bir biçimde betimlenmiştir. Savaştan döndüğünün ertesi günü

---

27) eski bir görüşü gözden geçirirken, *Charmides*'i altı gruptan ilkine, *Lysis*'i ise *Şölen* ve *Phaedo* ile birlikte dördüncüye dahil ediyor. *Charmides Euthydemus*'u peşinen varsayar, Erbse (*Hermes* 1968, 37); *Euthydemus*'tan biraz daha önce, von Arnim (a.g.e. 112). Ayrıca bkz. Reader, *P.'s Ph. Ent.* 97, Tuckey, *Charm.* I, Ross, *PTI* II.

[273] Potidea'da 432'de yaşanan savaştan sonra (*CAH* v, 186 ve 475; Hammond, *Hist.* 660). Ayrıca bkz. Witte, a.g.e. 41-2. Sokrates'in Potidaea'daki hizmetinden *Savunma* 28e ve *Şölen* 219e'de tekrar bahsediliyor.

[274] Platon'un Critias ve Charmides'le olan ilişkisi için bkz. bu cilt,. Xen. (*Mem.* 3.7) Charmides'in gençken alışılmadık derecede mütevazı ve çekingen olduğunu tekrar ediyor ve Sokrates'in onu kamusal hayata girmeye ikna ettiğini söylüyor. Platon ondan *Protagoras*'ta (315a) tekrar, Sofistlerin takipçilerinden biri olarak bahsediyor. Critias bütün yönleriyle bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Ayrıca bkz. Tuckey'nin Critias ve Charmides'e ilişkin yaptığı değerlendirme (*Charm.* 16-7) ve Witte, *W. v. G. u. B.* 46-53.

[275] Bu konuda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 σωφροσύνη'nin başlıca anlamı, en azından olağan kullanımı içersinde, oto-kontroldü.

Sokrates "olağan alışkanlıklarına geri döner" ve iki ana ilgisiyle, yani felsefe ve gençlerle (153d) arasında açılan mesafeyi kapatmak için bir spor salonunu [palaestra] ziyaret eder[276] ama sağ salim geri döndüğüne çok sevinen arkadaşlarının, seferde yaşananlara dair merakını gidermek zorunda kalmıştır.

Sophrosynē. *Lysis*'teki *philon* gibi, bütün tartışmanın nedeni olan bu niteliğin (ve sıfat hali olan *sophrōn*'un) diyalogu ele almadan önce biraz yorumlanması gerekiyor.[277] Platon bundan başka yerlerde (*Dev.* 430e-431b) kendini bazı haz ve arzuların üzerinde hâkimiyet kurulmasında gösteren, iyi yanımız kötü yanımızı yönlendirirken erişilen muntazam ve ahenkli bir mizaç olarak bahsediyor. Daha da sonra, *Yasalar*'da (710a) hazlardan sakınmanın, *sophrosynē*'nin, bilgelik ya da bilgiyle φρόνησις özdeşleştirilen "daha yüce" *sophrosynē* türünün aksine, tek başına çok fazla bir değeri olmayan popüler, kaba saba bir versiyonu olarak tanımlıyor. Şuna hiç şüphe yok ki, Sofistlerin de kullandığı popüler konuşma tarzında[278] oto-kontrol *sophrosynē*'nin temel bileşeniydi; bu temel bileşeni "bilgi olmaya zorlayarak" bunu "yücelten" kişi ise Sokrates'ti.[279] Erdemleri bu şekilde bilgi olarak birleştirmenin Sokrates'in (ve Platon'un) *bütün* erdemlere ilişkin olarak ulaştığı netice olduğunu bildiğimiz için, bunun *Charmides*'te ulaşılan gerçek netice olduğunun ortaya çıkması bizi şaşırtmayacaktır.

Bu diyalogda Charmides ve Critias tarafından önerilen tanımlarda daha aşağılık arzular üzerinde hâkimiyet kurmaktan hiç bahsedilmiyor. Bunun nedeni, diye öne sürüyor Witte (*a.g.e.* 39), onların popüler ya da amiyane ögeyi değil, Platon'un kendi ailesinin aristokratik çevresinde bulunan farklı idealleri temsil etmeleridir. Giriş kısmında karşıdaki kişinin asaletine yapılan vurgu kesinlikle önemlidir ve 157d-e'de Sokrates, asil soyundan ötürü Charmides'in öncelikli olarak *sophrōn* olmasının son derece doğal olduğunu söylüyor. Ancak Friedländer'ın (*Pl.* II, 80-1), tıpkı *Lysis*'te cesaret hususunda

---

[276] Kraliçenin (Persephone) mabedinin karşısındaki Taureas spor salonu. Topografik ayrıntılar için bkz. Witte, a.g.e. 40-1 ve Taureas'ın kendisi için Wilam., *Pl.* I, 190 ve Burnet, *T. to P.* 190.

[277] Helen North'un *Sophrosyne*'si bu terimin tarihçesini siyasi, toplumsal, dinsel ve iktisadi koşulların ışığı altında izah etmeyi hedefliyor. Daha kısa izahatlar için bkz. A. Kollman, *W. Stud.* 1941, de Vries *Mnem.* 1943, Tuckey, *Charm.* 5-9, D. Lanza *St. Ital. di fil. cl.* 1965, O'Brien, *Soc. Par.* 75-6, dn. 9, ve Witte, a.g.e. 10-24.

[278] Krş. Antiphon fr. 58 (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021)

[279] φρόνησις ve ἐπιστήμη Platon tarafından özdeşleştirilmektedir. Bkz. örneğin *Meno* 88b, bu cilt, σωφροσύνη'nin genel anlamı *Gorg.* 491d (ὥσπερ οἱ πολλοί'ye dikkat) ve *Şöl.* 196c'de daha ayrıntılı bir biçimde açıklığa kavuşturuluyor. Ayrıca krş. *Phaedrus* 237e. Xenophon (*Mem.* 3.9.4), Sokrates'in bilgiyi ve bilgi üzerinden eyleme geçmek arasında yakın bir ilişki olduğunu düşündüğü için σωφροσύνη ve σοφία'yı özdeşleştirmiş olduğuna dikkat çekiyor.

olduğu gibi Platon'un burada da okuru, *sophrosynē*'yi ayrı parçalardan oluşmayan, bir birlik olarak erdemin bütünüyle örtüşen bir şey olarak kavrayışına doğru yönlendirdiği yönündeki görüşü hakkında söylenecek çok şey var. Karakterlerinin önyargılarını bile bu amacını sürdürmek için kullanması tam Platon'a göre bir şey. *Sophrosynē*'nin bir Yunana ne ifade etmiş olduğunu açıklarken karşılaştığımız zorluklardan biri de, bunun, toplumsal bir ideal olduğu için görenek ve inançlar değiştikçe değişmesi ve farklı toplumsal sınıflar arasında da farklılık göstermesidir. Din baskın bir güçken *sophrosynē* kesinlikle insanın tanrılara karşı tam anlamıyla hürmetkâr bir tavır sergilemesini içeriyordu. Dahası, beşinci yüzyılın ikinci yarısında hem popüler ve hem de geleneksel aristokratik normlara, güçlü insanların katışıksız bencil tiranlığı lehine meydan okunuyordu; bu, *Gorgias*'ta Callicles'in temsil ettiği ve Platon'un karşı çıktığı görüştür (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Callicles olağan anlamıyla *sophrosynē*'yi aptallık ve korkaklık diye küçümser (491c-e). *Sophrosynē*'nin bu şekilde yerilmesi, diyor Platon başka bir bağlamda (*Dev.* 560d), oligarşik karakterden demokratik ve anarşik karaktere geçişin alâmetidir; ve Platon, Thucydides'in ahlaki kavramların Mora Savaşı'nın sıkıntıları altında değişen değerlerine ilişkin ifadelerini neredeyse kelimesi kelimesine tekrar eder.[280] Antiphon'un haz-prensibi aynı eğilimin bir örneğidir.

Charmides ve Critias için *sophrosynē* bir erdemdi. Diyalogda *sophrosynē*'yi tanımlamaya yönelik girişimleri, bunu nasıl tahayyül ettiklerini açığa çıkaracaktır. *Sophrosynē*'yi çeviride tek bir kelimeyle karşılamanın imkânsızlığı üzerinde yeterince şey söylendi[281] ama illâ da bir karşılık bulmak gerekiyorsa "oto-kontrol" ya da bazı bağlamlarda "özdisiplin" muhtemelen en az yetersiz karşılık olacaktır.

Diyalog

(*Dolaylı anlatı formu Sokrates tarafından anlatılıyor*)

Sokrates'in gençler arasında kimin bilgelik ya da güzellikte üstün olduğu sorusu karşısında, Charmides'in güzel dış görünüşüne dair öylesine coşkulu bir methiye ko-

[280] Witte bu çarpıcı benzerliğe dikkat çekmiştir, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021

[281] Bunu farklı dillere çevirmeye yönelik birkaç girişimden bahsetmek yine de aydınlatıcı olabilir. Cicero buna *temperantia*, *moderatio*, *modestia* ya da *frugalitas* diyecekti (*Tusc.* 3.8.16). Diğer karşılıklar ise şöyle: "sagesse" (Croiset), "Sittamkeit und Selbstbeherrschung" (Wilamowitz), "Selbstbescheidung" (Gauss), "Besonnenheit" (Horn, Witte, ebert), "Mässigkeit" (Classen), "ciddiyet" (Burnet), "oto-kontrol" (Cornford ve diğerleri; Grube buna "ve ılımlılık" diye ekliyor), "ölçülülük" (Jowett). Bu sonuncusu, yanlış yönlendirici olmasına karşın, muhtemelen en yaygın karşılıktır.

rosu yükselir ki, Sokrates, eğer içleri de dışları gibiyse gençlerin hakikaten *hors concours* olması gerektiğini ilan eder. Bu hususa dair hiçbir şüphesi kalmayan Sokrates Charmides'le tanışır ve onun güzelliğinin yarattığı şoktan sıyrılıp da konuşmaya başladığında (Critias'ın tavsiyesine uyarak) baş ağrısına karşı, Trakyalı bir büyücü-doktordan öğrendiği bir tedaviyi uygulama mümkünmüş gibi yapar. Ama Yunan doktorların bedenin tamamı sağlıklı olmadıkça bölgesel bir rahatsızlığın tedavi edilemeyeceğini iddia etmesi gibi, Trakyalı da büyüsünün sadece eğer ruh da sağlıklıysa işe yarayacağını açıklamıştır. Ruhun tedavisi *sophrosynē* aşılayan iyi *logoi* tarafından sağlanmaktadır ve Sokrates ruhunu da tedavi için sunmayan hiç kimseye fiziksel tedavi uygulamayacağına yemin etmek zorunda kalmıştır.

Critias Charmides'in hâlihazırda *sophrosynē*'ye haiz, dolayısıyla da büyüye hazır olduğu konusunda Sokrates'i temin eder ama Charmides mütevazı bir şüpheyi dile getirir. O halde meseleyi hep beraber irdeleyeceklerdir. Eğer Charmides *sophrosynē*'ye haizse bunun ne tür bir şey olduğuna dair (δόξα) bir fikri (ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι) olmalıdır. Ne tür bir şey olduğunu onlara söyleyebilir mi? Charmides bunun yürüyüş, sohbet ve genel anlamda davranışlarda görülen bir çeşit sakinlik ya da ağırbaşlılık olduğunu düşünmektedir (*birinci tanım*). Sokrates ilk önce Charmides'in *sophrosynē*'nin iyi bir şey olduğunu kabul etmesini sağlayıp, sonra da hız ve yoğun hareketliliğin sakinlik ya da yavaşlığa yeğ tutulacağı fiziksel ve zihinsel uğraşlardan örnekler vererek, bu tanımı çürütür.

Biraz daha düşündükten sonra Charmides bunun tıpkı mütevazılık (*aidōs*)[282] gibi, utanç hissetme yetisi olduğunu öne sürer (*ikinci tanım*) ama Sokrates buna karşı çıkar, Homeros'un yetkesine dayanarak, mütevazılığın herkes için iyi olmadığını söyler.

Pekâlâ, Charmides *sophrosynē*'nin "insanın kendi işini eylemesi[283*"] kendi işine bakması anlamına geldiğinin (*üçüncü tanım*) "söylendiğini işitmiştir." Cevap bu olabilir mi? Sokrates burada masum çocuğu arsız bir sofizme maruz bırakır. "Eylemek" ile "yapmak"ı özdeşleştirerek herkes kendi kıyafetleri kendi yapsa ve kendi yıkasa, kendi kendinin ayakkabı tamircisi, çömlekçisi vb olsa bu bir toplum için iyi olur muydu,

[282] Bu kelimeye ilişkin olarak krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İşt. 2021 ve Witte, *W. v. G. u. B.* 31, dn. 31'deki referanslar. Tuckey s.11'de bunu onurun aristokratik bir çağrışımı olarak tarif ediyor ve bu durumun, Charmides'in αἰδώς ve αἰσχύνη'yi kullanışına önemli bir ışık tuttuğunu söylüyor. Ruhun "iyi atının" davranışında bunun σωφροσύνη'le bağdaştırıldığına dikkat ediniz (*Phaedrus* 253d). Bu ikisi ayrıca Eur. *Hippol.*, II, 78-80'de de bağdaştırılıyor ve Witte (s. 66) σωφροσύνη'nin αἰδώς'un "kardeşi" olduğu, 4. yüzyıldan kalma bir epigramdan alıntı yapıyor.

[283] * çn: Aslında bu ifadenin "kendi işini yapmak" diye çevrilmesi gerekiyor ama bir sonraki cümlede "doing" (eylemek) ve "making" (yapmak) arasında yapılan ayrım Türkçe'de aslında bu-

diye sorar. Kesinlikle olmazdı, ama bu "kendi işine bakmanın" olağan anlamına ters düşmektedir. Sokrates bunun aşikâr anlam olduğunu iddia eder ve *sophrosynē*'yi her kim böyle tanımladıysa gizemli bir dille konuşmuş olması gerektiğini söyleyerek bağlar konuşmasını.

Critias bir süredir sabırsızlık belirtileri göstermekte, böylece de Sokrates'in söz konusu tanımın ona ait olduğu yönündeki şüphelerini doğrulamaktadır. Charmides tartışmayı Critias'a devretmeye can atmaktadır, onu bir öfke patlamasına doğru daha da kışkırtır ve Critias bizzat savunmaya geçer.

Critias haklı olarak konuşmasına eylemek ve yapmanın aynı şey olmadığına işaret ederek başlar. Bir zanaatkâr "diğerlerinin şeylerini *yapabilir*" (örneğin onlarca müşteri için ayakkabı) ama aynı zamanda da kendi işini *eyliyor* olabilir.[284] Daha sonra Hesiod'un "hiçbir iş utanç verici değildir"ini[285] alıntılayarak Hesiod'un hiçbir aşağılık ya da itibarsız meşgaleyi kastetmiş olamayacağını iddia eder. Hesiod "iyi ve yararlı" işleri kastetmiştir, zira insana yaraşan şeyler sadece bunlardır[286] ve *sophrosynē* işte bu anlamda "kendi işini eylemektir." Bu bizi şu sonuca götürüyor; Critias *sophrosynē*'yi "iyi şeylerin eylenmesi" olarak tanımlamaktadır (*dördüncü tanım*).

Sokrates tarafından sorgulanan Critias *sophrōn* olan kişilerin *sophrōn* olduklarını bilmeleri gerektiğini kabul eder. Ama insanlar sık sık sonucun ne olacağını bilmeden, iyi ve yararlı olduğu ortaya çıkan eylemlerde bulunurlar.[287] Bu husus kendisine gösterildiğinde Critias önermesini dürüstçe geri çeker.[288] Öyle olduğunu bilmeyen bir adamın

lunmadığı için, biraz zorlama da olsa bu şekilde bir ayrım yapmak gerekiyor.

[284] Bu husus bir Yunan için daha karmaşıktı zira πράττειν sadece eylemek ya da eylemde bulunmak anlamına gelirken, ποιεῖν hem eylemde bulunmak hem de yapmak anlamında kullanılıyordu. τι ποιεῖς; genellikle "Ne eyliyorsun?" anlamına geliyordu ama bir dolaysız nesneyle (bir ev, gemi, heykel vs.) birlikte kullanıldığında yapmak ya da yaratmak anlamına geliyordu. Durumu daha da karmaşıklaştıran şey, ἔργα'nın hem eylemleri (πράττειν'in nesnesi olarak) ve hem de bir heykeltıraşın, inşaatçının vesaire cismani "eserlerini" (ποιεῖν'in nesnesi olarak) imliyordu ki "işlenmiş topraklar"dan (Critias'ın Hesiod'a yaptığı girişle ilgilidir) hiç bahsetmiyorum bile.

ποιεῖν'i πράττειν'den ayırmak Tuckey'in iddia ettiği gibi (s. 20) sofistçe değildir. *Euthyd.* 284b-c'de bunların birbirine karıştırılması bir sofizmi ispatlamak için kullanılmaktadır.

[285] *W. and D.* 311. Bu satırın yerilesi eylemleri meşru kılmak için kullanıldığı suçlaması bizzat Sokrates'e karşı yöneltilmiştir. Bkz. Xen. *Mem.* 1.2.56, ve Witte, *a.g.e.* 81.

[286] οἰκεῖα. Bu kelimeye ilişkin olarak bkz. bu cilt ve s. 149. Witte (*a.g.e.* 83) bu kelimenin καλὰ καὶ ὠφέλημα ile özdeşleştirilmesinin Critias'ın aristokratik bağlantılarını ele verdiğini söylüyor. Bu ciltte gösterildiği gibi, Platon buna sıkı sıkıya bağlıydı; ama onun iyiliğe dair görüşü Critias'ın ukalaca idealinden daha derinlere iniyordu.

[287] Sokrates'in bir doktorun, ilaçlarının yarar mı yoksa zarar mı getireceğini bilmediği yönündeki tespiti *Laches* 195c'de izah edilmektedir (bu cilt).

[288] "Benim varsayımımın bu sonuca yol açmak durumda olduğunu söylüyorsan, ben bunu geri

sophrōn olabilmesini kabullenememektedir, zira "kendini bilmenin" Delfik kitabesinin gerektirdiği üzere bu erdemin özü olduğuna inanmaktadır (*beşinci tanım*). Daha önceki tartışmayı tamamen unutmak ve *sophrosynē*'nin doğru tanımının kendini bilmek olduğunu ispatlamaya yoğunlaşmak istemektedir.

Sokrates bunun üzerine düşünmeyi kabul eder. Görünüşe göre *sophrosynē* bir nevi bilgi ve bilimdir. Tıp ya da mimarlık gibi diğer bilimler kendi ürünlerini ortaya koyarlar. Peki kendini bilmeye ne gibi bir iyi ürün atfedebiliriz?[289] Critias bunun bütün bilimleri aynı kefeye koymak anlamına geldiğini söyleyerek itiraz eder. Bu tip bir ürün ortaya koymayan kuramsal bilimler vardır. Evet doğru, ama insan en azından bunların hepsinin kendilerinden başka bir şeyin bilimi -sayıların aritmetiği vb- olduğu söylenebilir. *Sophrosynē* kendinden başka neyin bilimidir? Ama Critias Charmides'ten farklı bir tiptir. "Yine başladın işte!" diye karşılık verir. Bu, tam da *sophrosynē* ve diğer bilimler arasındaki *farktır*; sadece o kendisinin bilgisidir ve diye ekler Critias, diğer bilimlerin de.

Sokrates (Critias ile birlikte) *sophrosynē*'nin (a) kendisinin, yani bilginin bilgisi olduğu ve (b) bir insanın kendine dair bilgisi olduğu yönündeki ifadeler arasındaki açık farkı görmezden gelerek, Critias'a bilginin bilgisinin cehaletin bilgisini de içermesi gerektiğini kabul ettirir. Bu yüzden *sophrōn* kendisini, kendi bilgisinin sınırlarını bilme anlamında bilecektir ve başka birinin neyi bildiğini ve neyi bildiğini düşünüp de bilmediğini değerlendirmeye muktedir olacaktır. Sormaları gereken soru bu tip bir bilginin (a) mümkün olup olmadığı ve (b) bir değerinin olup olmadığıdır. Kendinden başka nesnesi olmayan bir bilgi ve başka bilgi türleri diye bir şey olabilir mi? Bunu başka bilişsel yetilerle ya da duygularla mukayese ettiğimizde, kulağa saçma geliyor. Kendisini görüp, renkleri görmeyen bir görüş yetisini, kendisini duyup sesleri duymayan bir duyuş yetisini, hoş ya da iyi şeylere değil kendine yönelik olan arzu ya da isteği, olağan fikir nesnelerinden ziyade kendine ya da diğer fikirlere dair olan bir fikri tahayyül etmemiz mümkün değildir ve aynı şey sevgi ya da nefret için de geçerlidir. Bunu, Platon'un Yunan dilinin kendine özgü bir özelliği sayesinde, iyelik halinin tümleçsel ve karşılaştırmalı kullanımları arasında kolayca analoji kurma imkânı bulduğu bir pasaj (168b) takip eder. Bilgi görecelidir, bir *şeyin* bilgisi olmalıdır (τινός) ve daha büyük olan bir *şeyden* daha büyük olmalıdır (yine τινός) ve eğer herhangi bir şey kendinden daha büyük, daha ağır vb olsaydı ayrıca kendinden daha küçük, daha hafif vs. olurdu.[290]

---

alırım ve haksız olduğumu söylemekten de utanç duymam" (164c-d). Friedländer (a.g.e. 73) bunun "Sofistlerin öğrencilerine özgü bir hamle" olduğunu söylüyor ama bu bağlamda,

[289] Sokrates'in bu faydacı varsayımının doğruluğu *Euthyd.* 291d-292a'da hiç tartışılmıyor.

[290] Crombie (*EPD* I, 21) dönüşlü olmayan ilişkilere dair yapılan mantıksal tespitin Platon tarafından buraya kendi hatırı için eklenmiş olması gerektiğini, çünkü bunun bağlam için temel bir öneme sahip olmadığını düşünüyor.

Buradan çıkan genel sonuç, kendi işlevini kendisiyle alakalı olarak uygulayan bir şeyin, işlevinin alakalı olduğu şeyin niteliğine (οὐσία) sahip olacağıdır. Bu yüzden kendini duyabilmesi için duyuş yetisinin duyulabilir olması, kendisini görebilmesi için görüş yetisinin renkli olması gerekirdi. Karşılaştırmalı kullanımda dönüşlü ilişkinin imkânsız olduğu çok açıktır ama özne ve nesne durumunda Sokrates herhangi bir şeyin kendi yetisini kendi üzerinde uygulayıp uygulayamayacağına (burada kendini yakan ateş ve kendini hareket ettiren hareket örneklerini verir), eğer uygulayabilirse bunun bilgi için geçerli olup olmadığına ve eğer geçerliyse bu bilginin bilgisinin *sophrosynē* olup olmadığına kesin bir biçimde karar veremediğini açıklar.

Critias'ta aynı eşit derecede şaşkınlığa gark edilmiş olduğu için Sokrates o an için bilginin bilgisinin mümkün olduğunu varsaymayı ve bunun yararlılığını sorgulamaya devam etmeyi önerir. Bu, bir insanın neyin bilip, neyin bilmediğini bilmesini sağlayacak mıdır? Critias "bilginin bilgisi"nin tam da bu anlama geldiğini düşünmektedir ama Sokrates'in şüpheleri vardır. Bu bilgi, uzmanlaşmış bilimlerden biri -örneğin tıp ya da siyaset bilgisi- değil, ama sadece bilginin olduğu gibi farkına varan o özel bilgidir. Bu yüzden bu bilgiyle donanmış ama tıp, müzik ya da mimari bilgisiyle donanmamış olan bir adam neyi bilip, neyi bilmediğini değerlendiremez, sadece bildiğini bilir. Ve başkalarının bilgisini de sınayamaz. Bir uzman doktoru bir şarlatandan ayırt edemez zira bu tıp bilgisi gerektirir. Sadece karşısındaki adamın bir bilgiye sahip olduğunun farkında olacaktır ama bilgi olarak kavranan *sophrosynē* ona bunun neyin bilgisi olduğunu söyleyemeyecektir. Bu tip bir bilgi hiçbir yararlı amaca hizmet etmez. Eğer kendimizin ve diğerlerinin neyi bilip, neyi bilmediğini bilmemizi sağlasaydı, durum farklı olurdu. Bu bilgiyle iyi bir hayat yaşardık, ev işleri düzenli ve şehirler iyi yönetiliyor olurdu; zira asla bilgisizce hareket etmeyip, astlarımızın da bilgisizce hareket etmesine izin vermez ve her zaman söz konusu durumla alakalı bilgiye sahip olanlara yönelirdik. Hata ortadan kaldırıldığı için her şey yolunda gider ve hepimiz mutlu olurduk.

Muhtemelen gözümüzü fazlasıyla yükseklere dikiyoruz. Şu anda anlaşıldığı haliyle *sophrosynē*'nin -bilginin ve bilgisizliğin bilgisi ama herhangi bir uzmanlaşmış bilimin değil- faydası sadece şundan ibaret olabilir; insan öğrendiği bir konuya *ek olarak* buna da sahip olursa daha kolay öğrenecek, şeyleri daha net bir biçimde görecek ve diğerlerini daha etkin bir biçimde sınayacaktır. Durum her ne olursa olsun (diyor Sokrates, daha ziyade gelişigüzel olan düşüncelerini sürdürerek) diyelim ki *sophrosynē*'nin ilk başta ümit ettiğimiz şey -kişinin neyi bilip neyi bilmediğinin bilgisi- olduğunu kabul ettik, az önce sağlayacağını iddia ettiğim bütün o şeyleri sağlar mıydı? Sahte doktorlara, donanımsız rotacılara, yalancı peygamberlere ya da kötü işçiliğe asla kanmazdık, evet, ama bütün bu bilgiler bize mutluluk getirir miydi?

Yani, diye düşünür Critias (Sokrates'e gözde konusunu anımsatarak), eğer bilgi aracılığıyla olmayacaksa, iyi hayata kolay kolay ulaşamazsın. Evet, ama *neyin* bilgisi? Ayakkabı yapmak, metali, tahtayı ya da yünü işlemek gibi bir zanaatın bilgisi mi? Sağlığın ya da hatta bütün geçmiş, mevcut ve gelecek şeylerin bilgisi mi? Basitçe, der Critias, neyin iyi ve neyin kötü olduğunun bilgisi (*altıncı tanım*). Öyleyse, diye yakınır Sokrates, beni yanlış yöne sürükledin. Mutluluk getiren şey bilginin kendisi değil, doğru ve yanlışın bilgisidir. Doğru ve yanlışın bilgisi olmaksızın tıp aynı şekilde iyileştirmeye, ayakkabıcılar ayaklarımızı giydirmeye ve rotacılar denizde hayatımızı kurtarmaya devam ederdi ama bunlardan hiçbiri bizim iyiliğimiz için yapılmazdı. Critias (biraz mecazi bir yaklaşımla) bütün bilgi türleri üzerinde "hüküm süren" *sophrosynē*'nin iyi ve kötünün bilgisini de "hükmedeceğini" söylemeye yeltenir. Ama biz bunun tıp gibi herhangi bir uzmanlaşmış bilimin değil, sadece bilginin bilgisi olduğunu kabul etmiştik. Bu yüzden, sağlıktan daha fazla bir yarar sağlamayacaktır zira bunu az önce farklı bir sanata atfetmiştik. Dolayısıyla Sokrates, herkes bunun en iyi şey olduğunu kabul ederken *sophrosynē*'yi yararsız bir şeye dönüştürdüğü için aptal olması gerektiği sonucuna ulaşır. Uzlaşmak için her türlü tavizi vermemize karşın *sophrosynē*'nin doğasını keşfedemedik. *Sophrōn*'un neyin bildiğini ve insanın bilmediği şeye dair bir bilgiye sahip olması imkânsız olmasına karşın, neyin bilmediğini bilmediğini bilmesine olanak tanımak için, sunulan argümana karşı, bilginin bilgisi diye bir şey olduğunu ve bunun diğer bilgi türlerinin ürünlerinin farkına varabileceğini varsaydık. Yine de argüman *sophrosynē*'nin yararsız olduğunu ispatlayarak bizle dalga geçti. Bütün güzelliği ve *sophrosynē*'sinin Charmides'e hiçbir üstünlük katmayacağını düşünmek üzücü olurdu ama bu doğru olamaz. Mesele şu ki, Sokrates'in soruşturma ve tartışmasında tam bir ümitsiz vakadır.

Yorum

Charmides tuhaf ve zor bir diyalog. Crombie (*EPD* I, 211) bu diyalogu belli bir duyarlılıkla, "özünü anlamanın çok zor olduğu" bir diyalog diye tanımlamıştır. Burada tanıdık Sokratik ögeler tekrar ediliyor: Sokrates'in cehaleti, *tine* göz kulak olmaya duyulan devasa ihtiyaç, belli bir erdemin tanımlanması için girişilen arayış, eğer Charmides ölçülüyse ölçülülüğün ne olduğuna dair bir fikri olması gerektiğinde ısrar edilmesi, önerilen tanımların eleştirilmesi ve hepsinin açıkça başarısız olması, *sophrosynē*'nin (diğer herhangi bir erdem gibi) kendini bilmeyi içerdiği görüşü. Ama eğer imalarının izi sürülürse Sokratik ilkelerin kendisi şaşırtıcı zorluklara yol açıyor. Sokrates diğer insanlar karşısında sadece tek bir avantaja sahip olduğunu söylemişti: herhangi bir müspet bilgiye sahip olması değil, kendi cehaletini bilmesidir bu avantaj. Ama insan bilmediği şeyi nasıl bilebilir? Bu bir çelişkiymiş gibi geliyor kulağa. Bu basitçe, insanın bilmediğini

bilmesi anlamına mı geliyor? Ama bu durumda şunu sormak gerekiyor: *neyi* bilmediğini bilmesi? "Kendini bil" diyen Delfik kitabe yine Sokrates'in öğretisinin merkezinde yer alıyordu. Ancak bu burada *sophrosynē*'nin kendinin bilgisi olduğu iddiasına yol açıyor ve bilginin bilgisi diye bir şeyin olup olmadığı ve nasıl olabileceği (zira bilgi genellikle kendi dışında bir nesneye sahiptir, tıbbın nesnesinin sağlık olması gibi) ve eğer varsa bunun ne işe yarayacağı sorusu ciddi, kafa karıştırıcı ve verimsiz bir biçimde tartışılır.[291] Tabiatı gereği pratik bir ahlâkçıdan ziyade bir filozof olan ve Sokrates'in kişisel etkisi altında Sokratik düsturu heyecanla kucaklamış bulunan Platon'un bu düsturu daha mesafeli bir sınamaya tabi tutmaya ve felsefî imalarını hakikaten kafa karıştırıcı bulmaya başladığı sonucuna ulaşmak makul bir yaklaşımdır. Diyalog Platon'un kendi şaşkınlığını ve bu şaşkınlığı gidermeye yönelik ilk çabalarını yansıtıyor ki diyalog formu bu çaba için biçilmiş kaftandır; ve *Lysis*'in aksine bu diyalog en azından Sokrates'i, bir çocuğa düşünmeyi öğretirken ve onunla onun düzeyinde, kibarlıktan uzak olmayan bir biçimde konuşurken gösteriyor.[292]

Giriş sohbeti. Sohbetin aşikâr amaçlarından biri de diyalektik kısım başlamadan önce Sokrates karakterini belirginleştirmektir: ikiz tutkuları, gençler ve felsefe, gençlik dolu güzelliğe olan zaafı (ama daha çok dış ve fiziksel güzelliktense iç güzelliği tercih edişi), *tin* hekimi olarak üstlendiği rol. Sokrates *Phaedrus*'taki felsefi âşık, *Lysis* 222a'daki "hakiki âşık"tır. *Şölen* 222a-b'de Alcibiades Charmides'ten Sokrates'i kaba saba bir âşık sananlardan biri olduğundan bahseder. Trakyalı bilgenin hikâyesinde Sokrates tıp ve ahlakî eğitim arasında o gözde paralelliğini kurar; bu, *Platon*'un *Savunma*'dan itibaren muhafaza ettiği, Sofistlerden kalma bir mirastır (ve hatta *logoi* ve doktorun tedavileri arasında kurulan analojiyi kapsayacak kadar genişler; bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). *Devlet*'te adaletin doğasına dair yapılan o muazzam tartışmanın doruk noktası şu görüştür: doğru ve yanlış yapmak "sağlık ve hastalıktan farklı değildir; biri bedende, diğeri ruhta vuku bulur."[293] Aslında Sokrates'e daha tartışma başlamadan *sophrosynē*'nin doğasına dair kendi görüşü verilmiştir ve Charmides ile Critias'ın bütün çabaları bu görüşün ışığı altında değerlendirilmelidir: *sophrosynē* ruh sağlığından başka bir şey değildir.

---

[291] Elbette başka görüşler de var. Gauss (*Handkomm.* 1.2.98) bilginin bilgisine dair tartışmayı göz önüne alarak, eğer Platon bize *Charmides* dışında hiçbir şey bırakmamış olsaydı bile yine de gelmiş geçmiş en büyük filozoflar arasında sayılacağını düşünüyor.

[292] Daha önceki görüşlere dair faydalı bir genel bakış ve eleştiri için bkz. Witte, *W. von G. u. B.* 1-9, "Interpretation der Interpretationen."

[293] 444c. Ayrıca krş. *Gorg.* 464a ve devamı, 504b-d. Bu yüzden, efsanevî Trakyalı'nın tezi gerçek anlamda Yunandı. Bu, *Phaedrus* 270c'de Hippocrates'e atfedilmektedir.

Birinci ve ikinci tanımlar. Sokrates sakin davranışı (ἡσυχιότης) yavaşlıkla (βραδυτής) özdeşleştirdiğinde Charmides buna itiraz etmez, çünkü uyarınca yetiştirildiği geleneksel idealde bu ikisi el ele gidiyordu. Yedi Bilge'den biri olan Chilon'un özdeyişleri, sakin ve uzlaşımcı davranmak ve gevezelikten kaçınmak yönündeki bir nasihatin yanı sıra, yolda aceleci olmamaya karşı bir uyarı da içeriyor (DK I. cilt, sf. 63) Aristofanes'te *sophrosynē* konusunda verilen "eski eğitim" sessizliği ve yolda muntazaman yürümeyi emrediyordu (*Clouds* 961-4). Chilon Ispartalıydı (krş. *Prot.*343a) ve soylu bir Atinalı için, "yolda sessizce yürüyüp, sağa sola değil sadece önüne bakmanın" tasvip edilen davranış olduğu Isparta model teşkil ediyordu (Xen. *Rep. Lac.* 3.4). Critias hem düzyazı ve hem de şiir formatında Isparta'ya dair övgü dolu metinler yazmıştı. Dolayısıyla bu iki *sophrosynē* tanımı insanın tam da Charmides gibi bir gençten bekleyeceği şeylerdir. Daha sonra, *Politicius*'ta (306c-307b) yapılan daha olgun bir çözümlemede Platon ölçülülük ile yavaşlığı ve hız ile çevikliği eşit derecede takdire şayan olan ama yersizce ya da aşırıya kaçacak şekilde sergilenmesi mümkün olan nitelikler olarak tanımlıyor. İdeal karakter bunların bir harmanıdır (310d-e).[294]

Karşısındaki kişiye bir erdemin, ya da erdemin kendisinin mecburen iyi olması gerektiğini kabul ettirmesi (159c) Sokrates'in çürütme metodu çerçevesinde hep yaptığı bir şeydir (Krş. *Laches* 192c, *Meno* 87d, *Prot.* 349e). Daha sonra *E*'nin (bir erdem) *X* olduğu yönündeki önermeye kıyaslamalı olarak karşı çıkar: *E* mecburen iyidir, *X* ise bazen kötüdür, dolayısıyla *E*, *X* değildir.[295] İkinci tanımdan sonra Charmides *sophrosynē*'nin sadece *kalon* (hoş, takdire şayan) değil ama ayrıca *agathon* olduğunu kabul eder (160e); ve bu olağan kullanımda bir şey ya da bir amaç için "iyi olma" nosyonunu içerdiği için kolayca hataya düşer. Homeros'un vecizesi şuydu; "mütevazılık fakir bir insan için iyi değildir" (*Od.* 17.347, ayrıca *Laches* 201b'de alıntılanmıştır).

Üçüncü tanım: *Sophrosynē* "kendi işine bakmaktır" ya da daha doğrusu "kendi işini eylemektir" (161b). Diyalog burada ilk muammasını sunar. Herkes bunun *Devlet*'te adalet -en yüksek erdem- için yapılan araştırmanın nihai neticesi olduğunu bilir; yani adalet basitçe "kendi işini eylemektir" ve bu şu şekilde genişletilir: "herkesin, toplum içindeki doğası gereği en uygun olduğu işlevi yerine getirmesi" (433a-b). Burada adaleti, bir

---

[294] Bu pasajlar Witte tarafından alıntılanmıştır, a.g.e. 64, 25, 26, 71. Critias'ın Ispartalılara ilişkin görüşleri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bu gözlemler muhtemelen Classen'in ifadelerini değiştirmesi gerekiyor, *Sprachl. Deut.* 106.

[295] Krş. Witte, a.g.e. 71-2, ama Sokrates'in argümanının Sofistik argümanı ne dereceye kadar anımsattığı şüphelidir. Bu argümanı bir "eristisches Kunststück" olarak küçümseyen (s. 68) Witte Aristoteles'e gönderme yapıyor, *SE* 165b7 ve devamı, ama en azından ikinci önerme her zaman için sadece ἔνδοξον değil, gerçek bir φαινόμενον μὴ ὂν δέ'dir. Hiçbir sıradan insan cesaret, *sophrosynē* ya da genel anlamda mükemmeliyetin (ἀρετή) iyi ve takdire layık olduğunu yadsımayacaktır.

topluluk için yöneten ve yönetilenlerin kendi rolleri bağlamında uzlaşmaya varması, birey için ise akıl ve arzuların, aklın egemen öge olacağı şekilde ahenkli bir biçimde harmanlanması demek olan *sophrosynē*'den (432a, 442c) ayırt etmek neredeyse imkânsızdır. Her ikisi de müzikteki .ahenkle mukayese edilir (*sophrosynē* 432a'da, adalet 443d'de) ve 443d-e'de Platon adil insanın "*sophrōn*, bütünleşmiş ve iyi-düzenlenmiş" olacağını söyler. Sokrates'in varisi olan Platon için erdemin bölünemez ve iyinin bilgisinden müteşekkil olduğunu bildiğimizi bir kenara bırakacak olsak bile, bu pasajlar bizi *sophrosynē* ve adalet arasında yapılan bir ayrım üzerine çok fazla şey inşa etmekten men eder. Ancak burada Platon'un *Devlet*'teki kendi tanımı[296] sadece alelacele bir kenara bırakılmakla kalınmayıp, ayrıca aşikâr anlamının bile isteye tersine çevrilmesi aracılığıyla bir kenara bırakılıyor. *Devlet*'te bu, ayakkabıcının kendi işine bağlı kalacağı, askerin savaşmaya ve yöneticinin de hükümete yoğunlaşacağı ve hiç kimsenin diğerlerinin işine karışmaya çalışmayacağı anlamına geliyordu. Burada ise Sokrates, aynı muğlak Yunanca fiil ile ifade edilen yapmak ve eylemek arasında sofistçe gidip gelerek, kişinin kendi işini eylemesinin -ya da yapmasının- ayakkabıcının hepimiz için ayakkabı ya da terzinin kıyafet yapması değil, kıyafetlerimizi kendimiz örmemiz, yapmamız ve yıkamamız ve sahip olduğumuz her şeyi kendimiz yapmamız anlamına geldiğini iddia eder, ki bu saçma açıklama Platon tarafından *Dev.* 396e-371b'de açıkça reddediliyor. *Sophrosynē*'yi *bu* anlamda "kendi işini eylemekle" özdeşleştirenlerin ya bilmecelerle konuştuğunu ya da ahmak olduğunu söylüyor olabilir – ama bunu yapan tek kişi kendisi.

"Kendi işini eylemek" ifadesinin tarihçesi ve önemi bir hayli karmaşık. Platon adalet tartışmasının doruk noktası olarak bu ifadeye ün kazandırmış olsa da, bu ifade onun icadı değildi. *Timaeus*'ta bunu "kendi işini ve kendi özünü eylemek ve anlamak sadece *sophrōn*'a mahsustur, diyen eski ve güzel bir özdeyiş" diye tanımlıyor ve böylece *Charmides*'teki üç ve dördüncü tanımları, kendine uygun gördüğü bir şey içersinde bir araya getiriyor.[297] Bu ifade Lysias'ta birden fazla kez karşımıza çıkıyor; örneğin Otuzlar Tiranlarından (ki Critias da bunlardan biriydi) birini suçlayan biri, bu tiranın kendini şüphesiz makul, sıradan bir karakter olarak, bazıları gibi dik kafalı olmayıp, "kendi işini eylemeyi"' tercih eden bir karakter olarak tarif edeceğini söylüyor.[298] Bu ifadenin barındırdığı anti-demokratik imalar, Platon'un, bir zanaatkâr ya da tüccarın zenginlik, halk desteği ya da fiziksel güçten cesaret alarak bir üst sınıfa girmeye çalışması ya da

[296] Krş., bu tanımın filozofun alameti farikası olduğu *Gorg.* 526c.

[297] *Tim.* 72a. Buradaki bağlam genel olmaktan uzak. Platon'un burada, ilâhi esinlenme altında hareket eden peygamberlerin kendi ifadelerinin doğru yargıçları olmadığına, bu ifadelerin aklı başında kişilerce yorumlanması gerektiğine değiniyor.

[298] Lys. 26.3. σώφρων kelimesi bundan az sonra, 26.5'te kullanılıyor. Alıntılar için bkz. Classen, *Sprachl. Deut.* 100 ve Witte, a.g.e. 43-4.

bu (askerî) sınıftan birinin hükümet meclislerine göz dikmesinin toplum için ölümcül olacağı gerekçesiyle, herkesin "kendi işini eylemesini" tavsiye ettiği *Devlet*'te (434a-b) açıkça görülüyor. Dolayısıyla Sokrates'in, Charmides'in bu ifadeyi Critias'tan duymuş olduğundan şüphelenmesi -Critias'ın bu ifadeyi kullandığı tarihsel bir gerçek olsa da olmasa da- son derece doğaldı.[299] *Devlet*'ten sonra daha da olgunlaşan düşüncesi Platon'un *Politicius*'ta (307d-e) kendi işini eylemek ya da kendi işine bakmakta bile aşırıya kaçılabileceğine, bunun insanın benzerlerine ve bütün topluluğun refahına karşı kayıtsız olmasına ve dış ilişkilerde bozgunculuğa ve 'her ne pahasına olursa olsun barış' politikasına yol açabileceğine işaret etmesine olanak tanımıştı. Ucu yüksek politika mevzularına dokunduğunda Platon bu tutumu, bir devlette görülebilecek olası en kötü rahatsızlık olarak son derece sert ifadelerle lanetliyor.

Platon *sophrosynē*'yi "kendi işini eylemek"le özdeşleştiren hiç kimsenin, kıyafetlerimizi ve yağ şişelerimizi kendimiz yapmamız gerektiğini kastetmediğini çok iyi bilmektedir. Ama sohbette yeni bir gelişmenin zamanı gelmiştir. Sokrates Charmides'ten beklenebilecek her şeyi almıştır ve Critias'ın müdahil olmaya kışkırtmak istemektedir. Bunu, söz konusu aforizmayı arsızca çarpıtarak yapar ve bu çarpıtma da aforizmanın savunucusunu öfkeli bir müdafaaya geçirtir. Çocuksu masumiyeti nedeniyle yapılan hilenin iç yüzünü kavrayamayan Charmides sadece yenilgiyi kabullenmeyip, ayrıca muzip bir tavırla, kendisine bu bilgiyi veren kişinin muhtemelen neyden bahsettiğini bilmediğini öne sürerek Sokrates'in ekmeğine yağ sürer ve devir teslim işlemi dört dörtlük bir dramatik realizmle gerçekleşir.

Dolayısıyla bu diyalog, muhatabın pes etmesi ve yeni bir seviyede yapılan yeni bir başlangıç demek olan bir dönüm noktası barındırması açısından genel kalıba uygundur. Bu dönüm noktası Sokrates'in yaptığı bir olumlu önermenin (*Euthyphro*, *Menon*) ya da bir konuşmacı değişikliğinin (*Laches*, *Lysis*, *Charmides*) ardından gelebilir. Ama değişiklik asla mekanik değildir. Platon'a göre felsefe sadece birbirlerine tepki gösteren gerçek insanlar arasındaki bir konuşma olarak dile getirilebilir; dolayısıyla burada, Charmides ve muhafızı arasında geçen, Sokrates'in de keyifle izlediği bir yan oyunla karşı karşıyayız.

[299] Birçok kişi Critias'ın bu ifadeyi ilk kullanan kişi olduğunu düşünmüş ve hatta Diels-Kranz bunu ondan günümüze kalmış parçalar arasına dâhil etmiştir (41a). Ayrıntılar için bkz. Tigerstedt, *L. of S.* 537, Herter, *Festschr. Vretska* 84, dn. 3 ve Witte, a.g.e. 39, dn. 85. Daha büyük bir olasılıkla bu, dilden dile dolaşan yaygın bir ifadeydi (krş. *Timaeus*'taki εὖ καὶ πάλαι λέγεται) ama Critias'la birlikte gözde bir ifadeye dönüşmüştü. Bu meseleye ilişkin olarak bkz. Classen, *Sprachl. Deut.* 99-101 (burada, antik kaynaklardan yapılan zengin bir alıntı seçkisi sunuluyor).

Dördüncü tanım: "iyi şeylerin eylenmesi" (163e). Bu tanım, Sokrates'in bilgiye ilişkin sorusuyla çürütülmekten ziyade bir kenara bırakılır. Critias ifadeleriyle, kastettiği şeyin "bir centilmene yaraşır eylemler" olduğunu gösterir ama tanım halen kabul edilemez ölçüde muğlaktır ve Critias bundan neredeyse anında vazgeçer. Friedländer bunu ayrı bir tanım olarak saymamakta haklı olabilirdi (*Pl.* II, 72 ve 309 dn. 7).

Sokratik yöntemin eleştirisi. Bir sonraki kısım Sokrates'in yönteminin temel bir parçasının -analojiden hareketle sav üretme- ilk kez olarak açıkça eleştirilmesini içerir. *Sophrosynē*'nin ayırt edici özelliğini arıyoruz, der Critias, ama senin tek yaptığın bunun diğer bütün bilgi biçimleriyle aynı olduğunu varsaymak (165e). Yanlış soruları soruyorsun. Bu adil bir eleştiridir ve kabul edilir. Sokrates'in tek yapabildiği "Doğru" diye cevap verip, her zamanki cehalet özrüne sığınmaktır. Bu son derece çarpıcı bir şey. Platon sanki Sokratik kabuğunu kırmaya ve kendi kanatlarını sınamaya başlıyor gibidir. Benzerliklere bel bağlayıp, farklılıkları görmezden gelmeye karşı yapılan uyarı daha sonraki eserlerinde birden fazla kez karşımıza çıkar.[300]

Beşinci tanım: sophrosynē kendini bilmektir. Critias insanın bu bilgiye sahip olduğunu bilmeden sahip olamayacağını kabul eder. (Bunu reddetmek, Sokrates ve Charmides'in 159a'da kabul ettiği şeyi reddetmek olurdu. Ayrıca, Friedländer'ın [*Pl.* II, 72] işaret ettiği gibi, *sophrosynē*'nin doğru zihinsel durum ile olan [halen varlığını sürdüren] etimolojik bağlantısını da göz ardı etmek olurdu.) Aslında Critias artık *sophrosynē*'nin özünün "Kendini bil" diyen Deflik düsturda yattığını beyan etmeye hazırdır (164d). O halde bu, bir bilgi biçimidir.[301] Dolayısıyla Critias Sokrates'e erdemin (ya da bir erdemin) bilgi olduğu yönündeki kendi öğretisini sunmuş ve hatta daha da kati şekilde *sophrosynē*'nin kendini bilmek olduğunu söylemiştir, ki bu da ilk *Alcibiades*'in öğretisidir.[302]

---

[300] Örneğin, *Phaedrus* 262b. Sokratik yönteme yapılan bu geçerli eleştirinin önemine birçok yorum dikkat çekmiştir, örneğin: "der erste treffende Kritik ... die hier klar formuliert und ausgesprochen wird" (Leisegang, *RE* 2403); "Critias'ın, haklı olduğunu hissetmekten kendimizi alıkoyamadığımız itirazı" (Stenzel, *PMD* 36). Ama Stenzel sözlerini "henüz, daha sonraki Diyalektiğin sadece sinoptik kısmı, yani sadece yarısı kendini Platon'un bilincine kazımıştı" diye sürdürdüğünde, insan öyleyse Platon nasıl oluyor da bunu daha şimdiden yetersiz diye eleştirebiliyor, diye merak ediyor (Witte meseleye biraz farklı bakıyor, a.g.e. 111).

[301] Sokrates'in 165c'de devreye soktuğu, γιγνώσκειν'den ἐπιστήμη'ye (genellikle sırasıyla "conaître" ve "savoir"i temsil ettikleri söylenerek birbirinden ayrılırlar) geçişi Tuckey fazlasıyla büyütmüştür (30-1, 38). Ancak okumaya devam ettiğimizde (özellikle bkz. Critias'ın 169d-e'de söyledikleri) Witte'e (a.g.e 109, Witte *Prot.* 352c ile *Dev.* 476d-477d'yi karşılaştırıyor) katılıp, Platon'un ἐπιστήμη'yi genellikle γιγνώσκειν fiiline tekabül eden bir isim olarak kullandığını söylemek zorundayız. (169e'de γνῶσις bir eşanlamlı sözcük olarak ele alınıyor.) Bu elbette muğlâklığa yol açmıştır zira ἐπιστήμη hem pratik hem de teorik anlamda γιγνώσκειν'in barındırmadığı imalar barındırmaktadır.

[302] *Alc.* I, 131b, 133c. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. *Alc.* Platon'a ait olsun ya da olmasın ben bu eseri Sokratik öğreti için güvenilir bir kaynak olarak ele alıyorum. J. I. Beare (*Essays*

Ancak bu öğreti burada, *Alcibiades*'in hakkında hiçbir şey bilmediği bir zorluklar karmaşasına yol açar. Bu zorluklar, insanın kendini bilmesi ile *bir şeyin* kendini bilmesi, yani bilginin bilgisinin birdenbire ve şaşırtıcı bir biçimde özdeşleştirilmesinden kaynaklanmaktadır ve buna daha da şaşırtıcı olan şu madde eklenir; kendi kendinin nesnesi olan bilgi basitçe, en başta *sophrosynē*'nin en başta olduğu söylendiği şey, insanın kendini bilmesi değildir, evrensel düzeyde, *bütün* bilgilerin bilgisi olarak görülmelidir. 166c'de Critias "bilgi biçimleri arasında kendinin ve diğer bilgi türlerinin bilgisi olan tek bilgi" der ve bunu 166e'de tekrar eder. İnsanın kendini bilmesi = bir şeyin kendini bilmesi şeklindeki özdeşleştirme bir yanlı uslamlama gibi görünüyor ve sık sık böyle adlandırılmıştır[303] ama eğer Sokratik ahlâka felsefi anlam kazandırma çabalarında Platon'un izinden gideceksek bunun hem Sokrates ve hem de Critias tarafından, dolayısıyla muhtemelen Platon tarafından da doğal karşılandığını kabul etmek zorundayız. Bu durum en açık şekilde,169e'de görülüyor, Critias burada "Bir insan bilgi sahibiyse biliyor demektir ve kendi kendinin nesnesi olan bilgiye sahipse kendini bilecektir" der ve Sokrates de "Buna şüphem yok" diye cevap verir.

Diyalog çerçevesi içersinde bakıldığında, söz konusu geçiş daha önce söylenmiş olanların kaçınılmaz bir sonucuymuş gibi de gözükebilir pekâlâ. Bunun, Critias'ın *sophrosynē*'yi iyi ve yararlı şeylerin eylenmesi diye tanımlamasından kaynaklandığını unutmamalıyız. Yani çıkarım dizisi şu şekildedir:

1. *Sophrosynē* iyi ve yararlı şeylerin eylenmesidir.

2. Doktor, gemi kaptanı vs. sırf özel yetilerinden ötürü, profesyonel eylemlerinin nihai sonucunun yararlı olup olmayacağını bilmezler (164b). (Belli bir hastanın ölmesi ya da eğer berbat bir yazgı orada onu bekliyorsa bir yolcunun varış noktasına ulaştırılmaması daha iyi olabilir.)

3. Ama *sophrōn* olanın *sophrōn* olduğunu, yani yaptığı şeyin iyi ve yararlı olduğunu bilmesi gerektiği kabul edilir.

Ridgeway 43-4) *Alc.* I'in *Charmides*'ten önce, Friedländer (*Pl.* II, 80) ise sonra geldiğini düşünmektedir.

[303] Herter (*Festchr. Vrestka* 76-7, dipnotlarla birlikte) ve Tuckey (32-6) bu özdeşleştirmeyi bu şekilde lanetleyen daha erken dönem eleştirmenlere gönderme yapıyorlar, Herter ayrıca bunda hiçbir hata görmeyen bazı eleştirmenlere de gönderme yapıyor (s. 77). Herter'in kendi çözümü tam olgunluğa erişmiş Biçimler teorisini içeriyor: σωφροσύνη bir Biçimdir, σώφρων ise bir görünüş (79-80) ve Biçimler diyarındaki ἐπιστήμη ἑαυτῆς duyumsanabilir dünyada ἑαυτὸν γιγνώσκειν'e tekabül eder (81). Bir sonraki sayfada, görüş yetisinin kendini görmesinden bahsederken *Sofist*'teki συμπλοκὴ εἰδῶν'dan bile bahsediyor. Ben bunu ikna edici bulmuyorum ama daha önce de söylediğim gibi bütün diyalogları Platon'un olgun ve daha geç dönem eserlerinin ışığı altında izah etmenin doğru olduğunu düşünenlerle düşünemeyenler arasındaki boşluk muhtemelen asla kapatılamayacak. kakamdmalaldldl

4. O halde, iyi ve yararlı şeylerin bilgisi *sophrosynē*'dir.

5. *Sophrosynē*'nin iyi ve yararlı şeylerin yapılması olduğu yönündeki daha önceki tanıma yapılan olumlu bir katkı olarak, *sophrosynē*'nin kendinin bilgisi olduğunu söylemeliyiz. Buna haiz olan biri en azından bu anlamda kendini bilecektir: yani hem *sophrōn* olacak ve hem de olduğunu bilecektir.[304]

Sokrates bilginin bilgisinin cehaletin bilgisini de içermesi gerektiğini ekler. Sadece bana sahip olan kişi neyin bilip, neyi bilmediğini bilir ve sadece o başka birinin neyi bildiğini ve bildiğini düşünmesine karşın neyi bilmediğini saptayabilir. *Savunma*'nın (21d) burada yankılandığı çok açık ve bu durum, tartışmanın akıbeti her ne olursa olsun, Platon için *sophrosynē*'nin Sokrates'te vücut bulduğunu bir kez daha gösterir. Ama Platon'un soruşturan zihni bu noktada durup kalamaz. Sokrates gibi olağandışı biri nasıl mümkün olabilirdi? Bilginin ve cehaletin bilgisinden bahsetmek ne *anlama* gelir? Diğer kognitif ya da duygusal faaliyetlerde buna paralel olan hiçbir şey yoktur: kendisini duyan bir duyma yetisinden, kendisinden korkan ya da kendisini arzulayan bir korku ya da arzudan bahsetmeyiz ve insan doğal dünyada herhangi bir şeyin (mesela ısı ya da hareket) kendi eyleminin nesnesi olup olamayacağından şüphe edebilir (167c-168a). Ancak bunlar Platon'un Sokrates'inin kesin bir biçimde cevaplamaya muktedir olmadığını hissettiği büyük sorulardır.

Daha sonra çok büyük önem kazanan sorunların Platon'un kafasına ilk kez dank edişini görmek büyüleyici bir şey. Sokrates'in bu durumda eksikliğini çektiği "büyük insan"ın (169a) olasılılık ve fiiliyat öğretisine dayanarak kendi üzerinde eylemde bulunmanın olanaksızlığını ispat eden Aristoteles olduğu ortaya çıkmıştır. Değişikliğe ya da harekete neden olan şeyin, neden olunacak değişim bağlamında fiiliyatta olması gerekir (ısıtan şeyin sıcak olması gerekir, insanın geometriyi öğretmesi için geometriyi öğrenmiş olması gerekir ve "genel anlamda, bir şeye yol açan şey biçime zaten sahiptir") ve üzerinde eylemde bulunulan şey sadece olası olarak bu durumda olmalıdır. Bu yüzden bir şeyin kendi eyleminin nesnesi olduğundan bahsetmek, onun eş zamanlı olarak aynı değişim eylemi bağlamında hem fiiliyatta ve hem de olası durumda olduğunu söylemek gibi bir saçmalığı içerecektir. Bu, olgunluk döneminde diğer her şeyin kaynağı olarak, yaşam-gücüyle (*psyche*) özdeşleştirilen kendi kendine harekete sarsılmaz bir inanç besleyen Platon üzerinde yapılan olumlu bir değişiklikti ve iki düşünür arasındaki bu fark,

---

[304] Sokrates, başka yerlerde yaptığı gibi burada da, bir insanın σωφροσύνη sayesinde σώφρων olduğu yönündeki ara önermeyi (*Prot.* 332a-b οὐκοῦν σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν) yapabilirdi; ama bu pek gerekli değil. "σώφρων olduğunu bilmiyor" için kullanılan Yunanca deyimin "kendini, σώφρων olduğunu bilmiyor" olduğuna da dikkatinizi çekerim (ἀγνοεῖ ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ, 164c).

yaratıcı gücü tahayyül edişleri arasındaki farkı belirlemişti.[305] Burada bu çok önemli neticelere dair hiçbir ize rastlanmaz ki burada Platon'un tek yapabildiği, kendi üzerinde eylemde bulunmanın tahayyül edilmesinin belki olanaksız olmasa bile, olanak-dışı olduğunu söyleyerek meseleyi geçiştirmektir.

Bazıları, duyguları buraya dâhil etmenin akıllıca olduğundan şüphe etmiştir. Kesinlikle korku korkusu (yani, korkaklığın gösterilmesinden duyulan korku) diye bir şeyden söz edilebilir ve yaşlanan bir adam, Sofokles'in aksine, arzunun gelip geçmiş olmasına hayıflanabilir. [306] Ama bunları kendi üzerinde eylemde bulunan şeylerin örnekleri olarak alıntılamanın yanlışlığına, Aristoteles, bir doktorun kendini tedavi etmesinden bahsetmenin mesnetsizliğinden bahsederken dikkat çekmiş olacaktı (*Fizik*, 192b24). Aslında bir şey (doktorun tıbbi bilgiye sahip olan zihni) başka bir şey (bedeni) üzerinde eylemde bulunmaktadır. Benzer şekilde, nesnesine arzu duyan arzu, nesnesinden, bir kadına duyulan arzudan farklıdır. Platon bunu Aristoteles'in yaptığı gibi formüle edememiş olsa bile, zihninde bu tip bir farkındalık mevcut olabilirdi. Kesin bir şey söylemek zor.

Bilginin bilgisi diye bir şeyin mümkün olup olmadığına karar veremedikleri için, eğer mümkün olsaydı bunun bir yararı olur muydu, sorusuna geçerler. Aslında Sokrates'in bunun yararsızlığını kanıtlama şekli, bunu ilk başta tarif ettiği gibi (ὅ ἐξ ἀρχῆς ὑποτιθέμεθα, 171d), bunun mümkün *olmadığını* göstermek anlamına gelir. Bunun, hem kendi hem de diğer insanların bilgisinin kapsam ve sınırını doğru şekilde tahmin etme yetisi -bu öylesine değerli bir yetidir ki kâhin Sokrates'in bu yeti dolayısıyla diğer bütün insanlardan daha bilge olduğunu ilan etmiştir- olduğunu varsaymıştı. Ama tek nesnesi kendisi olan bu bilgiye sahip olan kişi, sadece bu bilgi sayesinde söz konusu yetiye haiz olamaz. Eğer hâlihazırda örneğin geometriyi iyi biliyorsa *sophrosynē*'sinin ona bilim konusunda hak iddia eden birini sınamasında *yardımcı* olduğunu görebilir ama *sophrosynē* tek başına hiçbir işe yaramaz. İnsanın, bunun neyin bilgisi olduğunu bilmeden bilginin farkına varabileceği -birinin *neyi* bildiğini bilmeden sadece *bildiğini* bilmek (170c-d)- ve bunun matematik bilgisizliği mi yoksa başka bir şey bilgisizliği mi olduğunu bilmeden bilgisizliğin farkına varabileceği fikri, saçmadır, ama bunun illâ da Platon'un söylediği şeyi kavramadığımız anlamına gelmesi gerekmiyor. Bu diyalogda Platon sorunlarla yüzleşir ve derinliklerine iner, bunları çözmeye çalışmaz. *Menon*'da

---

[305] Aristoteles, *Fizik* 8.5; Platon *Phaedrus* 245c, *Tim.* 89a, *Yasalar* 895e-896a. Cherniss (*ACPA* 435) Platon'un kendi kendine hareket kavramını *Charmides*'te hâlihazırda kabul etmiş olmasının muhtemel olduğunu düşünmüştü.

[306] Bkz. Goethe'nin Tuckey tarafından (s. 45) alıntılanan dörtlüğü: "Gib ... die Macht der Liebe, gib meine Jugend mir zurück."

Sokrates alışıldık metoduyla bir çocuğun bilgisizliğinin bilgisini edinmesini sağladığında çocuk bilmediği şeyin bu bilgi olduğunu çok iyi bilir ve böylece bu bilgiyi edinmesine yardımcı olunur ve bu yönde teşvik edilir (Bilhassa bkz. 84b-c.) Ama *Menon*'da çocuğun müteakip zihinsel durumları önceden-varolma ve anımsama öğretileriyle izah edilir, ki *Charmides* bu öğretilerden yoksundur.[307]

Sophrosynē'nin bilginin *ve diğer* "*bilgilerin*" bilgisi olarak tanımlanması tuhaf. Bu tanımı Critias yapıyor ve Sokrates (bunun yararsızlığı için sunduğu argümanda tekil olana bağlı kalmasına karşın) bunu ondan devralıyor. Tuckey'in (sf. 39) öne sürdüğü gibi, Critias bunu Sofistik bir tutumla sözsel bir antitez kurmak için düşüncesizce ortaya atmış da olabilirdi.[308] Her ne olursa olsun, sunulan argüman bunun genelde anlaşıldığı gibi "bilimlerin bilgisi" değil, sadece (örneğin) astronominin -konusuna dair herhangi bir bilgiye sahip olunmaksızın- bir bilim *olduğunun* bilinmesi anlamına geldiğini açıkça gösteriyor.

Altıncı ve son tanım: iyi ve kötünün bilgisi. Eğer bilginin ve cehaletin bilgisi Sokrates'in en başta varsaydığı anlama geliyor olsaydı, bunun bireylerde ve devletlerde mutluluğu garanti altına alması beklenebilirdi. Diyalogdaki en iyi (ya da günümüze en uygun) şeylerden biri tamamen uzmanlarca yönetilen, gerekli niteliklere tam anlamıyla haiz olmadığı sürece hiç kimsenin, ayakkabı yapımından, dokumaya ve hükümet işlerine kadar teknik eğitime dayalı olan hiçbir görevi üstlenmesine izin verilmeyen ama mutluluk için gereken temel unsurdan, araçların yanı sıra amaçlara ilişkin bilgiden yoksun olan bir toplumun canlı tasviridir. Bu tasvir üzerinden Critias'ın, Sokratik diyalektik aracılığıyla, Sokrates'in iyi ve mutlu yaşamamızı garanti altına alacak bilgiye dair tahayyülünü kendi ağzından dile getirmesi sağlanır: bu, iyiyi kötüden, ya da daha Sokratik ve daha az Hıristiyanca olan bir dille, gerçekten yararlı olanı yararsız ve zararlıdan ayırt etmemizi sağlayan bilgidir. Bir önceki argüman onları bu bilgiyi *sophrosynē* diye adlandırmaktan men etmiştir, dolayısıyla bu erdemin özüne dair yapılan bir araştırma olarak bu diyalog başarısızlıkla sonuçlanmış çünkü *sophrosynē*'nin iyi olmadığı yönünde kabul edilemez

[307] Von Arnim gibi bazı diğer kişiler ve son zamanlarda özellikle de Erbse, Untersteiner ve Herter, *Charmides*'in sadece Biçimler öğretisi temelinde (Herter için bkz. bu cilt) ve Witte ise Platon'un "ezoterik felsefesi" (a.g.e. 123, Krämer ve Gaiser'in çalışmasına göndermeyle) temelinde izah edilebileceğini düşünmektedir. 169a ve 170a'da διαιρεῖν'in kullanılışına teknik anlamda Platonik bir önem atfetmiyorum ve bunu "Platonik διαίρεσις'ten muaf olan basit Sokratik diyalektik anlayışı" olarak görüyorum. (Stenzel, *RE* 2. Reihe, v. Halbb. 863. Ayrıca bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.)

[308] Bu tanımın Critias'a ait olması, Critias tarafından 166c'de dile getirilip, 166e'de tekrar edilmiş olması kesinlikle önemli. Sokrates bu tanımı ancak bundan sonra, 167b-c'de devralıyor (Gauss'un *Handkomm.*'unda 1.2.101 dize 3'teki "Sokrates" ciddi bir hatadır).

bir neticeye yol açmıştır. *Laches* de, cesaret (tıpkı buradaki mutluluk reçetesi gibi), iyi ve kötünün bilgisinden ibaretmiş gibi gözüktüğü ama bu durumda erdemin bir parçası değil tamamı -ki buna *sophrosynē* de dâhildir (199d)- olacağı için başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Diğer erken dönem Sokratik tanım-diyalogları gibi *Charmides* de, aleni başarısızlığı ile, erdem tektir ve bilgiden, kendini ve neyin esasen ve istinasız iyi, yararlı ya da faydalı olup neyin olmadığını bilmekten ibarettir, diyen Sokratik dersi iyice belletir. Sokrates erdeme ilişkin bu kanaâtiyle yaşamış ve ölmüştü. Bu bilgiye sahip olduğunu asla kesin bir dille ifade edememiş, sadece arkadaşlarını, hayattaki en değerli şey olarak bu bilginin arayışında kendine katılmaya teşvik etmişti (Krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Platon bunu keşfetmeyi aklına koymuştu ama ilk önce Sokrates'in basit, pratik etiğinin barındırdığı felsefî imaları çekip çıkarmalı ve anlamalıydı. Burada bilgiye dair sorulan sorular mesnetsiz değilse bile, muğlaktır ve bunun için yapılabilecek en doğal izahat şudur; Platon'un, insan Sokrates'in erdemin bilgi olduğu yönündeki inancının bütün imâlarını anlamaya çalıştığında ortaya çıkan zorluklarla boğuşmak konusunda henüz erken bir aşamadaydı.

Son olarak, diyalogun büyük bir kısmını kaplayan bu bilginin bilgisinin, modern terimlerle, ne olduğu sorulmaktadır bazen. Bu, bizim kullandığımız anlamda "bilgi teorisi" ya da epistemoloji midir? (Taylor, *PMW* 54). Bu soruyu cevaplamak mümkün değil zira Platon'un zihninde tek bir kavrayış yoktur: bunu bizzat soruşturmakta ve bir olasılığı diğer bir olasılıkla tartmaktadır. Bunun ortaya çıkmasına yol açan soru kesinlikle bilgi teorisine işaret etmiyor. Bu, bir insanın doğru şeyi yaptığını nasıl bilebileceği sorusudur, zira ancak bunu bilirse *sophrosynē*'ye sahip olacaktır. Bu da, Aristoteles'in bir eylemin erdeminin[309] sadece eylemin kendisine değil eyleyenin karakterine dayandığı yönündeki ısrarını çağrıştırıyor: eyleyen gelişigüzel değil ama "*bilerek*, kasti bir seçimle, değişmez ve istikrarlı bir biçimde" eylemde bulunmuş olmalıydı (*EN* 1105a28). Ve son şart, Sokrates için olduğu gibi Aristoteles için de, ilk şarta bağımlıydı. Ancak tartışma ilerledikçe Platon, eğer epistemoloji bilimi varolsaydı epistemolojiyi oluşturacak şekilde bilginin tabiatının ve ön şartlarının bilgisi olması gereken bilginin (ya da farklı "bilgilerin") bilgisi ile ilgilenmeye başlamış gibi gözükmektedir. Platon'u daha sonra, *Theaetetus*[310] ve *Sofist*'te bilginin kendisinin özünü, duygu ve görüşle olan ilişkisini, hata olasılığı ve diğer alakalı soruları araştırmaya sevk eden entelektüel merakın ilk kıvılcımlarını görürüz. Platon epistemoloji çalışmasının kurucusu olacaktır, ama henüz değil. Burada, Sokrates'in talep ettiği gibi, bu ayartıcı tali yollardan uzaklaşıp, iyi yaşam ve

[309] Yani δικαίως καὶ σωφρόνως olarak ifa edilmesinin.

[310] *Theaet.* 200b'de τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσύνων ἐπιστῆμαι anlayışı nazari, hor gören bir tenkitçinin ağzından tekrar edilir. *Charmides*'te bilgi ve cehaletin bilgisinin ele alınışı Campbell tarafından doğru şekilde konumlandırılmıştır, *Theaet.* s. xxii: "soruna sadece

iyi yaşamın dayandığı bilgiye ilişkin araştırmamıza geri dönmeliyiz. Bu, eğer böyle bir şeyden haberdar olsalardı bile Platon'un ya da başka herhangi bir Yunanın epistemoloji ile özdeşleştiremeyeceği *sophrosynē*'dir.

(7) BÜYÜK HİPPİAS

Hakikilik. Antikitede *Büyük Hippias*'ın (Hippias'ın adını taşıyan iki diyalogdan daha uzun olanı olduğu için bu isimle anılmaktadır) hakikiliğinden şüphe edilmiyordu ve bu diyalog Thrasyllus'un kanonuna dâhil edilmiştir. Ama 19. yüzyılın başlangıcından bu yana bu diyaloga yönelik hararetli saldırı ve savunmalar yapılmıştır.[311] Kullanılan argümanların çoğu "Platon'a yaraşmıyor" türünde öznel argümanlardır. Bunu yazan her kimse genç Platon'un üslubuna dair kesin bir anlayışa sahip değilmiş, diyor Gauss. Hippias fazlasıyla aptal biri olarak tasvir edilmektedir. Dorothy Tarran "dilin karmaşıklığı ve tuhaflığına" dikkat çekiyor. Taran ve diğerleri, diğer diyaloglarla bu diyalog arasındaki dil ya da töz çakışmalarını meçhul yazarın yaptığı birer taklit olarak yorumlamayı tercih ediyorlar. (İnsanın Platon'u onun hakkında yazabilecek kadar yoğun bir şekilde okuması sonucunda öğrendiği şeylerden biri de, onun kendini tekrar etmekten hiç vazgeçmediği ve bu tekrarın usandırıcı boyutlara varabildiğidir.) *B. Hip.* 298a ve Aristoteles, *Top.* 146a21 arasındaki yakın bir şifahi paralellik Tarrant tarafından Aristoteles'in "*Büyük Hippias*'tan haberdar olduğuna dair kesin bir gösterge" olmadığı gerekçesiyle görmezden gelinmiş, Ross bunun açık bir gönderme, Grube ise açık bir alıntı olduğunu düşünmüştür.[312]

Şüpheciler sahte dedikleri bu diyalogun tarihi konusunda birbirleriden ayrılıyorlar. Tarrant, bunun Platon hayattayken Akademi'nin bir öğrencisi tarafından yazıldığına inanmak konusunda Wilamowitz'i takip ediyor, Pohlenz bu diyalogu Aristoteles'in yaşadığı zamana yerleştiriyor, bu diyaloga ciddi bir horgörüyle yaklaşan Gigon ve Gauss

---

tesadüfidir ve sorunun ele alınışı paradoksal ve şifahidir."

[311] Uzlaşmazlığın 1953'e kadar kısaca özetlenişi için bkz. Soreth, *B. Hip.* 1-4. Soreth'in çalışması diyalogun hakikiliğine dair yapılan güçlü bir savunmadır. Her iki taraf için sunulan referanslar için bkz. Friedl. *Pl.* II, 316-7, dn. 1 (1964) ve Hoerber, *Phron.* 1964, 143. Diyalog aleyhine ve lehine sunulan gerçek ve hayal ürünü bilgilere dair yeterli bir fikir edinmek için D. Tarrant *B. Hip.* ve *CQ* 1927 (aleyhte) ile Grube *CQ* 1926 ve *CP* 1929'u (lehte) karşılaştırınız. Son zamanlarda diyalogun hakikiliğini savunanlar R. Robinson, Crombie, Ryle ve J. Malcolm'dur. Bkz. Malcolm, *AGPh* 1968, 189, dn. 2.

[312] Tarrant, *B. Hip.* s. x, Ross, *PTI* 3-4, Grube, *CQ* 1926, 137-8 ve 147. Benzer şekilde Tarrant (xv) Xen. *Mem.* 4.4.5'te görülen bir paralellikten *Büyük Hippias*'ın yazarının *Memorabilia*'dan haberdar olduğu sonucunu çıkarmış, Taylor (*PMW* 29) ise *Hippias*'ın açılış cümlelerinin Xenophon'un aklında yer etmiş olabileceğini düşünmüştü.

ise bunun Helenistik çağın bir ürünü olduğunu varsayıyorlar.[313] Bu diyalog burada Platon'un eseri olarak ele alınacaktır ama okur bunun evrensel kabul görmediğini bilmeli. Payıma düşen öznellik hakkını kullanarak, diyalogdaki en ikna edici üslup emarelerinden birinin, Sokrates'in Hippias'a yönelik sert eleştirilerini gizemli bir figür tarafından kendine yapılmış itirazlara dönüştürmek ve böylece nezaketsizmiş gibi gözükmekten kaçınmak için kullandığı o eğlenceli üslup oyunu olduğunu söylemek isterim – ki bu gayet Platon'a has bir şeydir ve taklit edilmesi pek mümkün değildir. "Saplı tencereler gibi bayağı şeyleri ciddi bir tartışmaya dâhil eden bu eğitimsiz herif de kim?" diye sorar Hippias yanlış hedefe yöneltilmiş bir hiddetle (288d) – ve tam da çeşitli yerlerde Sokrates'e karşı kullanılan türde bir ifadedir (Krş. *Gorg.* 491a). "Sen onu tanımazsın" der Sokrates (290e) ve diyalogun sonunda (304d) bu kişi Sokrates'in yakın bir akrabasıdır ve onunla aynı evde yaşamaktadır. Bu kişideki bir diğer Sokratik özellik de, bir tanım arayışı başarısızlığa uğramak üzereymiş gibi gözüktüğünde bizzat olumlu bir önermede bulunmasıdır (293d). Hippias argümandaki zayıf bir noktanın onun dikkatinden kaçabileceğini ümit ettiğinde Sokrates öyle olsa bile, nezdinde hatalı bulunmaktan en çok utanç duyacağı kişinin -yani kendisinin- dikkatinden kaçmayacağı karşılığını verir. Okur için oyun bundan çok önce açığa vurulmuştur ancak meçhul kişinin diyalogun sonunda yeniden takdim edilişi, bazı eleştirmenler ne derse desin, ustacadır. Sokrates, öğreniriz ki, Sofistlerin retoriğine hayrandır ve onlarla boy ölçüşebilmek istemektedir ama bu retoriği methettiğinde bu haşarı *alter ego* onun falsosunu yakalar ve onu yerden yere vurur.[314]

Diyaloga dair bu ve diğer yargılar, Sokrates'in kişiliği ve metodunu, hiç saygı duymadığı tek Sofistin (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) kişilik ve metoduyla zıtlaştıran Platon'un küçük bir komedi yazarak kendini eğlendirdiği varsayımına dayanmaktadır. Ve bu diyalogun olumlu niteliklerine dair ne düşünürse düşünelim[315], bu, nüfuz edilemez bir pişkinliğe ve pohpohlanma konusunda doyurulmaz bir iştaha sahip olan duygusuz ve ahmak bir adam olarak Hippias'a yöneltilen alaycı bir taşlamadır.

---

[313] Ya da Gauss'un daha betimleyici ifadesiyle "edebi sahtekârlıkların Helenistik mutfağı" (*Handk.* 1.2.108, burada Gigon'dan alıntı yapılıyor). Platon'un genç çağdaşı için bkz. Wilamowitz, *Pl.* II, 328-9, Tarrant, *B. Hip.* xvi ve lxv ("Platon'la yakın temas içinde olan bir genç adam - muhtemelen Akademi'nin bir öğrencisi"), *CQ* 1927, 87. Böyle bir gencin *Phaedo*'nun bir *reductio ad absurdum*'unu yazmış (Tarrant, *ll.cc.*; Grube, *CQ* 1926, 141) ve dahası doğru düzgün Yunanca bile bilmiyor (*CQ* 1927, 84, 286d'ye dair) olması insanı biraz şaşırtıyor.

[314] Stallbaum bu üslup oyununu takdir ediyordu ve bunu "ratio... in qua explicanda miramur sane quod viri docti adeo se torserunt" diye tanımlamıştı.

[315] Grote düştüğü eleştirel bir dipnotta (*Pl.*I, 364 dn. *a*) bunu "gösterilen ilgiyi hak etmeyen

Tarih. Bu da akademisyenlerin kafasını karıştıran bir hususdur zira erken dönem bir eser olmanın bütün emarelerini taşımasına karşın, genellikle daha sonraki bir periyoda atfedilen kavrayışları, özellikle de *Phaedo*'da ya da daha sonrasında karşımıza çıktığı haliyle Biçimler öğretisini sunmaktadır.[316] Üslupsal değerlendirmeler de aynı çelişkiye işaret ediyor. Friedländer von Arnim'in çıkardığı istatistikte bunun *Şölen* ve *Phaedo* arasına yerleştirildiğini "ama yapısı itibarıyla bu olgun eserler grubuna değil, aporetik diyaloglar grubuna ait olduğunu" belirtmiştir. Bu diyalog burada bu grupla ilişkilendirilecek ve felsefî içeriği de yeri geldiğinde tartışılacaktır.

Olayın geçtiği tarih. Bu yönde hiçbir kesin gösterge yok. Hippias hâlihazırda başarılı ve ünlü olduğu için Jowett'in editörleri sohbetin, örneğin, 435'ten önce gerçekleşmiş olduğunun düşünülemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Taylor (*PMW* 29) Hippias'ın Atina'da bulunuşunun bir barış zamanını gerektirdiğini ve Gorgias'ın resmi ziyareti (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) geçmişte kaldığı için (282b) bunun 427'den sonra, yani Nicias barışı (421-416) esnasında olması gerektiğini ifade etmiştir.

Hippias için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

Bir kez daha çevirideki karşılığından farklı bir kapsama sahip olan Yunanca bir kelimenin anlamı ve kapsamına dair yapılan bir soruşturma ile karşı karşıyayız. Diyalog "*kalon*"a ilişkindir ve bu kelime genellikle "güzel olan" ya da "güzellik" diye çevrilmektedir ki bu çeviri kelimenin anlamının tamamen estetik olduğunu ima etmektedir ama aslında daha geniş bir anlama sahiptir. Platon'un zamanında ve daha öncesinde bu kelime sadece yakışıklı erkekler, güzel kadınlar, gözler, bilekler, elbiseler, binalar vb için değil ama ayrıca bir liman ya da kamp, kehanetler, ün ve eylemler için de kullanılıyordu. Tam zamanında yetişmek, "*kalos* zamanda" yetişmekti ve kelime bazen bir mastarla birlikte

ve uygunsuz" bir diyalog olarak tanımlamış ve bunu, tasvip etmediğini belli eder şekilde, Aristophanes'in *Clouds* eseriyle mukayese etmişti. Bu diyalogun kökenini, Sokrates ve Hippias arasındaki, Xen. *Mem.* 4.4.5-25'teki "haşin çekişmelerinde" yansıtılan tarihsel bir tartışmada görmüştü. Bu konuşma özellikle "haşin" olmasa da, bu yaklaşım muhtemelen, bazılarının yaptığı gibi, Platon'un Hippias'ını çağdaşları olan Iscorates ve Antisthenes için kullanılan bir maske gibi sunmaktan daha iyidir (Bkz. Dümmler, *Akad.* 52 ve devamı).

[316] "*Hippias*'ın yazarı için *Menon*, *Phaedo* ve *Şölen*'in içeriği hâlihazırda belirlenmişti" (Dümmler, *Ak.* 61). Bu çelişki ayrıca sahteliğin kanıtı olarak gösterilmişti. Dolayısıyla Moreau (*REG* 1941, 41) içerik "intégralement et adéquatement platonicien" olmasına karşın, bu diyalogun Platon'a ait olamayacağını çünkü Sokratik janr içersinde yazılmasına rağmen Platon'un Sokratik periyodundan ve hatta orta dönem diyaloglardan sonra geliştirilmiş öğretilere gönderme yaptığını söylüyor. Bu yüzden bu "une œuvre d'école exécute dans le style des premiers dialogues platoniciens"tir. Ama Platon sadece *Phaedo*, *Şölen* ve *Devlet*'i değil ama ayrıca *Polit.*, *Phil.* ve *Timaeus*'u yazdıktan sonra sırf bütün bu diyaloglardan fikirler sunmak için Platon'un erken dönem Sokratik üslubunu yeniden diriltmek ne tuhaf bir istek!

kullanılırdı ("Benim için ölmek *kalon*'dur."). Zarf hali olan *kalōs* her zaman için fiziksel olmayan bir anlamda, iyi ya da doğru bir şekilde anlamında kullanılırdı -iyi yaşamak, iyi konuşmak, iyi sonuçlanmak vb- ve eylemin doğruluğu teknik ya da ahlakî bir doğruluk olabilirdi. *Agathon*'la o kadar yakından alakalıydı ki iyilik ve asalet ideallerini özetlemek için Yunanlar *kalokagathia* diye bileşik bir isim uydurmuşlardı ama bu bir eşanlamlılık değil, üst üste binme örneğiydi: *agathon* hiçbir estetik içeriğe sahip değildi ve her zaman için "iyi bir insan" gibi genel bir ifadede bile bir iş ya da amaç için iyi, etkili olma anlamındaki göreceli iyi anlayışından -"iyi bir marangoz", "teniste iyi", "eli iyi iş görüyor" gibi- bir şeyler barındırıyor gibiydi. *Kalon* genellikle mutlak bir anlama sahipti[317] ancak "şunun ya da bunun için *kalon*" gibi ifadelere arada sırada Platon'un metinleri dışında bile rastlanmaktadır.[318]

Biz de "güzeli" kati estetik alanın ötesine taşır ve güzel bir kişilikten, güzel bir koşucudan ya da kutsallığın güzelliğinden bahsederiz ama bunların ahlakî ya da teknik mükemmeliyetlerine ek olarak, bizi bir manzaraya, şiire ya da sonata benzer şekilde heyecanlandırdığı yönünde bilinçli bir ima barındırır bütün bunlar. Birinin kişiliğinin iyi olduğunu ya da iyi bir koşucu olduğunu söylemek aynı şey değildir ve *kalon*'un ne olduğuna dair Sokrates'in söylediği ve Hippias'ın kabul ettiği şeylerin büyük bir kısmının güzellik için geçerli olduğunu kabul etmeyeceğizdir – ve bunun tek nedeni Hippias'ın ahmak olması değil.[319]

Diyalog

(*Doğrudan dramatik form*)

Sokrates, Yunanistan'ın çeşitli yerlerine yapılan diplomatik ziyaretlerle geçen uzun bir süreden sonra Atina'yı tekrar ziyaret eden Hippias'la buluşur.[320] Sokrates Hippias'ı, çeşitli kamusal görevlerle haşır neşir olurken bir Sofist olarak kârlı bir faaliyeti sürdür-

---

[317] Aristoteles bunu bu ikisi arasındaki temel fark olarak görmüştü. Bkz. *Metaph.* 1078a31, *EE* 1248b18, *Rhet.* 1390a1, *EN* 1297b28. Platon muhtemelen καλόν'in daha geniş bir anlama sahip olduğu konusunda Aristoteles'e katılırdı. ἀγαθόν olanın καλόν olduğunu birden fazla kez söylüyor (*Tim.* 87c, *Lys.* 216d).

[318] Xenophon κάλλιστος τρέχειν (*Anab.* 4.8.26) ve καλὸν ἐς στρατιάν'ı (*Cyrop.* 3.3.6) ve ayrıca Platon'un *B. Hip.* 295c'de kullandığı gibi καλὸς πρὸς δρόμον ve πρὸς πάλην'i kullanıyor (*Mem.* 3.8.4).

[319] Bazen "güzel"e yeğlenebilir olan alternatif "hoş" çevirisi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[320] *Mem.* 4.4.5'te Xenophon Hippias'ın uzun bir süreden sonra Atina'da Sokrates'le buluşmasından bahseder. Tarrant (*B. Hip.* xv) "*Büyük Hippias*'ın yazarının Xenophon'dan haberdar olduğunu" düşünüyor. Taylor (*PMW* 29) ise *Büyük Hippias*'ın açılışında Xenophon'un pasajının ima edilmiş olabileceğini düşünüyor. Bu meseleyi çözüme kavuşturmak mümkün değil.

mekteki başarısından ötürü kendisiyle övünmesi konusunda cesaretlendirir. Bilgeliğin esasının para kazanmakta yattığını fark etmemiş olan eski bilgeler ne kadar da ahmakmış! Isparta'da ağırlanışı hakkında bir süre konuşmalarından sonra Sokrates ana konuya geçmek için, onu "bir genç adamın edinmesi gereken güzel alışkanlıklara" dair "güzel ve iyi hazırlanmış bir konuşma" yapmaya davet eder. Sokrates'in usandırıcı ve yapışkan bir arkadaşı vardır ve bu arkadaşı kısa süre önce, bir konuşmanın bazı özelliklerini güzel diye övüp diğer özelliklerini çirkin diye yererken ona ne hakla bunu yaptığı sormuştur. "Güzel"in ne olduğunu bilmekte midir Sokrates? Üstün bilgeliğiyle Sokrates'e ne cevap vermesi gerektiğini söylemekte hiç zorluk çekmeyecek olan Hippias'ın gelmesi büyük şanstır.[321] Böylece Sokrates bu nahoş karakterin kişiliğine bürünerek,[322] pervasız bir kabalıkla -tabii ki böyle bir kabalığı kendine uygun görmezdi- konuşma ve cevap verme iznini alır.

Bu karakter Hippias'ın "güzel" eylemlere dair konuşmasını dinledikten sonra ilk önce Hippias'ın, tıpkı adaletin insanları adil ve bilgeliğin de bilge yapması gibi, güzelliğin de güzel yaptığını ve bütün bu niteliklerin varolduğunu kabul etmesini sağlayacaktır.[323] Ama "güzel olan" nedir, bunu oluşturan şey nedir? Hippias bu soruyu "Güzel nedir?" diye anlar "güzel *olan*", yani niteliğin kendisi olarak değil. Ve Sokrates'in kurbanlarının çoğu gibi bir örnek verir: "Güzel bir kız güzeldir."[324] Ama güzel bir kısrak da ve hatta düzgün, yuvarlak ve iyi pişirilmiş bir yemek pişirme kabı da güzeldir. Hippias gönülsüzce bu sıfatın pişirme kabı için kullanılabileceğini kabul eder ama kızla ya da güzel denilen diğer şeylerle mukayese edildiğinde bunun mümkün olmadığını söyler. Bu tehlikeli bir itiraftır. Mukayese anlayışını devreye soktuğumuzda, söz konusu kızın bir tanrıçayla mukayese edildiğinde pişirme kabının kızla mukayese edildiğinde oldu-

---

Xenophon ve bu diyalog arasında birçok yakın paralellik olduğuna şimdi de pekâlâ dikkat çekebiliriz. Bilhassa *Mem.* 3.8.4 ve *Şöl.* 5'i 295c'yle ve *Mem.* 4.6.8-9'u 296d-e'yle karşılaştırın. Soreth (*B. Hip.* 18 dn. 2, 48 dn. 2) *Büyük Hippias*'ın ödünç alan taraf olduğuna dair önermelere şiddetle karşı çıkıyor. Ayrıca bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[321] εἰς καλὸν ἥκεις (286d). Ayrıca birkaç satır önceki εἰς καλὸν ὑπέμνησας için aynı şey gerçerli ve krş. σοὶ...οὐκ ἂν πρέποι olarak güzellik konusunda yapılan tartışmadaki τὸ πρέπον (291a). Bu tip isabetli küçük kelime oyunları diyalogun hafif ve eğlendirici niteliğine dikkat çekmektedir.

[322] 287b'de Sokrates (birebir çevrildiğinde) "diğer adam olacağını" söylüyor. Hippias için bu diğerinin "rolünü oynamak" anlamına geliyor ama aslında sadece kendisi olmak zorundaydı.

[323] Birebir çevirisi şöyle "Adil insanlar adalet dolayısıyla adildir" vb datif hâl için bkz. bu cilt.

[324] Birebir çevirisi: "...güzel bir nesnedir." Yunanca tabirde dişil bir isimle kullanılan betimleyici sıfat dişildir ama yüksemsel sıfat nötrdür (Güzellik için kullanılan çeşitli Yunanca ifadeleri çevirmenin zorlukları için bkz. Jowett, I, 163). Bu durum Hippias'ın hatasını daha mazur görülebilir kılıyor.

ğundan daha güzel olmadığını kabul etmek zorundayız. Güzel diye tanımlayabileceğimiz her şey bazı bağlamlarda çirkin olacaktır hâlbuki bu bireylere güzelliklerini veren "başlı başına güzel *olan*" güzelden başka bir şey olamaz.

İşin özünü kavramaya başlayan Hippias "herhangi bir şeye eklendiğinde onu güzel yapan şeyin" altın olduğunu öne sürer. O halde Phidias Athena'nın heykelini neden tamamen altından yapmak yerine bazı yerleri fildişinden, gözleri ise taştan yapmıştır, diye sorulduğunda, bütün bunların çevrelerine uydukları sürece güzel oldukları cevabını verir. Aslında "bir şey için uygun (münasip, uyumlu) olan her ne ise o şeyi güzel yapar" (290d).[325] Bu durum Sokrates'e, Hippias'a (elbette sadece, kendini, Hippias gibi büyük bir adamın muhatap almasının son derece "yakışıksız" olacağı kaba akrabasından korumak için) şunu kabul ettirme fırsatı verir: kesinlikle güzel olan pişirme kabındaki güzel çorbayı karıştırmak için incir dalından yapılma tahta bir kaşık, pişirme kabını kırma, güzel çorbayı helak etme ve ateşi söndürme eğilimi gösteren altın bir kaşıktan daha "güzel" olacaktır.

Hippias şimdi, karşısındaki itirazcıyı tamamen susturacak yeni ve parlak bir fikir bulmuştur. Bir insan için her yerde ve her zaman en güzel, en hoş olan ve hiç kimseye çirkin gelemeyecek olan şey, yaşlanana kadar zengin, sağlıklı ve haysiyetli bir biçimde yaşamak ve öldüğünde de -kendisinin ebeveynlerine yaptığı gibi- çocukları tarafından görkemli bir cenaze töreni ile uğurlanmaktır. Bu cevaba daha öncekilere olduğu gibi itiraz edilir zira bazı kahramanlar için genç yaşta görkemli bir biçimde ölmek yaşlanana kadar hayatta kalmaktan -ki bu korkaklık lekesini taşıyorsa aslında çirkin ve utanılası bir şey olacaktır- daha güzeldir.[326] Bu noktada Sokratik diyaloglardaki standart dönüm-noktasına ulaşırız -yenilginin kabul edilmesi ve esas muhataptan gelmeyen bir önermeyle yeni bir başlangıç yapılması- ama tabii ki bir sanatçı olan Platon her durumda edebi biçimi değiştirir. Burada yenildiğini kabul eden kişi Hippias değildir – hâşâ! Sakince düşünmesi için birkaç dakika verilseydi şüphesiz ki cevabı bulurdu kendisi (295a). Ama Sokrates o korkunç akrabasına, yenildiğini itiraf etmek zorunda hissetmektedir – ki bazen kendisi onun cehaletine acımakta ve bizzat bir önermede bulunmaktadır. Bu durumda söz konusu akraba onlardan, güzelliğin münasipliğe dayandığı

[325] Burada kullanılan ve genellikle en iyi şekilde "münasip" diye çevrilen πρέπον kelimesi bir insana ya da sınıfa ahlakî ya da dinsel anlamda uygun düşen şeylerden ("ölümlü düşünceler ölümlü insanlara uygun düşer", "kölelere uygun düşen şekilde konuşmak" "Yunanlardan çok barbarlara uygun düşen eylemler", "mütevazılığı gençliğine uygun düşüyordu" vb) dış görünüş anlamında "yakışan" şeylere, insana yakışan kıyafetler ya da takılara kadar uzanabilen bir kapsama sahipti. Aklı halen dış güzellik anlamında καλόν'da olan Hippias bu kelimeyi ikinci anlamda ele alıyor (294a).

[326] İnsanın aklına *Savunma*'daki o dokunaklı pasaj geliyor.

yönünde daha önce yapılan önerme doğru cevap olamaz mı acaba, diye düşünmelerini isteyecektir.

Ancak bu önerme Sokrates'in sorusu karşısında tutunamaz: uygun (ya da "münasip") olan şey, şeylerin güzel *gözükmesini* mi yoksa gerçekten güzel *olmasını* mı sağlamaktadır? Hippias ilk başta birinci seçeneğin geçerli olduğunu, zira münasip ve yakışan kıyafetlerin gülünç birini bile yakışıklı göstereceğini düşünür. Ama kendisine bu durumda güzelliğin bir çeşit aldatmacaya dönüştüğü söylendiğinde her iki seçeneğin birden geçerli olduğuna karar verir. Öyleyse, güzelliğe sahip olan şey her zaman güzel gözükmelidir. Ama bu doğru değildir. Aslında gerçekten güzel (hoş, iyi: *kalon* bütün bunları kapsıyor) olan yasa ve uygulamalar herkese her zaman için güzel gözükmemekte ama cehaletten ötürü diğer her şeyden daha çok sorun ve sıkıntıya yol açmaktadır. Dolayısıyla uygunluğun ya şeyleri aslında güzel yapan şey olması -ki bu durumda bu bizim aradığımız ama şeylerin güzel *gözükmesini* sağlamayan güzelliktir- ya da bu şeylerin güzel gözükmesini sağlayan -ve dolayısıyla bizim aradığımız güzellik olmayan- şeydir. Hippias ikinci seçeneğin geçerli olduğuna karar verdiği için işler bir kez daha sarpa sarar.

Sokrates şimdi kendi kişiliğine dönerek bir deneme yapar. Ya güzellik yararlılığa (τὸ χρήσιμον) dayanıyorsa? Bu kelime görmemiz için yararlı oldukları sürece gözler için, koşma ya da güreşme yetisi bağlamında bir beden için, havyanlar, taşıtlar, araçlar ve hatta yasalar ve uygulamalar için kullanılmaktadır; yararlı olduğu sürece her şeye *kalon* denir. Dahası, yararlılık yetiye ya da güce dayanmaktadır, dolayısıyla güçlülük güzel, zayıflık çirkindir. Bu, siyasi gücün olası en güzel şey olduğunu ve bu güçten yoksun olmanın çirkin ve utanç verici olduğunu düşünen Hippias'a ziyadesiyle hitap eden bir görüştür ama Sokrates'in halen bazı şüpheleri vardır. Güç ve yeti nötrdür. Birçok kişi kötü şeyler yapma gücüne ve yetisine sahiptir ve bunları kazara, bilgelikten yoksun olarak yaparlar. "Yararlılık ve güç" "iyiye yönelik" ya da tek kelimeyle "faydalı" (τὸ ὠφέλιμον) olmalıdır. Ama "faydalı" demek "iyiye yol açan" demektir ve bir neden ile bu nedenin sonucu aynı şey değildir. Yani, eğer güzellik faydalı olansa kendisi iyi değildir, iyilik de güzel değildir.

Hippias doğru cevabı bulmak için birkaç dakika yalnız kalmak istemektedir ama Sokrates bekleyemez ve hemencecik yeni bir olasılık ortaya atar. Güzellik bize haz veren şeydir – ama bütün hazları değil, sadece duyma ve görme yoluyla edinilen hazları. Bu tanım, müzik ve edebiyat ve hatta muhtemelen yasalar ve uygulamalar da dâhil olmak üzere bütün doğal ve sanatsal güzellik nesnelerini kapsayacaktır. Yemek, içmek ve seks gibi diğer hazları, son derece haz verici olmalarına karşın bunlara kimse güzel demeyeceği için bu tanımın dışında tutabiliriz ve yeni tanımımız şu olacaktır: "güzel olan, haz verici olan şeylerin duyma ve görme aracılığıyla edinilen kısmıdır."

Sokratik kalıba uygun olarak son çabanın da öncekilerle aynı yolun yolcusu olması gerekir; ve biraz karmaşık ve zorlu bir savla reddedilir.

Gözümüze hoş gelen şey, kulağımıza hoş gelmez ve bunun tersi de geçerlidir ama her biri tek başına hoştur ve dolayısıyla beraberken de hoştur. Bizim bunları güzel diye diğerlerinden ayırmamızı sağlayan şey bunların birer haz olması olamaz çünkü diğerleri de hazdır. Bu ikisinde ortak olarak bulunan ama diğer hazlarda bulunmayan başka bir özellik olmalıdır. Bu özellik bunların görülebilir ya da işitilebilir olması olamaz çünkü bu özelliklere ortaklaşa sahip değildirler. Her ikisine birden ait olan ama tek tek ait olmayan bir özellik de olamaz bu. Bu noktada konu dağılır çünkü Hippias böyle bir özelliğin mümkün olabileceğini kabul etmez: eğer iki insan adilse, her biri tek başına adil olmalıdır. Sokrates buna sayısal bir örnekle karşılık verir: beraber ele alınan bir çift iki eder ama tek başlarına iki değil, birdirler. Daha sonra asıl mevzua geri döner. "Duyma ve görme hazları" olma özelliği, dulaite özelliği gibi, ikisine birden aittir ama bunlara tek tek ait değildir. Bu yüzden bu özellik onları güzel yapan şey olamaz aksi takdirde her ikisi birden güzel olacak ama tek başlarına olmayacaklardı ki güzellik, tıpkı adalet gibi, Hippias'ın iki bireye birden ancak bu bireyler tek başlarına bu özelliğe sahipse ait olabileceğini söylediği özellikler kategorisine girer. O halde eğer görme ve duyma hazlarını güzel diye diğerlerinden ayırırsak, bunun nedeni görme ve duymaya dayalı olmaları olamaz. Öyleyse (diye tekrar eder insafsız sorgucu) bunları güzel yapan nedir? Sokrates cevabın, bunların yemek ya da seksin aksine en *zararsız* hazlar olması olduğunu varsayabilmektedir sadece.[327] Yani, der sorgucu, yeni güzellik tanımın "faydalı hazza" tekabül ediyor ama "faydalı" kelimesini tekrar devreye soktuğu için bu tanım da sonuncusu ile aynı itiraza tabidir.

Hippias bu mantık-parçalama işinden "savın yüzeyinin kazınıp, tıraş edilmesinden" tiksinmiştir. Gerçekten güzel ve değerli olan şeyin, bir mahkeme salonu ya da meclis salonunda hoş ve ikna edici bir konuşma yapabilme yetisi olduğunu bilmektedir. Sokrates buna inanmayı çok isterdi ama, eve, güzelliğin ne olduğunu bile bilmeden güzel bir konuşmayı ayırt etme iddiasında olduğu için onu yerden yere vuracak menfur akrabasının yanına döneceği düşüncesi, zihnini allak bullak etmektedir.

Yorum

Bu diyalog da Sokratik yöntemin, bir partnerle birlikte tanım arayışına girme yönteminin bir diğer örneğidir ve bu yöntem burada güzellik anlayışına uygulanmıştır ve

[327] Hoş kokular da zararsız bir haz verirler ve bu nedenle çok sonra, *Philebus*'ta (52b; krş. *Dev.* 584b) "gerçek" hazlar arasına dâhil edilirler. Ancak mevcut taslakta bunlar yemek ve seksle birlikte güzel olmayan hazlar arasında sayılmıştır (299a).

bir yandan da Sokrates ile bilhassa kibirli ve savunmasız bir Sofist arasındaki bir karşılaşma betimlenmektedir. Ustalıkla iç içe örülmüş temalardan birini çekip çıkarmaya ve bunu "gerçek konu" diye sunmaya çalışırsak, önemli bir sanat eserini zedelemiş oluruz.

Yöntem standart gidişatı takip eder. Hippias tıpkı Euthyphro ve Laches gibi Sokrates'e bilmek istediği şeyi söyleyebilecek "uzman"dır. Tanımlamakla örnek vermeyi birbirine karıştırır, bu hatası düzeltilir, bunu bazıları bizzat Sokrates'in yaptığı bir önermeden önce bazılarıysa sonra gelen ve söz konusu niteliğe dair Sokratik ve Platonik kavrayışlara şöyle ya da böyle yaklaşan bir dizi tanım takip eder. Sokrates'in kendi cevabı sadece küçük bir yan tartışmayla sohbete dâhil edilip, reddedilir ve Sokrates görünüş itibarıyla başarısızlıklarının yasını tutmaya terk edilir. Platon hocasının yöntemini ölümsüzleştirmesi ve onu en hınzır hallerinden biri içersinde betimlemesinin yanı sıra, Yunan güzellik anlayışı için temel önemde olan fikirlerin bazılarını hem estetik ve hem de ahlakî özellikleri kapsayacak şekilde gerçek bir sınamaya tabi tutar. Hem güzellik ve hem de iyiliğin, tıpkı müziksel ahengin güzelliğinin sayılar olması gibi, ölçüm, denge ve simetri aracılığıyla ulaşılan belli bir muntazamlığa (*kosmos*) dayandığı yönündeki sonraki cevabı[328] henüz görünürlerde yoktur.

Hippias'ın en başta örneklendirme ve tanımlamayı birbirine karıştırması ("Güzel bir kıza bak – işte sana güzellik") standart bir durumdur ve hem bunun çok dar kapsamlı (argüman *et alia*: kısraklar ve lirler de güzel olabilir) olduğu ve hem de argüman *et idem non* (bkz. bu cilt) ile güzel bir tekilin (görece) çirkin diye görülebileceği gösterilir. Bunun, diğer Sokratik diyaloglardan bir kopuşun işareti olduğu ve *Phaedo*, *Şölen* ve *Devlet*'te görülen, tekillerin aşkın Biçimlerle zıtlaştırıldığı Platonik ontolojinin burada, arka planda varolduğunu ele verdiği söylenmiştir;[329] ama bu bize *Euthyphro* ("o halde aynı şeyler hem dindarca, hem de dinsizce olacaktır" 8a) ve cesaretin bir tanımı olarak öne sürülen dayanma gücünün hem güzel hem de çirkin olabileceğinin gösterildiği *Laches*'te (192c ve devamı) görülenden daha fazlasını söylemez. Xenophon'un Sokrates'i bile aynı şeylerin hem güzel hem de çirkin olduğunu söylüyor ki bu da Platon'un bunu Sokrates'ten öğrenmiş olduğuna açıklık kazandırıyor (Bkz. Xen. *Mem.* 3.8.6-7).

İkinci girişim (altın) kulağa gülünç gibi gelse de "güzel nedir" ve "şeyleri güzel yapan nedir" arasındaki farkın biraz anlaşıldığını gösteriyor ama hemencecik bunun evrensel olarak uygulanabilir olmadığı ortaya çıkarılıyor ve bu da Sokratik genellik öl-

---

[328] *Pol.* 284b τὸ μέτριον σῴζουσαι (αἱ τέχναι) πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται;; *Phil.* 64e μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι;; *Tim.* 87c πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.

[329] Moreau *REG* 1941, 27-8 ve ondan bağımsız olarak Malcolm, *AGPh* 1968i 191-2. Moreau bu-

çütüne uygun olan *ilk tanıma* yol açıyor (290d): "Bir şey için uygun ya da münasip olan her ne ise o şeyi güzel yapar" (ama aslında Hippias bunun evrenselliğini, yani güzel olan her şeyin güzelliğini uygunluğa borçlu olduğunu ispat edememiştir). Buna dair yapılan hazırlık niteliğindeki tartışma da, altın ve tahta kaşıklar üzerinden yapılan gerçek anlamda Sokratik bir gözleme yol açar: işlevini en iyi şekilde yerine getiren ve "en uygun" olan şey *ipso facto* olarak hem en iyi ve hem de en güzeldir.[330] Sokrates için "münasip" ve "yararlı" birbiriyle çakışır. Bu noktada öfkelenmiş olan Hippias konuşmayı çorba kaşıklarından daha yüce şeylere yükseltmek için araya girer. Sofistik mükemmel yaşam görüşüne dikkat çekme girişimi tamamıyla *ad hominem* bir önem taşır ve *et idem non* argüman ile hemencecik devre dışı bırakılır ve meçhul itirazcıya atfedilen olumlu bir önermeyle "münasiplik" meselesine geri dönülür. Ve en sonunda, gerçeklik ve görünüş arasındaki ayrımı kullanan bir argümanla bir kenara bırakılır.[331] Bu çok ilgi çekici bir argümandır zira sadece münasipliğe değil güzelliğin bir tanımı ya da tarifi olduğu iddia edilen her şeye uygulanabilmektedir. Münasip olan, şeylerin güzel *olmasını* mı yoksa sadece güzel *görünmesini* mi sağlar? Her ikisini birden yapamaz zira aksi takdirde (yani münasiplik = güzellik, güzel olan her şey olsaydı) bu niteliğe sahip olan her şey hem güzel olur, hem de güzel görünürdü ve neyin güzel olduğuna dair hiçbir görüş farklılığı olmazdı. Bu durumda eğer bu şeyleri gerçekten güzel yapıyorsa, bu aradığımız şeydir ama bu şeylerin güzel görünmesini sağlayan şey değildir; öte yandan eğer bu, şeylerin güzel olmadıkları halde güzel görünmesini sağlıyorsa, bu güzellik olamaz zira güzellik

---

rada öğretinin tümünü, Malcolm ise "öğretiye doğru atılan büyük bir adımı" görmektedir. Bu argümanla birlikte, diyor Malcolm, Platon "mantıktan ontolojiye doğru yönelmektedir." Ama *Büyük Hippias*'ı *Euthyphro* ve *Laches*'le zıtlaştırmasına rağmen *Euth.* 8a'daki cümleden bahsetmiyor. Ne de cesaretin bir tanımı olarak öne sürülen dayanma gücünün hem güzel hem de çirkin olabileceğinin (ki bu cesaret için söylenemez) açıkça gösterildiği *Laches* 192c'den bahsediyor. Bu örnek, dayanma gücünün çok dar değil çok geniş kapsamlı bir tanım olması bakımından farklılık gösteriyor ama yine de hesaba katılmalı. *Euth.* ve *Laches*'te (*Büyük Hippias*'takinin aksine) tekillerin zıt özelliklere sahip olduğunu gösteren şey mukayese değildir ama *Phaedo* 74 b ve *Dev.* 479b'de de değildir ve *Şöl.* 210e-211a'da bu geçerli olan çok sayıda yoldan sadece bir tanesidir.

[330] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, özellikle de s. 464'teki Xen. *Mem.* 3.8.4-7. Moreau (a.g.e. 30) καλόν=πρέπον'un şüpheye mahâl bırakmayacak şekilde Platonik bir vurgu taşıdığını düşünmüştü ve bunun kullanılışına dair alıntılayabildiği diğer tek örnek *Alc.* I, 135b olsa da, muhtemelen haklıydı; ya da daha doğrusu bu Platon tarafından benimsenen Sokratik bir vurgudur.

[331] (294a-e) Moreau (*a.g.e.* 31-2) burada kullanıldığı haliyle bu ayrımın bütün bir Platonik ontolojinin, hatta ("pour qui connaît") *Dev.* 6'daki çizgi benzetmesinin bile bilinmesini gerektirdiğini iddia ediyor. Aslında burada Eur. fr. 698 (*ap.* Ar. *Ach.* 441) εἶναι μὲν ὅσπερ εἰμί, φαίνεσθαι δὲ μή ya da Xen. *Mem.* 1.7.3 ve 4 μὴ ὢν φαίνεσθαι ve μὴ ὄντα δοκεῖν gibi pasajlardan daha ileri gidilmiyor. Gerçeklik ve görünüş arasındaki farkı Platon icat etmemişti.

şeylerin güzel *olmasını* sağlayan şeydir. Hippias ikinci seçeneğin geçerli olduğunu düşünmektedir, dolayısıyla araştırma bir kez daha başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[332]

"Münasip olan"ın yerine "x"i koyacak olursak, argüman "x"e verilecek bütün değerler için eşit derecede geçerli olacaktır. Bu en yaygın Sofistik argüman biçimlerinden biridir; iki aşırı uç arasında bir orta yola izin vermeyen "ya / ya da" ikilemi (bkz. bu cilt). *Euthydemus* bunun örnekleriyle doludur ve bu eğlenceli küçük eserde Sokrates'i durumu kendi lehine çevirip, bizzat bir Sofist'i bu argümana maruz bırakırken gösteren Platon'un ne yaptığını bilmediğini varsayamayız. Yani muhtemelen bu argümanın sadece "münasip olan"ı değil, ama insanın güzelliğin tanımı olarak düşünebileceği her şeyi yetkisiz kıldığının farkındaydı. Platon'un anladığı haliyle işin aslı gayet açıktır: bazılarının güzel olduğunu fark ettiği bazılarınınsa etmediği güzel ya da hoş şeyler (örn. yasalar ve görenekler) vardır. Gerçeklik ve görünüş arasında bir ayrım vardır ve şeyleri *hakikaten* güzel yapan şey güzelliktir (294b, "güzel gözükseler de gözükmeseler de bütün şeyleri güzel yapan güzellik"). Bazılarının bu şeylerin temel güzelliğinin farkına varmasının sebebi bilgisizliktir. "Bu şeylere dair bilgisizlik söz konusu ve bu şeyler konusunda hem bireyler, hem de devletler arasında çekişme ve sürtüşme var" (294d).

İkinci genel tanım (295c): Yararlı olan şey güzeldir. Bu tanım Sokrates tarafından öne sürülmüştür ki biz bunun onun gerçek inancı olduğunun biliyoruz. Sokrates bunu genellikle, çoğu insan gibi, "iyi amaçlar için yararlı" olanla sınırlı tutar ve dolayısıyla bu "faydalı"nın eşdeğeridir.[333] Ancak burada bunu güçle özdeşleştirir ve *Gorgias*'ta (466 ve devamı, özellikle de 470a) Polus'a uzun uzadıya açıkladığı hususu, yani gücün illâ da bir nimet olması gerekmediğini güç-düşkünü Hippias'a açıklamak için gücün nötrlüğünü vurgular:[334] gücün niteliği nasıl kullanıldığına bağlıdır. Muğlaklığı ortadan kaldırmak için bu tanımın yerine *üçüncü tanım* konmalıdır (296e): güzel olan faydalı olandır. Bu gerçek Sokratik ve Platonik duruşu daha da açık bir biçimde ortaya koyar[335] ve sadece bir diğer arsız sofizmle alt edilir: neden ve sonuç aynı şey değildir, faydalı olan iyinin nedenidir, dolayısıyla da iyi değildir. Burada iddia edilen şey, eğer iki kavram, gü-

---

[332] İlk seçenek alenen çürütülmüyor, bunun sebebi muhtemelen, şeylerin güzelliğinin bu şeylerin güzel görünmesini *asla* sağlamayacağı fikrinin açıkça saçma olmasıdır.

[333] Sokrates'in χρεία'dan ὠφελία'ya geçtiği *Gorg.* 474d-e ve Loeb baskısında Marchant'ın hem χρήσιμον'u ve hem de ὠφέλιμον'u "yararlı" diye çevirdiği Xen. *Mem.* 4.6.8-10'da olduğu gibi.

[334] Krş. Friedländer, *Pl.* II, 111: "Sofistin [güzelliğin güç olabileceği önermesi karşısında] gösterdiği memnuniyet aracılığıyla, *Gorgias*'ın temel sorunsalının ufukta belirdiğini görüyoruz." *Büyük Hippias*'ın daha önceki versiyon olduğu konusunda Frieländer'a katılıyorum.

[335] Krş. *Dev.* 457b κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λεγέτω καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλὸν τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

zellik ve iyilik, özdeş değilse güzelliğin "iyi" vasfına sahip olamayacağıdır.[336] Aristoteles olsa güzelliğin bu vasfa sahip olabileceğini değil, bu durumda sahip olması gerektiğini söylerdi zira onun öğretisine göre bir şeye neden olan ya da bir şey ortaya çıkaran bir şeyin biçimsel olarak ürünü ile özdeş olması gerekir: sadece sıcak olan şey ısıyı ortaya çıkarabilir, sadece bir insan bir insanı dünyaya getirebilir (*Phys.* 257b9, 202a11).

Sokrates'in laf arasında, karşısındaki kişi bunların değerini anlayabilecek biri olmasa bile kendi inançlarını hesaba katma gibi bir alışkanlığı olduğunu fark ederiz. Dolayısıyla gücü kötüye kullananların "istemeden hata yaptığını" (296c5) söyler, zira herhangi birinin bile isteye yanlış yapabileceğini havsalası almamaktadır ve bilgelik diğer hoş şeyler arasından en hoş şey ve "iyiliği doğuran şey" olarak seçilip çıkarılır (296a, 297b).

Dördüncü tanım: "Güzellik duyma ve görme aracılığıyla edinilen hazdır" (298a).[337] Bu, Friedländer'ın söylediği gibi, "güzelin bir diğer önemli etkinlik alanına" işaret etmektedir ama Sokrates diğer diyaloglarda olduğu gibi burada da bir tanımın, ne kadar önemli olursa olsun kavramın "etkinlik alanlarından" birini değil, bütün kavramı kapsaması gerektiğini belletmeye çalışırken neden bunu yapıyor ki? Çünkü, diye varsaymalıyız, bu tip bir hileli oyunun asla farkına varamayacak olan, geleneksel bir düşünüş biçimine sahip bir Sofistle kedi-fare oyunu oynamaktan keyif alıyor. Tekil örneği evrensel özle karıştırmadığına, amaçlarının hazların kendisi değil onları güzel yapan ortak özelliği bulmak olduğuna (300a) açıklık kazandırıyor ama güzelliği halen duyusal alanla sınırlı tutuyor ve örneğin, 297b'de bahsi geçen düşünce güzelliğini dışarıda bırakıyor. Ancak, basitçe, faydalı olan aleyhine sunulan hatalı argümana[338] yapılan bir geri gönderme olan bu husus, bu hazların reddedilmesinin gerekçesi değildir. Hazzın tabiatı ya da hazzın iyilikle olan ilişkisine dair ciddi bir inceleme için bu diyaloga bakmamız gerekmiyor. Bu konuya ilişkin *Protagoras*, *Gorgias*, *Devlet* (özellikle 9. kitap) ve son olarak da -ve en yetkin biçimde- *Philebus*'ta çok sayıda tartışma olacak. *Büyük Hippias* gibi

---

[336] Bu husus Hoerber tarafından iyice izah edilmiştir, *Phron.*. 1964, 154. Sokrates ciddi bir biçimde konuştuğunda elbette bu sofizmi görmezden geliyor. Dolayısıyla *Gorg.* 499d'de iyi hazların faydalı olanlar olduğunu söylüyor ve bu da iyi bir şeye neden olan hazlar anlamına gelir. Moreau (a.g.e. 34) bu pasajın *Phil.* 26e-27a'ya "edebî anlamda bağlı" olduğunu düşünüyor. Burada neden ve sonuç arasındaki ayrım tekrar ediliyor ama bu Platon'u 64e'de ἀγαθόν'u καλόν'la özdeşleştirmekten alıkoymuyor.

[337] *Phaedo*'da (65b) bunlar en "katı" duyulardır ve *Devlet*'teki (401c) çocukların yetiştirilmesinde güzelliğin önemine dair o şiirsel pasajda hoş eserlerin göz ve kulak üzerindeki etkisi öne çıkarılır. Bu, Platon'un burada söylediği gibi, gayet doğaldır.

[338] Platon, zararsızı faydalı ile özdeşleştirirken (Grube'un gösterdiği gibi, *Monist* 1927, 279) zıt ile çelişiği -erken dönem diyaloglarda hep yaptığı gibi- birbirine karıştırıyor.

erken dönem diyaloglarda Platon (kişisel görüşümü dile getirecek olursam) bir konunun izini nihai neticeye kadar, tek-amaçlı olarak sürmekten ziyade Sokrates'in çeşitli arkadaş ve muhalifleriyle karşılaşmalarını betimlemekle ilgilenmektedir. Bu yüzden onun Sokrates'i bir dönüşüm geçirmeliydi. Tespitlerini, bir bütün olarak bir gruba ait olan ama bu grubun her bir ayrı üyesine ait olmayan sayısal özelliklere ilişkin yaptığı küçük mantıksal tespit (301d-e) gibi, laf arasında yapar. Bunun farkına varmak tam da Platon'a özgü bir şeydi ve bu durum, düşüncesinin daha sonraki aşamalarında çok büyük rol oynayan sayısal tuhaflıklara daha o zamandan ilgi duyduğunu göstermektedir.[339]

Büyük Hippias ve Biçimler. Bazıları burada gelişkin Platonik Biçimler öğretisine dair hiçbir iz görmüyor, bazılarıysa bu teorinin burada, bu diyalogun *Phaedo*, *Devlet*, *Şölen* ve *Phaedrus*'tan sonra geldiğine delil teşkil edecek kadar eksiksiz bir biçimde dile getirildiğini düşünüyor. 1850'lerde Stallbaum bunun erken dönem bir eser olduğunun, Biçimler öğretisine dair hiçbir ize rastlanmayışı ile onaylandığını düşünüyordu ve Grube 1927 şöyle yazmıştı: Platon'un "Her ikisinde de [*Büyük Hippias* ve *Gorgias*] idealar teorisini kullanmadığını fark etmek önemli. Güzelliğin, içinde gözüktüğü tekil nesnelerden bağımsız olarak kendi başına bir varoluşa sahip olduğunu ima eden ... tek bir ifade bile yok. *Devlet*'te durum bundan farklıdır."[340] Ama Leisegang, *Hippias*'taki "güzel şeyler güzel olan sayesinde güzeldir" varsayımının ancak gelişkin Biçimler teorisinin ışığı altında kavranabileceğini düşünmektedir. Leisegang benzer bir ifadenin *Euthyphro*'da (6d) da geçtiğine değinmiyor.[341] Bunun bir "geçiş" diyalogu ve orta dönemin "habercisi" olduğunu düşünenlerin oluşturduğu bir üçüncü grup daha var. Tarrant ve Friedländer ise kendilerine özgü bir duruşa sahipler. Tarrant bu diyalogun *Devlet* ve *Phaedo*'dan sonra (Platon'dan başka biri tarafından) yazıldığına inanmaktadır (sf. lxxv). "İdealar teorisi" hâlihazırda tesis edilmiştir ama henüz "karakteristik παράδειγμα [model-] görüşe dair hiçbir ize rastlanmamaktadır ... aradaki ilişkiye dair burada karşımıza çıkan tek tahayyül ... bir içkinlik teorisidir... Bu yüzden *Büyük Hippias* İdealar teorisinin daha karakteristik yönünü dışarıda bırakmaktadır" (sf. lx). Friedländer biraz mesafeli duruyor ama "geçiş diyalogu" görüşüne katılabilir. "Platon'un düşüncesinin merkezi

---

[339] Bkz. Crombie, *EPD* I, 21, II, 447; Ross, *PTI* 17 ve Malcolm'un *AGPh*'deki (1968, 198, dn. 3) eleştirisi. Burada "sayı İdeaları"na (büyük "İ" ile) ilgi gösterildiğinin ya da "İdealar teorisinde *Laches* ya da *Euthyphro*'da görülenden daha fazla bir gelişimin kaydedildiğinin" delillerini gören Ross'a katılmıyorum. Pasaj dikkatlice okunduğunda "İdealar"ın hiçbir izine rastlanmadığı görülecektir.

[340] Stallbaum, *Menex.* 178-9; Grube, *Monist* 1927, 272.

[341] Leisegang, *RE* 2384-5, 287c ile *Phaedo* 100d'yi karşılaştırıyor. *Euth.* 6d için bkz. bu cilt. Öte yandan Soreth (*B. Hip.* 44) *Phaedo*'da İdeaların tanımlandığı kısımları *Büyük Hippias* için yapılan *düzeltmeler* olarak görmektedir.

bölgesine doğru gidildiğini görmemek mümkün değil." Diotima'nın sevgi anlayışı "gözümüze ilişir" ve "*Eidos* teriminin neye yönelik olduğunu görmememiz mümkün değildir." "Ancak" diye devam ediyor, "'mantıksal kavram' ve "*İdealar* teorisi"ni birbirinden ayırmak ve Platon'un 'halen' bu terimi ilk anlamda kullanıp kullanmadığına ve 'henüz' ikinci anlama geçip geçmediğine dair tahminler yürütmemiz hiç de Platon'a uygun bir şey değildir" (*Pl.* II, 108 ve 109). Platon üzerine çalışan bir öğrenci için, onun sadece bir "Begriffsphilosophie"yi (Friedländer'ın kullandığı asıl kelime) mi benimsediği yoksa bilgi nesnelerinin aşkın varlıklar olduğuna ve bunların bilinmesinin zihinlerimizin ölümsüzlüğünü ve arada dünya-üstü varoluş süreçlerinin yaşandığı vücut bulma döngüsünü sağlama bağladığına dair bir inanç mı geliştirdiğini bilmenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Aşağıdaki pasajlar bu konuyla ilintilidir:

287c-d. Şeyler "adalet sayesinde" adildir ve "güzel olan sayesinde" güzeldir; ve hem adalet, hem de güzellik vardır. Sık sık belirtildiği gibi, buradaki dil *Phaedo* 100d'dekiyle aynıdır ama ayrıca *Euthyphro* 6d ile çok yakın bir paralellik taşır. Bir erdem ya da niteliğin varlığı (ki Protagoras tarafından olduğu gibi Hippias tarafından daha önceden kabul edilmiştir) için bkz. bu cilt. (Eğer güzel olanın kendisi *ne* ise bütün güzel şeyler güzel olacaktır?") aynı hususu farklı sözcüklerle ortaya koyuyor: güzelliğin varlığı şeylerin güzel olması için gereken bir şarttır. "Güzel olanın kendisi" örneğin 289c ve d'de, tıpkı *Euthyphro*'da "biçimin kendisi"nin tekrar karşımıza çıkması gibi tekrar karşımıza çıkmaktadır.[342]

289d. "Bu biçim ona eklendiğinde bütün diğer şeyleri güzel kılan ve gösteren, güzel olanın kendisi." Daha önce, bir niteliğin bir nesnedeki "mevcudiyetinin" παρουσία felsefî bir ima barındırması gerekmeyen doğal bir ifade olduğunu görmüştük. "Eklenti" προσγίγνεσθαι ise daha ileri gidip, Bayan Tarrant'ın nesne içinde olduğu gibi dışında da bir varoluşa sahip olan "gezici" biçim dediği şeyi ima ediyormuş gibi gözükebilir. Ancak Bayan Tarrant daha sonra bunu "İdealar teorisinin herhangi bir anlamda ima edilmesinin mümkün olmadığı" *Euthyd.* 301a ve *Lysis* ile *Gorgias*'taki *parusia* pasajlarıyla beraber ele almıştır. O halde Hippias'ta neden ima edilmiş olsun ki? *Euthydemus* Platon'un bu iki kelimeyi birbirinden ayırt etmeksizin kullandığını gösteriyor.[343]

292c. "Sana güzel olanın kendisini τὸ καλὸν αὐτό sordum ... sana güzelliğin (κάλλος) kendisinin ne olduğunu soruyorum." *Euthyphro*'da olduğu gibi burada da

[342] "Adaletin kendisi" αὐτὸ τὸ δίκαιον ise Platon'un eserleri dışında, Isocrates'te tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bkz. *Antid.* 130. Bu esere benim dikkatimi Profesör G. E. L. Owen çekmişti.

[343] *Büyük Hippias*'taki (s. 52) dipnotuna rağmen Tarrant'ın *CQ* 1927, s. 86'da verdiği örnekler Platon'un παρεῖναι ve παρα'yı (ya da προσ) γίγνεσθαι kullanması arasında bir ayrım yapmadığını gösteriyor, ki bu kesinlikle doğru bir şey. *Euthyd.* 301a'da Sokrates güzelliğin

Platon sıfat ile ismi birbirinden ayırt etmeksizin, bu durumun nihayetinde yol açacağı zorlukların farkında olmaksızın kullanıyor.

293e. (Birebir çeviri) "Bu şey, yani 'münasip olan' ve münasip olanın kendisinin tabiatı – düşün bakalım, güzel olan bu olabilir mi."

Euthyphro ile yapılan mukayese *Hippias*'ın dilinde *Euthyphro*'nun ötesine geçen ya da bunun Platon'un felsefî gelişimde daha ileriki bir aşama olduğunu varsaymamızı gerektirecek hiçbir şey olmadığını gösteriyor. Bu diyaloglardaki biçimler daha sonraki diyaloglardaki biçimlerle bu kadar çok ortak yöne sahipken (güzellik varolan bir şeydir, buna "güzelliğin kendisi" denir, bütün tekillerin "sayesinde" güzel olduğu şeydir bu, tekillerde mevcuttur ya da mevcut hale gelir, buna *eidos* denir, kendi zıddını asla kabul etmez) bunların, sadece buradaki dil ayrıca biçimlerin tekillerin dışında ve ötesinde olduğunu ima etmediği için farklı olduklarını söylemek, inatçı bir tavırla tez-savunusu yapmakmış gibi gelebilir. Bu rastlantısal olamaz mı? Hayır, çünkü aşkınlık ögesinin eklenmesi önemsiz değil, diyalogun anlamını ve istikametini kaçınılmaz olarak, bütün duyarlı okurların farkına varması gereken bir biçimde değiştiren devrim niteliğinde bir gelişmedir.[344] Bu gelişme bilen öznenin ölümsüzlüğüne bağlı olsa da, Biçimleri Sokrates'in ölüm döşeğinde tartışmaya uygun bir konu haline getirmiş, *Phaedrus*'ta kanatlı ruhun tanrılar eşliğinde ebedi hakikatler üzerine tefekküre daldığı "göklerin ötesindeki bir yer"den söz edilmesine, *Şölen*'de ise güzelliğin bedensiz özüne dair tinsel bir tahayyül içersinde aşkın kusursuzluğa eriştirilmesine yol açmıştır. Akademisyenlerin, Platon'un bu yüksek noktalara tırmandıktan sonra bu küçük diyalektik eğlence ve Sokratik Sofist-aldatmaca parçasını yazmak için geri döndüğünü nasıl varsayabildiklerini havsalam almıyor. Platon'un herhangi bir öğrencisinin de bunu yapmak için herhangi bir makul gerekçesi olamazdı.

Platon'un güzelliğe ilişkin en derinlikli düşüncelerini öğrenmek için, Sokratik ve Pisagorcu felsefenin mükemmel bir sentezine ulaştığı -ki bu senteze Platonizm diyoruz- merkezi diyalogları ve daha sonra gelen *Philebus*'u beklemek zorundayız. *Hippias*'tan spesifik hususların en açık şekilde ele alındığı diyalog *Philebus*'tur, örneğin: duyma ve görme hazlarının ayrı bir yere koyulmasının nedeni (51a-b), bilgelik ve sağduyunun her daim güzel olup, asla çirkin olmadığı, bazı hazların da tanık olunmaya uygun olmadığı (65e-66a, krş. *B. Hip.* 296a, 297b, 299a) ve nedenin sonuçtan farklı olduğu hususları

güzel şeylerde mevcut πάρεστιν olduğunu söyler ve Sofist Dionysodorus eğer yanında bir öküz "mevcut olacak olursa" παραγένηται, onun bir öküz olup olmayacağını sorar. Bkz. bu cilt.

[344] Ben bunun Platon'a böyle gelmiş olduğunu kastetmiyorum; belki de bunu T. S. Kuhn'un kullandığı anlamda "devrime yol açan" diye tanımlamam gerekirdi. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

(26e-27a). Ama bu son iddia 297c'de Hippias'ı oyunu getirip, güzelin iyi olmadığı iyinin de güzel olmadığını kabul etmesini sağlamak için kullanılırken *Philebus*'ta "iyinin güzelin niteliğine sığınmış olduğunu" okuruz. Her ikisi de Pisagorcu ölçü ve orantı niteliklerinde birleştirilmiştir. (*Phil.* 64e).

(8) KÜÇÜK HİPPİAS

Hakikilik ve tarih. Bazı 19. yüzyıl eleştirmenleri bu diyalogun hakikiliğinden ahlakî gerekçelerle şüphe etmiş olsalar da (Apelt bunu "bir çeşit günah savunusu" diye tanımlamış "bütün ahlakî fikirleri tersine çevirdiğinden" bahsetmişti),[345] artık Aristoteles'in bu diyalogdan ismini kullanarak bahsetmesinin bunun Platon tarafından yazıldığının garantisi olduğu geniş kabul görmektedir.[346] Ayrıca bunun Platon'un ilk diyalogu ya da ilk diyaloglarından biri olduğu neredeyse bütün dünyada kabul görmektedir.[347] Wilamowitz, Ritter ve Friedländer bu diyalogu Sokrates'in ölümünden önceye yerleş-

---

[345] Bu tip değerlendirmelerin yazarın kimliğiyle olan ilişkisi için krş. Grote I, 388: "Bu eleştirmenler eğer kendilerine yazara büyük bir hayranlık duyma ve yazarı yüceltme gerekçesi sunmuyorsa herhangi bir Platonik eserin hakiki olduğunu kabul etmeye katlanamıyorlar." Tarrant (*B. Hip.* 31-2) "*Büyük Hippias*'takiyle karşılaştırıldığında Hippias karakteri sönük ve muğlâk kaldığı" ve "üslup ve terminoloji alelade olduğu" için bu diyalogu reddetmiştir. Tarrant'ın aksine Taylor (*PMW* 35) bunun "*Büyük Hippias*'tan çok daha iyi kotarılmış olduğunu" söylüyor.

[346] *Metaph.* 1025a6'da Aristoteles "*Hippias*'ta sunulan, aynı insanın hem dürüst hem de yalancı olduğu yönündeki argümanı" eleştiriyor. Platon'dan bahsetmiyor ama bu konuda bkz. Grote ve Taylor, a.g.e.

[347] Von Arnim bu diyalogu *Gorgias* ve *Menon*'dan sonraya yerleştirmesiyle bir istisna teşkil ediyor (Bkz. Ross'un tablosu, *PTI* 2). Daha tipik görüşler şöyle: "bir ilk girişim" (Zeller 2.1.479), "une témérité de jeunesse ... un des premiers essais" (Croiset, Budé ed. 20-1(), "Plato ... adolescens" (Stallbaum, *Menex.* 274), "le premier en date peut-être des écrits platoniciens" (Moreau, *REG* 1941, 41).

Bir sorunlu mesele, yani bir diyalogdan diğerine yapılan açık göndermeler meselesi genellikle görmezden geliniyor. *B. Hip.* 286b'de Hippias Sokrates'i Eudicus'un ricası üzerine kısa süre sonra yapacağı Homeros'a ilişkin bir *epideixis*'e davet eder. *Küçük Hippias*'ın başında söylevi yeni tamamlamıştır. Eudicus Sokrates'e ne düşündüğünü sorar. Wilamowitz için bu bir sorun değildi: *B. Hip.* sahteydi ve yazarı sahtekârlığını pekiştirmek için *epideixis* motifini ödünç almıştı. Eğer her ikisi de hakikiyse buradan çıkacak doğal sonuç, Platon'un *Büyük*'ü daha önce yazdığıdır. Bunda akıl almaz bir yan yok. (Gauss [1.2.199] *Küçük*'ü Platon'un erken döneminin sonlarına yerleştiriyor.) Burada hiçbir kasti gönderme olmasının gerekmediği konusunda Soreth (*Büyük Hip.* 12 dn.1) ya da Flashar'a (*İon* 36 dn.2) katılmak gayet ayartıcı bir seçenek ama ben bunu yapamam. Soreth, *Küçük Hip.* 363a6-b4'e göre Hippias'ın söylevinin konusunu *İlyada*'nın mı yoksa *Odesya*'nın mı daha iyi şiir olduğu sorusunun oluşturduğunu söylüyor, bu kesinlikle doğru değil.

tirmişlerdi, çünkü Platon'un onu ölümünden sonra böylesine olumsuz bir ışık altında tasvir etmiş olabileceğine inanmıyorlardı.

Diyalog

(Doğrudan Dramatik Form)

Hippias Homeros üzerine çektiği zarif söylevi yeni bitirmiş ve dinleyicilerin çoğu oradan ayrılmıştır. Söylevi düzenleyen kişi olan Eudicus (*B. Hip.* 286b; adı başka hiçbir yerde geçmiyor) Sokrates'e ne düşündüğünü sorar ama Sokrates soru sormayı tercih eder. Hangisi, Achilles mi yoksa Odysseus mu daha iyi bir adamdır ve hangi açıdan? Hippias Homeros'un Achilles'i Truva'ya giden Yunanların en iyisi, Nestor'u en bilgesi ve Odysseus'u en kurnazı[348] olarak sunduğunu söyler. Ama Achilles kurnaz değil miydi? Hayır, o dürüst ve basitti, Odeysseus ise kurnaz ve yalancı. O halde kurnaz ve yalancı aynı şeydir ve Homeros dürüst insanın yalancıdan farklı olduğunu kastetmiştir. Hippias da böyle mi düşünmektedir? Elbette. O halde, ona aklından geçenin ne olduğunu soramayacağımıza göre Homeros'u bu işin dışında tutabiliriz.[349]

Gerekli zemini hazırladıktan ve Hippias'ın onunla kendi şahsında yüzleşmesini sağladıktan sonra Sokrates, her adımda Hippias'ın onayını alarak dürüst bir insan ve bir yalancı arasındaki ilişkiyi soruşturmaya başlar. Yalancılar *muktedirdirler* (δυνατοί) . Hilekârlıkları düzenbazlığın ve belli bir *anlayışın* (φρόνησις) sonucudur. Ne yaptıklarını bilirler (ἐπίστανται) ve bu yüzden -en azından hilekârlık konusunda- *bilgedirler*. Muktedir olmayan ve aptal bir insan aldatamaz. "Muktedir" demek, istediğiniz zaman istediğiniz şeyi yapmak demektir.

Hippias aritmetik konusunda üstün bir yeteneğe sahiptir. Dört işlemden herhangi biri için doğru cevabı hemen verebilir çünkü bu anlamda en muktedir, en bilge ve en iyi olan odur. Ama *aynı sebepten ötürü* eğer isteseydi yanlış cevabı verebilirdi hâlbuki yalan söylemek isteyen cahil biri yanlışlıkla doğru cevabı verebilirdi. Bu yüzden aynı insan, iyi aritmetikçi, kendi konusunda hem dürüstlük hem de yalancılık konusunda en muktedir olan kişidir. Muktedir ve dürüst olan iyi insan, aynı zamanda yalancı insandır.

---

[348] πολυτροπώτατος, "birçok bakımdan" *Odesya*'nın ilk dizesinden alınmıştır. Bu ifade gündelik kullanımda "her işe yatkın" anlamından uzaklaşıp, burada olduğu gibi "hilekâr", "düzenbaz" vb olumsuz anlamlara kaymıştır.

[349] Bu Sokrates'in kurbanını ağına düşürmek için kullandığı gözde tekniklerinden biriydi. *Prot.* 347e'de şairlerin sorulara cevap vermeyecekleri gerekçesiyle şairlerin görüşlerinin tartışmayı reddeder ve Gorgias'ın bir görüşünün söz konusu edildiği *Menon* 71d'de Sokrates Menon'un bu görüşe katıldığını kabul etmesini sağlar ve şöyle devam eder: "O halde o burada olmadığına göre, bu işin dışında tutalım ve sen bana ne *düşündüğünü* söyle."

Bunlar birbirinin zıddı değil, birbirine özdeştir. Bu bilgi ya da pratik yeteneğin her dalı için eşit derecede geçerlidir. Yaşayan herkesten daha çok sayıda sanatta uzman olduğu için doğruyu bilmesi gereken Hippias dürüst insanla yalancının aynı, yani söz konusu sanatta uzman olmadığı herhangi bir sanattan bahsedememektedir. Sonuç olarak eğer Achilles dürüst ve Odysseus yalancıysa, onların zıt değil, benzer olduğunu kabul etmek zorunda kalır.

Hippias doğal olarak bu vargıya itiraz eder ve Sokrates'i mevcut argümanı hep kördüğüm etmekle, çekişmelerinin temeli olarak konunun bütününü almaktansa önemsiz ayrıntılar üzerine tartışmakla suçlar. Aradaki farkı bir sürü delil sunarak uzun uzadıya izah edebilir ve sonra Sokrates, eğer isterse, bir karşı-konuşma yapabilirdi ve diğerleri bu iki konuşma arasında bir yargıya ulaşırdı.[350] Ama bu Sokrates'in tarzı değildir. Birinin bilge olduğu düşündüğünde, ondan bir şeyler öğrenmek için onu sorgular ve söylediklerini sınar. Şimdi, Hippias'ın *İlyada*'dan alıntıladığı pasajda (9.308 ve devamı) dürüst olmayan kişi, hiç böyle bir niyeti yokken eve, Pthhia'ya gittiğini söyleyen Achilles değil miydi? Hippias'ın iddia ettiği gibi, bunun sebebi ordunun onu gözden çıkarmış olması da değildi: bu kasti bir yalandı, zira bundan kısa bir süre sonra (650 ve devamı) Ajax'a gayet farklı bir hikâye anlatır. Bu, der Hippias, iyi kalpli biri olmasından kaynaklanmaktadır, hâlbuki Odysseus, doğru ya da yalan söylesin, her zaman için kasti bir plana dayanarak hareket ediyordu.

O halde Odysseus Achilles'ten daha iyi bir insandı zira bile bile yalan söyleyenlerin bilmeden söyleyenlerden daha iyi olduğunu kabul etmiştik. Hippias tam anlamıyla şoke olur. Aşağılık eylemleri bile bile yapanlar, bunları bilgisizlikten ötürü yapanlardan nasıl daha iyi olabilirdi? Yasalarca kabul edildiği üzere, bilgisizlikten ötürü yapanlar affedilmeyi hak eder. Sokrates'in özürleri sıralamaya hazırdır: hiçbir şey bilmemektedir, sadece öğrenmeye can atmaktadır, Hippias gibi bilge değildir vs. Elbette bu onun ahmaklığıdır ama ona öyle gelmektedir ki bile isteye diğerlerine zarar veren, aşağılık davranışlarda bulunan, yalan atan ve yanlış bir şey yapanlar bunları bilmeden yapanlardan daha iyidir. O her zaman böyle düşünmemektedir -her şey bilgisizliğinden ötürü birbirine karışır- ama şimdi ataklarından birini geçirmektedir ve Hippias onu iyileştirmelidir. Eudicus'un onun yerine konuşmasına izin verilmelidir. Eudicus buna gerek olmadığını düşünmektedir ve Hippias soruları cevaplamaya istekli olduğunu ama Sokrates'in, sanki bunu kötü niyetle yapıyormuş gibi, hep karmaşaya neden olduğunu söyleyerek

[350] Hippias Olimpik çekişmelerini tarif ederken kullandığı aynı kelimeyi ἀγωνίζεσθαι kullanıyor. Bir Sofist için argümanlar rekabete yönelikti ve Hippias'ın burada önerdiği gibi konuşma ve karşı konuşmalarla sürdürülürdü. Sokratik yöntem, iyi de olsa kötü de olsa, bunun tam zıttıdır.

karşılık verir. Sokrates bunu kasten yapmadığını, bu yüzden Hippias'ın anlayış gösterip onu affetmesi gerektiğini söyler ve Hippias sorularını cevaplamaya devam etmeyi Eudicus'un hatırına kabul eder.

Kasten yavaş koşan bir koşucu buna engel olamayan bir koşucudan *daha iyi* bir koşucudur ve aynı şey güreş için de geçerlidir ve (Hippias'ın kabul ettiği üzere) yarışta ya da bir güreş müsabakasında yaptıkları şey sadece kötü (κακόν) değil ama ayrıca utanç vericidir (αἰσχρόν). Aynı şey zarif olmayan davranışlar, topallama ve duyu organlarımızı kullanışımız için de geçerlidir; insan yapımı ürünler (insanın eğer isterse kötü sonuç elde edebileceği bir dümen ya da yay, insanı kötü sonuç elde etmeye mecbur bırakandan daha iyidir) ya da canlı varlıklar (binek atları gibi) için de durum aynıdır. Bir bütün olarak insanlar için, kasten kötü atış yapan bir okçu ya da hastasına kasten zarar veren bir doktor bunları elinden başka bir şey gelmediği için yapanlardan (okçuluk ya da tıpta) daha iyidir. Bu ana kadar Hippias'ın söylenenlere katılmaktan başka şansı olmamıştır ama Sokrates aslında tespitlerini biraz tuhaf kaçan bir biçimde "hedefi kasten ıskalayan okçunun *tin*'i (ruhu, aklı) okçulukta daha iyidir" diye ortaya koymuştur. Sokrates sonra şöyle devam eder: "O halde bizim kendi ruhumuz eğer bile bile hata ve yanlış yaparsa, bilmeden yaparsa olacağından daha iyi olmaz mı?" Hippias yine isyan eder: bile bile yanlış yapanların bilmeden yapanlardan daha iyi olduğunu söylemek canavarca olacaktır. Sokrates bunun argümanın doğal sonucu olduğunu söyler ama Hippias bunu tümüyle reddeder, Sokrates de bu yüzden farklı bir yaklaşım dener.

Adalet (hakkaniyet, ahlakî açıdan doğru olan davranış) ya bir güç ya da bilgi veyahut da ikisi birden olmalıdır. Eğer güçse, daha muktedir olan ruh daha adildir zira daha muktedir olanın daha iyi olduğu gösterilmiştir; eğer bilgiyse, daha bilge (daha bilgili ya da hünerli; *sophos*) olan ruh, daha adildir; eğer her ikisi birdense hem güç hem de bilgi sahibi olan ruh daha adildir. Ama daha muktedir ve bilgili olanın, her uğraşta daha iyi olduğu ve hem iyi hem de utanç verici eylemlerde bulunmaya daha muktedir olduğunu görmüştük. Bu ruh utanç verici bir biçimde davrandığında bunu bile bile, güç ve yetenek aracılığıyla yapar ki bunların her biri ya da ikisi birden adaletin ögeleridir. Dolayısıyla, daha güçlü ve daha iyi olan ruh aşağılık bir şekilde davrandığından bunu bile bile, kötü (πονηρά) ruh ise bilmeden yapar. Bu yüzden bile bile utanç verici ve aşağılık davranışlarda bulunan insan, *eğer böyle bir insan varsa*, iyi insandan başkası değildir. Hippias bunu kabul edememektedir. Ben de edemiyorum, der Sokrates içtenlikle, ama bu, argümanın neticesiymiş gibi gözüküyor. Ben, bütün sıradan insanların olması gerektiği gibi, tam bir şaşkınlık içersindeyim ve eğer siz bilge insanlar bize yardım edemezseniz çaresiz bir durumdayız demektir.

Yorum[351]

Bu küçük diyalogu, aleni saçmalıkları karşısında gitgide artan bir kızgınlığa kapılmaksızın okumak kuvvetli bir tarihsel tahayyülü gerektiriyor. İnsanın kendini geri ışınlayıp diyalektiğin acımasız ilk dönemlerini ve sofistik bir karşılaşmanın bilinemezci atmosferini tahayyül etmesi ve uslamlama kurallarına dair herhangi bir ciddi çalışma yapılmazdan önceki günlerde aleni yanlış uslamlamaların kabul edilişini anlaması kolay değil. Bu diyaloga en yakın duran diyalog *Euthydemus*'tur ve Sokrates bazen, burada parodisi yapılan iki Sofistin mantıksal şaklabanlığına çok tehlikeli bir biçimde yaklaşır. Bütün diyalog boyunca muğlâklıklar, özellikle de teknik bir icraatta iyi olmak anlamında ve ahlakî açıdan iyi olma anlamında "iyi" (*agathos*) üzerinde (ve bunun sonucu olarak da hem ilk anlamın karşıtı ve utanç verici ya da aşağılık olarak "kötü" [*kakon*] üzerinde) oynar ve istençli eylemi tartışırken "muktedir ve istekli" ile "muktedir"i birbirine karıştırır. Sadece bir derece meselesi olan şeyleri mutlak zıtlar olarak ele alır ve tersine çevrilemez olanı tersine çevirir (Bkz. 375d ve 376a: eğer adalet güç ve bilgiyse, güç ve bilginin adalet içindeki ögeler olduğu söylenir ve bunlar sanki adalet dışında da varolamazmış gibi ele alınır).[352]

Konuşmacıların hiçbiri, iyi insanın güçlerini doğru şeyler için olduğu gibi yanlış şeyler için de kullanmaya *muktedir* olmasına karşın bunu yapmayı *tercih etmeyeceğinden*; ve eğer hem iyilik ve hem de kötülük etme yetisine sahipken aşağılık bir biçimde davranmayı tercih ederse artık iyi bir insan olmayacağından bahsetmiyor. Bu yüzden 367c'de aritmetikçi dört işlem konusunda yalan atmaya en muktedir kişi olduğu için dört işlem sahtekârlığı yapan biridir. Yalancının dürüst olan kişiyle aynı kabiliyete sahip olması gerektiği doğru: başarılı şekilde yalan söylemesi için konuya ilişkin hakikati bilmesi gerekir. Ama yalancı ile dürüstün aynı kişi olduğu doğru değildir, çünkü bunlardan ikincisi yalan söyleyebilecek olmasına karşın söylemeyecektir. Aristoteles bu hususu *Metaph.* 1025a2-8'de[353] ve daha özet şekilde *EN* 1127b14'te ortaya koymuştu:

---

[351] Diyaloga ilişkin geçmişte dile getirilen çok çeşitli görüşler için bkz. Schneidewin, *P.'s zweite Hippiasd.* 18-24, ve O'Brien, *SP* (1967, 99 dn. 11).

[352] Tabii burada Hippias adaletin "ya güç ya bilgi ya da ikisi birden" olması gerektiğini neden hemen kabul ettiğini sorabiliriz. Hiçbir eylemin insan bunu ifa edecek güç ve yetiye sahip değilse ifa edilemeyeceği ve adaletin de bir eylem türü olduğu yönündeki sonucun, Hippias'ın bir önceki kabulünün doğal sonucu olduğu gerçekten varsayılabilir mi?

[353] Aristoteles topallık benzetmesinin de yanlış olduğunu (374c) çünkü Platon'un "bile isteye topal" ile kastettiği şeyin sadece topallık *taklidi yapmak* olduğunu ekliyor. Eğer bir insan istençli bir eylem aracılığıyla (örneğin limana düşkün olduğu için gut hastalığına yakalanarak) topal

"Sahtekârlık kabiliyete değil, tercihe dayalıdır." 375d ve devamında, kabiliyet ve bilgiye sahip (sofistik bir bakışla teknik anlamını halen koruyabilecek olan *agathos* değil, *dikaios*) diye tanımlanan kişi, adil insandır. Bu durumda, argüman kıt bir biçimde anlaşılsa dahi, *dikaios*'un yanı sıra başkaları da kesinlikle kabiliyet ve bilgiye sahip olduğu için, eğer bir insan bunları kötü emeller için kullanırsa *dikaios* olmayacağını söylemek bu argümanı ihlâl etmek olmayacaktır.[354]

O halde, Wilamowitz'in (*Pl.* I, 139) izinden gidip, hiçbir ahlakî içeriğe sahip olmayıp sadece Hippias'la alay etme amacını taşıyan zarif, komik, küçük bir eserle karşı karşıya olduğumuz sonucuna mı ulaşmalıyız? Yoksa Ovink'in (*M. u. H. Min.* 176-7) izinden gidip, burada bilinçli bir diyalektik virtüözlüğün söz konusu olmadığı, ulaşılan neticeleri kaçınılmaz bulan Platon'un, bir yerlerde bir yanlışlık olduğundan belli belirsiz şüphe etmesine karşın kendi soyutlamalarının kurbanı olduğu sonucuna mı? Belki de bizzat Platon, Sokratik düşünceyi ilgilendiği ahlakî kavramları anlamaya muktedir olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir (Leisegang, *RE* 2382). Daha az olumsuz bir yaklaşımla, Sokrates'in burada eğitimin, Sofistlerin öne sürdüğü gibi herhangi bir tür bilgi ve yetenek değil, ahlakî mükemmeliyet kazandırmayı amaçlaması gerektiğini öğrettiği söyleniyor (Ritter, *Esence* 38). Bu durumda Sokrates muhtemelen, bu önermelerin bir Sofist'in dahi kabul edemeyeceği ahlâk dışı neticelere yol açtığını göstermek için Sofistik önermelerden hareketle sav üretmektedir. H. Maier (*Sokr.* 351 ve devamı) bu diyalogda Platonik 'İyi bilgisi'ne yol açmayı hedefleyen 'ahlakî bir diyalektik' tespit etmiştir.

Bu diyalog tamamıyla Sokratik bir diyalogmuş izlenimini uyandırdığı için Sokrates'in kendisinin neye inandığını hesaba katmak yararlı olabilir. Xenophon da Sokrates'i, bile bile günah işleyen birinin bilmeden işleyenden daha adil olduğu yönündeki -Apelt ve diğerlerini şok eden- ahlâk dışı tezini ortaya koyarken ve bunu ahlakî-olmayan bilgi analojisiyle savunurken gösteriyor (*Mem.* 4.2.20). Birincil önerme (*K. Hip.* 375e'de olduğu gibi) burada da tıpkı bir yazın bilimi olması gibi adalet bilimi ve bilgisinin de olduğudur. Şimdi, bile bile yanlış okuyan biri, bilmeden yanlış okuyandan daha okur-yazardır çünkü bu alanda daha fazla bilgiye sahiptir; ve yazın konusunda daha bilgili olanın daha okur-yazar olması gibi, adalet konusunda da daha bilgili olan da daha adildir ve neyin adil olduğunu bilen kişi, bilmeden yalan söyleyen ve aldatan değil, bunları bile bile yapan kişidir. Xenophon ve *Hippias* arasındaki yakın parallelik-

---

olursa topallığı kaçınılmaz olan insandan daha iyi değil, daha kötü olacaktır. Bu pasaja ilişkin modern literatür için bkz. Neuhausen, *De volunt. not.* 47 dn. 44.

[354] Yanlış uslamlamalara ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sprague, *PUF* bölüm 4, ve Ovink, *Meno u. H. Min.* 177 ve devamı.

ten çıkan doğal sonuç, Sokrates'in bizzat bu diyalektik aracı kullandığıdır.[355] Ama kimin üzerinde? Biliyoruz ki, Hippias üzerinde ve Xenophon bu sohbeti Sokrates'in eğitim ve bilgeliklerinden ötürü kendileriyle gurur duyanlarla nasıl konuştuğunun bir örneği olarak gösteriyor (4.2.1). Sokrates'in amacı, zorlu bir genç olan ama yine de içinde büyük bir umut gördüğü Euthydemus'un[356] kendi muhakemesine olan inancını sarsmak ve böylece onu diğer fikirlere açık hale getirmektir. Başka bir yerde (3.9.4) Sokrates bir soruya cevap olarak, nasıl davranmaları gerektiğini bilen ama başka türlü davranan insanları, bilge (ya da bilgili) ve oto-kontrol sahibi insanların tam zıddı olarak gördüğünü söyler; ve bu, Sokrates'in neyin hoş ve iyi olduğunu bilen hiç kimsenin başka bir şeyi tercih edemeyeceği gerekçesiyle "adaleti ve erdemin bütün geri kalan kısmını" bilgi ya da bilgelikle özdeşleştirmesinden hemen önce gelmektedir.

Sokrates'e dair kesin olarak bildiğimiz şeylerden biri de, erdemin bilgi olduğu ve bütün yanlış davranışların istenç dışı olduğu yönündeki iddiasıdır.[357] Bu durumda, *Hippias*'ın sonunda bile isteye günah işleyen kişinin, *eğer böyle biri varsa*, iyi insandan başka biri olmadığını söylediğinde, bütün vurgunun bu *eğer varsa* şartı üzerinde olduğu da eşit derecede kesindir. Böyle birinin *varolmadığını* hem Platon, hem de Sokrates bilmektedir ve Hippias en başından beri oyuna getirilmiştir. Sokrates'in eklediği gibi: *şu an için* (νῦν γε), (birçok açıdan hatalı olan) argümandan bu anlaşılmalıdır ama Hippias gibi o da bunu kabul etmeye istekli değildir. Ama Platon bunu neden kabul etmişti? Şurası çok açık ki Hippias'tan (ki onu, Protagoras'ın aksine, kişisel olarak tanıyor olmalıydı[358]) hoşlanmıyordu ve çok da vicdanlı olmayan bir Sokrates'in eline düşmüşkenki şaşkınlığını tasvir etmekten keyif almıştı; ama Platon'un ahlakî bir konu üzerine, bundan başka bir amaç gözetmeksizin bir diyalog yazdığı konusunda Wilamowitz'e katılmak zor. Ben (bazı eleştirmenlerin düşündüğü gibi) Platon'un bizzat bildiği ya da inandığı şeyin büyük kısmını kendine sakladığını ve bunun ne olduğunu bulmayı satır

[355] Bu pasajı *Menex.* 271-2'de tartışan Stallabum'da aynı şeye dikkat çekmiştir. Ayrıca bkz. Grote, I, 398.

[356] Bu zatın, *Şölen* 222b'de bahsi geçen Diocles'in oğlu olduğuna inanılmaktadır; kesinlikle Platon'un diyaloguna adını veren o *Euthydemus* değildir.

[357] Platon'a ait *Prot.* 345d, *Menon* 78a-b, *Gorgias* 468c gibi pasajların yanı sıra Xenophon'un eserlerinde de (örneğin, *Mem.* 4.6.6; bkz *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) bu yönde delillere rastlıyoruz ve elimizde Aristoteles'in yaptığı açık eleştiriler var. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[358] Nestle (*Prot.* 45) Platon'un Protagoras'ı "ister 415'te ister 411'de ölmüş olsun" tanımış ve ondan haberdar olmuş olabileceğini öne sürüyor. 415'te Platon henüz on iki ya da on üç yaşındaydı ama her ne olursa olsun ben III. ciltte Protagoras'ın yaklaşık 420 yılında öldüğünü öne sürdüm. Ayrıca bkz. Taylor, *PMW* 236 dn. 1.

aralarını okuyacak zeki okurlara bıraktığını da sanmıyorum. Daha çok, Platon sanki halen Sokrates'in ona miras bıraktığı paradokslarla boğuşuyormuş ve henüz bunlar hakkında pek kesin bir yargıya varamamış gibi gözüküyor. Kimsenin bile isteye günah işlemediği *gerçekten* doğru olabilir mi? Pekâlâ, bakalım bunun tam tersinin de eşit derecede saçma gözükmesini sağlayabilecek miyiz? Bazı insanların isteyerek ve ne yaptıklarını bilerek yanlış yaptığı yönündeki genel kabul gören ama Sokratik olmayan görüşten çıkan sonuçları takip ettiğimizi ve bunun saçma ve ahlâk dışı sonuçlara yol açtığını gösterebileceğimizi varsayalım. Bu Zenon'un Parmenides'i savunma yöntemine (*Parm.* 128c-d) benziyor, ama bu yönde olgunlaşmamış bir girişim olabilir ancak.

Neyin doğru olduğunun bilinmesinin bu şeyin yapılması için hem gerekli hem de tek başına yeterli bir koşul olduğu öğretisi, Sokrates için kesinlikle sanatlar benzetmesine dayanıyordu. Bu argüman en açık şekilde *Gorg.* 460a-c'de izah ediliyor: İnşa etmeyi, müziği ya da tıbbı öğrenmiş olan insan *ipso facto* olarak bir mimar, müzisyen ya da doktordur. Bu şu şekilde genelleştirilir: "Herhangi bir şey öğrenmiş olan kişi bu bilginin ürettiği türde biridir" ve bu yüzden "adaleti öğrenmiş olan adildir." O halde eğer Gorgias'ın iddia ettiği gibi eğitimli bir hatip adaleti adaletsizlikten ayırabiliyorsa, bütün hatipler adil olmalıdır.[359] Bu öğretinin kendisi Platon tarafından muhafaza edilmişti ve bu öğreti lehine söylenebilecek şeyler III. ciltte söylenmiştir. Bu öğreti, *Hippias*'ta ve *Gorgias*'ın ilk kısmında gördüğümüz şekilde, ham haliyle zanaat benzetmesine dayandırıldığında kesinlikle bir yanlış uslamlama içermektedir. Sokrates için bu öğretinin doğruluğu aşikârdı ve bu öğreti için sunduğu gözde argümanlarından birinin, yüzeysel olarak değerlendirildiğinde, sağlam olmadığının muhtemelen farkında değildi. Bu argümanın en azından onun doğaya ve *tin*'in ihtiyaçlarına dair inancıyla -ki bu inancı herkes kabul etmezdi- desteklenmesi gerekiyordu. Platon'un bu argümanı Sokrates'ten devraldığından ötürü bunun ötesine geçmek için biraz zamana ihtiyaç duymuş olması bizi şaşırtmamalı. Ama daha karmaşık ve araştırmacı zihni çok geçmeden şüphelerin hücumuna uğrayacaktı, ve ben, bilinçli ve istençli olarak yanlış yapma anlayışının kabul etmenin doğurduğu sonuçların bu *reductio ad absurdum*'unda bu öğretiyi savunmaya yönelik ilk girişimlerinden biriyle karşı karşıya olduğumuzu öne sürüyorum.

---

[359] Bu argüman konusunda bkz. bu argümanın erken dönem Yunan düşüncesindeki köklerine dikkat çeken Dodds *a.g.e.* (s. 218). "Sokrates'in özgünlüğü şahsi bir paradoks icat etmesinde değil ... geleneksel Yunan düşüncesinin davranışlara dair bilinçsiz varsayımlarını aşikâr kılmasında yatmaktadır."

(9) İON[360]

Hakikilik ve tarih. Geçmişte İon'u reddeden akademisyenlerin listesi, E.N. Tigerstedt'in dediği gibi "bir hayli kabarık" olmasına ve Ritter 1910'da dil-istatistiklerini kullanarak diyalogun sahte olduğunu ispatladığını iddia etmiş olmasına karşın bugün bu diyalogun Platon'un kendi eseri olduğundan şüphe eden çok az kişi var.[361] Tarihine ilişkin farklı tahminler Sokrates'in ölümü öncesinden 391'e kadar uzanıyor, en olası tahmin ise 394-391 yılları arasında yazıldığıdır.[362] *İon*, erken dönem bir Sokratik diyalog olmanın bütün izlerini taşımaktadır ve bu diyalogu 399'dan önceye yerleştiren Wilamowitz bunu "bir çömezin girişimi" olarak görmüştür (*Pl.* II, 36).[363]

Rapsodlar ve Homerosidler Üzerine Not. İon Sokrates ve bir rapsod arasında geçen bir sohbettir. Bu isim (sözlük karşılığı "nağmeleri bir araya getiren"dir) ilk başta kendi şiirlerini lir eşliğinde okuyan Homeros ve Hesiod gibi ozanlara veriliyordu (Platon, *Devlet,* 600d, Aristoteles, *Rhet.* 1403b22). Daha sonraları şairlerin kendileri için değil, çeşitli Yunan şehirlerinde ve büyük kalabalıklar önünde ödül için yarıştıkları büyük festivallerde özel bir kıyafet içinde ve bir ekip eşliğinde yüksek sesle şiir okuyan -özellikle de Homeros'un şiirleri (bkz. örneğin, Platon, *Yasalar* 658d)- profesyoneller için kullanılmaya başlanmıştı (*İon* 535d). Dieuchidas'a göre,[364] Solon bu profesyonellerin Atina'da *İlyada* ve *Odesya*'nın tamamını dönüşümlü olarak tekrar etmelerini buyurmuştu ama bu uygulamanın Panathenaea'da başlatılışı (krş. *İon* 530b) Pisistratus'un oğlu

---

[360] Daha önceki (1958'ten önceki) akademik çalışmalara dair eleştirel bir inceleme için bkz. Flashar'ın *Der. Dial. İon*'una yazılan önsöz.

[361] Tigerstedt, *P.'s Idea of Poet. Insp.* 18, Ritteri *N. Unters.* 217. Ayrıca bu diyalogun taslağının Platon tarafından oluşturulup, bir öğrencisi tarafından tamamlandığı yönünde uzlaşımcı bir teori de mevcut (Schleiermacher'in izinden giden Diller *Hermes* 1955'te bu teoriyi savunuyor).

[362] 530a-b'de Asclepieia ve Panathenaea'ya ve 541c-d'de olaylara ve kişilere yapılan tarihsel göndermeler de dâhil olmak üzere tarih sorunu konusunda bkz. Flashar, a.g.e. 96-105. Eğer bu göndermeler her zamanki gibi yorumlanacak olursa, görünüşe göre, Platon'un Sokrates'e ölümünden sonraki olaylara gönderme yaptırtmakta hiçbir sakınca görmediğini kabul etmeliyiz (Bkz. Wilam. II, 33. Platon'da anakronizm için bkz. bu cilt). *Menex.* daha da aleni bir anakronizm sunuyor: *Şölen*'de de böyle bir şey kesin olmamasına karşın muhtemeldir (Bkz. bu cilt).

[363] *İon*'un diğer diyaloglara kıyasla daha erken bir tarihe yerleştirilmesine çok az itiraz edilmiştir. Wyller (*Symb Osl.* 1958, 38 dn. 1) "yapısı ve konusu itibariyle" aporetik Sokratik grupla hiçbir ilgisinin olmaması dolayısıyla bu diyalogu *Gorgias* ve *Menon*'la aynı kefeye koymuştur; Gauss ise (*Handk.* 2.1.12) içinde Platon'un Sokratik rasyonalizmi reddedişini gördüğü için bu diyalogu erken dönem grup içinde geç bir tarihe yerleştirmiştir (Stallbaum'la karşılaştırın, *Menex.* 339: "Omnia spirant sapientaim artemque mere fere Socraticam").

[364] Megaralı Dieuchidas, *ap.* D.L. 1.5.7. Yaşadığı tarih için bkz. Davison, *CQ* 1959.

olan Hipparchus'a da atfedilmektedir (ps.-Pl. *Hipparch.* 228b). Xenophon'da rastladığımız iki ifadeye bakacak olursak, rapsodlar bir sınıf olarak oyunculukları ve bellekleriyle takdir topluyorlardı ama aynı şey zihinsel yetileri için geçerli değildi.[365]

Homerosidler ise bazen bu rapsodlarla karıştırılmakla birlikte onlardan farklıydılar. Asıl olarak Chios adasındaki bir *genos* (klan) olan Homerosidler Homeros'un soyundan geldiklerini iddia ediyorlar ve onun şiirlerini ezberden okuma geleneğini babadan oğula geçiriyorlardı.[366] Ancak daha sonra bu isim Homeros'un soyundan geldiklerini iddia etmeyen "rapsodları" da kapsayacak şekilde genişletilmişti. Bu kişiler ayrıca kendilerince birer şairdiler, Homeros'un da bir rapsod sayıldığı ve Pindar'ın Homeros'ta nağmeleri kendine ait olan şarkıcıya atfen kullanılan kelimeyi (ἀοιδός) kullanarak "Bir araya getirilmiş nağmelerin ozanları olarak Homerosidler"den bahsettiği ilk anlamıyla birer rapsoddular. Bu kişilerin bu şekilde daha önceki *İlyada* ve *Odesya*'ya yeni "Homerosvari" şiirler eklediklerine inanılıyordu. Platon'un yaşadığı zamana gelindiğinde, sadece şiirleri ezberden okumakla kalmayıp Homeros'a ilişkin soruları izah eden ve bunlar üzerine söylevler çeken Homeros otoriteleri olarak bir diğer üne daha kavuşmuşlardı.[367] *İon* dışında bu yorumculara rapsod dendiğine dair hiçbir delil yok ve varabileceğimiz en makul netice, (başka hiçbir yerde adı geçmeyen ve bildiğimiz kadarıyla Platon tarafından kendi amaçları doğrultusunda icat edilmiş olan) İon'un ezberden okuma ile izah etmeyi bir araya getirmesi bakımından rapsodlar arasında bir istisna teşkil ettiğidir. Platon onun "Homeros'a dair hoş düşüncelerinin" *Homerosidler*'den bir altın taç almayı hak ettiğini söylüyor (530d) ve böylece onun faaliyetlerini onlarınkiyle ilişkilendiriyor.

---

[365] Xen. *Şöl.* 3.6, *Mem.* 4.2.10 (Rapsodlar şiirleri kusursuz okuyorlar ama kendi içlerinde katışıksız birer ahmaklar." Bu pasajla *İon* arasında rastlantı olmayacak kadar büyük bir yakınlık var (örneğin *İon*'da da bu pasajda yapılan Homeros alıntılarından biri mevcut) ama hangisinin önce geldiğini kanıtlamak mümkün değil. Xen. *İon*'dan haberdardıysa bile bu durum karakterlerinin ifadelerinin sunduğu delilleri ortadan kaldırmayacaktır. Bkz. Diller, *Hermes* 1955, 172 ve 176.

[366] Bu tarifin dayandırıldığı deliller için bkz. *RE* VIII, 2145 ve devamı (Rzach). Ayrıca bkz. Zs. Ritook, "Die Homeriden", *Acta Antiqua* 1970.

[367] *İon* 530d ve *Dev.* 599e ile uyum içersinde olan *Phaedrus* 252b ve Isocr., *Hel.* 65. Rzach (*RE* 2148) *İon* 530d ve *Dev.* 599e'yi, tuhaf bir biçimde, Homerosidler ismini farklı, daha genel bir biçimde, Homeros'a saygı duyanlar ya da hayran olanlar anlamında kullanıldığına dair bir delil olarak kullanıyor. Bunlardan bahsetmemesine karşın, *İon* 536d'de ve başka yerlerde (*Prot.* 309a, *Dev.* 606e) karşımıza çıkan Ὁμήρου ἐπαινέτης kelimelerini (tıpkı Stallbaum'un *Menex.* 331-2'de yaptığı gibi) muhtemelen, Homerosidler'e gönderme yapan kelimeler olarak ele alıyor.

Diyalog

(*Doğrudan dramatik form*)

Sokrates Epidarus'ta rapsodlar arasında düzenlenen bir yarışmada kazandığı zaferden yeni dönen ve Panathenaea'da da benzer bir başarı elde etmeyi ümit eden Efesli İon'la karşılaşır. Sokrates rapsodları kıskanmaktadır: onlar sanatlarına lâyık süslü kıyafetler giymekle kalmayıp, ayrıca vakitlerini büyük şairlerle birlikte, özellikle en büyük ve en ilâhi şair olan Homeros'la birlikte geçirmekte, onun dizelerini öğrenip, ayrıca onun düşüncelerini anlamaktadırlar zira iyi bir rapsod seyircileri için şairin düşüncelerini yorumlayan kişidir.[368]

İon söylenenleri kabul eder. Bu onun başlıca gayreti olmuştur ve Homeros'a dair o kadar hoş düşünceler dile getirmektedir ki *Homerosidler*'den bir altın taç almayı hak etmektedir. Metrodorus, Stesimbrotus ya da Glaucon bile onunla boy ölçüşemez.[369] Sokrates'ten gelen sorulara cevaben İon yorum gücünün Homeros'la sınırlı olduğunda ısrar eder ama ilk olarak, Homeros'la Hesiod'un uzlaştıkları noktada her ikisini de eşit derecede iyi tartışabileceğini ve ikinci olarak da, onlar bir konu, örneğin kehanet üzerinde uzlaşsın ya da uzlaşmasın aralarındaki uzlaşım ya da uzlaşmazlığı en iyi şekilde kendisinin değil bir kâhinin izah edeceğini kabul eder.[370] Sokrates İon'un güçlerini Homeros'la sınırlandırmasını anlayamamaktadır. Bütün şairler aynı şeylerden -savaşlar, iyi ve kötü insanlar, sıradan insanlar ve uzmanlar arasındaki karşılaşmalar, tanrıların birbirleriyle ve insanlarla olan ilişkileri, göksel ve ölüler ülkesine dair olaylar, tanrıların ve kahramanların soy kütükleri- bahsetmezler mi? Evet bahsederler ama Homeros gibi değil. Homeros'tan daha mı iyi yoksa daha mı kötüdürler? Çok daha kötü. Matematik

---

[368] Yani, tıpkı bir aktörün bir rolü yorumlaması gibi, bu düşünceleri aktarma biçimiyle yorumlayan kişidir. Bu ironik methiyede Sokrates'in aklında ezberden okuma dışında bir şey olduğunu düşünmek hiçbir sebep yok ama daha sonradan ortaya çıktığı gibi İon şairi başka anlamlarda da yorumlamaktadır.

[369] Anaksagoras'ın arkadaşı olduğu söylenen Lampsacuslu Metrodorus, geniş bir hayal gücüyle Homeros'un şiirlerini doğal görüngünün alegorileri olarak yorumlayışıyla tanınıyordu. Metinler DK ii, 49, sayı 61'de bulunabilir. Ayrıca bklz. ZN 1.2.1185 dn. 2, 1254 dn. 4 ve Nestle'nin *Philol.* 1907'deki makalesi. Stesimbrotus için bkz. *RE* 2. Reihe, vı. Halbb. 2463-4. İon'un kendini bir yorumcu olarak mukayese ettiği bu zatların ikisinin de rapsod olmadığını belirtmek gerek. Xen. *Şöl.* 3.6'da Stesimbrotus rapsodlarla açıkça zıtlaştırılır çünkü o rapsodların aksine şiirlerin "gizli anlamlarını" kavrayabilmektedir. (ὑπόνοιαι, yani alegori, krş. *Dev.* 378d, Plut. *De aud poet.* 19e.) Glaucon'un kim olduğu pek kesin değil (Flashar, *Der. D. İon* 35).

[370] Sokrates'in bu küçük diyalogda yaptığı yanlış uslamlamalara dikkat çekmeye pek değmez ama Sokrates'in kendi ilkelerine göre bu durumda en iyi yargıç bir şair kadar ἔκφρων olan bir μάντις değil ama μαντική konusundaki "aklı başında" bir otorite olurdu. Platon da bizzat *Tim.* 72a'da (bkz. bu cilt) böyle söylüyor.

ya da tıp gibi birçok insanın aynı konular üzerine konuştuğu diğer sanatlarda hem iyi hem de kötü konuşmacıları yargılayabilecek olan aynı kişidir. İon kabul etmelidir ki, bu evrensel bir hakikattir. Ama eğer aynı kişi aynı konu üzerine konuşan herkesi yargılayabiliyorsa ve Homeros da diğer çoğu şairle aynı konuyu paylaşıyorsa İon bütün şairler konusunda eşit derecede iyi bir otorite olmalıdır.

O halde neden, diye sorar İon, diğer şairlerden konuşulurken beni sıkıntıdan uyku basıyor ve konuşmaya katacak hiçbir şeyim olmuyor da Homeros'dan bahsedildiğinde uyanıyorum, kulak kabartıyorum ve söyleyecek bir sürü şeyim oluyor? Sokrates "siz bilge insanları [tahmin edileceği üzere bu, Sokrates'in rapsodlar lehine feragat ettiği bir unvandır] dinlemeyi seven" temiz kalpli rapsoddan cesaret alarak, durumu izah etmeyi önerir. Sağlam bir muhakeme, bilgi ve yeteneğin söz konusu olduğu her durumda her sanat bir bütün olarak anlaşılabilir ve takdir edilebilir. Sadece Polygnotus'u değerlendirip, başka bir hiçbir ressamı değerlendiremeyen, sadece tek bir heykeltıraş ya da müzisyenle ilgilenen ama geri kalanlar söz konusu olduğunda sıkılan ve işe yaramaz hale gelen bir sanat eleştirmeni duyulmuş şey midir? İon tek yapabildiği, kendisine ve Homeros'a dair söylediğinin gerçek olduğunu tekrar etmektir ve Sokrates kendi izahatına geçer. Şairler ve yorumcuları farklı bir durum teşkil eder. Onları harekete geçiren şey bilgi ya da sanat becerisi (*technē*) değil, ilâhi bir güçtür. İlham Perisi tıpkı bir mıknatıs gibi, şairlere doğrudan ilham verir ve onları ele geçirir ve onlar aracılığıyla, tıpkı bir mıknatısın gücünü aktararak bir demir halka zincirini havada asılı tutabilmesi gibi, diğerleri ele geçirilir. Şiir bir zanaat değil, Bacchusvari bir taşkınlığa yakın olan ilâhi bir ele geçirilmenin sonucudur. Şairler, tıpkı peygamberler gibi, onları basitçe bir sözcü[371] olarak kullanan bir tanrı tarafından *akıllarından mahrum bırakılmıştır* (bu 534b ve c'de tekrar ediliyor). Aniden "herkesin dilinde olan" zafer türküsünü yazana dek hayatında bir tane bile iyi şiir yazmamış olan Tynnichus'u düşünün. Belli ki tanrı, "şairlerin en sefili" aracılığıyla, iyi şiirin insanın harcı olmadığını göstermeyi seçmişti.

Bu İon'un hoşuna gider ("Sözlerin doğrudan kalbime ulaşıyor") ve şair ile dinleyici arasında bir aracı olarak kendisinin de ele geçirilmişler zincirinde bir halka olduğunu kabul etmeye dünden razıdır. Hastalıklı ya da dehşet verici sahneleri aktarırken gözleri

---

[371] ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, 534d; οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν, 534e. Genellikle "yorumcu" vb. diye çevrilen kökteşleriyle birlikte ἑρμηνεύς iki anlama geliyor: (1) yorumcu, yani yabancı bir dilden çeviri yapan kişi ya da belirsiz olanı açıklayan kişi; (2) sadece söyleneni aktaran bir elçi ya da aracı. "Yorum" ya da "izahat"ın hiçbir anlam taşımayacağı *Dev.* 524b, *Şöl.* 202e ve burada da bu iki anlamlılık geçerlidir. 534e4'te bunu Jowett ve diğerleri gibi, "yorumcular" diye çevirmek Sokrates'in vurguladığı hususu, şairlerin mutlak *edilgenliğini* ortadan kaldırmak demektir. İnsan aklı başında değilken yorum yapamaz, οἷς νοῦς μὴ πάρεστι 534d3. İon'un 536d'deki itirazının nedeni de budur.

yaşlarla dolar ve tüyleri diken diken olur – Sokrates'in işaret ettiği gibi, festival kıyafetleri içinde ve dostça yüzler tarafından sarmalanmış olarak festivale iştirak eden biri için hiç de aklı başında bir davranış değildir bu. Ve mıknatısiyet onun içinden geçerek zincirin son halkasına, seyircilere ulaşır ve onlar da aynı şekilde etkilenirler. (Eğer etkilenmeselerdi, der İon, ödülü kaybettiğim için gözyaşlarına boğulurdum.) Öyleyse (diye devam eder Sokrates) tıpkı farklı İlham Perilerinin farklı şairlere ilham vermesi gibi, belli bir şair de ilâhi ilhamı bir rapsoda geçirebilir. İon Homeros tarafından ele geçirilmiştir, İon onu herhangi bir yetenek ya da bilimle değil, bu ele geçirilme durumu sayesinde değerlendirebilmekte ve izah edebilmektedir. İon meselenin ezbere okumadan eleştiri ve yoruma bu şekilde kaydırılmasına itiraz eder: onu Homeros üzerine konuşurken duyan hiç kimse ele geçirilmiş ve aklını yitirmiş olduğunu düşünemezdi.

Öyleyse, İon Homeros'un işlediği hangi konularda söylev verebilir? Hepsinde, diye cevap verir İon. Sonra Sokrates birçok alıntı yaparak Homeros'un sık sık çeşitli icraatlar -sürücülük, tıp, balıkçılık, kehanet- konusunda son derece teknik bir üslupla yazdığını gösterir ve İon'un farklı sanatların farklı bilgi türlerini temsil ettiği ilkesini ve Homeros'un her bir sanat hakkında iyi yazıp yazmadığını en iyi yargılayacak kişinin o sanatın uzmanı olan kişi olduğunu kabul etmesini sağlar. O halde Homeros'ta rapsodun sanatına ilişkin olan ne vardır ki bir rapsod olan İon bu şeyi yargılayacak doğru kişi olsun? İon halen "Her şey" cevabını verme eğilimdedir ama kendiyle çeliştiği hatırlatıldığında, başka bir *technai*'nin özel alanına giren şeyler dışında her şey, diye iddia eder. Peki bu neyi içermektedir? "Bir erkek ya da kadının, bir köle ya da özgür bir insanın, bir yönetici ya da bir yönetilenin söylemesi doğru ve münasip olan şeyler."

Ama Sokrates inatla konuya geri döner. Bir rapsod kızgın boğaları yatıştırmak için ne söylemesi gerektiğini bir köle-çobandan daha iyi mi bilecektir? Örgü ören bir kadının yünle çalışmak konusunda ne söylemesi gerektiğini daha iyi mi bilecektir? Ve benzeri. Son soruda İon ayak direr. Evet, bir kumandanın birliklerini yüreklendirmek için ne söylemesi gerektiğini – bu tip bir şeyi bilecektir bir rapsod. Sokrates şaşırır. Muhtemelen İon rapsod olmasının yanı sıra bir askerî uzmandır da ama eğer öyleyse bu bilgiye hangi vasıfla sahiptir? İon bunun bir şeyi değiştirmeyeceğini düşünür ve söylediklerinde direterek, en sonunda bu iki sanatın ayrı olduğu ve bu sanatı Homeros'tan öğrendiği için kendisinin bir rapsod olarak harika bir general olacağı yönündeki absürt neticeye varmaya zorlanır. Sokrates bir rapsod olarak değil, bu vasıfla hizmet sunmasının Hellas'a karşı yükümlülüğü olduğunu öne sürdüğünde, İon kendini Ephesus'un özerk olmadığı ve diğer Yunanî devletlerinin ulusal önyargılara sahip olduğu gerekçelerine dayanarak mazur gösterir ama Sokrates verdiği örneklerle hemen bu gerekçelerin geçersiz olduğunu gösterir. Hayır. Ya İon'un Homeros'a düzdüğü methiyeler bilgi ve

sanattan kaynaklanmaktadır -ki bu durumda bilgisini haksız yere saklıyor, hangi konularda uzman olduğunu bile söylemeye yanaşmıyor demektir- ya da Sokrates'in inandığı gibi, teknik bilgi olmaksızın, ilâhi bir yetenekle hareket ediyordur, Homeros tarafından ele geçirilmiştir ve bu yüzden de suçsuzdur. İon daha görkemli olduğunu düşündüğü ikinci seçeneği tercih eder.

Yorum: İon'da şiirsel ilham

"Şair" der Sokrates (534b) "hafif, kanatlı ve kutsal bir varlıktır." En azından ilk iki sıfat *İon* için de pekâlâ kullanılabilir ve akademisyenliğin ağır eli, kanatlarını ezmek için değilse bile en azından kanatlarından canlılığı söküp atmak için çok şey yapmıştır. Sadece birkaç sayfa uzunluğunda olan ve kesinlikle yarı ciddi olmaktan öteye geçmeyen bu küçük esere gösterilen ilginin büyüklüğü, elbette, Platon'un şiire ve şairlere olan yaklaşımına ışık tutabilecek her şeye atfedilen önemle izah edilmektedir. Burada, en büyük eserlerinden bazılarında geri döndüğü bir konuya dair ilk sözleriyle karşılaşıyoruz ve bu konudaki muğlâklığı çeşitli teorilere, özellikle de Platon'un kendi içinde bölündüğü, "Platon'un içinde bir anti-Platon" olduğu yönündeki teoriye yol açmıştır. *İon*'a bu sebepten ötürü duyulan ilgi, çoğu yorumcunun adını, Platon'un *Devlet*'teki (607b) "felsefe ve şiir arasındaki kadim uzlaşmazlık"a dair beyanıyla birlikte andığı Goethe'den bu yana hep revaçta olmuştur.[372] Ama bu yorumcular bu 'uzlaşmazlık' konusunda bizzat uzlaşmazlık içersindedirler. Grube hem şairin ilhamının hem de eserinin güzelliğinin sorunsuzca kabul edildiğini ve "şiir ... bilgi iddiasında bulunmadığı sürece şiir ve felsefe arasında hiçbir çatışma olmadığını" söylediğinde Jowett'in şu sözlerine doğrudan doğruya meydan okuyor olabilirdi: "Felsefe ve şiir arasındaki kadim çatışma ... Platon'un zihninde işlemektedir ve bunu Sokrates ile İon arasındaki zıtlıkta ete kemiğe büründürmüştür."[373]

Günümüz okurunu afallatacak ilk şey, Sokrates'in iyi bir eleştirmenin vasıflarını ortaya çıkarmaya çalıştığı sorularında şiirin tabiatını hiç mi hiç anlamıyormuş gibi gö-

---

[372] Bkz. örneğin, Flashar *a.g.e.* 1-2'deki referans ve Leisegang, *RE* 2377.

[373] Grube, *P.'s Th.* 182, Jowett, *Dialogues* I, 102. Flashar da a.g.e. s. 1'de şöyle diyor: 'kadim çatışma' ilk defa *İon*'da bir felsefi merak konusu olarak karşımıza çıkıyor; Friedländer ise şöyle diyor (*Pl.* II, 136): "'Felsefe ve şiir arasındaki kadim çatışma' ... kendi varoluşunu orta yerinden ikiye bölmüştü ... Platon bir düşünür olarak kendi varoluşundaki Heraklitosçu gerilimi kavramış ve buna bir şair olarak biçim kazandırmıştı." Grube'un aksine Wilamowitz de (*Pl.* II, 43) Platon burada sadece şairlerin hiçbir bilgiye sahip olmadığı yönündeki olumsuz hususu ortaya koyduğunu düşünmüştü. Platon ancak çok sonra, *Phaedrus*'ta şairlerin şuursuz yaratışındaki iyi yanı görmüştü.

zükmesidir. Şiire sanki bir zanaat ya da yaşam tarzı konusunda pratik bilgiler sunan ve ancak söz konusu pratikte uzman olan kişi tarafından yargılanabilecek bir ders kitabıymış gibi yaklaşıyor. Estetik kriterlerden hiç bahsedilmiyor ve Sokrates ilâhi ilhamı tarif ederken bir an için coşkuya kapılsa da, bu aynı ilhamdan *Savunma*'da açıkça ironik bir biçimde şairlerin kendi şiirlerini anlıyormuş gibi gözükmemelerinin sebebi olarak bahsedildiğini unutmamalıyız.

Yunanları kendi bakış açımızla eleştirme hakkına sahip olsak da, Platon'u anlamak için M.Ö. beş ve dördüncü yüzyıllarda bir şairden ne beklendiğini, şairin görevinin şairin kendisi ve dinleyiciler (şiir okunması için değil, dinlenmesi için yazılıyordu) tarafından nasıl algılandığını bilmemiz gerek. Genellikle şairin işlevinin esasen didaktik olduğunun düşünüldüğünü ve beşinci yüzyıla kadar ahlakî ve siyasi tavsiyelerin genellikle vezinli olarak sunulduğunu biliyoruz. Son ciltte bu bir örnekle izah edilmiştir. Kendimize kısaca Hesiod, Solon ve Theognis'i, Aristhophanes'in şairlerin yetişkinler için okul müdürlerinin çocuklar için gördüğü işlevi gördüğü yönündeki vecizesini ve Aristofanes'in *Kurbağalar* eserinde Aeschylus ve Euripides arasındaki şiirsel çekişmenin temel olarak eserlerinin ahlakî ve pratik etkisi üzerinden gerçekleştiğini hatırlatabiliriz. Platon'un Protagoras'ı şairlerin geçmişte Sofistlerle aynı eğitimsel misyonu üstlendiklerini söylüyor ve Atinalı okul çocuklarının, onları anlatılan ve methedilen kahramanların icraatlarına özendirmeyi amaçlayan iyi şiirlerden ne kadar çok şey öğrendiklerini anlatıyor. Hippias erkekçe davranışa dair verdiği bir vaazda Homeros'un karakterlerini kullanıyor; İon'un da Homeros'u "güzelleştirirken" aynı ahlakî çizgiyi takip ettiğinden emin olabiliriz.[374] Havelock, Platon'un kendi zamanına gelinene kadar şiirin oynadığı geleneksel role dair kavrayışının temelde doğru olduğunu bile söyleyebilmişti: "Şiir 'edebiyat' değil, siyasi ve toplumsal bir gereklilikti. Şiir ne bir sanat biçimi ne de şahsi hayal gücünün bir yaratısı değil, 'en iyi Yunan devlet yönetim biçimleri" tarafından katılımcı bir çaba ile sürdürülen bir ansiklöpediydi."[375]

---

[374] *Prot.* 316d, 325e-326a (ve krş. Protagoras'ın 338e-339a'da dile getirdiği, şiirsel tefsirin eğitsel değerine dair görüşü); *B. Hip.* 286a-b; *İon* 530d, ὡς εὖ κεκόσμηκά τὸν Ὅμηρον. İon ve Homeridae gibi kişiler bu anlamda Sofistlere çok yaklaşmaktadırlar. Antisthenes başka bir örnek veriyor (fr. 51-8 Caizzi).

[375] *Preface to P.* 125 ve krş. 43. Bu kitabın ilginç tezi, Platon'un zamanına kadar muhafazakârlığın, şiire, okur-yazarlık öncesi bir toplumda sahip olduğu evrensel işlevi yüklemeye devam ettiği yönündedir. Şiir halen bir geçiş aşamasındaydı. Homeros bir "ansiklopediciydi" ve onun şiiri "ağızdan ağza aktarılarak korunmuş sözün epik bir arketipi" olarak "hatırlanması gereken şeylere, korunması gereken bir geleneğe, aktarılması gereken bir *paideia*'ya dair bir genel bilgiler kitabı olarak yazılmıştı" (s. 49). Atina'da drama "bir muhafaza edilmiş tecrübe, ahlakî öğreti ve tarihsel hafıza aracı olarak Homeros'a yapılan Atina usulü bir ilave" haline gelmişti (s. 48). Ayrıca krş. Taylor, *PMW* 38-9.

Kendi bilgi ve irfanı yetersiz kaldığında şair İlham Perilerine başvururdu – ama sadece daha yüksek bir otorite olarak: şair onlardan içine girmelerini, ona ilham vermelerini ve onu ele geçirmelerini istemezdi. *İlyada*'da şair onlardan yardım ister ama bu istek "biçime değil, içeriğe yöneliktir. Her zaman için İlham Perilerine ne söylemesi gerektiğini sorar, bunu nasıl söyleyeceğini değil; ve danıştığı konu daima gerçeğe dayalıdır."[376] Yunan savaş nizamını, bu nizamın kökeni, gemilerin sayısı ve her bir yedek kuvvetin başındaki kumandanın adıyla birlikte kayda geçirmeden önce şöyle yakarır: "Benimle gelin ey İlham Perileri ... çünkü siz tanrıçalarsınız, siz her yerde hazır ve nazırsınız ve her şeyi bilirsiniz, ama biz sadece anlatıları duyarız ve hiç bilgimiz yoktur... Olimposlu İlham Perileri ... Truva'ya gelenlerin hepsini anlatmasalardı ... orduyu asla anlatamaz ya da ordunun adını veremezdim" (*Il.* 2.484-92). Hesiod ve Pindar da benzer bir ilişkiyi dile getiriyorlar.[377] Şair hikâyesini anlatırken, kahramanların maceraları esnasında aldıkları gibi doğaüstü güçlerden yardım alır ama ele geçirilmesi, esriklik ya da taşkınlığa kapılması gibi bir şey söz konusu değildir. İlham Perisi, Dionysus'un, Platon'un *İon*'da (534a) şairi mukayese ettiği Bacchus rahiplerinin [bacchants] içine girmesi gibi şairin içine girmez, onun aklının yerine kendininkini koymaz. Platon'un, bir şairin iyi yazdığı zaman ilâhi olarak esinlenmiş, ele geçirilmiş ve "aklı başından gitmiş" (ἐνθουσιάζων, ἔκφρων) olduğu yönündeki iddiasında yeni olan bir şeyler olabilirdi. Bu iddianın izi, Platon'dan daha yaşlı olmasına karşın Platon'la aynı zamanda pekâlâ yaşamış olabilecek Demokritos'tan daha öncesine kadar sürülememektedir.[378] Daha sonra Cicero, ilâhi bir gücün yol açtığı delilikten ilham almayan hiçbir şairin büyük ya da iyi olamayacağı öğretisi konusunda yegâne otoriteler olarak Demokritos ve Platon'u ismen alıntılamıştır. Horace ise, *Demoktiros* "ingenium"u (Yn. *Physis*, doğal yetiler) "ars"tan (Yn. *technē*, krş. *İon* 533e6) üstün tuttuğu ve sadece deli şairleri Helicon'a kabul ettiği için tırnak ve sakallarının uzamasına aldırış etmeyen, yıkanmayı bırakan ve uzak diyarlara gidenlerle alay eder.[379] Eğer Platon birçoklarının düşündüğü üzere şiirsel ilhama dair görüşlerini Demokritos'tan ödünç aldıysa,[380] bu görüşleri (*İon*'da değilse bile daha sonraki eserle-

[376] Dodds, *G. and I.* 80. Yukarıda söylenenler konusunda bkz. 80-2.

[377] Dodds, a.g.e. 82 ve s. 101, dn. 121. ve 122. Ama ayrıca bkz. Tigerstedt'in düştüğü eleştirel dipnot, *JHI* 1970, 169 dn. 2.

[378] Yaşadığı tarih için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019. Ama orada adı geçen otoritelere Demokritos'un en az Sokrates kadar yaşlı olduğunu iddia eden H. D. Ley (*L'Ant. Cl.* 1968, 621-6) de eklenmelidir.

[379] Horace, *A.P.* 295-8, Cicero *Div.* 1.38.80, *De. or.* 2.46.194. Demokritos'un ilhama dair teorilerden II. ciltte bahsedilmiştir ve bu teoriler Delatte tarafından eksiksiz bir biçimde ele alınmıştır, *Conceptions* 28-79. DK'daki alakalı fragmanlar 18 ve 21'dir.

[380] Demokritos ve *İon* arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz. Delatte, a.g.e. 57 ve devamı. Delatte mıknatısiyet kazanmış halkalar imgesinin bile Demokritos'un mıknatısiyete duydu-

rinde) kendine özgü bir şeye dönüştürdüğüne hiç şüphe yok.

Şiire dair Dionysiusvari vecd hali temelinde yapılan mistik izahatın beşinci yüzyıla kadar ortaya çıkmadığı ve bunun sadece, şair ile ilâhi güçler arasındaki ilişkiye dair Homerosvari bir algılayışın felsefi anlamda geliştirilmesi demek olduğu yönündeki tez, bir *ex silentio* argümana dayandığı için kanıtlanmış bir tez olarak görülemez[381]; ama tarihsel olasılılık bu tezden yana. Yunan zihni Tek ve birçok sorununa, bunların gizemli ilişkisine ve bir nevi özdeşliğine altıncı yüzyılda ve beşinci yüzyıl başlarında ilgi duymaya başlamıştı.[382] Presokratik filozoflar için bu, kozmosun tek değişmez özü ile onun çeşitli ve değişken görüngüleri arasındaki ilişkiydi, Dionysisus'a tapanlar ise *enthusiasmos* deneyimi sayesinde Tek ilâhi varlıkla çok sayıda birbirinden ayrı ruhun birleşmesini, tanrının ruhunun her bir insanın içine girmesini sağlamaya çalışıyorlardı. Şairin basitçe ilâhi yardımla kendi şiirlerini yazdığı yönündeki Homerosvari kavrayışın yerini, şairin, Platon'un ifadeleriyle, "içine tanrının girdiği ve ele geçirildiği", "tanrı tarafından aklından mahrum bırakıldığı", "tanrının aracılığıyla konuştuğu" bir kanaldan başka bir şey olmadığı yönündeki kavrayışın ancak bu fikirlere felsefi saygınlık kazandırıldıktan almış olması hiç de şaşırtıcı olmazdı. Homerosvari kavrayışa göre şair, aklını yitirmiş olması şöyle dursun, zeki bir öğretmen ve öğreticiydi, aslında orijinal *sophistes*'ti (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

Bu Homeros için diğer bütün şairler için olduğundan daha geçerliydi. Eğer Homeros "Yunanların Kitabı Mukaddes'i idiyse" bu, Kitabı Mukaddes'te sadece ahlakî ve dinsel öğütler aramakla kalmayıp ama ayrıca I *Kings* 6 ve 7 gibi pasajları inşaatçılar için pratik bir inceleme yazısı olarak görmemiz gibi bir şey olurdu.[383] Ama hayat için

---

ğu bilimsel ilgiye borçlu olunabileceğine inanmaktadır. Aradaki yakın ilişki Demokritos'un fr. 18'deki dili (bir şairin yazdığı şey μετ'ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος καλὰ κάρτα ἐστίν'dir) ile *Savunma* 22b-c'deki dil arasında yapılan bir mukayese ima edilmektedir: peygamberler gibi şairler de πολλὰ καὶ καλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες der. φύσις ile ἐνθουσιασμός'un bir araya getirilişi için krş. Demokritos, fr. 21 Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης. (θεάζειν hakkında bkz., Delatte.32-3.)

[381] Şunu da belirtmek gerekir ki *Yasalar*'da (719c) Platon bizzat bunu bir παλαιὸς μῦθος'la ilişkilendiriyor ve herkesin buna inandığını söylüyor; ama bu edebi hile de olabilir. Tigerstedt (*JHI* 1970) bu mevzua ilişkin yapılan bütün modern-akademik çalışmaları gözden geçiriyor, onun ulaştığı netice burada kabul edilen neticedir.

[382] Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Daha fazla delil için bkz. Guthrie, *OGR*, özellikle de 4. ve 5. bölümler.

[383] Homeros'un bir teknik beceri üstadı olarak sahip olduğu ün, ahlakî ve siyasi otoritesi kadar iyi bir biçimde teyit edilmemiştir ve) teknik beceriler konusuna sadece değinilip, daha sonra ahlakî ve siyasi otoritesine dair çok sayıda ve çeşitli kaynaklara gönderme yapılması muhtemelen günümüz yazarlarının (örneğin, Vernedius *Mnem.* 1943, 246-51) bir eksikliği-

öğütler vermek teknik yetilerden daha önemliydi. Homeros'un Atina'daki okul çocuklarına okutulmasının ve Niceratus gibi yetişkin insanlar tarafından ezbere bilinmesinin (Xen. *Şöl.* 4.6) nedeni buydu. Platon (*Dev.* 606e) Homeros'a methiyeler düzenlerin (ki bu kişiler arasında İon da vardı; bkz. 542b ve krş. 536d, 541e) onun Yunanistan'ın hocası olduğunu ve insanın kültür ve insan ilişkilerinin idaresi konusunda ona danışması ve bütün hayatını ona göre düzenlemesi gerektiğini iddia ettiklerini söylüyor. Bazıları Homeros'un ve onun takipçileri olan tragedya yazarlarının teknik yetiler, insanlığın erdemleri ve fenalıkları ve din konusunda her şeye vakıf olduklarını ve iyi bir şairin yazabilmek için konusuna vakıf olması gerektiğini söylüyorlar (*a.g.e.* 589e).

Dolayısıyla Platon şairlerin iddialarını ve Homeros'a Homerosidler ve diğerleri tarafından düzülen methiyeleri eleştirdiğinde[384] şiirin tabiatını yok yere çarpıtmış değil, çağdaşlarının çoğunun halen algıladığı haliyle sadık bir biçimde yansıtmış oluyor.[385] Platon, şiirin pratik muvaffakiyete ve ahlakî davranışa dair eksiksiz bir rehber olduğu yönündeki görüşü hem zihinsel, hem de ahlaksal gerekçelerle reddetmişti. Bu asılsız bir görüştü çünkü Homeros ve diğerleri aslında anlattıkları davranışların temelinde yatan teknik ya da diğer prensipleri *anlamıyorlardı*; ve hikâyelerinin birçoğu, tanrıların davranışlarına dair hikâyeleri bile, ahlakî açıdan eğitici olmanın tam zıddıydı. Onların cehaletine *Savunma*'da zaten dikkat çekilmişti ama Platon'un her iki suçlama maddesi

---

dir. Teknik konularda uzman biri olarak Homeros'a dair sadece Platon'un (krş. *Dev.* 600e) ve Xenophon'un söyledikleri var elimizde; Xenophon'un Niceratus'unun (*Şöl.* 4.6) yönetici, hatip, general, hükümdar ya da savaş arabası sürücüsü olmak isteyen herkesin, Homeros'a dair bilgilerinden ötürü kendisine başvurması gerektiğini söylerken *İon*'dan fikir aşırdığı iddia edilebilir. (Flashar, *İon*'un kronolojik açıdan daha önce geldiğinin kesin olarak kanıtlanamayacağını kabul etmekle birlikte, bu iddiada bulunuyor, a.g.e. s. 25.) Sokrates'in "ayakkabıcılara, marangozlara ve demircilere" olan takıntısı (Xen. *Mem.* 1.2.37; *Gorgias* 491a'da bu "ayakkabıcılar, çırpıcılar ve aşçılar" diye geçiyor) Platon'un Homeros-yorumunun bu kısmını abartmasına neden olmuş olabilir ama bunu kendi icat etmiş olması pek mümkün değildi. Havelock aradığı delili Homeros'un şiirlerinin kendisinde buluyor: eğer klasik Yunan bu şiirlere pratik bir el kitabı olarak alıyorduysa, bu sadece bu şiirlerin biçimlendiği okur-yazarlık öncesi çağın bir kalıntısıydı. Bkz. *Pr. To P.*, özellikle de 4. bölüm, "The Homeric Encylopedia."

[384] Bazı akademisyenler Platon'un buradaki hedefinin sadece İon -bilhassa ahmak olan bir rapsod- olduğunu, bazı akademisyenler şairler değil, genel anlamda rapsodlar olduğunu (örnekler için bkz. Flashar, 12, dn.3) ve bazılarıysa Platon'un rapsodları sadece şairleri hedef almak için kullandığını (Tigerstedt, a.g.e. 21-2) öne sürüyor. Burada konunun hem şairler (bilhassa Homeros) ve hem de onların ἐπαινέται'si olduğu çok açık. İkinci husus konusunda hiç kimsenin şüphesi olamaz; İon ve dinleyicilere kadar uzanan zincirin ilk halkası olan şairleri de, özellikle *Savunma* hesaba katıldığında, hariç tutmak pek mümkün değil.

[385] Platon dışındaki başka kaynaklardan elde edilen deliller için bkz. Vernedius, *Mnem.* 1943, 246-51.

üzerinden, özellikle de bunların ahlakî etkisi üzerinden giriştiği asıl saldırı ile *Devlet*'te karşılaşırız (bkz. bu cilt.) Sokrates'in, *sophistes* -kendine özgü bir bilgelik ve bilgi sahibi kişi- olarak şair imgesini reddetmeyi öğrettiği Platon, şairlerin "birçok güzel şey" dile getirmelerine dair alternatif bir izahat olarak kendi 'ilâhi bir güç tarafından ele geçirilme' teorisini, şairin tıpkı -bir önceki yüzyılda Heraklitos'un "çıldırmış ağzından" bahsettiği (fr. 92)- kadın peygamber gibi, bir tanrının sözlerini aktaran aklı başından gitmiş biri olduğu yönündeki teorisini önermişti (*İon* 534c-d).

Ama Platon bu teorisinde ne ölçüde ciddiydi, ve bu teorinin şiire biçtiği değer üzerindeki etkisi neydi? Bu hep bir muamma olarak kaldı ve Platon bu konuda daha sonraki diyaloglarda çok daha fazla şey söylediği için, buna sadece *İon*'dan hareketle cevap verilemez. Ama *İon*'u *Phaedrus*, *Şölen* ya da *Yasalar*'ın ışığı altında okumak ihtiyatsızlık olacaktır. Bunu yapan ve Platon'un şiirsel ilhama kayıtsız şartsız saygı duyduğunu iddia edenler "aklı başında değil" ve "tanrı sağduyusunu alıp götürmüş"[386] gibi ifadeleri önemsizmiş gibi gösterme ve talihsiz Tynnichus'a yapılan bütün göndermeleri devre dışı bırakma eğilimindeler. Hayatında sadece ve sadece bir kez, üstün niteliği ve ilâhi kökeni herkesin dilinde olması gerçeği ile teyit edilen bir lirik şiir yazmış olan, "şairlerin en kötüsü" Tynnichus'un hikâyesi, İon buna her ne kadar kolayca inanmış olsa da, sadece bizi eğlendirme amacı taşımaktadır. Dahası, burada şiirsel yeti için kullanılan "takdiri ilâhi sayesinde" (θείᾳ μοίρᾳ) ifadesi (536c, d, 542a; krş. 536c), *Menon*'da (99e), ilâhi bir güç tarafından ele geçirilme bakımından şair ve peygamberlerle mukayese edilen zamane siyasetçileri için kullanılmaktadır; o zamanki siyasetçilerin tanrı vergisi yetilere sahip olduğuna ne Sokrates ne de Platon inanıyordu. Her iki durumda da kişisel bir meziyet ya da kavrayış olmaksızın elde edilen başarıya vurgu yapılmaktadır.

Platon'un bazı diyalogları öylesine büyük yaratıcı yazın başyapıtlarıdır ki, birçok kişi Platon'un şiirsel ve yaratıcı edebiyata karşı sergilediği açık düşmanlığı akıl almaz ölçüde paradoksal bulmaktadır. Bunun dışında, akademisyenlerin Platon'un şiirsel ilhâma dair ifadelerinin gerçekten yergi amacı taşıdığına inanmakta güçlük çekmelerinin iki ana nedeni var: (1) Sokrates'in 533c-534d'deki etkileyici ve yer yer güzel olan dili; (2) bu dile daha sonraki diyaloglarda, özellikle de *Phaedrus*'ta gösterilen derin saygı. İlk neden fazlasıyla öznel izlenimlere bağlı ve okurun kendi izlenimlerini oluşturmasına yardımcı olmak için bölüm sonuna, 533c-534d'nin mümkün olduğunca sadık bir çevirisini ekledim. İkinci nedeni ise daha sonraki diyaloglara geçmeden tam olarak değerlendiremeyiz ama şimdilik şunları not edebiliriz: (a) mıknatıs metaforuna göre sadece şair değil ama bizzat İon ve dinleyiciler arasındaki bütün dürüst yurttaşlar da

[386] οὐκ ἔμφρων, ἔκφρων, ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν (534a, b, c), οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν (534d).

bir dereceye kadar aynı ilâhi etki altındadır; ve (b) çok daha sonra gelen bir diyalogda şairin ilâhi deliliği onun eserlerini sıkı yasal denetim altında tutmak için başlı başına bir neden haline gelir. (Bkz. *Yasalar* 719c-d.)

İon her şeyden önce bir Sokratik diyalogdur, kahramanının sahtekâr ve ahmak olduğunu düşündüğü biriyle yüzleştiğinde sergilediği kibar huysuzluğu gözler önüne sererek bizi eğlendirir. Ama diğer erken dönem diyaloglarda olduğu gibi burada da Platon, Sokrates'in ötesine uzanan kendi yolunu sezinlemeye başlamıştır. Şairin zihinsel durumuna (ya da akıl-yoksunluğuna) dair yapılan ilk eksiksiz betimleme *Savunma*'da şairlerin tanrı vergisi cehaletinin bir kalemde silinip atılmasından kesinlikle farklı bir şeydir ve hafiften bir sempati belirtisi ortaya çıkmaya başlamıştır. Platon şairlerin, filozofların aksine, bilgisizce ve şiirlerinin ahlakî etkisine aldırış etmeksizin yazdıkları ve bu yüzden de yasaklanmaları ya da sansüre tabi tutulmaları gerektiği tezinden asla kaçınmamıştı; ama ben çok da emin olmamakla birlikte, Platon'un, ilâhi bir güç tarafından ele geçirilme teorisinde şairlerin büyüsüne kapılma zaafına (ki bu zaafını *Dev.* 607c'de itiraf ediyor) ilişkin, en azından *Devlet*'te (398a) bir şaire verdiği son derece hürmetkâr ve yüceltici *congé*'yi izah etmeye yetecek olası bir savunma bulduğunu öne sürmek isterim.

Şiiri mesele edinişi nedeniyle muhtemelen Platon'un yol açmasını amaçladığı keyifli okumaya mani olacak ölçüde ciddi bir yaklaşımla ele aldığımız bu küçük, ciddiyetten uzak eseri artık bir kenara bırakabiliriz.

EK: 533C-534D'NİN ÇEVİRİSİ

Homeros hakkında bu kadar iyi konuşman, söylediğim gibi, bir sanat değil. Seni harekete geçiren şey ilâhi bir güç, tıpkı Euripides'in Mıknatıs [fr. 567 N.] ama çoğu insanın Heracles'in taşı dediği o taş gibi. Bu taş sadece demir halkaları çekmekle kalmayıp ayrıca gücünü onlara aktarıyor, böylece onlar da aynı şeyi yapıp, diğer halkaları çekiyorlar, ta ki birbirilerini havada asılı tutan ve her biri kendi gücü için asıl taşa bağımlı olan demir parçalar ve halkalardan uzun bir zincir oluşana dek. İlhâm Perisi de aynı şekilde bazı insanları bizzat ele geçirir ve onlar aracılığıyla diğerleri ta ki bir zincir oluşana dek onun ruhuyla doldurulurlar. Bütün iyi epik şairler (ve aynı şey lirikçiler için de geçerlidir) güzel eserlerini sanat aracılığıyla değil, ilâhi bir güç tarafından ele geçirildikleri için dile getirirler. Tıpkı Koribantik etki altında olanların dans ederken akılları başlarında olmaması gibi, lirik şairler de güzel şarkılarını akılları başlarındayken üretmezler.[387] Kendilerini bir kez melodi ve ritme kaptırdıklarında kendilerinden geçer-

[387] Bu mukayesenin illâ da şairlere bir iltifat niteliğinde olması gerekmediği yönünde bazı deliller için bkz. Rohde, *Psyche* (Eng. tr.) s. 307, dn. 18 ve 19.

ler ve ele geçirilmişledir ve ruhları, tanrı onları ele geçirdiğinde nehirlerden süt ve bal çeken Bacchuss rahiplerininki gibi hareket eder ama akılları başlarındayken böyle bir şey olmaz. Şairler bizzat böyle diyorlar -yani, bize getirdikleri şarkıları İlham Perilerinin benim bilmediğim bahçeleri ve vadilerindeki bal akan membalardan çektiklerini anlatıyorlar – tıpkı arılar gibi ve arılar gibi uçuyorlar da. Doğruyu söylüyorlar, zira şair hafif, kanatlı ve kutsal bir varlıktır, ele geçirilmemişken, aklılları başında ve sağduyuları yerindeyken yaratamazlar. Bu yetiye sahip olmadığı sürece hiç kimse şair ya da peygamber olamaz. Bu durumda, eserlerini yazmaları ve konularına ilişkin -tıpkı senin Homeros hakkında söylediğin gibi- birçok hoş şey söylemeleri sanat sayesinde değil, ilâhi tahsis sayesinde olduğu için her biri ancak İlhâm Perisi'nin onu tahsis ettiği şeyi -ditiramplar, kaside, hyporchemata,[388] epik, iambikler- başarıyla ifa edebilirler ve başka hiçbir şeyde iyi değildirler. Bu bir sanat değil, ilâhi bir güçtür. Ne de olsa, eğer bir konu üzerine nasıl iyi konuşulacağını bilmelerini sağlayan şey sanat olsaydı, bunu diğer bütün konular için de yapabilirlerdi. Tanrının onların sağduyularını alıp götürmekteki ve onları kâhinler ve esinlenmiş peygamberlerle birlikte hizmetkârları olarak kullanmaktaki amacı, bu çok değerli lafları duyan kişiler olarak bizlerin bu lafları edenin, sağduyularından mahrum bırakılmış şairler değil, onlar aracılığıyla konuşan tanrının kendisi olduğunu bilmemize olanak tanımaktır. [Bunu Tynnichus'un hikâyesi takip ediyor.]

SOKRATİK DİYALOGLAR: ÖZET

Bu bölümdeki dokuz diyalogda Platon onu tanıdığı haliyle Sokrates'in ve onun çalışma şeklinin sevgi dolu ama dürüst bir portresini sunuyor fakat aynı zamanda bazı Sokratik ilkelerin barındırdığı felsefî imalar karşısında kafasının karıştığını ya da bunların tam olarak içine sinmediğini gösteriyor ve onun ötesine geçen başlangıç niteliğinde birkaç adım atarak, daha sonra onu derinden kaygılandıracak olan bazı sorunları önceden haber veriyor. Biçimler öğretisine gelince, bu diyaloglardan bazılarının bu öğretiyle hiçbir ilgisi yok ve diğer diyaloglarda kullanılan dil de Biçimlerin aşkınlığını ya da Sokrates'in genel kabul gören iki önermeden hareketle ulaştığı ve savunduğu neticelerin ötesine geçen herhangi bir şeyi ima etmiyor, bu iki önerme şöyledir: (1) Eğer iki şeye aynı X ismi verilecekse, bunlar her birinin içinde varolan ve ona X olarak karakterini veren (ya da daha doğrusu X olarak karakteri olan) ortak bir biçim ya da özü paylaşmalıdırlar; eğer paylaşmıyorlarsa bu ismin onlar için kullanılması doğru değildir. (2) Adalet, kutsallık ve diğer erdemler nesnel gerçekliklerdir.[389]

---

[388] "Dans ve pantomim benzeri hareketlerle eşlik eden şarkı" (LSJ).

[389] *Euthyphro*'da, *Laches*'te, *Lysis*'te ve *Küçük Hippias*'ta biçimler için biçimler için bkz. bu cilt.

V.

PROTAGORAS, MENON, EUTHYDEMUS, GORGİAS, MENEXENUS

GİRİŞ

Burada aynı gruba dâhil edilen diyalogların çok fazla ortak yönü var. Birincisi, çok daha uzun ve ayrıntılı olmaları bakımından bir önceki gruptan ayrılıyorlar. İkincisi, Platon Sofistleri, *Sofist* de dâhil olmak üzere birçok eserinde betimlemiş olmasına karşın *Protagoras* ve *Euthydemus* sadece Sofistlere ayrılmıştır, *Gorgias*'ta ise Sokrates sofistik etiğin aşırı bir biçimiyle savaşırken gösterilir. *Protagoras* ve *Menon* aynı soruya saldırmaktadır: "Erdem öğretilebilir mi?" ve her iki diyalogda da Sokrates erdemin *ne olduğunu* belirlemeden bunu sormakla aceleci davrandıkları sonucuna ulaşır. Bu soru *Euthydemus*'ta tekrar karşımıza çıkar ve "iyi" denilen şeylerin ancak doğru kullanıldığında iyi olduğu ve dolayısıyla da bilginin istisnasız iyi olan tek şey olduğu savı burada ve *Menon*'da tekrar edilir. Ruhun ölümsüzlüğünün meseleye dâhil edilmesiyle birlikte *Menon* ve *Gorgias*'a yepyeni bir hava hâkim olur; bu, *Menon*'a bilginin olasılılığı sorununa bir çözüm olarak, *Gorgias*'a ise Platon'un doğru bir yaşamın nihayetinde en değerli şey olduğunu göstermek için tasarlanmış eskatolojik mitlerinden ilkinin konusu olarak dâhil edilir. Kısa bir diyalog olan *Menexenus* burada *Gorgias*'ın bir uzantısı olarak ele alınmaktadır: Platon *Gorgias*'ta o zamanki hitabet ve hitabetin ahlakî varsayımları hakkında ne düşündüğünü söyler ve *Menexenus*'ta bunun bir örneğini sunar.

(1) PROTAGORAS

Tarih. Birçok 19. yüzyıl eleştirmeni *Protagoras*'ın Sokrates'in ölümünden bir hayli önce yazılmış, gençlik dönemine ait bir eser olduğunu ve von Arnim de 1914'te bunun bütün diyaloglardan önce geldiğini düşünmüştü. Ritter ise hem dilbilimsel gerekçelerle ve hem de, tıpkı Wilamowitz gibi, şehit düşmesinden sonra Platon'un Sokrates'i bu kadar övgüden uzak bir biçimde betimleyebileceğine inanamadığı için *Protagoras*'ın çok erken bir döneme ait olduğunu düşünmüştü. Son zamanlardaki eleştirmenler ise farklı düşünüyor. Burnet ve Taylor, daha öncesinde Grote'un yaptığı gibi, *Protagoras*'ın sanatsal tekniğinin mükemmelliğinin gençlik dönemine ait bir eser olma ihtimalini ortadan kaldırdığını düşünüyorlardı. Felsefî değerlendirmeler bu görüşü güçlendirmektedir. Bu diyaloga gelinene kadar tek tek erdemler ele alınmış ve diyaloglar, bunlar bir

bütün olarak erdemle hemhal oluyormuş gibi gözüktüğü noktada kesilmişti. Platon bunun böyle olması gerektiğini Sokrates'in otoritesine dayanarak kabul etmiş ama aradaki ilişkiyi henüz bizzat çözüme kavuşturmamıştı. *Protagoras*'ta Platon aslında erdemin kendisini ve çeşitli erdemlerin bununla ve birbirleriyle olan ilişkisini konu alır ve argümanın çok daha ayrıntılı olduğunu düşündüğümüzde doğal olarak bu diyalogun daha kısa, daha sınırlı diyaloglardan sonra yazıldığı sonucuna ulaşırız. Nestle'nin yaptığı gibi, *Protagoras*'ın, argümanı Sokratik diyaloglardan daha ileri taşımasına rağmen Sokrates'e özgü "tamamıyla bu-dünyaya ait olma" görünüşünü koruması ve Platon'u Pisagorculara bağlayan ve akla yatkın bir biçimde, Güney İtalya ve Sicilya'ya yaptığı ilk ziyarette kuvvetlendiği düşünülen matematiksel, metafiziksel ve eskatolojik ilgilere dair hiçbir iz barındırmaması anlamında Sokratik diyalogların sonuncusu olduğunu da düşünebiliriz. Nestle bu nedenden ötürü *Protagoras*'ı daha önceki gruba dâhil etmiş ve *Gorgias* ile *Menon*'dan kesinkes ayırmıştır. Bunları aynı gruba dâhil etmenin gerekçelerini daha önce sunmuştuk ama bunların İtalya'ya yapılan yolcukla birbirinden ayrılmış olmaları gayet olasıdır ve en azından *Protagoras*'ın *Gorgias*'tan önce geldiğini düşünmek konusunda Grube'dansa Hackforth ve diğerlerinin yanında yer alabiliriz.[390]

Olayın geçtiği tarih. Taylor (*PMW* 236) bunu yeterli ölçüde tartışmış ve söz konusu tarihin M.Ö. 433 ya da daha öncesi olduğunu öne sürmüştür. Perikles Çağının en şaşaalı dönemindeyiz, Mora Savaşı henüz yaşanmamış, Alcibiades ergenlikten yeni çıkmıştır, "sakalı uzamaya başlamıştır" (309a), trajik şair Agathon tanınmamış bir delikanlıdır (315d-e) ve Perikles'in iki oğlu aramızdadır ve Protagoras tarafından ümit vaat eden genç adamlar olarak tarif edilirler (328d). Perikles'in oğulları 329 salgınında ölmüşlerdi. Bütün bunlar göz önüne alındığında, komik oyun yazarı Pherecrates'in 420 tarihli (Athen. 5.218d) *Vahşiler*'ine yapılan gönderme, sırf yerinde bir sezdirme olsun diye diyaloga dahil edilmiş bir anakronizm olarak kabul edilmelidir.[391]

Mekân ve karakterler. Platon başka hiçbir diyalogda mekân ve karakterlere bu kadar çok özen göstermemiş ya da canlı betimleme yetisini bu kadar görkemli bir biçimde sergilemeyi başaramamıştır.[392] *Protagoras* hiçbir felsefî ders vermeseydi bile yine de şahane

[390] Bu paragraf için referanslar: von Arnim, *Jugendd.* 3 ve 34-5; Ritter, *Unters. Übers P.* 127, *Esence* 60 dn. 1; Wilamowitz, *Pl.* I, 149; Burnet; *Platonism* 52 dn. 7; Taylor, *PMW* 235; Grote, *Pl.* I, 198; Nestle, *Prot.* 43; Hackforth, *CQ* 1928, 42; Grube, *P.'s Th.* xii, 58-9 ("*Protagoras* sorunu tam da *Gorgias*'ın bıraktığı yerde devralıyor.")

[391] Platon'un anakronizmlerine tekrar yüzleşmek durumundayız. Bunlardan bazıları Robin (*Platon* 25-6) tarafından sıralanmış ve Zeller da sadece bu konuyu ele alan bir inceleme yazmıştır, *Über die Anachronism in den Plat. Gesprächen* (1873).

[392] Eupolis'in 421 tarihli komedisi *Parazitler* de Callias'ın evinde Protagoras da dahil olmak üzere Sofistler ve diğer bazı kişilerin bir araya gelişini betimlemektedir; Wilamowitz (*Pl.* I, 140)

bir edebiyat eseri olarak kalırdı. Bu diyalog sadece konusu için değil, başlı başına bir eser olarak okunmalıdır. Diyalogun sayfaları boyunca, o büyük kuşağın en önemli figürlerinden bazılarının (her biri en tipik haliyle sunulmuştur ve eğer tuhaflıkları biraz mübalağa edilmişse dahi, bunun hiçbir zararı yoktur) konuşmalarını dinlediğimizde artık Platon'un yazıyı kötülemesine karşın neden yazmayı seçtiğini ya da tam da bu sebepten ötürü, neden diyalog formunu seçtiğini sormamıza gerek kalmıyor. Ayrıca Platon'un burada mekân ve insanların canlı bir tasvirini sunmak için (*Lysis* ve *Charmides*'te karşımıza çıkmış olan) dolaylı anlatı formunun bütün olasılıklarından yararlandığını görüyoruz. Platon'un maksimum dramatik etki yaratma kabiliyetinin küçük ama çarpıcı bir örneği olarak Protagoras'ın Perikles'in oğullarına dair yaptığı yorumu gösterebiliriz (328c-d): "Hâlâ gençler ve ümit vaat ediyorlar." Platon'un ilk okuyucuları birkaç yıl sonra salgının iki oğlanı da bir hafta içinde öldürdüğünü biliyorlardı. Dahası, bu bilgiyi veren Plutarch Protagoras'ın, büyük devlet adamlarının bu çifte kaybı örnek teşkil edecek bir metanetle karşılamalarını takdir etmek için yazdığı bir pasajı alıntılıyor.[393]

Ana karakterler için burada daha fazla şey söylemeye gerek yok, diğer Sofistler gibi bu karakterler de bir önceki cilt, Birinci Bölüm'ün ana konusunu oluşturuyorlar. Elbette Protagoras'ın bu diyalogun kahramanı olduğu söylenebilir.[394]

Diyalog[395]

(*Dolaylı anlatı formu*, Sokrates tarafından anlatılıyor)

Sokrates genç arkadaşı Hippocrates'in (adı başka hiçbir yerde geçmiyor) onu, Atina'da yaşayan ve öğrencisi olmak istediği Protagoras'la tanıştırmasını rica etmek için henüz gün doğmadan nasıl uyandırdığını anlatır. Şafak sökerken avluda yürürler ve Sokrates Hippocrates'i, onun Sofist'in ne demek olduğunu bilmediğini ve bu yüzden kendisini, Sokrates'e göre, diğer bütün perakendeciler gibi mallarının reklâmını zekice yapan "bir akıl-besini tüccarı" olan birine adamakta acéleci davrandığını göstermek üzere tasarlanmış bir sorguya tabi tutar. Genç adam Sokrates'in koruması altına girecektir ve Sofist'le yaşadığı eve akın eden dalkavuklarınkinden çok farklı bir ruh hali içersinde tanışacaktır. Protagoras'a ev sahipliği yapan kişi "Sofistlere diğer herkesin ödediği

---

Platon'un bu sahneyi devraldığını varsaymıştı. Karakterleri öldükten sonra yazan Platon onları kısa bir süre için hayata döndürmek için bu satirden faydalanmış olabilirdi.

393 Plut. *Con. ad Apoll.* 118e-f, *Pericles* bölüm 36.

394 Protagoras, Prodicus, Hippias ve Critias'a dair bilinenler 11. bölümde bir araya toplanmıştır ama öğretileri daha önceki bölümlerdeki tartışmalar boyunca dağınık halde bulunduğu için dizine de bakmanızda fayda var.

395 Penguin çevirisinde de bir özet bulabilirsiniz, 30-7.

toplam miktardan daha fazlasını ödemiş olan"[396] kültüre-aç milyoner Callias'tır ve evi Sofistlerle ve onların hayranlarıyla dolup taşmaktadır.

Onları da Sofist sanan kapıcı ile biraz laflad ıktan sonra Sokrates ve Hippocrates eve girerler ve Sokrates onu Protagoras'la tanıştırır, Protagoras Sofistlerin sanatını antik bir sanat olarak övmeye başlar ve Hippocrates'i "her geçen gün daha iyi" yapacağına söz verir. (Hippocrates sohbete daha fazla katılmaz.) Bu, Sokrates'in araya girmesine vesile olur. Neyde daha iyi? Örneğin Zeuxippus onu resim, Orthagoras ise müzik konusunda geliştirecektir. Protagoras bunun iyi bir soru olduğunu söyler ve vereceği eğitimin tamamen pratiğe yönelik olacağı cevabını verir: kendi işlerini ve de devlet işlerini nasıl yöneteceğini, nasıl etkin bir biçimde konuşacağını ve siyasi yaşamda nasıl bir lider olacağını öğretecektir; kısacası siyaset ve yurttaşlık konusunda ona beceri (*technē*) ya da mükemmeliyet (*aretē*) aşılayacaktır.[397]

Bu Sokrates'in ilgisini çeker. Bu tip bir "erdemin" öğretim ya da eğitimle aşılanabilecek bir şey olduğunu hiç düşünmemiştir ve Atina demokrasisinin de aynı görüş üzerine kurulmuş gibi gözüktüğünü gözlemlemiştir: mimari ya da savaş gemisi tasarımı gibi teknik konularda sadece eğitimli bir uzmanın öğütleri kabul edilir, hâlbuki kamusal siyaset meselelerinde eğitim düzeyi her ne olursa olsun bütün vatandaşlara kulak verilir.[398] Dahası, en muktedir devlet adamları kendi başarılarını başkalarına, hatta kendi oğullarına bile aşılamaya muktedir değilmiş gibi gözükmektedir.[399] Protagoras erdemin gerçekten öğretilebileceğini ispat edebilir mi?

Protagoras buna, toplum ve uygarlığın kökenine dair bir söylence ile başlayarak, uzun bir *epideixis*'le[400] cevap verir.[401] Bu konuşmanın neticesi şudur: bireysel olarak ha-

---

[396] Callias ve bu sahnenin kısa bir tasviri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[397] ἀρετή'nin pratik çağrışımlarına ve bunun τέχνη'le olan, bize teknik ve ahlakî mükemmeliyet arasında bir karmaşaymış gibi gelen şeyin bir Yunana doğal gelmesini sağlayan yakın bağlantısına değinilmiştir, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bu iki kelime *Protagoras*'ta birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanılmaktadır: krş. 322b3 ve 5 ile d7 ve e2-3. ἀρετή için sunulan geleneksel karşılığı ("erdem") ben de korudum ama bu koşulu hep aklımızda tutmalıyız.

[398] Sokrates'in, Atina'daki demokratik işleyişe dair kendi görüşü için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[399] Bu argüman *Alc. I* 118d-119a'da ve (Perikles'e, Themistocles, Aristides ve Thucydides örneklerinin eklendiği) *Meno* 93a-94e'de tekrar ediliyor. Adkins (*JHS* 1973, 4) Sokrates'in ἀρετή'nin öğretilemez olduğunu değil, sadece öğretilmediğini gösterdiğini söyleyerek itiraz ediyor. Ama Sokrates'e göre birincisi ikincisini ima ediyordu ve bu hiç de mantık dışı bir şey değildi. Bkz. *Menon* 89d-e, 96b-c.

[400] ἐπιδείξω, 320c, ἐπιδειξάμενος, 328b. Bu Sofistik belagât gösterileri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[401] Protagoras'ın konuşmasına ve bunun önemine dair daha kapsamlı bir izahat için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

yatta kalmak için yeterli olan teknik beceri rasyonel bir yaratık olan insanda orijnal olarak mevcuttu fakat toplumsal ve siyasi yaşam için gerekli olan ahlakî nitelikler mevcut değildi; bu nitelikler fiziksel anlamda daha güçlü olan hayvanların arasına "saçılmış" olarak yaşamanın tehlikelerinin acı bir biçimde tecrübe edilmesinden sonra edinilmişti. Bu yüzden bu erdemler insan doğasının orijinal bir parçası olmamasına karşın, ölü ya da toplum dışına itilmiş olmayan herkeste bir dereceye kadar mecburen mevcutturlar. Bu, Atinalarının neden sadece sınırlı bir eğitimli siyasetçiler sınıfının değil, bütün yurttaşların Meclis'e bir katkı yapabileceğini kabul ettiklerini açıklamaktadır. Atinalılar aynı zamanda bu erdemlerin, illâ da resmi bir eğitimle olmasa bile en geniş anlamıyla öğretimle edinildiğini de kabul etmektedirler. Uygar bir topluluk da yaşamanın kendisi, tıpkı ana dil konusunda olduğu gibi, gerekli erdemler konusunda alınan bir eğitimdir. Doğumdan itibaren bu süreç ebeveynler, hemşireler, özel öğretmenler ve okul müdürleri tarafından sürdürülür, yetişkinler için ise bu işi başlıca amacı eğitsel olan yasalar ve komşunun adil ve iyi olması herkesin yararına olduğu için komşular üstlenir. Devlet adamlarının oğullarını eğitmedikleri de doğru değildir. Eğer bir oğul babasına denk değilse, bu, doğuştan gelen özelliklerinin farklı olmasındandır. Kendisi gibi bir Sofist, bir öğrenciye, onun sadece iyi bir yurttaş olmasına değil ama ayrıca devlette önemli bir mevkii doldurmasına olanak tanıyacak son rötuşları ekleyebilir sadece.

Sokrates, duyduğu derin hayranlığı dile getirdikten sonra her zamanki gibi onu halen endişelendiren "küçük bir husus" olduğunu itiraf eder. Protagoras adaletten, dindarlıktan, oto-kontrolden ve benzeri şeylerden sanki bunlar tek bir şeyi, erdemi oluşturuyormuş gibi bahsetmiştir. Bu konudaki görüşü nedir? Erdem, hususi erdemlerin birer parçası olduğu tek bir bütün müdür yoksa hususi erdemler aynı şeye verilmiş farklı adlar mıdır sadece? Protagoras bunların tek bir bütünün, erdemin parçası olduklarını[402] ama bir altın topağının değil bir yüzün parçaları gibi birbirlerinden farklı olduklarını düşünmektedir. Bütün bunların tek bir şeye, neyin iyi -ya da faydalı- ve neyin kötü olduğunun bilinmesine indirgenebileceği kanaatinde olduğunu bildiğimiz Sokrates, ilk önce adalet ve dindarlık çiftini ele alır. Eğer bunlar varsa (Protagoras var olduklarını kabul eder) adaletin adaletsiz, dindarlığın da dinsizce olamayacağını, dolayısıyla adaletin adil ve dindarlığın dindarca olduğunu iddia eder. Eğer birbirlerinden farklıysalar o zaman dindarlık adil olmayacak, yani adaletsizce olacaktır. Bu doğru olamaz, dolayısıyla da adalet ve dinarlık ya aynı şeydir ya da birbirlerine çok benzemektedirler. Siyah

[402] μόριον hem yüz gibi biyolojik bir bütünün parçaları, hem de bir cinsin türleri için kullanılıyordu (Arist. *Metaph.* 1023b17), *Euthyphro* 12c, *Gorg.* 462e, 463b ve benzeri yerler de bu şekilde kullanılmaktadır.

ve beyaz gibi zıtlar arasında bile[403] olduğu gibi bu ikisi arasında şüphesiz *bir* benzerlik olmasına karşın, bunun bu kadar basit olmadığını düşünür. Sokrates verdiği bu cevaba şaşırtır ama düşünce çizgisinin ona hitap etmediğini varsayarak başka bir istikameti dener. Bir diğer erdem çiftinin, bilgelik ve oto-kontrolün özdeş olduğunu göstermek için, Protagoras'a bir şeyin sadece tek bir zıddının olabileceğini kabul ettirir, sonra da onu tuzağa düşürerek ahmaklığın her ikisinin birden zıddı olduğunu söylemesini sağlar. Hiç duraksamadan adalet ve oto-kontrol (ya da *sophrosynē*'yi nasıl çeviriyorsak [bu cilt] onun) arasındaki ilişki üzerine konuşmaya başlar. Yanlış yapan kişi bu erdeme haiz olduğu söylenebilir mi? Birçok kişi olduğuna inanmasına karşın Protagoras olmadığını düşünür. Sokrates Protagoras'ı kendi adına değil bu birçok kişi adına konuşmaya zar zor ikna eder ama Protagoras huzursuzlaşmaya başlamaktadır ve "iyi" ile "insanlara yararlı"yı özdeşleştirip özdeşleştirmediği sorulduğunda, bunu en sevdiği konulardan biri, yani iyilik kavramının göreceliği üzerine küçük bir konuşma yapmak için bir fırsat olarak kullanır.[404] Sokrates tartışmaya ancak kısa soru ve cevaplar temelinde sürdürebileceğini söyleyerek itiraz eder ve zaten gitmem gerekiyor, diye ekler. Tartışma, Callias, Alcibiades, Critias, Prodicus ve Hippias'ın araya girmesi sayesinde kurtarılır; bu, Platon'un iki Sofistin üsluplarının eğlenceli taklitlerini sunmak için kullandığı bir ara fasıladır.[405]

En sonunda Protagoras, bunu istememesine karşın tekrar soru-cevap yöntemine dönmeye ikna edilir ama artık soruları Sokrates değil, o soracaktır. Bütün sorularını sorduğunda sıra yine Sokrates'e gelecektir. Erdemin tabiatına, Simonides'in bir şiiri üzerine sorular sorarak yaklaşmayı önerir, bildiğimiz gibi şiirin ahlakî açıdan tefsir edilmesi Sofistler arasında yaygın bir âdetti. Karşılıklı edilen birkaç laftan sonra, uzun konuşmalardan tiksinen Sokrates şairin neyi kastettiğine dair kendi yorumunu izah etmeyi önerir ve üç Sofist tarafından da teşvik edilerek, uzun ve usta işi bir Sofistik bir *epideixis* parodisine girişir. Hippias bunu cidden tasvip eder ama bu konuşma şiirin anlamını düpedüz çarpıtmaktadır. Sokrates daha sonra onlardan (akşam yemeğinden sonra ciddi bir tartışma yerine kabare eğlencesini koymaya benzettiği) bu tip şeyleri bırakıp, kendi akıllarını ve onun "müşterek araştırma" metodunu kullanmalarını rica eder.

Dizginleri tekrar ele geçirmesine izin verilen Sokrates Protagoras'ın erdemlere dair görüşünü tekrar etmesini ister. O da bunların erdemin bir parçası olduğunu, çoğunun

[403] Ya da sert ve yumuşak; muhtemelen her ikisinin de renk ya da dokunularak hissedilen bir şey olması bağlamında.

[404] Bu konuşmanın çevirisi ve yorumlanması için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[405] Hippias'ın konuşmasının konusu *physis*'in *nomos* karşısındaki üstünlüğü ve *nomos*'un birbirinden ayırdıkları arasındaki doğal yakınlıktır, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Prodicus eşanlamlı olarak kullanılan kelimeler arasında iyi ayrımlar yapma hevesini gözler önüne serer,

birbirine çok benzediğini ama bir tanesinin -cesaret- çok farklı olduğunu zira son derece cesur olan birinin tamamen adaletsiz, dinsiz, uçarı ve ahmak olabileceğini söyleyerek cevap verir. İnsanların bilgi edinerek (eğitimli askerlerin eğitimsiz olanlardan daha cesurca savaşması gibi) ya da karşılaşmak zorunda oldukları şey konusunda bilgisiz oldukları için cesur olabileceklerini kabul ederler. Bunlardan sadece ilki cesaret erdemine sahiptir zira erdem iyi bir şey olmalıdır ve bilgisizce tehlikeye atılanlar ahmaktır.[406] Yani atılganlığı cesarete dönüştüren şey, bilgidir, bu demek oluyor ki bir eylemdeki cesaret unsuru aslında bilgidir. Protagoras Sokrates'in argümanın mantıksal açıdan hatalı olduğu itirazında bulunur ve Sokrates savunma yapmaya girişmeksizin, aniden yeni bir başlangıç yapar.

Haz verici olan şeyin (yol açtığı neticelerden ayrı olarak) kendi içinde iyi olduğunu, aslında hazzın kendisinin iyi olduğunu öne sürer. Protagoras bunun tehlikeli bir öğreti olduğunu düşünür ama bunu soruşturmayı kabul eder. Şaşırtıcı bir biçimde (ama sözlerinden anlaşıldığı üzere, profesyonel gururdan ötürü) bilginin egemen olduğu ve iyi ile kötünün bilgisinin, bir insanın haz, acı, tutku ve benzeri şeyler tarafından bu bilginin dikta ettiğinin dışında herhangi bir yola saptırılamayacağının garantisi olduğu yönündeki tamamıyla Sokratik görüşü hemen kabul eder. Ancak insanların çoğu bunun aksine, yani bir insanın hazzın büyüsüne kapıldığı için ne yaptığını tam anlamıyla bilerek de yanlış hareket edebileceğine inanmaktadır; ve Sokrates hem kendisi hem de Protagoras adına, "çoğunluğa" kendi kabulleri üzerinden bu tip bir davranışın her zaman için neticelerine dair bir bilgisizliği içerdiğini kanıtlamaya girişir. Hazza yanlış bir biçimde teslim olmaktan bahsettiklerinde aslında o an için haz verici olan bir istikametin, ileride acıya ya da hazdan mahrum kalmaya yol açacak olmasına karşın seçilmesini kastediyorlar. Bunun tersine, acı verici ya da kabul edilemez deneyimlerden iyi diye bahsettiklerinde ise, haz verici neticelerin bu deneyimlere daha ağır basacağını kastederler. Sokrates örnek olarak insanın kendini yeme, içme ve sekse kaptırmasının fiziksel halsizliğe ve yoksullaşmaya yol açmasından, acı dolu cerrahi ya da tıbbi tedavinin, sıkı eğitim ve askerî harekâtların beden sağlığına, insanın ülkesinin, imparatorluğunun ve zenginliğinin güven altına alınmasına yol açmasından bahseder. Nihai standart sadece haz ve acının toplam miktarıdır.

Bütün bunlar peşinen kabul edildiğinde, popüler ideale erişmek için gereken tek şey hem mevcut hem de gelecekteki acı ve hazların bilânçosunu çıkarma yetisidir. Bu bir bilimdir ve bu bilimden, yani bilgiden yoksun olunuşu, haz tarafından yanlış hareket etmeye ayartılma diye bilinen şeyin tek açıklamasıdır. Şu ana kadar hazzın kendisinin iyi olduğu tezi, sadece "çoğunluğun" görüşlerinden çıkan bir netice olarak sunulmuştur

[406] Bunun *Laches*'le olan ilişkisi için bkz. bu cilt.

ama bundan doğal olarak, doğru yaşayışın bilgiye dayandığı sonucu çıktığı ve bu da (Sokrates'in onlara anımsattığı gibi) Sofistlerin ekmeğine yağ sürdüğü için, soru doğrudan kendilerine yöneltildiğinde Prodicus ve Hippias bu sonucu iştahla kabul ederler.

Sokrates şimdi ana konusuna, cesaretin bilgiyle aynı şey olduğunun ispatına geri döner. Artık kabul edildiği üzere, haz verici olan iyiye eşit olduğu ve hiç kimsenin *daha iyi* yargısına karşın hazzı seçeceği söylenemeyeceği için, hiç kimse bile bile daha iyi bir istikamet yerine daha kötü (yani, daha az haz verici) bir istikameti seçemeyecektir. Şimdi, korku kötü bir şeyler olacağının beklentisi olduğuna göre, hiç kimse kötü olduğuna inandığı şeyle yüzleşmeye bile bile kalkışmayacaktır. Doğru, cesur insanlar savaşa bile isteye giderler ve korkaklar için bu geçerli değildir ama kabul ettiğimiz varsayımlara göre bunun nedeninin cesur insanın savaşa girişmenin savaştan kaçmaktan daha iyi ve daha haz verici olduğunu bilmeleri ve korkakların bunu bilmemeleri olmalıdır. Tez böylece ispat edilmiştir, cesaret bilgidir.

Konuyu bağlarken Sokrates kendisi ve Protagoras'ın yer değiştirmiş gibi gözüktüğünü söyler. Erdemin öğretilebileceğine inanmayan Sokrates erdemin bilgi olduğunu ispatlamak için elinden geleni yapmıştır ki bilgi de kesinlikle öğretilmeye uygun bir şeydir: erdemin öğretilebilir olduğunu inanan Protagoras ise erdemi bilgiyle özdeşleştirmeye yanaşmamıştır. Kafaları karışmıştır ve bunu düzeltmenin yolu, ilk önce erdemin ne olduğunu düşünüp, sonra kendilerine erdemin nasıl edinildiğini sormalarından geçmektedir. "Başka sefere" der Protagoras ve sohbeti Sokrates'in felsefe becerisine dair cömert iltifatlarla sona erdirir.

Yorum

Protagoras, Sofistlere, özellikle de Protagoras, Hippias ve Prodicus'a ve beşinci yüzyılın ikinci yarısının entelektüel atmosferine dair bir tarihsel bilgi kaynağı olarak bir önceki ciltte ele alınmıştır. Burada ilgilendiğimiz şey Platon ve Platon'un Sokrates'idir. Adam (*Prot.* ix) başka hiçbir diyalogun yanlış uslamlamalarla bu kadar dolup taşmadığını ve hiçbirinin diğer Platonik öğretilerle bağdaştırılması bu kadar zor olan bir ahlakî teori içermediğini belirmişti. Ama bu diyalogun hakikiliği asla ciddi şekilde sorgulanmamıştır çünkü "üslubun büyüleyiciliğinin yanı sıra, dramatik tasvirin olağanüstü canlılığı ve gücü diyalogun hakiki olduğuna dair, en şüpheci eleştirmenlerin bile karşı koyamadığı deliller sağlamaktadır." Kilerden bozma bir odadaki yatağında, bir battaniye yığınının altından derin ve gür bir sesle uzun uzadıya konuşan hastalık hastası Prodicus'a ve astronomi ve alakalı bilimler konusundaki sorulara *thronos*'undan bilgece cevaplar veren Hippias'a dair yapılanlar gibi kısa tasvirler hakikaten de hatırlanmaya değer niteliktedir. Daha önceki diyaloglarda Sokrates rakipleriyle, onlar gösterilerini yaptıktan ya da bir-

kaç arkadaşla konuştuktan önce ya da sonra hususi olarak tartışır.[407] Burada ise büyük ve seçkin bir kalabalığın önünde (orada bulunanlardan yirmisinin adı verilmekte, bunlardan sekizi ise konuşmaya katılmaktadır) Protagoras ve Gorgias'ın savunduğu her iki metotla -kesintisiz nutuk ve soru-cevap-[408] sergilenen dört başı mamur bir performansta hem rakiplerini dinler, hem de kendi rolünü oynar. Ama Sokrates'in "güç ve cazibesini" takdir edebilmek için okurun diyalogun kendisine bakması gerekir. Yapılan özette dramatik unsur sadece, aslında Sokrates'in Protagoras'ın gösterdiği memnuniyetsizlik belirtilerine karşı tetikte oluşuna ya da kendi argümanın hatalı olduğunun ispatlandığını üstü kapalı olarak kabul edişine bağlı olan ani konu değişimlerinde ancak sönük bir biçimde yansıtılabilmektedir.

Sokrates'in Protagoras'ı içinde dolaştırdığı önemsiz ve bazen de hatalı argüman labirentinde Ariadne dile getirmemesine karşın Sokrates'in aklında yatan şeyin ne olduğunun ayırtında olmaktır: Sokrates için bütün erdemler esas itibarıyla birdi, hepsi bilgelik ya da bilgiye indirgenebilirdi. Sokrates'in görünüş itibarıyla tartışmaya "Erdem öğretilebilir mi?" sorusundan başlarken ve (en sonunda söylediği gibi) erdemin esas tabiatına dair daha öncelikli soruyu bir kenara bırakırken, aslında açığa çıkarmaya çalıştığı şey Protagoras'ın bu konuya yaklaşımıdır. Erdemin tabiatı haz tartışmasından dolaylı bir biçimde ortaya çıkmaktadır ama bu konu *Menon*'a (87c-89a) gelinene kadar açık bir biçimde tartışılmaz.

Adalet ve dindarlığın özdeşliği (329c-332a). Sokrates, Protagoras'ın konuşmasının içerdiği önemli dersleri bir kenara bırakarak, konuşmada bazen genel anlamda erdemden, bazen de adalet, oto-kontrol ve dindarlık gibi ayrı ayrı erdemlerden bahsedildiği gerçeğine odaklanır ve bunları ilk önce çifter çifter ele alarak Protagoras'ı bunların gözler, burun ve ağzın yüzün parçaları olması gibi, aynı bütünün farklı işlevlere sahip farklı parçaları olmayıp, gerçekten özdeş olduklarına ikna etmeye çalışır.[409] Bunu, rakibe kaba bir "ya / ya da" seçeneği sunmaya yönelik tipik Sofistik yöntemle -ki Platon

[407] Krş. *B. Hip.* 286a-c, *K. Hip.* 363a-b, *İon* 530d.

[408] *Prot.* 329b, 334e, *Gorg.* 447a-c.

[409] Vlastos (bkz. *PS* 221 ve devamı) Sokrates için erdemlerin özdeş olmadığını öne sürüyor. Cesaret neye cüret edileceğinin ya da neyden korkulacağının bilgisidir (*Laches* 194e), adalet "başka birine hak ettiği şeyi vermektir" (Vlastos bunun için elbette referans veremiyor çünkü bu Sokrates'in δικαιοσύνη tanımı değil) ve diğer erdemler için de aynı şey geçerlidir. Bütün hepsinin bilgi olduğunu söylemek bir bütün olarak erdemle özdeş oldukları anlamına değil, sadece, tıpkı "üç"e "tek sayı" vasfının yüklenmesi gibi, tanımsal olarak bunlara da "bilgi" vasfının yüklenmesi anlamına gelir. Ama *Laches* buna iyi bir örnek değildir zira 199b-c'de cesaretin sadece neyden korkulacağının bilgisi değil, her ne tür olursa olsun iyi ve kötünün bilgisi olduğu ve bu yüzden de bir bütün olarak erdemle özdeş olduğu ortaya çıkar. Bana göre, Sokrates, "(iyinin) bilgisi" olarak tanımlanabilecek tek biçimin, erdemin hususi misalleri olduğuna ina-

bunu *Euthydemus*'da hicvediyor- ve genellikle çelişikleri zıtlarla karıştırmak denilen şeyle yapıyor. Diyalog boyunca hayatın bu kadar basit olmadığı yönündeki mantıklı görüşü savunan Protagoras, bir dizi kati Eleacı seçenek sunmaz. Protagoras, adalet ve dindarlığın "şeyler" olarak varolduğunu kabul etmekle herhangi bir "Biçimler öğretisini" kabul etmiş olmaz, sadece sağduyuya dayalı genel cevabı vermektedir.[410] Ama daha sonraki kabulü, yani adaletin ve dindarlığın, misallerinin olduğu anlamda adil ve dindarca olduğu, daha şüphelidir. İnsanlar ve eylemleri adildir ve bu (felsefi zorluklara yol açsa bile) hepsinin paylaştığı ortak bir nitelik -adalet- olduğunu söylemeyi doğal kılıyor; ama adil ya da dindar olan insanlar bu unvanı borçlarını ödeyerek, adaklar sunarak vb kazandıklarında adalet ya da dindarlığın bunlardan herhangi birini yaptığı söylenemez. Bunları yaparak insanlar bu *özelliği* kazanırlar; adalet bu *özelliktir*. Bu "öz-yüklem" durumundan ve bunun, Biçimler onun için misallerinden bağımsız bir varlık kazandığında Platon'a çıkardığı zorluklara daha önceden değinmiştik.[411] Bu zorluklar Platon'u, bu öğretiyi *Phaedo*, *Devlet* ve *Phaedrus*'ta dinsel bir hararetle uygulamaya koyduğunda değil, bunu takip eden eleştirel tepki döneminde kaygılandırmaya başlamıştı; ve *Protagoras* henüz hiçbir kaygı belirtisine rastlamadığımız için, Sokrates'in basit öğretisinin bütün sonuçlarını, özellikle de ontolojik sonuçlarını iyice tartmamış olduğu bu aşamada Platon'un adaleti adil ve dindarlığı dindarca diye adlandırmakta bir mahzur

---

nıyordu. Bu tek biçim onlarda "mevcuttu" ve onlar bu biçim "sayesinde" birer erdemdi (bkz. bu cilt).

[410] Hippias aynı cevabı *B. Hip*. 287c'de verir. Krş. bu cilt, Vlastos, *Prot.* liii dn. 10, ve Allen, *Euthyphro* 109: "Biçimler teorisi metafizik bir teori olmasına karşın, temelde sağduyu ile el ele gider." Peck (*PhR* 1962, 173) yerinde bir tavırla Protagoras'ın 324d- ve 325a'da kullandığı dili mukayese ediyor. Ayrıca bkz. bu ciltte Isocrates'ten yapılan alıntı.

[411] S. 119, burada sıfatsal formun genel kullanımının etkisine de değiniliyor. Taylor (*PMW* 355), şeylerin müştereken sahip oldukları bir özelliğe illâ da münferit olarak da sahip olmaları gerekmediğini göstermek için Platon'un bizzat *B. Hip.* 301d'de kullandığı son derece açık *çift* örneğini veriyor (bkz. bu cilt). Savan (*Phron*. 1964) paradigma (yüzün parçaları) bağlamında bakıldığında Sokrates'in öne sürdüğü şeyin öz-yüklem değil sadece "adaletin δύναμις'inin adil eylem, kutsallığın δύναμις'inin kutsal eylem" olduğu ve bunun da analitik olmasına karşın kendi-dayanır nitelikte olmadığı gerekçesiyle Sokrates'i savunuyor. Savan'ın keskin bir uslamlamada bulunuyor ama Sokrates (330c) τοῦτο τὸ πρᾶγμα.....ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν; diye sorduğunda soruyu bu şekilde ortaya koymuyor; doğru, gözler görme gücüne sahiptir (ya da daha doğrusu, birer gereç olarak gözler aracılığıyla görürüz, *Tht.* 184c) ama adil şekilde davranma gücüne sahip olan adalet değil, insandır. Adalet bu gücün kendisidir ve bir biçimin tekillere verdiği niteliğe ya da δύναμις'e bizzat sahip olduğunu söylemek, kendine-dayanma ile kastedilen şeydir. Göz görme gücüne sahip olduğu için görür: "görme"nin gördüğünü söylemeyiz. Crombie (*CR* 1966, 311) buradaki kendine-dayanmayı yadsımak için başka bir girişimde bulunuyor ama ben bu girişime en azından şüpheyle bakıyorum.

görmediğinden emin olabiliriz.[412]

Bütün bu kabul edilenlerden sonra Sokrates Protagoras'ın bu ikisinin farklı olduğu yönündeki görüşüne göre dindarlığın adil, adaletin de dindarca olmayacağı, yani adaletin dinsizce ve dindarlığın adaletsizce olacağını öne sürer ve böylece "ayrımın bütün durum ve olasılıkları kapsadığı varsayımını Protagoras'ın üzerine yükler" (Vlastos, *PS* 249 dn. 76). Bazı yorumcular Platon'un buradaki yanlış uslamlamanın farkında olması gerektiğini zira başka yerlerde (sadece *Sofist*'te değil) bir şeyin *x* ya da zıddı olması gerekmediğini, tıpkı Eros'un ne güzel ne de çirkin olup, arada bir yerde olması aynı skala üzerinde ara bir noktada olabileceğini belirttiğini öne sürüyorlar.[413] Yani gri beyaz ile siyah arasındadır, ılık ise soğuk ile sıcak. Bu hususa bu diyalogda birden fazla kez değinilmiştir, örneğin Sokrates'in siyah ve beyaz arasında ara renkler olduğunu söylediği 346d ve Protagoras'ın ne iyi ne de kötü olan acı dolu deneyimler olduğunu söylediği 351d'de olduğu gibi.

Ancak buradaki hata iki aşırı uç arasında bir vasatın olabileceği olasılığını görmezden gelmekten değil, ama aynı skala üzerinde olmayan şeylerin birbirlerini karşılık

---

[412] Vlastos yazdığı cüretkâr bir makalede (bkz. bu cilt) 1954 ve sonrasında kendisi de dâhil olmak üzere birçok kişi tarafından kabul edilen ve tartışılan, Platon'daki kendine-dayanma varsayımının bütün temellerini sorgulamıştır. Vlastos'un Biçimler'e dair yeni kavrayışına ilişkin bir not düşmeyi tasarlıyordum ama bu notun içeriğini görmüş olan Profesör Vlastos beni bu kavrayışı yanlış anlamış olduğum konusunda temin ediyor. Bunun böyle olduğuna inanmayı çok istiyorum ve bu yüzden okuru doğrudan onun yaptığı izahata havale edeceğim ve aramızdaki müteakip tartışmaların bana bu kavrayışı daha iyi anlama olanağı tanıyacağına güveneceğim. I Cor. 13'teki aşk kavramına gönderme yaparak "Pauline yüklemi" adını verdiği yeni kavrayışını aynı derlemedeki başka bir makalede (s. 270-322) ve *Phron.* 1974, 95-101'de açımlıyor. Burada ben sadece "Adalet diye bir şey var" demenin çoğumuz için doğal olduğunu ve eğer birisi "Bu dünyada adalet yok!" diye haykırırsa böyle bir şeyin varolmadığını kastetmediğini tekrar edeceğim. Tam tersine adalet vardır ve bu kişi bunun ne olduğunu çok iyi bilmektedir ama üzücü bir şekilde, bunun hiçbir örneği ile karşılaşmamıştır. Yunanlara göre adalet, diğer şeylerin yanı sıra, bir tanrıçaydı ve heykeliyle Old Bailey'yi süsleyen o gözü bağlı, elinde terazi tutan hanımefendiye inanmayabilecek olmamıza karşın, o, varlığını halen sürdüren bir zihniyet alışkanlığının ürünüdür.

[413] *Şöl.* 201e, Adam tarafından alıntılanmıştır, *a.g.e.* Ayrıca Savan (*Phron.* 1964, 134) ara durumların mevzuyla alakalı olduğunu öne sürmüştü. Bu ayrım için daha fazla referans O'Brien (*Socr. Parad.* 132 dn. 9) tarafından sıralanmıştır. Örneğin *Dev.* 491d'nin ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ "kötü iyinin zıddı olmaya iyi-olmayandan [yani nötrden] daha yakındır" anlamına gelmediğine dikkat edin. Platon'un buradaki mesajı *corruptio optimi pessima*'dır. Olağanüstü yetenekli bir insan eğer kötü şekilde yetiştirilir ya da kötü etkilere maruz kalırsa daha az yetenekli bir insan daha çok kötülük yapar. Platon uygunsuz koşullarda yetiştirilmiş bitki ve hayvanlar benzetmesini alıntılıyor. 491d'deki sözler "Kötülük iyi-olmayandan daha çok iyinin düşmanıdır" anlamına geliyor ki "iyi" [çn: "good" kelimesi aynı zamanda mal, eşya vb. gibi anlamlarda da kullanılıyor] bitki, hayvan ve insanlara somut bir gönderme barındırıyor.

olarak dışladıkları varsayımından kaynaklanmaktadır. İnsan bilardo oynamayı ya da müzik dinlemeyi adil davranışlar olarak adlandırmaz ama bunlar adaletsizce de değildir. Bunlar farklı bir kategoriye girmektedir. Sokrates'in söylediği şey, çoğu insanın aşırı derecede ne bilge ne de ahmak olduğu gerçeğini göz ardı ederek bilge olmayan herkesin ahmak olması gerektiğini söylemeye koşut değildir. Bu, bilge olanların sabırsız olması gerektiğini, çünkü bilgelik ve sabrın aynı şey olmadığını söylemeye benziyor ve bu argümana göre, beyaz olan şeyin üçgen olması da mümkün değildir. İnsan hem adil hem de adaletsiz olamaz ama hem adil, hem de siyahî, ya da yorgun ya da genç pekâlâ olabilir – çünkü siyahîlik, yorgunluk ya da gençlik adaletle aynı olmamalarına rağmen adaletle bağdaşmaz değildirler. Dindarlık da adaletle bağdaşmaz değildir ve burada göz ardı edilen husus budur. Bizzat Platon'un, yorumcuları gibi, iki aşırı uç arasındaki bir ara ögeyi (siyah, beyaz, gri) kendi içinde bu iki aşırı uçtan hiçbiri olmayan çünkü bunların kapsamının dışında olan bir şeyden ayırmadığı, *Gorg.* 467e'den anlaşılıyor; Platon burada, iyi ve kötü arasında (μεταξύ) olanlara örnek olarak, bunlar bazen iyi ya da kötü, bazen de ne iyi ne kötü oldukları gerekçesiyle oturmayı, yürümeyi, koşmayı, taşları ve tahtayı veriyor. Ama aradaki fark kesinlikle gerçek ve önemlidir. Grilik gibi bir ara öge iki aşırı uçtan hiçbiri olmaz; kendi içinde hiçbir aşırı uçla ilgisi olmayan bir şey, koşullar ya da gerekçelerin buna eklenmesi ile birlikte iki aşırı uçtan biri olabilir (boğulan bir adamı kurtarmak için koşmak, cinayet işlemek için koşmak; sağlığa yol açan bir koşu, kalp krizine yol açan bir koşu).

Kavramları somutlaştırma alışkanlığı -bu, Yunanların doğal bir eğilimiydi ve Sokratik öğreti bu eğilimi güçlendirmiş ve Platon'u bağımsız olarak varolan Biçimlere inanmaya sevk etmişti- argümandaki zayıflığı Platon'dan gizlemişti. Ukalaca bir tavırla, dindarlığın yanı sıra diğer niteliklere de haiz olabileceği hususunu ortaya koymanın bir yolu olarak, bir insanın hem dindar ve hem de dindarlıktan uzak olabileceğini söyleyebiliriz; ama Platon bu "şeyin" kendisinin, yani dindarlığın aynı zamanda hem dindarca ve hem de dindarlıktan uzak olup olamayacağını soruyor.[414] Bir nesnenin kendi çeşitli özellikleriyle olan ilişkisi sorunu Platon'un zamanında halen canlılığını koruyordu[415] ve Platon *Sofist*'te birbirine ters düşen zıtlık ve salt ötekilik arasındaki farkı çözümlemeye koyulduğunda, bunu incelikli Biçimler teorisi bağlamında yapmıştı. "Hareket" ve "varlık" farklı Biçimlerdir ama bir tekilde "bir araya gelebilirler" hâlbuki "hareket" ve "dinlenme" bir araya gelemezler. Bir şeyin hem var ve hem de hareket edebiliyor olmasının

---

[414] Buradaki πρᾶγμα'le, *Euthyphro* 6d'deki (bkz. bu cilt) τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν'i karşılaştırınız.

[415] Platon, daha önceki çalışmalarının bir sonucu olarak (örneğin, *Phaedo* 103a-b) bu sorunu ancak *Phil.*'e (14c-e) gelindiğinde önemsiz diye bir kenara bırakabilmiştir.

ama hem hareket ediyor hem de durağan olamamasının sebebi budur. İleride, bütün bunlar geçmişte kalmıştı. Platon'un burada Sokrates'in yanlış bir uslamlamayla sav üretmesine ne dereceye kadar bile bile izin verdiğini asla bilemeyebiliriz.[416] Ben Platon'un "adil-olmayan" ile "adaletsizi" özdeşleştirmenin yanlış olduğuna dair bir fikre sahip olduğundan ama henüz bunun nedenini açıklayamadığından ve Sokrates'in şüpheli yöntemlerle diğer hususların yanı sıra hakiki bir hususu (erdemin birliği) ortaya koymasına izin vermediğinden şüpheleniyorum. Protagoras ötekiliğin bütün benzerlikleri dışarıda bırakmadığı ve zıtların bile ortak bir yöne sahip olduğu yönünde başka hususlar ortaya koymasına karşın, argüman asla tam anlamıyla karşılanmaz ve sohbetin bu kısmına aniden ve bir neticeye ulaşılmaksızın son verilir. Benzer bir ani geçiş, Protagoras 350c-d'de Sokrates'i yanlış uslamlama yapmakla suçladıktan sonra da yaşanır ama hem burada hem de *Euthyphro*'da (bkz. bu cilt) Platon bunun farkında olduğunu belli eder.

Bilgelik ve oto-kontrolün özdeşleştirilmesi (332a-333b). Bu kısım da, her şeyi soyut isimler bağlamında tartışmaya yönelik Sokratik ısrardan mustariptir. Normalde karşımızdakilerden, oto-kontrole sahip olanların oto-kontrol sayesinde oto-kontrole sahip olduğu, bir eylemin zayıfça ifa edilmesi için zayıflıkla ifa edilmiş olması gerektiği ve genelde, aynı şekilde ifa edilen eylemlerin tekabül eden aracı sayesinde ifa edildikleri (322a-c) türünde beyanlar üzerinde bizimle uzlaşmaya varmalarını talep etmeyiz. Bir şeyin ancak tek bir zıddının olabileceği yönündeki dogma birkaç örnekle (güzel-çirkin, iyi-kötü, yüksek-alçak) yani, basit Sokratik tümevarımla tesis edilir.[417] Eğer x-olmayanın illâ da x'in zıddı olması gerekmediği ama aynı skalada bir ara noktada duruyor ya da tamamen farklı bir kategoriye dâhil olabileceğini aklında tutsaydı Sokrates bu hususu ortaya koyamazdı. Buradaki argüman üzerine çok fazla düşünülmeyi hak etmiyor, Sokrates de Protagoras'ın bunun üzerine düşünmesine izin vermiyor zaten. "Durmak yok" diyor ve hemen bir sonraki çifte, adalet ve oto-kontrole (333b) geçiyor ama bu ikisinin özdeş olduğu yönündeki argüman henüz başlayamadan, Protagoras'ın kendisinden bizzat inanmadığı bir şeyi bu argüman hatırına varsaymasının istenmesi karşısında

[416] "Verip vermediğini" demek yerine "ne dereceye kadar verdiğini" dememin nedeni Robinson'ın yaptığı bir tespiti aklımda tutmamdır (*Essays* 27-8) "bir insanın bir kavrayışa dair farkındalığı derece açısından sonsuz bir çeşitlilik gösterebilir. Bir fikri tamamıyla kavramak diye bir şey yoktur: bir fikri hiç mi hiç kavrayamamak diye bir şey de yoktur."

[417] Bunun için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Vlastos (*Prot.* s. xxxix, dn. 18) tümevarımın buradaki kullanılışını eleştiriyor ama sezgisel tümevarıma ilişkin yaptığı alıntı kuşkulu gözüküyor. Eksiksiz bir döküme dayanmayan bütün tümevarımsal çıkarımların geçerli olması için sezgiye dayanması gerekir, diye düşünüyor insan. "Bir şey-tek zıt" argümanı için bkz. O'Brien, *Socr. Parad.*132 dn. 19. Sokrates'in buradaki uslamlaması D. Savan tarafından savunulmuş ve D. P. Gauthier *J. H. Ph.* 1968'de Savan'ı eleştirmiştir.

sabrı tükeniyor ve bu da "iyi" kavramının göreliliğine dair bir öfke patlaması yaşamasına ve dolayısıyla da münakaşaya yol açıyor.

Simonides epizodu (339a-347a). Bu kriz giderildiğinde ve Protagoras tartışmayı Simonides'e çevirdiğinde, ahlakî derslere kendi başına ulaşmak yerine bir şairden ahlakî dersler almayı anlamsız bulan Sokrates kendinde konuyu saldırgan bir ciddiyetsizlikle ele alma hakkını görür. En azından burada Platon'un ne yaptığını bildiğine hiç şüphe yok; bu epizot müthiş eğlencelidir ama felsefeyle pek ilgisi yoktur.[418] Sokrates, Simonides'in "zorlu" derken kastettiği şeyin "kötü" olduğunu onaylaması için Prodicus'a yönelir ve Protagoras hararetle, kastettiği şeyin "zor" olduğu cevabını verdiğinde Sokrates ona döner ve kendisinin de aynı görüşte olduğunu ve Prodicus'un şaka yapıyor olması gerektiğini söyler. En sonunda şiir üzerine komik bir Sofistik *epideixis*'e girişir ve diğer şeylerin yanı sıra, Ispartalıların Yunanlar arasındaki en kültürlü ve en felsefi insanlar olduğunu ve onların entelektüel ilgiden yoksun oluşlarının, militarizme ve kaba saba sporlara düşkün oluşlarının incelikli bir paravan olduğunu savunur (342a-d); bir kelimeyi tümce içindeki uygun bağlamından şiddetle söküp çıkararak, Simonides'te, kimsenin bile isteye yanlış yapmadığı yönündeki kendi inancını bulduğunu iddia eder (345d).

Cesaretin bilgi olduğu argümanı (349d-351b). Ana argümana geri dönmek zorunda bırakılan Protagoras diğer erdemlerin çok benzer olduğunu kabul eder ama cesaretin çok farklı bir şey olduğunda ısrar eder: bir insan hem müthiş derecede cesur, hem de aşağılık, sapkın ve ahmak olabilir. Dolayısıyla bu husus, bütün erdemlerin bilgi olma paydasında birleştiğini gösterme çabası içersindeki Sokrates'in karşısına en büyük engel olarak çıkar. Sunduğu argüman şuna karşılık gelir:[419] insanlar (risklere ve bunlara en iyi şekilde nasıl göğüs gereceğine dair) bilgi sahibi olmalarının bir sonucu olarak ya da bilgisizlikten ötürü özgüven sahibi (cesur, cüretkâr) olabilirler. Eğer cesaret bir erdemse, bilgisiz olanlara cesur değil ancak ahmak denebilir. Dolayısıyla özgüveni cesarete dö-

---

[418] Bu epizodu burada ayrıntılarıyla ele almak mümkün değil. Krş. Crombie, *EPD* I, 234: "Bu pasajın amacı (komedi-değeri bir yana) muhtemelen, Sokrates'in söylediği gibi, bir şiirden istediğiniz anlamı çıkarabileceğinizi göstermektir ve yine muhtemelen, bir eğitim aracı olarak şiire güvenmenin yanlış olduğu ima edilmektedir." Bu epizotla ilgilenenler açısından şu kaynaklar yararlı olacaktır: H. Gundert, "Die Simonides-Interpr. in P.'s Prot." *Ermeneia* 1952; L. Woodbury, "S. on ἀρετή", *TAPA* 1953; Adkins, *M. and R.* (1960), "The Scopas-fr. of Simon." konulu ek, s. 355-9; Pfeiffer, *Hist. Class. Schol.* I (1968), 32-4; des Places, "Simon. et Socr. dans le Prot. de P.", *Les Ét. Cl.* 1969. Fr.'nin yeniden inşa edilmiş metni için bkz. Adam *Prot.* s. 198; Adam, Diehl (*Anth. Lyr.* II, 62-6), Bowra vb.'den sadece küçük hususlarda farklılık gösteriyor.

[419] Daha fazla yorum ve eleştiri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021; Crombie, *EPD* I, 234-5; Sullivan, *Phron.* 1961, 17-8; Vlastos, *Prot.* xxxi-xxxvi.

nüştüren şey bilgidir. Bu hususla *Laches*'te karşılaşmıştık ve aynı husus *Menon*'da (87d, 88d) tekrar dile getirilir. Erdem esas itibarıyla iyidir (*agathon*; *Prot.* 349e'de, *kalon*), bu da erdemin faydalı olduğu anlamına gelir ama eğer cesaret bilgelik değil, cahilce ve düşüncesizce bir atılganlıksa, zararlı olabilir. Cesaret, ancak bilgi buna eşlik ettiğinde faydalı olabilir. Bu diğer bütün erdemler için geçerlidir; erdemli davranış denilen şeyin iyi ve faydalı olacağını garanti eden şey her zaman için bilgidir, dolayısıyla erdem bilgidir. Çoğu insan burada bir mantık hatası bulacaktır zira burada ispat edilen şey bilginin erdemin bir bileşeni olması gerektiğidir – haddi zatında erdemin kendisi olup, doğru davranışı garanti etmeye yeterli olduğu değil. Sokratik öğreti, Aristoteles'in "deneyime açıkça ters düştüğünü"[420] düşündüğü kısmı, yani eğer insan doğru istikameti biliyorsa, kaçınılmaz olarak bunu seçeceği ve takip edeceği varsayımı da dâhil olmak üzere bir bütün olarak ele alınmalıdır. Bu argüman *Menon*'da, muhtemelen Platon -*Laches*'te (199c) iyi ve kötünün bilgisine genişletilen "neyin korkulası olup neyin olmadığının bilgisi cesarettir" (360d) yönündeki nihai netice de dahil olmak üzere- *Laches* ve *Protagoras*'ta elde edilen neticeleri ardına almış olduğu için, çok kısaca ortaya konur.

Adam (sf. 173) bu argümanı ilk olarak, illâ da iki özgüven türünün -bilgiye dayanan ve cehaletten kaynaklanan- olması gerekmediği temelinde eleştirmişti. Yani cesur insanların gözüpek olduğunu -ve cehaletten ötürü gözüpek olmadığını- kabul etmemiz, illâ da onların bilgi sayesinde gözüpek olduğu anlamına gelmez. Adam, sadece iki tür özgüven olduğu varsayımının "Sokrates için doğal bir varsayım olacağını" gösterdiğinden bahsettiği 'adil-olmayan = adaletsiz' varsayımı konusunda mustarip olduğu aynı kafa karışıklığından mustaripmiş gibi gözüküyor. Elbette eksiksiz bilgi ve düpedüz cehalet arasında dereceler olabilir ama bu argümanı geçersiz kılmıyor. Sokrates cesaretin dereceleri olduğunu hiçbir yerde inkâr etmiyor. Adam'ın eleştirisinin geçerli olması için "bilgili" ve "cahil" karşıtlığının uygulanamayacağı bir özgüven türünün olması gerekir, tıpkı siyah ve beyaz dışında hiçbir renk olmadığını iddia eden bir adama karşı tartışırken insanın, siyah ve beyazın bir karşımı olan grinin tonlarına değil kırmızı ya da yeşile işaret edeceği gibi.[421]

Protagoras artık oyuna getirilip, ilk başta söylediği tek şey cesur insanların özgüven sahibi olduğu iken sanki bütün özgüven sahibi olan kişilerin cesur olduğunu kabul

[420] Ya da daha olası şekilde, Owen'ın (*A. et les Probl. de Méth.* 85-86, *EN* 1145b27 üzerine) iddia ettiği gibi, "ortak inanca" ters düştüğünü. "Erdem bilgidir" tezi ve Aristoteles'i bu teze getirdiği eleştiriler enine boyuna tartışılmıştır, bkz. *YFT III*, Kabalcı-Yay., İst. 2021.

[421] Adam'ın uygunsuz bir tersine çevirme ile yaptığı bir sonraki suçlama bağlamında Yunanca'dan bahsetmek gerekiyor: Sokrates bütün cesur insanların bilgi sahibi olduğunu ispatlamış olsa da bütün bilgi sahibi olanların cesur olduğunu ispat etmemiştir - ki Adam bu ikincisinin Sokrates'in vardığı netice olduğunu söylüyor. Platon'un onu şu sonuca ulaştırttığı doğru

eder bir duruma düşürüldüğünü fark eder. Bu ikisinin birbirinden çok farklı olduğunu düşünüyor gibi gözükmektedir ama adilce şu üç yorumu yapabiliriz:

(1) Cesaretli olan kişiyi özgüven sahibi diye tanımlayıp tanımlamayacağı sorulduğunda basitçe "Evet ve çoğumuzun korkuyla kaçındığı şeylerle yüzleşmeye düşkün" diye cevap vermişti. Hiçbir çekince koymamıştı ve eğer Sokrates bunu onun kafasına sokmasaydı cesaret ve düşüncesizce özgüven arasında hiçbir fark olduğunu düşünmeyecekti. Bütün özgüvenlilerin cesur olmadığına işaret eden Sokrates'tir.

(2) Sokrates'in 350b7'dei "özgüvenli"nin önüne harfi tarif koyarak sunduğu haliyle ("Cesurların özgüvenli olan olduklarını söylemiyor musun?") denklemi tedbirsizce kabul ederek, kendini önermenin tersine çevrilebilir haline teslim etmiştir.

(3) Daha önce de belirtildiği gibi, Sokrates'in vardığı gerçek netice tersine çevrilemez olan önermenin tersine çevrilmesine yaslanmamaktadır. Bütün söylemek istediği cesaretin bilgi olduğudur, bunun tersi geçerli değildir ve aslında, özgüven ve cesaretin birbirine değgin olmadığına, özgüvenin cesaretin sadece iki türünden biri olduğu bir cins olduğuna işaret ederek bunu göstermeyi zaten başarmıştır.

Protagoras'ın, Sokrates'in argümanının bir *reductio ad absurdum*'u olarak ileri sürdüğü ve fiziksel kuvvetin bir bilgi olduğunu ispatlayacağını söylediği argüman şöyledir

---

(350c4): καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη. Burada σοφία'dan önce gelen harfi tarifin yeri, bu ifadeyi şu şekilde çevirmemizi doğal kılıyor "bu argümana göre bilgi cesaret olacaktır." Eğer durum bundan ibaretse (ama Platon'un diğer örneklerde harfi tarifi tutarsızca kullandığı tespit edilebilir; bkz. Stallbaum'un *B. Hip.* 293e'ye dair söyledikleri), ben bunun Platon'un yaptığı bir hata olduğunu söylemek isterim. Sokrates'ten tek istediği cesaretin bilgi olduğunu göstermesidir. Sunduğu argümandan bunun tersi çıkmıyor ama Platon'un mevcut amacı da bunu gerektirmiyor zaten ve çıktığına ne Sokrates ne de Platon inanıyordu. Platon'un bu hatanın düzeltilmesini, ana argümanı etkilemeyen bir şey olarak, utanç duymaksızın kabul edeceği yönündeki izlenim, rakibi açıkça Sokrates'i sadece söylemek istediği şeyi, yani cesaretin bilgi olduğunu kastetmeye sevk ettiğinde, doğrulanmış gibi gözüküyor.

Rahatsızlık yaratan ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη cümlesinde, kendi yanlış anlaşılmaya açık hale getirse de, aslında bir hata olmadığı bile söylenebilir. σοφία ile Platon genel anlamda bilgiyi değil, söz konusu cesurca eylemin içerdiği bilgiyi kastetmiş olabilirdi. Çeviriye harfi tarifi eklediğimizde gerekli düzeltme yapılmış oluyor: belli durumlarda (örneğin, dalmak, süvari taarruzları) sadece eğitimli ve bilgili olanlar gerçek cesareti sergilerler, bu nedenle "cesaret bilgidir" – sergiledikleri gözüpeklik değil. Protagoras benzer bir argümanla τὴν ἰσχὺν εἶναι σοφίαν'nın kanıtlanabileceğini söylediğinde (350d6) - τὴν σοφίαν εἶναι ἰσχύν'i değil- Sokrates'in tam da bunu kasetmiş olduğunu varsaymış gibi gözüküyor. Ama kafası o kadar karışmıştır ki bu açıklamanın neticesinde bu argümanla ἡ σοφία ἐστὶν ἰσχύς olduğunun da gösterileceğini söylüyor (350e4-6). Yani, tersine-çevrilemez önermeler konusunda tartışacak durumda değildir kesinlikle. Bir üstat-Sofist'i alt etmeye çalışmanın getirdiği zorlukların bulunmadığı *Menon*'da harfi tarifler doğru şekilde tahsis edilmiştir: 88b εἰ μή ἐστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία ve 88d ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.

(350d-e): Kuvvetliler güçlüdür,[422] eğitimli güreşçiler eğitimsizlerden daha güçlüdür, bu yüzden onları gücü, yani kuvveti, bilgidir. Bu, söylediği gibi, ancak sadece bütün kuvvetli insanların güçlü olduğunun değil, bütün güçlü insanların kuvvetli olduğunun varsayılması sayesinde geçerli olacaktır. Ama bu Sokrates'in argümanının kötü bir taklidi dir çünkü 350b1-c2'de atılan temel adımı atlar: "Ama cahiller de gözüpek olabilir, bu yüzden bazı gözüpek insanlar cesur değildir." Yeni örnek bağlamında bu şu anlama gelir: Ama cahil insanlar da güçlü olabilir (örneğin normalde bedenen güçsüz olanların delilik ya da öfke ile güç kazanmaları gibi), bu yüzden bazı güçlü insanlar kuvvetli değildir.[423] Protagoras'ın bunu atlar ve sonra da bu eksiltmesinin faturasını, bir zayıflık olarak Sokrates'e keser. Aslında bir evrensel olumlayıcı önermeyi tersine çevirme hatasını yapan ve sonra da bunu Sokrates'in üzerine yükleyen kişi kendisidir.[424] Sokrates'in bunun farkında olması gerekip gerekmediği konusunda bir şey söylemek istemem ama her ne olursa olsun Sokrates ve Protagoras az bulunur bir şaşkınlığa kapılmışlardır ve bundan hiçbir çıkış yolu görmeyen Sokrates daha önce yaptığı şeyi yapar: bu argüman hattını öylece bir kenara bırakır ve aniden başka bir argümana başlar.

Haz ve iyilik (351b-357e): Sokrates hedonist mi? Çok fazla tartışmaya yol açan o ünlü "haz lehine argüman" işte budur. Üç temel görüşün olası olduğu düşünülmüştür.[425]

(1) Sokrates, *Gorgias*'ta şiddetle karşı durduğu türden "pespaye bir hedonizmi" savunmaktadır, yani bu iki diyalog arasında doğrudan bir çelişki söz konusudur: burada karşımızda "'erdemin bilgi olduğunu" ancak, *Gorgias* ve *Devlet*'teki ahlakî duruşla kesinlikle bağdaşmayan bir hedonist varsayıma dayanarak ispat edebilen bir Sokrates" vardır (Dodds, *Gorg.* 21). Ritter'ın (*Esence* 59-60) işaret ettiği gibi, bunun iler tutar bir

---

[422] "Kuvvet" için kullanılan kelime (ἰσχύς) esasen bedensel kuvveti imliyordu; "güçlü" (δυνατός) kılınmak ise genellikle bağlamın işaret ettiği bir amaca (koşma, güreşme, konuşma, ikna etme, yönetme vb.) ulaşma kapasitesi ya da yetisine sahip olmak anlamına geliyordu.

[423] Rosamond Sprague (*PUF* 96) bu argümanın Sokrates'in argümanına "yapı itibariyle tıpatıp benzediğini" iddia ediyor ve bunu kanıtlamak için, her birinin attığı adımları yan yana koyarak bir bir açıklıyor. "Bazı güçlü insanlar kuvvetli değildir" için bir dipnot düşerek, bunun metinde yer almadığını, şemayı tamamlamak adına sonradan eklendiğini söylüyor! Ben daha ziyade, Protagoras'ın "Sokrates'inkine paralel olduğunu, ama aslında onunkinden çok daha kötü olan kötü bir argüman uydurmaya giriştiği" konusunda Crombie'ye (*EPD* I, 235) katılıyorum.

[424] 350b6'da Sokrates cesur ile özgüvenliyi, sıkça kullandığı, aslında olumlu bir beyana tekabül eden *nonne* soru formatında bile, özdeşleştirmemişti. Şöyle demişti: "Cesur olanlar hakkında ne diyorsun? Onların özgüvenli olduklarını değil mi?" Protagoras şöyle cevap vermişti: "Evet, bunda diretiyorum."

[425] Çağdaş tartışmalara dair daha kapsamlı referanslar için bkz. Friedländer, *Pl.* II, 302 n. 24; Sullivan, *Phron.* 1961, 10 ve devamındaki dipnotlar. H. G. Wolz, "Hedonism in the *Prot.*" *JHPh.* 1967, bu makale A. Sesonske'nin 1963'te aynı konu üzerine söylediklerin bir cevaptır.

tarafı yoktur. *Protagoras*'ta sunulan nitelikler sunulan "hedonizmi", *Gorgias*'ta Callias'ın geliştirdiği, önceden düşünme ve "ölçüp tartma sanatı"ndan hiç bahsedilmediği, kaba saba görüşten tamamen farklı kılıyor. Sokrates'in hedonist uslamlaması daha büyük bir oto-kontrol değerini gerektirirken, Callicles şunu iddia ediyor, "Doğru şekilde yaşamak, arzuların mümkün olduğunca kabarmasına izin vermek ve onları kontrol etmeyip, onlara hizmet edecek ve her arzuyu geldiği gibi tatmin edecek cesaret ve zekâya sahip olmaktır."[426]

(2) Bu pasajın diyalog yazıldığı zamanki gerçek Sokratik ve Platonik duruşu temsil ettiği görüşü, yapılan vurgular farklı olsa da esasen herkesçe benimsenmektedir. Bu görüş Grote tarafından şiddetle ve biraz değiştirilmiş bir biçimde Hackforth tarafından savunulmuştur. Platon, diyor Hackforth, "o Sokratik özdeşleştirmenin [yani, erdemin bilgiyle özdeşleştirilmesinin] gerçekten ne anlama geldiğini anlamak ve okurlarına izah etmek için ciddi bir girişimde bulunuyor." Sokrates gerçekten iyi olanı görünüşte iyi olandan ayırt etmekte kullanılacak bir ölçüte ulaşmayı göze alamamıştı. Platon'un bir cevaba ulaşmak için ilk girişimi psikolojik hedonizmdi. *Gorgias*'ı yazdığında ise bunun ötesine geçmişti. Bu yüzden Hackforth (ve onun izinden giden Dodds) *Protagoras*'taki ahlâkın da *Gorgias*'takiyle bağdaşmadığını düşünmüştü.[427] Bu bir yana, Hackforth'un, burada *Charmides*'e ilişkin söylenen bazı şeylerle uyum içerisinde olan görüşü hakkında söylenecek çok şey var. Bu görüş bilhassa, diğerlerini bütün hazların iyi olduğunu söylemeye ikna eden kişinin sadece Sokrates olduğu gerçeğini -ki bu çok sıklıkla gözardı edilmektedir- hesaba katıyor. Ta ki, duruşlarının Sokratik mantıkla örtüşmediğini kabul etmeye zorlanana dek hem Protagoras, hem de "çoğunluk" iyi ve kötü hazlar olduğunu düşünmeye devam ediyorlar.

(2) Diyalogun tamamı gibi bu epizot da *ad hominem* olarak, Protagoras'a ve daha genel anlamda Sofistlerin -tamamen geleneksel seviyede olan- ahlâk standartlarına yapılan bir saldırı kapsamında yazılmıştır: Sokrates cesaretin, ve genel anlamda erdemin, bilgi olduğu yönündeki görüşünün ispatına temel aldığı önermeye bizzat inanmamaktadır.[428] Protagoras'ın ahlâkının kabul gören inançlardan yola çıktığı, yurttaşlık erdeminin ailevî eğitim, okul eğitimi, hukukun öğretilmesi ve yurttaşlarla kurulan temaslar ile

---

[426] *Gorg.* 491e-492a. Özellikle de ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται'ye dikkat edin. *Protagoras* ve *Gorgias*'ın duruşlarına arasında yapılan daha kapsamlı bir karşılaştırma için bkz. bu cilt.

[427] Grote, *Pl.* II, bölüm xxi; Hackforth, *CQ* 1928; Dodds, *G. and I.* 198 dn. 33.

[428] Bu, Sullivan'ın *Phron.* 1961'deki makalesinin tezidir. Ayrıca krş. Kahn, *JPh* 1968, 369: "Varılan netice ... hazzın iyi olduğu değildir: bu, iyi bir diyalektik yaklaşımla, çoğu insanın kabul edeceği bir öneri olarak seçilmiş bir önerme ya da hipotezdir. Sokrates'in ispatlamaya çalıştığı netice cesaretin ve genel anlamda erdemin, bilgi olduğudur." (Aslında bu, çoğu insanın kabul edeceği bir öneri değildir: hem Protagoras, hem de çoğunluk bunu inkâr etmeye çalışmıştır.)

edinilmesine dair yaptığı izahattan açıkça görülmektedir: ama bu inançları, Platon'un kesinlikle küçümsemediği, kendine özgü bir felsefenin ışığı altında yorumlar.[429] Bütün diyalogun husumetten beslendiği görüşü, hiç de budala olmamasına karşın, burada açımlanan hedonist uslamlama ahlâkının gerçek anlamda Sokratik olduğunu düşünen ve bunu Protagoras'ın ahlâkından daha aşağı bulan ve de *bu ikinci tespit için delilini bizzat Platon'dan alan* Grote tarafından, biraz muğlâk bir biçimde olsa da, çürütülmüştür.[430]

(3) Üçüncü görüş, diyalogun Penguin çevirisine yazdığım önsözde bizzat öne sürdüğüm ve halen eğilimli olduğum görüştür. Sokrates Sofist'in kendi önermeleri üzerinden tartışmaktadır, bu diyalogda Sofist'in görecelik, ampirizm ve teoride olduğu kadar davranışta da doğaçlama yapma ilkeleri, "iyi" kavramı üzerine çektiği küçük nutukla gösterilmiştir (334a-c). Fakat Platon'un amacı (bir önceki açıklamada olduğu gibi) bu ilkelere açıkça saldırmak değil, aslında bunları en iyi halleriyle göstermektir. Protagoras bir hasımdı ama değerli bir hasımdı ve hasmın zayıflığındansa kuvvetini göstermeye bir diyalog adamak boşa harcanmış bir emek değildi. Protagoras bir dost ya da öğrenci değildir ama "Sokrates'in babası olabilecek kadar yaşlı" görüşleri oluşmuş ve kemikleşmiş ve görüşlerinden vazgeçmemesiyle ün salmış olgun bir filozoftur. Onun önüne Sokratesçiliğin paradoksal acımasızlığını olduğu gibi koymanın hiçbir yararı olmazdı. Bu yüzden Platon onları ortak bir arkadaşlarının evinde misafirler olarak bir araya getirir, etraflarında da eğer konuşma sertleşmeye başlayacak olursa araya girecek başka arkadaşlar vardır. Sokrates, ne zaman Protagoras'ın gerçekten öfkelendiğini görse kendini frenler (ki bu, diyalogun yüzeysel tutarsızlığını izah etmektedir), Protagoras ise bir sürü kışkırtmayı sineye çeker, itiraz etmesi gerektiği yerde haklı olarak itiraz eder ama asla kabalığa kaçmaz. *Gorgias*'ta umarsızca sarf edilen hakaretlerle buradaki konuşma arasındaki tezat çarpıcıdır ve Platon'un buradaki ruh halinin husumet olmadığını gösterir.[431] Platon ana diyaloga hiç katılmayan Hippocrates'le yapılan giriş sohbetinde Sofizmi tasvip etmediğine dair açık bir uyarıda bulunmuştur ve artık yanlış anlaşılmaktan korkmaksızın Sofizmle yüzleşmekten kaçınabilmektedir.

[429] Umarım III. ciltte bunu gösterebilmişimdir.

[430] Bkz. özellikle Grote, *History of Greece*, VII, 61-2.

[431] Bu görüş kaçınılmaz olarak bir öznellik içermektedir. Sullivan (a.g.e. 11) "bazı yorumcuların husumeti küçümsediğini" söylüyor ve Sokrates'in "Protagoras'a yaklaşımı vahşice değilse bile merhametsizcedir" diye yazan ve Sokrates'i kurbanına ölümcül bir bıçak darbesi indiren ve kurbanının kendini bıçağa bir daha saplamasını sağlayan biri olarak tarif eden Vlastos'a (*Prot.* xxxiv-v) katılıyor. Okur kendi değerlendirmesini kendi yapmalıdır ama ben ünlü direşken şampiyonun (335a) kendini korumaya pekâlâ muktedir olduğu kanaatindeyim ve Sullivan en azından burada "*Gorgias*'ta Callias'a yapılan saldırıdan eser olmadığını" kabul etmek zorunda. Ayrıca Sullivan'ınki gibi görüşün diyalogun kapanış notunu görmezden gelmesi gerekir.

Sofistlerin öğretisinin mantıksal sonuçlarından biri de -o ana kadar bunun farkında olmamalarına karşın- hedonist uslamlama uyarınca yaşanan bir hayattı; insanın kişisel haz ve tatminini en üst dereceye ulaştırması. Sıradan insanın görüşü olarak (ki o da benzer şekilde bunun kendi tavrının doğal bir sonucu olduğunu fark etmemiştir) diyaloga dâhil edilen bu görüş, öyle bir sunulur ki en sonunda Sofistler bunun onların da görüşü olduğunu kabul ederler. Ama onların bu kabulünden önce Sokrates bu görüşü öylesine inceltmiştir ki artık "acı" sadece sağlığın bozuk olması ve yoksulluğu değil ama ayrıca insanın korkakça davrandığını bilmekten duyacağı utancı da, "haz" ise insanın kendi ülkesinin özgürlüğünü korumak için savaşmaktan aldığı tatmini de içermektedir.[432] Sokrates başlangıçta (351c1) Protagoras'ı, haz dolu bir şekilde yaşamanın sadece "eğer insan iyi ve haysiyetli olan şeylerden haz alıyorsa" (τοῖς καλοῖς) iyi bir şey olduğu yönündeki popüler görüşten istifade ettiği için paylamıştır. Ama kendi "ölçüp tartma sanatı" da pratikte aynı çekinceye yol açmaktadır: insan kendini anlık bir hazza kaptırmadan önce durup, bunun bütün hayat boyunca elde edilen toplam hazzı arttırıp arttıramayacağını düşünmesi gerekir; ve Sokrates'in vardığı netice, bunun toplam hazzı ancak, eğer oto-kontrol erdemini uygular ve iyi ve haysiyetli olan şeylerden haz alırsak arttıracağını söylemeye karşılık gelir.

Protagoras'ın geleneksel önermelere yaslanan ahlâkı takdire şayandı ve insan doğası ve insan ilişkileri üzerine çok daha doğrudan bir düşüncenin sonucuydu; ama *telos* -peşine düşülecek nihai amaç- anlayışı açısından Sokratik ahlaktan farklıydı.[433] Tezadı görmek için, *Protagoras*'ta anlaşıldığı haliyle "ölçüp tartma sanatını" uygun yerine koyan, halen tamamıyla Sokratik üslubu taşıyan bir pasaj olan *Phaedo* 69a'ya bakmalıyız.[434] Erdem, diyor Sokrates, hazları hazlarla ve acıları acılarla mübadele ederek satın alınamaz.[435] Her şeyin mübadele edilmesi gereken tek gerçek para birimi bilgeliktir.

[432] Sokrates'i "örneklerini düşük tutmakla" (bkz. Vlastos *Phoenix* 1969, 74-5 ve dn. 15) suçlamamız gerekmiyor zira "ve diğerlerine hükmetmekten" diye ekliyor. İçinde yaşadıkları, savaş halindeki şehir-devletler dünyasından ne Sokrates ne de Platon tamamen kaçmıştı ve "Platon'un ideal devleti" diye bilinen şeyde bile muhafız sınıfının kurulmasının nedenlerinden biri de, bu devletin uygarlığın nimetlerinden yararlanması için bazı komşularının topraklarına el koymasının gerekli olmasıdır.

[433] "Tartışmanın kendisinde τέλος kelimesi üzerine yapılan hesaplanmış bir vurgu var gibi gözüküyor; bu kelime tartışma boyunca neredeyse bir nakarata dönüşüyor." (Sullivan, *Phron.* 1961, 27).

[434] III. ciltte Sokrates'in felsefesine dair yapılan izahattan sonra bu beyanın daha fazla savunulmaya ihtiyaç duymadığını ümit ederim.

[435] Eğer çoğunluk bazı düşkünlüklerden kaçınıyorsa bunun nedeni hastalık ya da yoksulluk gibi neticelerden duyulan korkudur (353d-e). Phaedo 82c'de filozofların hazlardan el ayak çekişinin bu tip bir hesaba dayandığını açıkça reddediliyor.

Eğer bu muğlakmış gibi geliyorsa, bunun ne anlama geldiğini Platon'un eserlerindeki diğer birçok pasajdan öğrenebiliriz. Erdem olan bilgelik *tinin* refahını garantileyecektir -ki tek önemli olan budur- ve adalet, cesaret ve geri kalan her şeyin mutlak bir biçim içersinde varolduğunu fark etmeye dayalıdır; yani, bütün bu şeyler eylemlerin dayandırılacağı değişmez standartlardır; eylemler haz, acı ya da geçici çıkarın öznel ve değişken standartlarına dayandırılmamalıdır. Daha basit bir ifadeyle hayat, bazı değişmez ilkeler uyarınca yaşanmalıdır. İnsanın bu şekilde yaşaması için bu ilkelerin neler olduğunu tam olarak anlaması gerekir. Sokrates'in sonsuz tanım arayışının nedeni de budur: Cesaret *ne*dir? Erdem *ne*dir? Sadece *Protagoras*'ın sonunda dile getirilen bu soru gerçek bir Sokratik sorudur: farklı durumlarda nasıl davranılacağına dair bir dizi *ad hoc* soru değil, değişmez ahlakî ilkelerin varlığına ve tabiatına dair yapılan bir soruşturma.

Haz ve iyi arasındaki özdeşlik kurulduktan sonra Sokrates için artık, Protagoras'ın söylediği gibi "üzerinde uzlaşmaya varılan varsayımlara göre" cesaretin bilgiye indirgenebileceğini göstermek zor değildir. Sokrates bu son aşamada bize, insanın bir hareket tarzını seçerken şimdikilerin yanı sıra gelecektekiler de dâhil olmak üzere toplam acı ve haz miktarını tartması gerektiğini anımsatmak için somut örnekler vermeyerek uzlaşmayı biraz zora sokar. Cesur insanın gördüğü şey anlık zorluk ve riskler değil, zafer ile yenilgi, özgürlük ile itaat arasında ya da kişisel düzeyde, haysiyet ya da özsaygı ile utanç arasında bir seçimdir. Aslında şimdiki ve gelecekteki hazlar meselesi üstün körü geçilmiştir (356a5) ve ani bir acı ya da tehlike karşısında bir insanın başka bir insanla, basit ve duygusallıktan uzak bir zihinsel muhakemeye bakılarak karşılaştırılabileceğini söylemenin pek güçlü bir psikolojik kavrayışı yansıttığı söylenemez. Ama bu, "Erdem bilgidir" diyen ve kendi infazına "iyi bir insanın başına hiçbir kötülük gelemez" inancıyla giden o adamın gerçek inancıydı. Eğer diğer insanların kişiliklerinin karmaşıklığını idrak etmekte başarısız olduysa, bunun tek nedeni, kendi kişiliği göz önüne alındığı sürece izah edilebilecek bir kişiliğin olmamasıydı.

Sonuç. Eğer *Protagoras*'a felsefi dersler almak için yönelirsek, kılı kırk yaran argümanlar, alakasız sapmalar, yanlış başlangıçlar ve büsbütün mantık hatalarından müteşekkil, sinir bozucu bir yamalı bohçaymış gibi gelebilir. Parlak bir dönemin en olağanüstü ve en bağımsız zihinlerinin buluştuğu ve düşünce güçlerini çarpıştırdıkları bir oyun olarak okunduğunda ise farklı bir izlenim bırakacaktır. Bu diyalog bu şekilde okunmalıdır. Erdemin tabiatına dair ciddi bir tartışma, Protagoras'ın söylediği gibi, başka sefere bırakılmalıdır – 've başka kişiler arasında yapılmaya' diye ekleyebiliriz: zira bunun halka açık bir Sofist toplantısının rekâbetçi atmosferi içersinde yapılması mümkün değildir. Ve bu yüzden şimdi *Menon*'a yöneliyoruz.

(2) MENON

Tarih.[436] *Menon* ile birlikte, erken dönem Sokratik diyaloglar ve *Protagoras*'tan sonra yeni safhaya giriyoruz. Bu diyaloga Pisagorcu temaların (ölümsüzlük, reenkarnasyon, doğanın akrabalığı, matematik) dahil edilişini tetikleyen şeyin, mantıklı bir şekilde, Platon'un 387'de İtalya ve Sicilya'ya yaptığı ziyaretler olduğu savunulmuştur.[437] Çoğu akademisyenin (örneğin, Dodds, *Gorg.* 43) *Menon*'un hemen öncesine yerleştirdiği *Gorgias*'ta da benzer temalar karşımıza çıkar. *Menon*'un *Euthydemus*'tan önce gelip gelmediğine dair görüşler de benzer şekilde ikiye bölünmüş durumda ama artık herkes *Menon*'un *Phaedo*, *Devlet*, *Şölen* ve *Phaedrus*'tan oluşan orta gruptan önce geldiğini kabul edecektir.[438] Kesin tarihi 386-382 arasında farklı yıllar olarak tespit edilmiştir.[439]

Olayın geçtiği tarih. Tarih olarak, demokrasinin eski haline kavuşturulmuş, Anytus'un da iktidardaki partinin lideri olduğu (krş. 90b) ve Menon'un Atina'yı ziyaret edip, Anytus'la birlikte kalmasının siyasi gerekçelerinin olduğu 403 yılı ya da 402 yılının başları verilebilir.[440] (Menon 90b'de Anytus'un konuğu olarak tarif ediliyor.) Menon 401 ilkbaharında Kıbrıs seferine katılmış ve bir daha geri dönmemişti. Bu durumda sohbet *Protagoras*'tan yaklaşık otuz yıl sonrasında geçiyor olmalı. Sokrates'in Anytus ve diğerlerince dava edilmesi uzak bir tarihte değildir ki bu, Anytus'un 94e'deki ve Sokrates'in diyalogun sonundaki sözlerinin dramatik bir güç katmaktadır.

Mekân ve karakterler. Sohbetin geçtiği mekân belirtilmemiştir ama Menon Anytus'un konuğu olarak Atina'da bulunduğuna ve Anytus da konuşmalarının orta yerinde (89e) onlara geçici olarak katıldığı için, mekânın onun evi olduğu tahmininde bulunabiliriz.[441]

---

[436] Genel anlamda bkz. Bluck'ın baskısı, 108-20.

[437] Örneğin, Nestle (*Prot.* 44) ve Bluck (115 ve devamı) tarafından. Öte yandan Morrison (*CQ* 1964, 42-3) *Meno*, *Gorgias* ve hatta *Phaedo*'nun ilk İtalya yolculuğundan önce yazılmış olduğunu ve Yunan ana karasına dağılmış Pisagorcu topluluklarla kurulan temasları yansıttığını savunmuştu.

[438] 1901'de Thompson (*Meno* liii) bu diyalogu *Phaedo*'dan önceye ama geri kalanlardan sonraya yerleştirmişti.

[439] Diyalogdaki tarihsel göndermeler için bkz. Bluck, a.g.e ve Morrison'ın *CQ* 1942'deki incelikli makalesi. Bu kaynakların tarih belirlemeye alınacak bir temel olarak kayganlıkları, Treves'in (*RE* XLII. Halbb. 1742) 90a'da Ismenias'tan bahsedilmesinin *Menon'un* 382'deki infazından önce yazılmış olduğunu gösterdiğine, Croiset'nin ise (Budé ed. 231) Platon'un eğer infazı yakın geçmişte gerçekleşmemiş olsaydı Menon'u aklına getirmeyeceğine inandığı gerçeği tarafından gözler önüne serilmektedir.

[440] Ayrıntılar için bkz. Bluck 120-2 ve Bluck'ın yaslandığı, Morrison'ın 1942 tarihli makalesi.

[441] Bunun neden Bluck (120) diğerlerinin inandığı gibi "son derece olasılık dışı" olması gerektiğini anlamıyorum. Bu en azından, Bluck'ın Anytus'un bütün sohbet boyunca yakınlarda (bir spor salonunda) olduğuna ama konuşulanları duyabilecek bir mesafede olmadığı yönündeki

Anytus'a dair burada daha fazla şey söylemeye gerek yok.[442] Menon Tesalyalı zengin bir aristokrattır (çok sayıda hizmetkârı da beraberinde getirmiştir, 82a), diyalogun gösterdiği gibi genç, yakışıklı, mağrur ve zorbadır: Sokrates'in onunla bu hususlar üzerinden alay etmesi diyalogun en eğlenceli yanlarından biridir. Ama o Gorgias'la görüşmüştür ve parlak zekâsı karşısında şaşkına dönmüştür ve artık gözde Sofistik konulara hayranlık duymaktadır. Her şeyden önce, hırslı bir genç olarak *aretē*'nin, başarı ve başarısızlık arasındaki çizgiyi belirleyen o kaygan niteliğin nasıl edinildiğini öğrenmek ister. Bazı Sofistler bunu öğretebileceklerini iddia etmektedir ama Gorgias onları gülünç bulmaktadır (95c). Peki Sokrates ne düşünmektedir? Ama aslında Menon'un hayatı, cevaptan nasiplenemeden sona erdirilecekti. *Anabasis*'te Xenophon ona çok kötü bir karakter yüklüyor ama Xenophon, Menon'un can düşmanı olan Yunan lider Clearchus'a olan hayranlığının etkisinde kalmış olabilirdi.[443]

Diyalog

(Doğrudan dramatik form)

Menon acil sorusunu Sokrates'e yöneltir: Erdem öğretilebilir mi, yoksa bir pratik meselesi midir, yoksa doğal bir yetenek midir, nedir?[444] Sokrates, nasıl edinileceği bir yana, bunun ne olduğunu bile bilmediği cevabını vererek onu şaşırtır. Menon, Gorgias'ın öğrencisi olarak (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ona bunun ne olduğunu söyleyebilir: bir erkeğin erdemi x'dir, kadınınki y'dir, köleninki z'dir vb. Her yaş ve her meslek için bir erdem vardır. Sokrates ihtiyaç duydukları şeyin farklı erdemlerin listesi değil, onları aynı şeyin, erdemin benzer örnekleri yapan ortak biçim ya da karakter olduğunu söyleyerek itiraz eder; tıpkı insanın doğal bir türü tanımlarken, bu tür içindeki bireylerin büyüklük ya da renk açısından farklılık gösterdiği gerçeği üzerine kafa

hayal ürünü spekülasyonlarından daha olasıdır. Grube (*P.'s Th.* 231 dn. 2) Anytus'un olaya tam zamanında dâhil oluşunun "Platon'da rastladığımız muhtemelen en kötü dramatik teknik" olduğunu, mekânın bir spor salonu olduğunu tahmin eden Wilamowitz (*Pl.* I, 279) ise bunu "wenig künstlerisch" olarak damgalamıştır. Ama mekân Anytus'un evi idiyse, bu eleştiriler silip gidecektir. Olayın muhtemelen açık havada geçtiği görüşü hiçbir şeyi ispat etmez ve Croiset'nin (Budé 231) itirazı da eşit derecede anlamsızdır.

[442] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Anytus'a dair izahatları Thompson (xxi-xxiv) ve Bluck'ın (126-8) baskılarında kolayca bulabilirsiniz.

[443] Daha fazla bilgi için bkz. Thompson xii-xx, Bluck 122-6. Ustalıklı ve eğlenceli bir biçimde, Menon'un kişisel karakterinin diyalogdan kendiliğinden çıkması sağlanmıştır ve Wilamowitz'in "Platon charakterisiert den Menschen überhaupt nicht" derkenki ve Bluck'ın (125) onu alıntılayıp, takip ederkenki körlüğünü anlamak güç. Meno "tipik" bir figür değildir.

[444] *Aretē*'nin tabiatı ve bunun ediniliş şekline dair çağdaş görüşler için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 bölüm x.

yormak yerine, spesifik niteliklerden bahsetmesi gibi. Benzer şekilde sağlık ve kuvvet ister erkekte ister kadında olsun aynı "biçime" sahiptir. Menon erdem meselesinin farklı olduğunu düşünür ama Sokrates ısrar ettiğinde, erdemin basitçe "insanları yönetme gücü" olduğunu öne sürer. Sokrates bunun da sadece bir örnekten bahsetmek olduğunu, zira bir çocuk ya da kölenin erdemini kapsamadığını görmesini sağlar ve Menon yönetimin adil olması gerektiğini "zira adaletin de bir erdem olduğunu" kabul edecek kadar geleneksel bir tiptir. Sokrates, bir tanımın dinleyiciye aşina terimlerle sunulması gerektiği tespitini içeren örnek şekil ve renk tanımlarıyla ona yardım ettikten sonra, Menon tekrar şansını dener; "iyi şeyleri arzulamak ve onları elde etmeye muktedir olmak." Sokrates herkesin iyi şeyler arzu ettiğine, dolayısıyla da erdemin onları elde etme gücünde yatması gerektiğine ikna eder. Bir soruya cevaben Menon "iyi şeyler" ile sağlık, zenginlik, onur, güç ve benzeri şeyleri kastettiğini ifşa eder ama bunlar da "adaletle" yani halen tanımlanmamış olan bir erdemin parçası olan bir şeyle elde edilmelidir ve bu noktada başladığımız yere geri döneriz.

Meno iyiden iyiye afalladığını itiraf eder: Sokrates, onun zihnini yüzü itibarıyla benzediği zehirli balık gibi uyuşturmuştur. Sokrates buna, kendi cehaletinin bulaşıcılığının yol açmış olması gerektiğini düşünür. Cevabı kendisi de bilmemektedir ama cevabı ararken Menon'dan yardım almak istemektedir. Şu ana kadar diyalog, erken dönem bir Sokratik diyalogun gidişatını izlemiş, açık bir başarısızlıkla ama kullanılan metoda dair dersle sona ermiştir. Ama şimdi konuşma yeni bir dönemece girer. Menon, Sokrates'in eristik dediği bir hususa değinir: bilmediği bir şeyi nasıl arayabilir? Eğer aradığı şeyi bilmiyorsa, bununla karşılaştığında bunu basıl tanıyacaktır, yani bunun *ex hypothesi* olarak bilmediği şey olduğunu nasıl bilecektir? Sokrates daha önce de duymuş olduğu bu şeyi, Menon'un da kabul ettiği bir biçimde tekrar dile getirir: insan bilse de bilmese de keşfetmeye çalışamaz. Eğer biliyorsa araştırmaya gerek yoktur, eğer bilmiyorsa, neyi arayacağını dahi bilmiyordur.[445] Sokrates'in keskin yanıtı tartışmanın niteliğini tama-

[445] J. Moline'nin (*Phron.* 1969) bu pasajın genel kabul gören yorumunu altüst etme girişimine hiç katılmıyorum. Yaptığı çarpıtmaların sadece birkaç tanesinden söz edecek olursam, Sokrates Menon'a "öğüt vermeyi" (s. 115) önermemiştir - yapacağı en son şeydir bu! Aksine Meno'dan yardım ister (ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι, 80d) - tıpkı *Prot.* 348c-349a'da (krş. *Laches* 189c) Protagoras'tan istediği gibi. Menon'un sorularında ne alaycılıktan eser ne de Sokrates'in iyi niyetinden şüphe ettiğine dair bir delil vardır (s. 156). Menon'un kullandığı ifadenin bir paradoks olmadığı çünkü üç farklı soru biçimine büründüğü yönündeki tespitin (s. 157) de iler tutar bir yanı yoktur. Bunlar, anlamı değiştirmeden birer beyan olarak tekrardan dile getirilebilecek retorik sorulardır ("nasıl yaparsın?" yerine "yapamazsın" demek gibi) ve argüman, Euthydemus ve Dionysodorus'un ne bilenlerin ne de bilmeyenlerin öğrenebileceğini "ispatladıkları" aynı aşamadadır (bkz. bu cilt). Menon'un bütün bilgiyi "edinilen bilgiye" indirgeme hatası için bkz. Ebert, *Man and World* 1973.

men değiştirir ve şu ana kadar ele aldığımız bütün diyaloglardan farklı bir düzleme yerleştirir. Bu, bazı dinsel otoritelerin ve şairlerin, insan ruhunun ölümsüz olduğu ve öte âlemde geçen dönemlerin izlediği birçok hayat yaşamış olduğu için her iki âlemde de "olan her şeyi" görmüş olduğu öğretisine yapılan bir başvurudur. Dolayısıyla öğrenmek ya da keşfetmek aslında, daha önceden bildiğimiz bir şeyi yeniden ele geçirmemiz ya da anımsamamızdır. Bütün gerçeklik (*physis*) bağlaşık olduğu için bir şeyin anımsanması gerekli çaba gösterildiğinde diğer bütün her şeyin yeniden ele geçirilmesine yol açabilir.

Menon buna bir örnek verilmesini ister ve Sokrates cahil bir kölesini ele alır ve onun, zihninde zaten saklı duran bilgiyi ortaya çıkarmaktan başka hiçbir şey yapmayan sorularla geometrik bir problemin doğru çözümüne, bu çözüm ona söylenmeksizin, nasıl ulaştırılabildiğini gösterir. Artık, "Erdem nedir?" sorusuna geri dönmenin yolu açıktır ama Menon doğrudan, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği yönündeki esas sorusuna yönelmeyi tercih eder. Bu Sokrates'e yöntemsel olarak yanlış gelir ama bir hipotezle devam edebileceklerini öne sürer: doğasına dair hangi hipotez sayesinde öğretilebilir olacaktır? Eğer bir bilgi biçimiyse, diye cevap verilir buna, zira sadece bilgi öğretim aracılığıyla aşılanabilir. O halde, der Sokrates, şimdi yapılması gereken bunun bilgi olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Erdemin her zaman iyi olduğunu ve asla insana zarar vermeyeceğini kabul ederler. Ama çoğunlukla iyi olduğu düşünülen şeylerin -sağlık, zenginlik, hatta bazı tinsel nitelikler- kötü şekilde kullanılması muhtemeldir. Sadece iyi şekilde kullanılmaları bunların fayda sağlayacağını garanti edebilir[446] ve bu da bilgi ya da bilgeliğe bağlıdır. Sadece bilgi istisnasız faydalıdır, bu yüzden sadece bilgi erdemdir.

Şimdiye dek her şey yolunda, ama bu teorik netice tecrübeyle sabit midir? Eğer erdem öğretilebiliyorsa, muhtemelen bunu öğretenler olacaktır, ama var mıdır? Bu noktada Anytus girer ve soru ona yöneltilir. Anytus Sofistleri küstahça küçümser ve öğüt almak için önde gelen herhangi yönetici Menon'a Atinalılardan birine yönelmesini salık verir. Sokrates *Protagoras*'ta (319e) değindiği aynı hususa değindiğinde, yani yönetici Atinalıların erdemlerini kendi oğullarına dahi aşılamayı başaramadıklarını söylediğinde Anytus onu belleklerini karartmakla suçlar ve öfkeyle oradan ayrılır.[447]

---

[446] Bu *Euthyd.* 280e-281b'de tekrar karşımıza çıkıyor. Bu argümanın Sokratik olduğu gösterilmiştir, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bu argümanı ona Prodicus önermiş olabilirdi. Bkz. [Pl.] *Eryxias* 397e.

[447] Bizden muhtemelen onun Sokrates'in ifadelerini üstüne alındığını düşünmemiz istenmiştir. Sokrates'in onu oğlunu kendi sepicilik işine göre yetiştirdiği için eleştirdiği ve çocuğun yeteneklerine eğer daha geniş bir hareket alanı sağlanmazsa sonunun fena olacağı kehanetinde bulunduğunda ve sonunun da hakikaten -içkiye düşkünlüğü yüzünden- fena olduğuna dair o zamandan bir hikâye var (Xen. *Sav.* 29-31).

Bir başlarına kalan Sokrates ve Menon bu konu çok fazla kafa karışıklığı yaşandığı ve Sofistlerin erdemi öğretme iddialarının en azından şüpheli olduğu konusunda uzlaşırlar.[448] Belki de doğru eyleme istisnasız yol açan şeyin sadece bilgi olduğunu düşünmekle hata etmişlerdi. Peki ya gerçek inanca ne demeli? İnsan bu inanca sahip olduğu sürece, davranış konusunda bilgi kadar iyi bir rehberdir. Aradaki fark, gerçek inancın güvene dayalı bir şey olmasıdır, tıpkı insanın hiç gitmediği bir yerin yolu doğru şekilde tarif edildiğinde olduğu gibi. Bilgili adam yolun her santiminden bizzat geçmiş biri gibidir.[449] Bu "mantığın çözülmesiyle" edinilir, sadece bir şeyin doğru *olduğunu* değil, *niye* doğru olduğunu bilmekle edinilir (ki bu aslında, Sokrates'in Menon'a hatırlattığı gibi, anımsama sürecidir). Gerçek inancın kusuru istikrarsızlığıdır; Larissa'ya giden doğru yolun tarif edildiği biri ona başka türlü bir tarif yapan biriyle karşılaşabilir, onu daha ikna edici bulabilir ve yanlış yola sapabilir. Doğru inanç bilgi gibi tatmin edici bir biçimde nakledilemez de. Bizim devlet adamlarımızın erdemi böyledir işte, bir çeşit içgüdü, sezgi ya da peygamberlerinki gibi tanrı vergisi bir yetenektir, düşünceyle kazanılmamıştır, öğretim ya da doğal yatkınlıkla edinilmemiştir. Ama eğer diğerlerini de kendi gibi yapmaya muktedir bir devlet adamı olsaydı, elbette bilgeliğe sahip olur ve mesnetsiz hayaletler arasında gerçek bir insan gibi göze çarpardı.

Şu an için ulaştığımız sonuç bu olmalı, ama hakikat ancak, erdemin nasıl edinildiğini sormadan önce erdemin kendi içinde ve kendi başına ne olduğunu bulmaya çalışırsak ortaya çıkacaktır.

Yorum

Yeni keşifler yapmak. Menon Platon'un diyaloglar dizisinin tamamının mikrokozmosu olarak betimlenmiştir. Bundan öncekiler görünüş itibarıyla olumsuz ve yıkıcıdır, sonrakiler ise yapıcı. *Menon*'da Sokratik çürütme ilk önce yıkıcı neticesine ulaşır ve daha sonra bize bu asılsız bilgi kibrinin tasfiye edilmesinin, belli bir başarı umudu taşıyan olumlu bir bilgi araştırması için gerekli bir hazırlık olduğu gösterilir. Felsefî yöntem ve bilginin doğası başlıca temalardır ve Sokrates bunlara dair olumlu bir öğreti dile getirip ve bu öğretiyi ispatlamaya hazır taraf olarak çıkar karşımıza. Hatta, Platon'un onun öğ-

---

[448] *Protagoras* göz önüne alındığında, Sofistlerin erdemi öğretme iddialarının bu kadar hafifçe bir kenara bırakıldığını görmek şaşırtıcı. Muhatap olarak Menon'un, bu iddiayı gülünç bulan Gorgias'ın (95c) öğrencisinin seçilme nedenlerinden biri de muhtemelen buydu.

[449] Larissa yolu örneği (97a-b) elbette sadece açıklayıcı -ve iyi- bir benzetmedir. Bu örnekten görüşün nesnelerinin zıttı olarak bilgi nesnelerinin doğasına dair hiçbir şey çıkarılmamalıdır. Bu bana hem önemli ve hem de doğru geliyor ama bazıları (örneğin Rist, *Phoenix* 1967, 284) farklı düşünüyor.

retisine kendine özgü bir felsefî temel sağlamak için tarihsel Sokrates'in ötesine ilk kez bile bile geçtiği anı tespit etme iddiasında bile bulunulabilir. Bu an, Sokrates'in alışılmadık bir ciddiyetle, öğrenmenin dinsel inançlara başvurularak mümkün olmadığına dair eristik inkârı çürütebileceğini açıkça dile getirdiği 81a'dır.

Menon'un aretē'si. Tema *Protagoras*'takiyle aynıdır: *Aretē* öğretilebilir mi? "Erdem" diye çevirdiğimiz bu kelimenin Menon gibi hırslı bir gencin ağzında ne anlama geldiğini kendimize çok sık hatırlatmamız mümkün olamıyor. Bu "insanların bir mülkü idare etmeye ya da bir şehri yönetmeye, ebeveynlerine bakmaya ve konukları uygun şekilde ağırlayıp, uğurlamaya elverişli kılan türde bir yetenek ve erdemdir."[450] Menon'un ilk tanım girişimi bunun "yönetme yeteneği" olduğu yönündedir (73c).[451]

Kişiliğe yedirilen argüman. Menon'un 80a-b'de aklının durduğundan yakınışına kadar olan ilk ana kısım, Platon'un metot ve içeriğe dair meseleleri iç içe geçirmek konusundaki olağanüstü yeteneğine örnek teşkil etmektedir. Bazı yorumcularının kafasını karıştıracak şekilde, mantık üzerine bir inceleme ve ahlak üzerine bir diğer inceleme yazmamıştır: görünüşte yönteme dair olan bir hususu kavrama yetisinin sadece tarafların zekâsından değil ama ayrıca bütün kişilikleri ve hayata bakışlarından etkilendiği gerçek diyaloglar yazmıştır. Menon hırs ve kendini arayışı, Gorgias'tan aldığı ikinci-el fikirler ve geleneksel ahlaka duyulan bir saygının kalıntıları ile birleştirir. *Aretē*'nin özelin yanı sıra genel bir kullanımının da olduğu biliyordu ve bu yüzden Sokrates'in onu örneklendirmeyi evrensel tanımla karıştırırken yakalamasına izin vermişti. Bir Callicles'in arsız kararlılığına sahip olsaydı, tıpkı Nicias'ın *Laches*'te çocukları cesaret erdeminden men etmesi gibi "bir insanın erdemi" dediği şeyin ilgilendiği ya da tanıdığı tek erdem olduğunu kabul ederek kendini bir sürü sıkıntıdan kurtarabilirdi.[452] Erdemi "iyi şeyleri elde etme gücü" diye tanımlayan Callicles olsa "adilce" kelimesinin eklenmesini kabul edip de kendini bir kez daha parçayı bütünle karıştırmak ve tanımlanan şeyi tanımlayana dâhil etmek suretiyle mantığa karşı günah işlemiş olma suçlamasına açık hale getirmezdi. Yine, Sokrates genel bir kavramı tanımlarken bunun birçok çeşidi içerdiğini söyleyip bunları teker teker betimlemenin hiçbir yararı olmadığına işaret ettiğinde ve verdiği dersi bir biyolojik türe (arı, 72b) ve sağlık, büyüklük ve kuvvete dair verdiği örneklerle izah ettiğinde Menon ilk başta erdem meselesinin farklı olduğu itirazında bulunur. Menon Sokrates'in dengi değildir ama itirazı basitçe kalın kafalı oluşundan

---

[450] 91a. Krş. *Prot.* 318e-319a. Aristoteles'e göre (*EN* 1123a2) 74a'da Menon tarafından bir erdem olarak adlandırılan μεγαλοπρέπεια ξένων. ὑποδοχαί καὶ ἀποστολαί'yi de içeriyordu.

[451] Bunu da Gorgias'tan öğrenmişti. Krş. *Gorg.* 452d.

[452] *Protagoras*'ta, Protagoras'ın ἀρετή'den ἀνδρός ἀρετή'ye kayışı (325e) hiçbir yorum yapılmaksızın geçilir.

değil, hocası Gorgias'ın öğretisinden kaynaklanmaktadır.[453] Sokrates, tekil erdem ismini ancak eğer bu, bütün misallerde aynı olan tek, tanımlanabilir bir öz ya da biçimi imliyorsa kullanabileceğimizde ısrar ederken sadece bir mantık dersi vermekle kalmayıp, ayrıca Sofistlerin koşullara göre değişen ahlakına karşı mutlak bir ahlakî standardın varlığını savunuyordu.

Sokratik tanım. Sokratik tanım talebi III. ciltte uzun uzadıya tartışılmıştır. Bu talep le daha önceki birçok diyalogda da karşılaşmıştık. Ancak bu burada daha kapsamlı bir şekilde ve yönteme daha büyük bir özen gösterilerek dile getirildiği için, x'in ne olduğunu x'i tanımlamaya müsait olmak anlamında bilmediğimiz sürece x hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz varsayımının "Sokratik mantık hatası" diye tanımlandığından bahsetmek ve bu varsayıma yapılan birkaç itirazı kısaca ele almak için burası uygun yer olabilir.[454] Flew'in (*Introd.* 312) belirttiği gibi, mantık hatası, "x'in ne olduğunu bilmenin" iki anlamı olduğu ve x'e dair tatmin edici bir tanım sunma yetisinin bu iki anlamdan esas olanı bile olmadığı gerçeğinde yatmaktadır. Bu sadece farkında olmak anlamında bilmektir, "yani *x* kelimesini olağan ve tipik bağlamlarda doğru şekilde kullanabilme yetisidir sadece." Cesaretle karşılaştığında bunun istisnasız farkına varacak olan Laches'in, diye ekliyor Flew, "cesaret" kelimesini Sokrates'i tatmin edecek şekilde tanımlayamaması şaşırtıcı değildir.

Farklı bir hususa değinen Robinson (*Essays* 32-3) ise *x*'in tanımımın yapılmasını istemeden önce insanın *x*'in her zaman aynı anlama gelip gelmediğini sorması ya da en azından gelmeyebileceği olasılığını aklında tutması gerektiğini söylüyor. Sokrates Menon'dan, aynı ismi birden çok şeye verdiği için, bütün bu şeylerdeki ortak ögeyi saptamasını talep eder: bunlardan her birine bu ismi aynı anlamda verip vermediğimiz yönündeki daha öncelikli soruyu sormaz.

Bu ikinci hususa dair şunu söylemek gerekir ki, Sokrates farklı insanların (ya da hatta aynı insanların farklı zamanlarda) aynı kelimelerle farklı şeyleri kastettiğini çok iyi biliyordu (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, Xenophon ve Platon'dan yapılan alıntılar). Fakat bunun yanlış bir şey olduğunu düşünüyordu çünkü insanlar bunu yap-

---

[453] Arist. *Pol.* 1260a25. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021; Gorgias'ın kendi yazılarında görülen bu tip bir "isimleri sıralayarak" tanımlama örneği alıntılanmıştır.

[454] Daha kapsamlı bir yaklaşım için okurlar M. Andic'in, Brown'un *Menon*'u s. 291 ve devamındaki yazısına havale edilebilir; Andic bu varsayıma o yüzyıldaki filozofların yaptığı üç itirazı dile getiriyor ve inceliyor. Ayrıca bkz. Cross ve Woozley, *Dev.* 63-5. Geach *Monist* 1966'da "Sokratik mantık hatasına" saldırmış ve G. Santas *JHPh* 1972'de bunu Geach'e karşı savunmuştur. Santas'ın tespitlerinden biri de, *Euthyphro*'da Sokrates'in Euthyphro'dan sadece bildiğini iddia ettiği şeyi, yani bir eylemin dindarca olup olmadığını belirleyecek genel bir ölçüt istediği yönündedir.

tıklarının farkında değillerdi ve kendi düşünceleri ve birbirleriyle olan iletişimlerinde karmaşa yaşıyorlardı. Onun bakış açısına göre, bu karmaşanın yerine bir ahlakî terimin çok çeşitli anlamları (ya da kullanımları) olduğu kabulünü koymak da durumu pek düzeltmezdi zira ahlaksal düzen söz konusu terimin tek anlamlı olarak kullanılmasına dayalıydı. *Aretē* gibi bir terim, modern terminolojide, güçlü duygular uyandırma gücüne sahiptir. Bu her ne olursa olsun herkes bunun iyi ve arzu edilesi bir nitelik olduğunu düşünür; ve eğer biz bu terimi birinin yönetme gücü anlamında, bir diğerinin dünyevî malların edinilmesi anlamında, başka birinin zihinsel yetiler anlamında ve bir başka birinin de bencillikten uzak olmak anlamında kullandığını bilirsek, bu terime, başvurulacak bir ideal ya da standart olarak bel bağlamamız pek bir sonuç getirmeyecektir. Herkesin kabul ettiği üzere, Sokrates onu eleştirenlerden farklı olarak, böyle bir erdem standardının varolduğu inancıyla konuşuyordu: bu bizim kendimiz için keyfi olarak belirlediğimiz bir şey değil, keşfetmemiz için hâlihazırda varolan bir şeydi ve Sokrates bunun tek olduğuna inanıyordu. Böyle olmasına karşın, büyük bir kısmı erdemin tek mi yoksa birçok mu olduğu sorusuna dair uzun bir araştırmadan ibaret olan *Protagoras*'ta "öncelikli soruyu" tek bir şekilde dile getirir. Kaldı ki Platon da onu her zaman karşımıza diğerlerinden bir tanım talep edip, onları afallamaya sevk ederken çıkarmaz. *Gorgias*'ta (463c) Sokrates, hitabetin iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusunu, hitabetin *ne* olduğuna dair düşüncesini söylemeden cevaplamayı reddeder ve bunun ne olduğunu söylemeye girişir.[455]

Platon, ziyaretçinin, Sofist'in ne olduğunu beraber bulmayı ve konuşmada buna netlik kazandırmayı önerdiği *Sofist* 218b-c'de, bir tanım üzerinde uzlaşmaya varmanın iletişim açısından önemini vurgulamaktadır; "zira şu an için sen ve bende ortak olan şey sadece kelime: bu isimle imlediğimiz gerçeklik, muhtemelen, her birimizin zihninde hususi olarak mevcut ama tartışmaksızın sadece isim üzerinde uzlaşmaya varmaktansa, tartışarak gerçeklik üzerinde uzlaşmaya varmak her zaman için en iyisidir." Bu, Sokrates'in *Gorgias*'ta (454c) "bunların muhtemelen ne olacağına dair belli belirsiz bir şüphemiz var diye birbirimizin beyanlarını önceden kestirmememiz" gerektiği konusunda yaptığı uyarıyla uyum içersindedir.

---

[455] İlerleyiş sırası bakımından Sokrates'in seçkin bir halefi var. Russell (bkz. *Portraits from Memory and other Essays* 160) bir makalesine bilgeliğin bilgiyle doğru orantılı olarak artmadığı yönünde genel bir uzlaşma olduğunu gözlemleyerek başlıyor. "Ama 'bilgeliği' tanımlamaya ve bilgeliği arttırma yolları üzerine düşünmeye başladığımız anda uzlaşma dağılıp gidiyor. *İlk önce* bilgeliğin ne olduğunu ve *sonra da* bunu öğretmek için ne yapılabileceğini sormak isterim". Russell, bilgeliğin (ki Sokrates bunu ἀρετή ile özdeşleştiriyordu) "insan hayatının amaçlarına dair bir farkındalığı içermesi gerektiğine" inanmak konusunda da Sokrates'e katılıyordu.

Platon'un dil, mantık ya da yönteme gösterdiği ilginin sadece daha büyük bir amaca yardımcı olduğunu asla aklımızdan çıkarmamalıyız. Platon'un, daha geniş kapsamlı felsefî ilgilerine karşın, açıklık kazandırmayı asla aksatmadığı gibi, doğru yaşamdı: "Bozuk dil başlı başlına bir hata değildir sadece: insanların ruhlarına kötülük aşılar" (*Phaedo* 115e). Eğer bir şeyin ne olduğunu farkına varmak anlamında bilmenin "*x* kelimesini olağan ve tipik bağlamlarda doğru şekilde kullanabilme yetisi" olduğunu kabul edersek, Sokratik talep net düşünme konusunda yararlı bir egzersiz olarak kalmaya devam eder. Cesaretin ne olduğu sorulduğunda asker Laches (tıpkı Menon'un erdeme dair yaptığı gibi) "Bu çok açık" diye cevap verir: cesur insan kaçmadan düşmana karşı koyan insandır. Bir denizci ya da dağcı da hiç beklemediği bir anda aynı soruyla karşılaşsa, muhtemelen kendi mesleğinin barındırdığı tehlikeler bağlamında benzer bir cevap verirdi. Ama bu, kelimenin bütün olağan ve tipik kullanımlarını kapsayan bir cevap değildir ve zaten Laches de cesaretin bu şekilde sınırlandırılmış olduğuna inanmamaktadır. Sokrates cesaretin genellikle denizle ya da hastalıkla ya da yoksullukla cesurca yüzleşenlerde ya da kendi aşağılık dürtülerine direnebilecek ahlakî güce sahip olanlarda fark edildiğine işaret ettiğinde, Laches bunu hemen kabul eder. Yani bir bakıma cesareti bütün "olağan ve tipik bağlamlarda" fark etmeye *muktedirdi* ama Sokrates buna işaret edene kadar bu kelimeyi bu bağlamlarda kullanacağı hiç aklına gelmemişti. Sokrates görevinin insanlara bilmedikleri şeyi öğretmek değil, hâlihazırda bildikleri şeyin bilinçli bir şekilde ayırtına varmalarını sağlamak olduğunu söylerken gayet ciddiydi. Onun (ve Platon'un) bütün amacı insanları düşünmeye, bir kelimenin çeşitli kullanımları ve her seferinde neden aynı kelimenin kullanıldığı üzerine kafa yormaya sevk etmekti. Unutulmamalıdır ki *Menon*'daki ana ders, bilginin edinilmesi denen şeyin, örtük olanın açık hale getirilmesinden, potansiyel olarak hâlihazırda sahip olduğumuz bilgiye gerçeklik kazandırılmasından başka bir şey olmadığıdır.

71b'de Sokrates insanın bir şeyin ne olduğunu bilmiyorsa, bu şeyin belli bir özelliğe sahip olup olmadığını bilemeyeceği yönündeki tespitini ortaya koyarken, Menon'un kim olduğuna dair hiçbir fikri olmayan birinin onun yakışıklı, zengin ya da soylu olduğunu bilip bilemeyeceğini sorar. Bu, farkına varmaya elverişli olmak anlamında bilmek gibi gözükmektedir ve bu yüzden uygunsuz bulunmuştur. Şüphesiz ki insan Menon'u, erdemi bilmekten farklı bir biçimde bilir ve Aristoteles'in vurgulayacağı gibi, bireyler tanımlanamaz niteliktedir. Sokrates (ya da Platon) bunun değerine ilişkin sık sık gevşek bir analojiye başvuruyor, o kadar.[456] Ama eğer bu sadece insanın onu gördüğünde kim olduğunu fark etmesi anlamına geliyorsa, o zaman bu Sokrates ve Platon'un bilgi

[456] Bu konuda ve γιγνώσκειν (Menon'u tanımak) ile εἰδέναι (onun hakkındaki gerçekleri bilmek) arasındaki fark için bkz. Bluck, *Meno* 212, 213-4.

ile kastettikleri şey değildir; eğer insan onu tam olarak biliyorsa -kişiliği, alışkanlıkları, zihinsel kapasitesi, sınırları- en azından bunu sözlere dökebilir.

Eğer Sokrates "bir şeyi biliyorsak onun ne olduğunu söyleyebiliriz" (*Laches* 190c) iddiasını mübalağa ettiyse, bunun sebebi onun bütün bilgi biçimlerinin somut bir bilim ya da zanaata benzer olduğunu düşünme eğilimiydi. Eğer karşımızdaki kişi topolojiyle topografiyi birbirinden ayırt edemiyor ya da oyuncakçılığın oyun oynamakla ilgili bir şey olduğuna inanıyorsa, onunla topolojinin yararlı bir bilim mi ya da oyuncakçılığın zor bir meslek mi olduğunu tartışmanın pek bir anlamı yoktur. Bu örneklerde bilmek, kesinlikle bunların ne olduğunu söyleyebilmektir.[457]

Hiç kimse kötülüğü arzu etmez (*77c-78b*). Platon'un Sokrates'in muğlâklıktan istediği zaman muzip bir sofistçe yaklaşımla istifade etmesine izin verdiğini kabul etmeliyiz. Menon'un son tanım girişimini ("iyi şeyleri arzulamak ve onları elde etmeye muktedir olmak", 77b), hiç kimsenin bile bile yanlış yapmayacağı yönündeki gözde tezini ispatlamak için nasıl da bir fırsat olarak kullandığına dikkat edin. Erdemin öğretilebilir ve dolayısıyla bilgi olup olmadığı sorusunu konu edinen bir diyalogda bunun yapılması kesinlikle uygundur; ama Protagoras gibi deneyimli bir "söz savaşçısı" ya da Callicles gibi dobra bir ahlaksızlık savunucusu Sokrates'in keyfini çıkardığı o çift anlamlı konuşmalara netlik kazandırmadan yoluna devam etmesine izin vermezdi. Fakat asla bir filozof olamayacak tezcanlı bir genç olan Menon için -diyalogun konu aldığı türde bir soruya duyduğu heyecan Gorgias'la olan teması sayesinde bir an için alevlenmiş olsa da- bu konuşmalar yeterlidir. Eğer kimsenin bile bile kötüyü seçmeyeceği öğretisi daha iyi şekilde savunulmaya ihtiyaç duyuyorsa, Sokrates'in, bunu ortaya çıkarması için daha olası biriyle yüzleşmesini beklememiz gerekecek.

Bu öğretiyi Menon'a kanıtlamak için kötülüğü seçenleri iki sınıfa ayırıyor: (*a*) bunun kötülük olduğunu bilmeyenler ve (*b*) bilenler. Daha sonra (*b*) sınıfının varolmadığını göstermek zorundadır. Bu amaçla bu sınıfı (*b,* i) kötülüklerin onlara sahip olanlara fayda sağladığını düşünenler ve (*b,* ii) zarar verdiğini bilenler diye iki alt sınıfa ayırır. Ama (*b,* i)'dekilerin (*a*) sınıfına dahil edilmesi gerekir, çünkü açıkça kötüyü iyiyle karıştırırlar: (*b,* ii)'dekilere gelince, onların kendilerine incitmeyi ve mutsuz olmayı arzuladıkları varsayılmalıdır ki aslında kimse bunu arzulamaz. Dolayısıyla hiç kimse bile bile kötülüğü arzulamaz.

[457] Ovink (*Meno u. H. Min.* 61) bazı çekinceler koyarak, Sokrates'in, insanın ποῖον'un ne olduğunu bilmeden, bir şeyin bir τί ἐστι'sini söyleyemeyeceği yönündeki iddiasının doğa bilimlerinin (ya da en azından biyolojik bilimlerin) sınıflandırıcı metotları için geçerli olmadığına işaret ettikten sonra bunun (a) ampirik olmayan matematiksel kavramlar ve (b) teknolojik ürünler için geçerli olduğunu söylüyor. Bir üçgenin ne olduğunu bilmeden üçgenin özelliklerini söyleyemezsiniz, ayakkabının özünden (*Wesen*), yani kullanım amacından haberdar değilseniz bir ayakkabının nasıl ortaya çıktığını (yapıldığını) söylemezsiniz.

(*b*, i) konusunda Protagoras şüphesiz ki, kötülüklerin onlara sahip olanlara (ya da kötü eylemlerin onları yapanlara) fayda sağladığını düşünenlerin illâ da kötüyü iyiyle karıştırması gerekmediğine işaret ederdi. Bunların ahlakî (ya da evrensel) anlamda kötü olduğunu pekâlâ bilebilirler; eğer bunlar bunlara sahip olanlara fayda sağlıyor ama başka yüzlerce kişiye zarar veriyorsa iyiden ziyade daha kötü olacaklardır. Genelde Sokrates "iyi"nin ahlakî ve pratik yönlerini düpedüz birbirine karıştırıyordu.[458] Şiddet kullanarak hırsızlık yapılması kötü bir şeyse, bu, çalıntı malların bunlara sahip olana zarar vereceği anlamına gelmez. Asıl çift anlamlı konuşma, Menon'un kim kötülüğü arzularsa kötülüğün "kendi üzerine gelmesini" ya da "kendi başına gelmesini" (γενέσθαι αὐτῷ 77c) arzu ettiğini kabul etmesi sağlandığında karşımıza çıkar. "Kötü şeylerin kendi başına gelmesi" hasara maruz kalmakla aynı anlamdadır ama kötü bir şey arzuluyorsanız -örneğin başka birinin mahvolması ya da ölmesi- "bunun üzerinize gelmesi"nin size illâ da zarar vermesi gerekmez. Karşısında daha yüksek kavrayışlı bir rakip olsaydı Sokrates kesinlikle savunmasını çok daha ileriye taşımak zorunda kalırdı. Bunu nasıl yapacağını ise *Gorgias*'tan öğreniriz. Özetle, bunu, hasar ve fayda kavramlarını *psyche*'nin yaralanması ya da refahını da kapsayacak şekilde genişleterek yapmıştı. Böylece, iyiyi yararlı ya da faydalıyla, teorik açıdan ahlakî olmayacak şekilde özdeşleştirmeye devam ederken, ahlâk dışı eylemlerin aslında eyleyen kişiye zarar verdiği çünkü bu kişinin en hayati kısmını, gerçek benliğini yaraladığını iddia ederek son derece ahlakî bir öğretiyi izah etmişti. Aslında Sokrates için iyinin ahlakî ve pratik ya da ben-merkezli yönleri çakışıyordu ve bu hususu savunmaya hazırdı.[459] Ama bu husus kesinlikle tartışılmaya ihtiyaç duymaktadır ve bu, açıkça söylediği gibi (78c) "iyi"yi sadece zenginlik ve siyasi iktidar gibi dışsal "iyelikler" bağlamında -Gorgias'ın kendi hitabet sanatı aracığıyla öğrencilerinin ulaşabileceğini iddia ettiği türde iyelikler bağlamında- düşünmektedir.[460*] Dolayısıyla kötülüğü

---

[458] Meno,77b7'de ἀγαθά'nın yerine καλά'nın konmasını düşüncesizce kabul ettiğinde gerçekten alt edilmişti. Bu kelimeler eşanlamlı olabilir ama aslında farklı bir *ethos*'a sahiptirler. Thompson (*Meno* 102) sadece, bu değiştirimle "καλά kelimesine yapılan bütün gösterişli şiirsel atıfların ortadan kaldırıldığını" söylüyor ama aslında bununla da kalınmıyor. (Sokrates Prodicus'unu hatırlamalıydı!) ἀγαθόν'nun ahlakî bir niteliği olması gerekmiyor ama καλόν'un zıddı αἰσχρόν'dur, yani alçakça ya da utanç verici. Pasajın tamamını *Şöl* 204d-205a ile karşılaştırmakta fayda var.

[459] Krş. Polus'la yapılan sohbet, özellikle de *Gorg.* 474c-477e. Sokrates için καλόν ile ἀγαθόν, αἰσχρόν ile κακόν aslında *aynı* şeydi (bkz. bir önceki dipnot) ama bu ancak onun son derece kişisel görüşünü kabul edersek böyle olacaktır. (*Gorg.* 477a οὐκοῦν εἴπερ καλά, ἀγαθά;; ve c, εἰ δὴ αἰσχίστη, καὶ κακίστη;) bütün bunlar tarihsel Sokrates için geçerliydi. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021; ona dair anlatılanlar, özellikle de s. 466-73.

[460] * çn: Burada "good" ["iyi"] ve goods ["iyelikler, mallar, sahip olunan şeyler"] arasında bir kelime oyunu söz konusu.

ancak bunları zıtları, yoksulluk ya da siyasi iktidarsızlık bağlamında düşünebilmektedir ve Sokrates'in sözsel tuzaklarının eline düşmüş durumdadır.

Şekil tanımları (75b-76a). Sokrates'in Menon'u erdemi de aynı şekilde ele almaya teşvik etmek için verdiği şekil tanımı örnekleri matematiksel üslubu devreye sokar ki bu da bu diyalogu daha öncekilerden ayrı bir yere koyar. İlk önerisi ("Şekil, daima renge eşlik eden şeydir", 75b) Menon tarafından, herkes rengin ne olduğunu bilmediğini söyleyebileceği gerekçesiyle reddedilir. Bu (Kelin'in belirttiği gibi) Menon'dan gelmesi şaşırtıcı olan bir itirazdır. Tanımın anlamını henüz kavramamış olmasaydı, rengin henüz tanımlanmadığını kastediyor olabilirdi. Kesinlikle herkes (körler ya da renk körleri hariç) rengin ayırtındadır, tıpkı Menon'un "beyaz"a dair soruları cevaplarken ayırtında olduğunu gösterdiği gibi. Muhtemelen onu, kendisindense Sokrates'i müşkül duruma düşürebilecek herhangi bir şeye sarılan biri olarak tahayyül etmemiz gerekiyor. Platon'un bakış açısına göre, bu itiraz onun ilk defa fiziksel, duyumsanabilir dünyadan matematiksel dünyaya geçmesine olanak tanır. Sokrates, kavgacı bir eristikle yapılan bir tartışmanın aksine dostlar arasında yapılan bir sohbette insanın "daha diyalektik" konuşması[461] ve karşısındakinin aşina olduğunu kabul ettiği kavramları kullanması gerektiğini kabul eder. Ama "renge eşlik eden"in, görünür bir şeyi imleyen popüler anlamıyla şekil olduğunu, hâlbuki yeni tanımda geçen, Menon'un tatmin edici bulduğunu açıkladığı terimlerin (sınır, yüzey ve katı), Sokrates'in söylediği gibi (76a2) geometriden alınma olduğunu fark ederiz; ve *schme*'nın kendisi görünür şekilden geometrik figüre dönüştürülmüştür.[462] Daha sonra daha da netlik kazandığı üzere, Menon'un matematiği Gorgias'tan öğrenmiş olması pek mümkün olmasa da, matematik konusunda eğitimsiz olmadığını varsaymamız gerekiyor.[463] Gorgias'ın bilimsel ilgilerine, daha sonra

---

[461] Platon "diyalektik konuşma"dan ilk kez burada bahsediyor. Platon'un eserlerine dair yapılan tartışmalarda bir teknik ya da yarı-teknik terim olarak diyalektiğe çok fazla yer verildiği için, bu genel kullanımın rekabet ruhu içersinde (Sofistlerle olduğu gibi) değil, işbirliği içersinde, kişisel prestij için değil, sadece hakikate ulaşmak için sürdürülen felsefî tartışmaları imlediğini belirtmekte fayda var. (Krş. *Phil.* 17a.) Bu terimin Aristoteles tarafından *Topics*'te belirlenen kullanımı çok sonra ortaya çıkmıştır.

[462] Krş. Klein s. 65. Klein'in yorumunun başlıca değerinin, girişiği matematiksel tartışmalarda ve matematik alanında yazılmış Yunanca metinlere ve modern yazılara yaptığı göndermelerde yattığı konusunda Gulley'e (*CR* 1969, 162) katılıyorum.

[463] Gorgias'ın matematiğe ilgi duymuş olması muhtemel değil ve duyduğuna tanıklık eden bir şey de yok. Öğrencisi Isocrates'in mezarındaki bir tablette Gorgias'ın gök küreye bakarken betimlenmiş olduğuna dair bir hikâye var (DK 82 A 17) ve astronomi de matematiğin bir dalı olarak değerlendirilmeye başlamıştır; ama burada daha ziyade, bütün fiziksel evrene duyulan Empedoklesçi bir ilgiye gönderme yapılıyor olabilirdi.

yapılan ve Sokrates'in açıkça Gorgias'la ilişkilendirip, kendi figür tanımından[464] daha aşağı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği Empedoklesçi renk tanımı ("şekillerden çıkan, görüşe uygun ve görüş tarafından algılanabilir olan bir yayılım") ışık tutar.

Anımsama olarak öğrenme (81a-d).[465] Ölümsüzlük ve anımsama öğretilerinin ve bunların köle örneği üzerinden kanıtlanmasının amacı, ilk olarak, Menon'un yeni bilginin edinilmesi konusunda yaşadığı zorluğun üstesinden gelmektir ama ayrıca Menon'un cevabını bildiği fakat kölenin bilmediği bir soru seçilerek, onun çaresiz şaşkınlığa indirgenmesinin yakınılacak bir şey değil, yapıcı düşünce için gerekli bir ön koşul olduğunun ona gösterilmesidir (84a-d). Köleden bahsedilen epizot işe yarar bir modeldir ve Sokratik metodu haklı çıkaran bir şeydir.

Anamnesis (anımsama, akla getirme) öğretisi şudur: insan ruhu ölümsüzdür ve birçok dünyevî yaşam ve beden dışında geçirilen birçok varoluş süreci geçirmiştir. Böylece "hem burada, hem de öte dünyada olan her şeyi görmüştür ve öğrenmediği hiçbir şey yoktur." Dahası "bütün doğa akrabadır" dolayısıyla bir şeyi anımsayan bir ruh, eğer azmederse, sadece bundan hareketle her şeyi yeniden keşfetmeye koyulabilir.[466] Hakikat budur ve gerekli çabayı göstermek konusunda şevkimizi kıracak olan "eristik argüman" yanlıştır.

Platon bu öğretinin özgün olduğunu iddia etmiyor; ölümsüzlük, reenkarnasyon, daha önceki yaşamların anımsaması ve bütün doğanın bağlantılı olmasına ilişkin öğretilerin hepsi daha önceki Pisagorculuk'ta ve Pisagorculuğun Empedokles gibi sempatizanlarında karşımıza çıkmaktadır. (Hatta, evrensel akrabalığın matematiksel orantı kavramıyla [ἀναλογία, *Tim.* 31c, 32c] bağlantısının izleri bile onlara kadar sürülebilir.) Bu öğretileri teolojik olarak düşünen rahip ve rahibelere atfederken aklında muhtemelen, dini inançları Pisagorcularınkiyle yakın bir ittifak içersinde olan Orfeusçular vardı.[467] Ama kendi felsefesini desteklemek için onların dinsel dogmalarını gizlice dönüştürmüştü. Pisagorcuların "tamamıyla bağlantılı" olan "doğa"dan (*physis*) anladıkları şey, görünür dünyanın yaratıklarını ve ruhun muhafaza ettiği, daha önceki bir hayattan kalma sıradan olayları da içeren anıları anlıyorlardı.[468] Platon ise ampirik olmayan ma-

[464] Ben bunun ikinci, geometrik figür tanımını olduğunu düşünüyorum ama Klein (s. 70) bunun ilk tanım olduğunu düşünüyor gibi gözüküyor.

[465] *Anamnesis*'e dair bir kaynakça için bkz. Heitsch, *Hermes* 196s3, 36 dn. 1.

[466] Bu, Phaedo 73c-e'de ortaya konan, fikirlerin ilişkilendirilmesi argümanına dayanmaktadır.

[467] Pisagorcular için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011, Empedokles için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve Orpheusçular için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 (ve daha kapsamlı bir kaynak için bkz. Guthrie, *G. and G.* bölüm 11).

[468] Krş. Heraclides *ap.* D.L.8.4 (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011), burada Pisagor'un, Aethalides, Euphorbyus ve Hermotimus olarak yaşadığı daha önceki hayatlarındaki olayları hatırladığı

tematiksel hakikatten ve yine ampirik olmadığını düşündüğü ahlakî hakikatten (81c8) söz ediyor ve açıkça kölenin şimdi anımsadığı şeyleri "insan değilken" (86a), yani ruhu bedeni dışındayken öğrenmiş olduğunu söylüyor. Tarihsel kayıtlar ya da kişisel deneyimler, Platon'un zihninde canlandırdığı gibi, karşılıklı olarak ilişkili olan bir gerçeklikler sistemi oluşturmaz.

Menon'un bu kısmı, orta periyottaki, şüphesiz daha sonra yazılmış olan diğer diyalogların ışığı altında izah edilmelidir. Daha önce aşkın Biçimlere dair daha sonraki diyaloglarda yer alan fikirlerin izinin, sırf Sokrates'in aradığı biçim -çok sayıdaki tekildeki tek öz- benzer bir dille tarif edildiği için erken dönem diyaloglarda sürülmesini şiddetle kınamıştım. Bunun nedeni Biçimlerin aşkınlığı fikrinin beraberinde, *Büyük Hippias* gibi bir eser bağlamında tahayyül edilemeyecek bir sürü şey -ölümsüzlükten, göklerin ötesindeki bir diyarda hakikatle karşılaşan kanatlı bir ruhtan, bedensiz güzellikten bahsedilmesi- getirmiş olmasıydı. Ancak şimdi büyük adım atılmıştır: dinsel öğretiye başvurulmuş ve bilgi teorimiz, tıpkı *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta olduğu gibi, ölümsüzlüğe ayrılmaz bir biçimde bağlanmıştır. Daha önceki diyaloglarda Platon'un, Sokrates'in sorularının -Cesaret nedir? Dindarlık nedir?- ima ettiği şeyleri araştırdığını ve bunların bazı şaşkınlıklara yol açtığını bulduğunu görmüştük. Platon bu soruları savunmaya kararlıydı çünkü, kişisel bağlılığı bir yana, birincisi (Sofistlerin aksine), iyi bir yaşamın geçici işe yararlıktan bağımsız olan, daimi standartlara bağlı kalmayı gerektirdiğine ve ikincisi, bazı bilgilerin edinilebilir olduğuna inanıyordu ve bu da, kısmen daha önceki düşünce tarihinden kaynaklanan sebeplerden ötürü, istikrarlı, değişmez nesneleri gerektiriyor gibi gözüküyordu.

Eğer Sokrates'in soruları asılsız-sorular değildiyse, erdemler, insan eylemlerindeki kusurlu temsillerinin ötesinde ve üzerinde varolan şeyler olmalıydı. Elbette gündelik dil bunu ima eder ama bunun felsefî olarak tahsis edilmesi daha zordur. Platon'un çözümü, değişmez, ebedi, bu dünyadaki kusurlu tezahürlerinden ya da "taklitlerinden" (*mimeseis*) bağımsız olan ve duyularca algılanamayan aşkın Biçimler öğretisiydi. Bu öğreti onu, bazıları kendilerini yavaş yavaş belli eden birtakım yeni sorunlarla bulaştırmıştı. Aciliyet arz eden iki soru vardı: ampirik dünyanın dışındaki kusursuz ve değişmez olguların varlığına dair herhangi bir delil var mıydı ve eğer vardıysa, *ex hypothesi* olarak deneyimin ötesinde oldukları için nasıl bilinebiliyorlardı? Her iki sorunun cevabını da Pisagorcu felsefe dolaylı olarak gösteriyordu.[469] Birincisi, Pisagorcuların görüngü dünya-

söyleniyor. Bu yüzden Platon dinsel öğretiyi tarif ederken 81c'de ruhun "hem burada, hem de Hades'teki her şeyi" gördüğünden bahsediyor.

[469] Sokrates'in çözmesi için kölenin önüne koyduğu problemin geleneksel "Pisagor teorimi"ni içerdiğini belirtmekte fayda var. Genel anlamda Pisagor'un etkisi için bkz. A. Cameron, *Pyht. Background.*

yapılan ve Sokrates'in açıkça Gorgias'la ilişkilendirip, kendi figür tanımından[464] daha aşağı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği Empedoklesçi renk tanımı ("şekillerden çıkan, görüşe uygun ve görüş tarafından algılanabilir olan bir yayılım") ışık tutar.

Anımsama olarak öğrenme (81a-d).[465] Ölümsüzlük ve anımsama öğretilerinin ve bunların köle örneği üzerinden kanıtlanmasının amacı, ilk olarak, Menon'un yeni bilginin edinilmesi konusunda yaşadığı zorluğun üstesinden gelmektir ama ayrıca Menon'un cevabını bildiği fakat kölenin bilmediği bir soru seçilerek, onun çaresiz şaşkınlığa indirgenmesinin yakınılacak bir şey değil, yapıcı düşünce için gerekli bir ön koşul olduğunun ona gösterilmesidir (84a-d). Köleden bahsedilen epizot işe yarar bir modeldir ve Sokratik metodu haklı çıkaran bir şeydir.

Anamnesis (anımsama, akla getirme) öğretisi şudur: insan ruhu ölümsüzdür ve birçok dünyevî yaşam ve beden dışında geçirilen birçok varoluş süreci geçirmiştir. Böylece "hem burada, hem de öte dünyada olan her şeyi görmüştür ve öğrenmediği hiçbir şey yoktur." Dahası "bütün doğa akrabadır" dolayısıyla bir şeyi anımsayan bir ruh, eğer azmederse, sadece bundan hareketle her şeyi yeniden keşfetmeye koyulabilir.[466] Hakikat budur ve gerekli çabayı göstermek konusunda şevkimizi kıracak olan "eristik argüman" yanlıştır.

Platon bu öğretinin özgün olduğunu iddia etmiyor; ölümsüzlük, reenkarnasyon, daha önceki yaşamların anımsaması ve bütün doğanın bağlantılı olmasına ilişkin öğretilerin hepsi daha önceki Pisagorculuk'ta ve Pisagorculuğun Empedokles gibi sempatizanlarında karşımıza çıkmaktadır. (Hatta, evrensel akrabalığın matematiksel orantı kavramıyla [ἀναλογία, *Tim.* 31c, 32c] bağlantısının izleri bile onlara kadar sürülebilir.) Bu öğretileri teolojik olarak düşünen rahip ve rahibelere atfederken aklında muhtemelen, dini inançları Pisagorcularınkiyle yakın bir ittifak içersinde olan Orfeusçular vardı.[467] Ama kendi felsefesini desteklemek için onların dinsel dogmalarını gizlice dönüştürmüştü. Pisagorcuların "tamamıyla bağlantılı" olan "doğa"dan (*physis*) anladıkları şey, görünür dünyanın yaratıklarını ve ruhun muhafaza ettiği, daha önceki bir hayattan kalma sıradan olayları da içeren anıları anlıyorlardı.[468] Platon ise ampirik olmayan ma-

[464] Ben bunun ikinci, geometrik figür tanımını olduğunu düşünüyorum ama Klein (s. 70) bunun ilk tanım olduğunu düşünüyor gibi gözüküyor.

[465] *Anamnesis*'e dair bir kaynakça için bkz. Heitsch, *Hermes* 196s3, 36 dn. 1.

[466] Bu, Phaedo 73c-e'de ortaya konan, fikirlerin ilişkilendirilmesi argümanına dayanmaktadır.

[467] Pisagorcular için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011, Empedokles için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve Orpheusçular için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 (ve daha kapsamlı bir kaynak için bkz. Guthrie, *G. and G.* bölüm 11).

[468] Krş. Heraclides *ap.* D.L.8.4 (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011), burada Pisagor'un, Aethalides, Euphorbyus ve Hermotimus olarak yaşadığı daha önceki hayatlarındaki olayları hatırladığı

tematiksel hakikatten ve yine ampirik olmadığını düşündüğü ahlakî hakikatten (81c8) söz ediyor ve açıkça kölenin şimdi anımsadığı şeyleri "insan değilken" (86a), yani ruhu bedeni dışındayken öğrenmiş olduğunu söylüyor. Tarihsel kayıtlar ya da kişisel deneyimler, Platon'un zihninde canlandırdığı gibi, karşılıklı olarak ilişkili olan bir gerçeklikler sistemi oluşturmaz.

Menon'un bu kısmı, orta periyottaki, şüphesiz daha sonra yazılmış olan diğer diyalogların ışığı altında izah edilmelidir. Daha önce aşkın Biçimlere dair daha sonraki diyaloglarda yer alan fikirlerin izinin, sırf Sokrates'in aradığı biçim -çok sayıdaki tekildeki tek öz- benzer bir dille tarif edildiği için erken dönem diyaloglarda sürülmesini şiddetle kınamıştım. Bunun nedeni Biçimlerin aşkınlığı fikrinin beraberinde, *Büyük Hippias* gibi bir eser bağlamında tahayyül edilemeyecek bir sürü şey -ölümsüzlükten, göklerin ötesindeki bir diyarda hakikatle karşılaşan kanatlı bir ruhtan, bedensiz güzellikten bahsedilmesi- getirmiş olmasıydı. Ancak şimdi büyük adım atılmıştır: dinsel öğretiye başvurulmuş ve bilgi teorimiz, tıpkı *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta olduğu gibi, ölümsüzlüğe ayrılmaz bir biçimde bağlanmıştır. Daha önceki diyaloglarda Platon'un, Sokrates'in sorularının -Cesaret nedir? Dindarlık nedir?- ima ettiği şeyleri araştırdığını ve bunların bazı şaşkınlıklara yol açtığını bulduğunu görmüştük. Platon bu soruları savunmaya kararlıydı çünkü, kişisel bağlılığı bir yana, birincisi (Sofistlerin aksine), iyi bir yaşamın geçici işe yararlıktan bağımsız olan, daimi standartlara bağlı kalmayı gerektirdiğine ve ikincisi, bazı bilgilerin edinilebilir olduğuna inanıyordu ve bu da, kısmen daha önceki düşünce tarihinden kaynaklanan sebeplerden ötürü, istikrarlı, değişmez nesneleri gerektiriyor gibi gözüküyordu.

Eğer Sokrates'in soruları asılsız-sorular değildiyse, erdemler, insan eylemlerindeki kusurlu temsillerinin ötesinde ve üzerinde varolan şeyler olmalıydı. Elbette gündelik dil bunu ima eder ama bunun felsefî olarak tahsis edilmesi daha zordur. Platon'un çözümü, değişmez, ebedi, bu dünyadaki kusurlu tezahürlerinden ya da "taklitlerinden" (*mimeseis*) bağımsız olan ve duyularca algılanamayan aşkın Biçimler öğretisiydi. Bu öğreti onu, bazıları kendilerini yavaş yavaş belli eden birtakım yeni sorunlarla bulaştırmıştı. Aciliyet arz eden iki soru vardı: ampirik dünyanın dışındaki kusursuz ve değişmez olguların varlığına dair herhangi bir delil var mıydı ve eğer vardıysa, *ex hypothesi* olarak deneyimin ötesinde oldukları için nasıl bilinebiliyorlardı? Her iki sorunun cevabını da Pisagorcu felsefe dolaylı olarak gösteriyordu.[469] Birincisi, Pisagorcuların görüngü dünya-

söyleniyor. Bu yüzden Platon dinsel öğretiyi tarif ederken 81c'de ruhun "hem burada, hem de Hades'teki her şeyi" gördüğünden bahsediyor.

[469] Sokrates'in çözmesi için kölenin önüne koyduğu problemin geleneksel "Pisagor teorimi"ni içerdiğini belirtmekte fayda var. Genel anlamda Pisagor'un etkisi için bkz. A. Cameron, *Pyht. Background.*

sının ardında yattığını ve ona sergilediği düzen ve intizamı sağladığını gösterdiği ("zira Pisagorcular şeylerin sayıların *mimesisi* aracılığıyla varolduğunu söylüyorlar", Arist. *Metaph.* 987bII) matematiğin değişmez dünyası ahlakî (daha sonra diğer) Biçimlerin değişmez dünyasına inanmayı daha kolay hale getirdi. Bir üçgenin açılarının toplamının 180° olduğu doğrudur ama bu insan eliyle çizilmiş ya da üçgen biçimli bir maddede görülen herhangi bir üçgen için tam olarak doğru değildir. Görünür olan hiçbir çizgi, genişliği olmadığı için görünmez olan matematiksel çizgi değildir. Bunlar, tıpkı adil bir eylemin Adalet Biçimi'ne yaklaşması gibi, sadece hakikate yaklaşırlar. Pisagorcu matematik, duyumsanabilir dünyanın ötesinde olan ve dahası, tıpkı Pisagor'un (en azından geleneğe göre) bu çizgiler üzerine düşünmeye başlamasını sağlayan ilk keşfinde, yani tamamen idrakî olan bir sayısal yapının melodinin güzelliğini sağladığı yönündeki keşfinde olduğu gibi, duyumsanabilir dünyadan sorumlu (*aitia*) olan gerçekliklere inanmayı peşinen olası kılmıştı. Matematiksel hakikatin bağımsızlığını matematikçilerin beyanlarının analitik olduğunu, sadece bir üçgen ya da düz bir çizgiyi bizim yaptığımız şekilde tanımlamanın mantıksal sonuçları ortaya koyduğunu söyleyerek açıklarız. Bizim kavrayışlarımızın barındırdığı imaları daha eksiksiz bir biçimde ifşa ederler ama herhangi bir dışsal gerçekliği tarif etmezler. Bu açıklama Platon'a hitap etmeyecekti. Onu etkileyen şey bu tip beyanların zamanla değişmeyen doğruluğu ve duyumsanabilir şeylerin şekillerinin asla buna tam olarak erişemeyeceği gerçeğiydi. Aynı şey adalet ve güzellik gibi fikirler için de geçerli olmalı. Eğer mutlak bir referans standardına dair bir kavrayışa sahip olmasaydık iki eylemi adalet bağlamında mukayese edemezdik. Bu kavrayışı sadece insan eylemlerini gözlemleyerek edinmiş olamazdık, zira Platon kusurlu olana aşina olmanın asla tek başına kusursuzun bilgisini veremeyeceğini savunuyordu. Bilginin mümkün olması için kusursuz, değişmez Biçimlerin bir şekilde varolması gerekir.

Ama biz onların bilgisini nasıl edindik? Platon ipucunu yine Pisagorculardan alarak, ruhun bedene girmeden önce Biçimlere aşina olduğu cevabını vermişti. Hepsi de kusurlu olan şeyleri -üçgenler, ahlakî eylemler ya da fiziksel güzellik örnekleri- görmek tek başına zihinlerimize kusursuzun bilgisini ya da bu şeyleri yargılayacağımız bir standart aşılayamazdı: ama "görü" bunları öncelediği takdirde,[470] bu aynı örnekler bu bilgiyi tekrar ele geçirmemize yardımcı olabilir. Doğru deneyimi ve bir bedenle özdeşleştirilmesi ruhu unutkan kılmıştır (Platon *Devlet* 621a'da bunu Lethe'nin suları mitiyle sembolize ediyor) ve kopyalar ona bir zamanlar bildiği şeyi hatırlatabilir. Elbette bazıları değişken kopyalar arasında kalmaktan, değişen görüşlerin merhametine kalmış olmayı sürdürmekten memnundur. Bilgiye ulaşması için bir ruhun felsefî itkiye (*eros*) sahip ve

[470] Bütün insan ruhları en azından bir anlık da olsa biçimleri görmüştür (*Phdr.* 249b, bkz. bu cilt).

gerekli zihinsel çabayı göstermeye istekli olması gerekir.[471]

Son paragrafta "görü" kelimesi kasten kullanılmıştır. Zihnin ideal Biçimlere dair bilgisi ilk başta, bu hayatta yeniden ele geçirildiği şekilde, yani diyalektik ya da konudan konuya sıçrayan zorlu bir uslamlama süreci ile edinilmemişti. *Menon*'da ruh her şeyi *görmüştür* (ἑωρακυῖα, 81c6) ve *Phaedrus*'ta tanrıların ve felsefi ruhların zihin gözüyle hakikati *gördükleri*, -soyut, renksiz ve şekilsiz olan- gerçekliği *seyrettikleri*, "kendi içlerinde oldukları haliyle adaletin, ölçülülüğün ve bilginin, bizim şimdi gerçek dediğimiz değişen nesnelerle birlikte farklılık gösteren, oluşa bağlı bilginin değil, hakikaten varolana dair hakiki bilginin *görüntüsünü yakaladıkları*"[472] göğün kenarının etrafında deveran edişleri betimlenir. Platon'un, *anamnesis*'in Menon'un "eristik" sorusunu bir aşama geri ittiği yönünde bazen yapılan itiraza verdiği cevap budur. Eğer insanın hâlihazırda bilmediği şeyi ortaya çıkarması mümkün değilse, ruh bu hayatta "anımsadığı" şeyi ilk başta nasıl öğrenmiştir? Platon'un cevabı, ruhun Biçimleri öğrenmediği,[473] doğrudan bir tanışıklıkla bildiği yönündedir. Görme benzetmesi (bu *Dev.* 6'da geliştirilmiştir) sadece bir benzetme değildir. En yüksek zihinsel yeti olan *nous* şeyleri uslamlama ile bir neticeye vardırma yetisi değildir; bu (hem Platon hem de Aristoteles için) sezgisel ve ani bir gerçeklik kavrayışını, zihin ve hakikat arasında doğrudan bir bağlantıyı sağlayan şeydir. Bedenimiz içersindeyken bu tip bir temas ancak bir uslamlama sürecinin (bu *Menon* 98a'da *anamnesis*'le özdeşleştirmiyor) sonucu olarak tekrar ele geçirilebilir, ama bedensiz zihin için bu bir doğrudan görü meselesidir.

Menon'da Biçimler. Phaedo 74a ve devamında *anamnesis* argümanı şu şekildedir.[474] Eşitliğin ne olduğunu biliriz. Bu bilgiyi eşit duyumsanabilir nesneler dediğimiz fakat eşitlikle aynı olmayıp, ondan daha eksik olan şeyleri görerek ediniriz. Eğer gördüğümüz şeyin bir şeye benzediğini ama ona özdeş olamadığını söyleyebiliyorsak, bu diğer şeye dair daha önceden bilgi sahibi olmamız gerekir. Bu yüzden eşitliği, eşit duyumsanabilir şeyleri algılayışımız bunların eşitliğe kısmen benzediğini düşünmemize yol aç-

---

[471] Krş. 81d: "eğer kişi cesarete sahipse ve araştırmaktan yorulmazsa." Bu elbette Platon'un değişmez kanaatidir. Hiçbir yerde, Gulley'in (*CQ* 1954, 198) *Phaedo*'da yaptığını öne sürdüğü gibi "duyulara her zaman güvenilmesi gerektiğini" varsaymaz. Platon, Heraklitos'la birlikte (fr. 107), duyuların, onların mesajını yorumlayamayan bir zihnin kötü tanıkları olduğunu söylerdi. Bu, kölenin ilk baştaki, görünür kareyi gördüğünde bunun eşini inşa etme probleminin cevabına dair yanlış bir tahmin yaptığı zamanki durumudur.

[472] Kullanılan kelimeler sırasıyla şöyledir θεᾶσθαι, ἰδεῖν, θεωρεῖν, καθορᾶν (*Phdr.* 247c-d.)

[473] Krş. 86a, τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖᾳ ἔσται, "her zaman için zaten öğrenmiş olma durumunda olacaktır."

[474] Bu argüman üzerine daha sonra yorum yapılmalı. Hackforth bu argümanı etraflıca tartışmıştır, *Phaedo* 74-7.

madan önce biliyorduk. Buradan hareketle, eşitliğe dair bilgimizin, duyu organlarımızı edinişimizden önce geldiği, tıpkı *Menon* 86a'da kölenin doğru görüşlerinin "henüz insan değilken" edinmiş olması gibi, ruhlarımız "henüz insan biçimine bürünmemişken" varolduğu sonucuna ulaşılır. Dahası aynı şey iyilik, adalet ve "üzerine mutlak varlığın mührünü vurduğumuz" (76c-d, 76d) diğer her şey için de geçerlidir.

Burada *anamnesis* için sunulan bir argüman içerisinde ahlakî biçimler, doğum-öncesi bilginin nesneleri olarak matematiksel biçimlerle ilişkilendirilmiştir. Bazıları *Menon*'da durumun bundan ibaret olmadığını ve söz konusu öğretinin aşkın Biçimlere duyulan bir inanç olmaksızın yürürlüğe konduğunu öne sürüyor: "*Menon*'da İdealar teorisi daha önceki diyaloglardakinden daha ileri düzeye taşınmaz."[475] Bu akıl almaz bir şey. Zira argümanlar tıpatıp aynı. *Phaedo*'da olduğu gibi, burada da takriben eşit olan şeyleri görmemiz "bize" mutlak eşitliği hatırlatır, dolayısıyla köle kabaca çizilmiş ve kısa süre sonra silinecek olan görünür çizgileri görerek soyut, ebedi bir geometrik hakikati anımsar. Dahası eğer erdemi tıpkı matematik gibi daha doğmadan biliyor olmasaydık, yapılan deney amacına ulaşmayacaktı ve Platon 81c8'de bunu da doğmadan bildiğimizi söyleme zahmetine katlanır: ve eğer duyumsanabilir dünyanın dışında varolan ve bedensiz ruhlar tarafından görülen bir ahlakî nitelik bir Biçim ya da Platonik İdea değilse, bunun ne olduğunu anlamak kolay değildir.

Sokrates ve köle (82b-85b). Konuşmalarının ilk yarısı eğlenceli bir biçimde, Menon ile yapılan sohbetin o ana kadarki gidişatını takip eder. Kenar uzunluğu 2 cm olan bir kare gösterildiğinde köle kendinden emin bir biçimde, alanı iki kat fazla olan bir karenin iki kat daha uzun bir kenara sahip olacağını söyler. (Sokrates Menon'a şöyle der: "Şimdi bildiğini sanıyor ama biliyor mu?" "Hayır." Krş. *Sav.* 21d.) Böyle bir kare çizildiğinde köleye cevabının yanlış olduğunun gösterilmesi için sadece birkaç çizgiye ihtiyaç vardır. Cevap 2 ila 4 arasında olmalıdır, bu yüzden köle 3 diye cevap verir ama çok geçmeden bunun alanı gerekli olan 8'e değil, 9'a tekabül eden bir kare oluşturacağı (görsel olarak, diyagram üzerinde) gösterilir.[476] Bu noktada köle pes eder. Sokrates Menon'u olduğu

---

[475] Ross, *PTI* 18. Gulley (*a.g.e.* 196-7), Vlastos (*Dialogue* 1965) ve diğerleri Ross'un duruşuna karşı çıkmıştır. Daha ayrıntılı referanslar için bkz. Ebert, *Mein. und Wiss.* 84 dn. 2. Gulley'in bu meseleye *PTK* 16-21'de getirdiği yaklaşıma tam olarak katılmadığım anlaşılacaktır. Sokrates'in Menon'dan tanımlamasını istediği şeyin εἶδος olması en azından ilgi çekicidir (72c7 ve e5). Bu elbette Ebert'in (*Man and World* 1973i 180 dn. 2) "Menon'da Cherniss'in 'Menon'da bilmenin kesinlikle εἶδος'u bilmek olduğu' yönündeki iddiasını destekleyen hiçbir şey olmadığı" yönündeki iddiasını geçersiz kılıyor. Gerçek Sokrates için bu elbette ortak bir nitelikten başka bir şey değildi. *Anamnesis*'in yürürlüğe konması Platon için bunun daha o zamandan daha fazla bir şey ifade ettiğini gösteriyor.

[476] Sokrates şimdi köleye eğer uzunluğu rakamla ifade etmemeyi tercih ederse, diyagram üzerinde gerekli çizgiyi gösterebileceğini söyler. Bu düşünceli bir davranıştır, zira Sokrates irrasyonel

gibi onu da "alıklaştırmıştır." Ama bu durumda Menon cehaletinin bilincinde oluşunun, asılsız bilgi kibrine yeğ olduğunu görebilmektedir. Sokrates artık dersin, Menon'a öğretmek istediği yapıcı kısmına başlayabilecek durumdadır. Asıl kare boyunca bir köşegen çizer ve diyagrama yaptığı eklentilerle[477] onun bu köşegenin kareyi ortadan böldüğünü ve bu baz alınarak bunun üzerine çizilecek bir karenin bu tip dört yarım içereceğini, yani bütünün iki katına eşdeğer bir alan ortaya çıkaracağını görmesini sağlar.

Sokrates çocuğa hiçbir şey söylemediğini, sadece doğru sırayla sorular sorarak onun zihninde hep varolan bilgiyi açığa çıkardığını iddia eder. Sorularının kesinlikle yönlendirici olduğunu düşünebiliriz[478] ama bazı hususlar matematiksel bir örneğin seçilmesi sayesinde ortaya çıkar. Matematiksel bilgi bir öğretmen tarafından suyun kimyasal formülü ya da ABD'nin ilk başkanının adı gibi öğrenciye aktarılamaz. Öğrenciler bu bilgiyi kendi başlarına kavramalıdırlar ve köle bunu kavradığında, N. Hartmann'ın söylediği gibi (*Kl. Schr.* II, 57) tam da herkesin keşfetmesi gereken şeyi keşfettiği gerçeği gün ışığına çıkar. Köle "evet" ya da "hayır" dediğinde bunu Sokrates'i memnun etmek için değil, bunun aşikâr cevap olduğunu gördüğü için yapar. Ona hatalarını ve doğru cevapları gösteren şey sorulardan ziyade diyagramlardır ve eğer matematiğe yatkınlığı olsaydı yeterince zaman verildiğinde, tıpkı Pascal'ın çocukken yaptığı söylendiği gibi[479], bir eğitmen olmaksızın diyagramları çizebilir ve bunlardan hakikati çıkarsayabilirdi. Bu söz konusu deneye kendi bağlamı içerisinde yapılan bir diğer itirazı cevaplamakta ya da en azından zayıflatmaktadır. Sokrates ve Menon her ikisinin de bilmediği bir şeyi ortaya çıkarmak isterler, hâlbuki Sokrates -köleye sorduğu sorular cevaplarını ele verse de vermese de- kölenin önüne koyduğu problemin çözümünü bilmektedir ve sorularını bu bilgisi belirlemektedir. Çözümü Menon da bilmelidir, böylece verilen dersin kendi müş-

---

olan uzunluğun ($\sqrt{8}$) sayısal olarak ifade edilemeyeceğini bilmektedir. Kıyaslanamazlık ve irrasyoneller için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. J.E. Thomas'ın meseleyi Brown'un yorumuyla ele aldığı bir makalede (*Laval th. et ph.* 1970) şu soru karşısında "kafası karışmıştı": "8-santimlik karenin kenar uzunluğu ele alınırken birdenbire köşegenin devreye sokulması nasıl izah edilebilir?" Ben burada bir noktayı ıskalamış olabilirim ama 8-santimlik karenin kenarının 4-santimlik karenin köşegeni *olduğunu* düşündüğümde asîl Thomas'ın bu kafa karışıklığını kafa karıştırıcı buluyorum.

[477] Takribi diyagramlar bazı yorum ya da çevirilerde bulunabilir, örneğin Thompson, Bluck, Klein ve Penguin baskıları.

[478] 82d'deki ilk soruların (Köle bir karenin farkına varabiliyor mu? Karenin bütün kenarları eşit mi? Büyüklüğü ne kadardır ve büyüklüğü iki katı olan bir karenin büyüklüğü ne kadar olacaktır?) kendi cevaplarını içerip içermediği sorusunun konumuzla ilgisi yok. Bu sadece problemi ortaya koymaya ve tıpkı Sokrates'in Menon'a sınır, yüzey ve katı terimlerini anlayıp anlamadığını sorduğunda olduğu gibi, kölenin kullanılacak terimleri anladığından emin olmaya yönelik bir hazırlık aşamasıdır.

[479] Pascal için bkz. Cornford, *B. Anda. S.* 72-3.

kül durumu ile olan ilgisini görebilir. Bu yüzden koşullar benzer değildir. Buna, Flew'in şu sözleriyle karşılık verilebilir (*Introd.* 404): "Fark edilmesi gereken şey, Menon'un kölesine bunu kim öğretmiş olursa olsun, Pisagor'a kimsenin bir şey öğretmediğidir." Bu deney ilk kez olarak ampirik ve apriori bilgiyi, doğal, değişken dünyanın bilgisi ve evrensel, edebi hakikatleri birbirinden ayırmakta ve ilk bilgi türünün gerçeklerinin sadece dış dünyaya dair deneyimlerden ya da dışımızdaki bilirkişilerden edinilirken, ikinci türün kendi çabamızla kendi zihinlerimizden ortaya çıkıyormuş gibi gözüktüğünü öne sürmektedir. Hiç şüphesiz, Sokrates bir çubukla yerde izini sürüp, üzerine bir köşegen çizdiğinde görünür karenin iki yarısı tam olarak eşit *değildi*; ama köle kendinden emin (ve bu kez doğru) bir biçimde iki yarının eşit olduğunu söyler çünkü bu ona söylenmediği halde, sorunun bu hususi kareye değil, evrensel matematiksel kare kavramına yönelik olduğunu bilmektedir.[480] Platon'un söyleyeceği gibi bu, duyumsanabilir dünyanın değil zihinsel dünyanın bir hakikatidir; Platon bu tip bir matematiksel hakikatin varlığında, bağımsız ve tanımlanabilir gerçeklikler olarak Erdem, Adalet ve benzerlerinin varlığına duyulan inanç için bir destek görmüştü. Burada da yine, "şeyleri" sayılarla özdeşleştirişlerine adaleti de dâhil eden Pisagorculardan[481] etkilenmiştir ama Platon için Biçimlerin bilgisi, matematiğin nesnelerinden daha yüksek bir tür oluşturuyorlardı ve kendi başlarına da daha yüksek bir türe aittiler çünkü zihin bunları görünür şeylere başvurmadan saltık düşünce aracılığıyla anımsayabiliyordu. Bütün bunlar, bilgi derecelerinin netlik bakımından bilgi nesnelerini gerçeklik derecelerine tekabül ettiği sonucuna ulaşıldığı *Devlet*'teki bölünmüş çizgi benzetmesinde açıklığa kavuşturulmuştur.[482]

Bilgi ve doğru inanç (1). Eğer Sokrates köleyi sorgulamaktansa ikinci sınıf bir öğretmen gibi ona basitçe "Belli bir karenin alanının iki katı olan bir kare çizmek için bunu bu karenin köşegeni üzerine çiz" deseydi, köle bu cümleyi kolayca unutabilir ya da bunun ardındaki uslamlamayı anlamadığı için ona başka bir şey söyleyen birine inanabilirdi. Şu haliyle ise inancı kolay kolay sarsılmayacaktır zira kenarın iki katına ya da bir

---

[480] Krş. *Dev.* 510d-e: "[Geometriciler] görünür biçimlerden yararlanırlar ve bunlar üzerine tartışırlar ama akıllarından geçen şey bunlar değil, bunların benzediği orijinallerdir; onların uslamlamaları, çizdikleri kareye değil, mutlak kareye ve köşegenine ilişkindir ve aynı şey diğer şekiller için de geçerlidir. Çizdikleri ya da ortaya çıkardıkları şekilleri ... görüntüler olarak kullanırlar ama amaçları sadece zihinle görülebilecek gerçeklikleri görmektir." Duyumsanabilir nesnelerin onların ötesindeki gerçekliklere açılan yolu gösterdikleri tezi *Phaedo*'da matematiksel alandan ahlakî Biçimler'e genişletilmiştir (75a-b ve d).

[481] Adalet, karşılıklılık anlayışını ilettiği için karekökü tam sayı olan bir sayıydı 4 ya da 9) bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[482] 511d. Vlastos bu ifadenin kabul gören anlamını sorguladığından bu yana "gerçeklik dereceleri" ifadesi tartışmalı bir hal almıştır, bu konu sırası geldiğinde tartışılacaktır (bkz. bu cilt).

buçuk katına çıkarılmasının sonuç vermeyeceğini görmüştür ve zihninde bir karenin iki katının dört yarım kareden nasıl inşa edildiğine dair bir resim vardır. Ancak Sokrates gerçekten kendi inancı olmasına karşın inançların yine de bilgi değil inanç olduğunu söyler (85c). Şimdiye kadar içinde "harekete geçirildikleri" haliyle bu inançlar düşsel niteliktedir ve bilgiye dair mutlak katiyete ulaşılması için soruların ona değişik şekillerde tekrar edilmesi gerekir. Ama kendisine söylenmeden bile bilgiye ulaşabileceğinden artık hiç şüphe edilmemektedir. *Anamnesis* öğretisinin verdiği en önemli derslerden biri de öğrenmenin daimi bir *süreç* olduğu, mutlak cehalet ve bilgi arasında birçok aşamanın söz konusu olduğuydu – bu önemliydi çünkü Sofistlerin gözde saldırı metodu olan incelikten yoksun "ya / ya da" sorularını geçersizleştiriyordu: "Ya bildiğimiz ya da bilmediğimiz şeyi nasıl öğrenebiliriz?" veya *Euthydemus*'taki (275d) şu benzer soru; "Öğrenciler kimlerdir, bilge olanlar mı yoksa cahiller mi?" Platon'un kölenin ilk başta ortaya koyduğu yanlış inançlara dair hiçbir izahat sunmadığı söylenmiştir. Platon'un yanlış görüşlerin kökeni meselesini ancak felsefesinin daha eleştirel bir hal aldığı daha sonraki bir aşamada (*Theaetetus* ve *Sofist*'te) ciddi şekilde ele aldığı doğru; ama onun için hâlihazırda *anamnesis* başlı başına bir izahattı. *Anamnesis* her şeyden önce hatırlamak anlamına gelmektedir ve örneğin unuttuğumuz bir ismi hatırlamaya çalıştığımızda ne olduğunu hepimiz biliriz. İlk önce aklımıza birkaç yanlış isim gelir ve doğru ismi yakalayamasak da, şimdi gizil durumda olan daha önceki bilgimiz bunları reddetmemizi ve doğru isim aklımıza geldiğinde bunun farkına varmamızı sağlar. "Baxter?" diye sorarız. "Hayır. Bolton, Butler?" Hiç şüphesiz gittikçe yaklaşırız. "Tabii ya - Butcher; evet." Zihinsel gerçekler söz konusu olduğunda doğru cevaba kademeli bir şekilde yaklaşmak bir yoğun zihinsel faaliyet meselesidir, ama diğer şeyler için benzer bir süreç geçerlidir. Uzunluğunun iki katı? Biraz daha düşündükten sonra, hayır, değil. Bir buçuk katı? Biraz daha yaklaştık ama sonuçları incelediğimizde bunun da doğru cevabı vermeyeceğini görürüz. Ve bu böyle sürer gider. Eğer araya yanlış önermeler girmeseydi öğrenme süreci diye bir şey olmaz, bunun yerine mutlak cehaletten bilgiye akıl almaz bir sıçrama yapardık ki *anamnesis*-öğretisi bu sıçramadan kaçınmak üzere tasarlanmıştır. Bu öğretiye göre zihnin *tabula rasa* ya da boş bir kâğıt parçası olması anlamında mutlak cehalet diye bir şey yoktur. Daha ziyade, kâğıt üzerine görünmez mürekkeple yazılmış, onları algılanabilir kılacak uygun ölçütü bekleyen yazılar vardır. Ve eğer biz bunları alelacele ya da bu tam olarak ortaya çıkmadan deşifre etmeye kalkışırsak hatalar yapabiliriz.

Gerçek inancın statüsü diyalogun ilerleyen kısımlarında daha büyük önem kazanacaktır (bkz. bu cilt).

Platon bütün bunlara inanıyor mu?[483] 86b'de Sokrates şöyle diyor: "Gerisi üzerine yemin edemem" ama savunmaya devam edeceği şey, eğer bilmediğimiz şeyi aramanın doğru olduğuna inanırsak (οἰόμενη δεῖν) daha iyi insanlar olacağımızdır. Ben bu sözleri yüzeysel anlamıyla ele almamız gerektiğini düşünüyorum, buna göre "gerisi" bütün bir ölümsüzlük, reenkarnasyon ve bedensizleşmiş durumda öğrenilen hakikate dair "dindar" öğretinin tamamını kapsamaktadır. Köle ile yapılan deneyin *gösterdiği* tek şey *bir şekilde* zihinlerimizin tekrar ele geçirebileceğimiz, birileri tarafından zihnimize yerleştirilmiş olması gerekmeyen gizil bilgiler içerdiğidir ve bu, eristik argümanı geçersiz kılmak için yeterlidir. Fakat bu Platonun dinsel öğretiye *inanmadığı* anlamına gelmiyor; sadece şu ki, gerçek Sokrates'i örnek alan Platon henüz kanıtlamadığı bir şey konusunda dogmatik davranmayacaktır. Ölümsüzlüğün kanıtlanması için *Phaedo*'ya kadar beklememiz gerekecek, ki *Phaedo*'da ölümsüzlük, reenkarnasyon ve *anamnesis* öğretilerinden ayrılmaz bir şeydir. *Phaedo*'da da Sokrates'in üzerine "yemin edemeyeceği" ya da "dogmatik bir biçimde beyan edemeyeceği" (burada da *Menon*'da kullanılan aynı (διισχυρίζεσθαι) kelimesi kullanılır) şeyler vardır ama bu sadece ruhun yolculuklarının efsanevî ayrıntıları ve ölümden sonra yaşanan diğer deneyimler için geçerlidir. "Bu şeylerin tam olarak tarif ettiğim gibi olduğunu dogmatik bir biçimde beyan etmek" diyor Sokrates "mantıklı olmayacaktır ama *ruhun ölümsüz olduğu gösterilmiş olduğuna göre*, yaşanan şeyin bu ya da buna benzer bir şey olduğuna inanmayı göze almalıyız."

Erdem bilgi midir? Platon bir hipotezden hareketle tartışmanın ne anlama geldiğini göstermek ister ve matematiğe duyduğu yeni heyecan içersinde bunu geometrik bir örnekle gösterir; bu örnek bizim için öylesine muğlaktır ki bunun nasıl yorumlanacağı sürekli tartışılmıştır. Neyse ki bir hipotezden hareketle tartışmakla neyi kastettiğini anlamak için bu örneğe ihtiyacımız yok. Platon'un kastettiği şey, bu tanıdık yöntemle normalde kastettiğimiz şeyden biraz farklı. Bir soruyu olduğu gibi cevaplayamadığımız için şöyle deriz "Yani eğer durum şöyle ve şöyle ise, cevap böyle ve böyle olmalıdır. Bu yüzden durumun bundan ibaret olduğunu *varsayalım* ve bu varsayımın sonuçlarını inceleyelim. Bu, varsayımın doğru olup olmadığını ve dolayısıyla da asıl sorumuzun cevabının ne olduğunu bulmamıza yardımcı olacaktır." Öte yandan Platon'un Sokrates'i şöyle diyor: "Eğer erdem bilgi ise öğretilebilir olacaktır, bu yüzden ilk önce erdemin bilgi olup olmadığını soruşturmalıyız" (87c). Hipotez varsayılmamalı, ispatlanmalıdır. Üzerinden tartıştıklarını *söyleyebileceğimiz* (ve Sokrates de 87d3'te bunun böyle olduğunu söylemektedir) hipotez, erdemin iyi olduğu yönündeki beyandır. Üzerinde fikir birliğine varılan bu başlangıç noktası elbette bir totolojidir, zira *aretē agathon* sıfatına karşılık gelen isimdir. Bu muhtemelen, bu şeyin "iyi" niteliğine sahip olduğunu

[483] Farklı bir görüş için bkz. Ebert, *Man and World* 1973. Ebert

onaylayarak, bir şeyin *ne* olduğunu bilmediği sürece herhangi bir şeyin herhangi bir niteliğini bilebileceğini inkâr eden Sokrates'i mazur gösteren bir şeydir. Aynı zamanda "En azından bu şeyin ne olduğunu bilmeden bir şeyi nasıl keşfedebilirsiniz?" sorusuna *anamnesis* ile verilen cevap, zihinlerimizin asla mutlak ve büsbütün bir bilgisizlik içinde olmadığı anlamına geliyordu. Her ne olursa olsun, daha önce gördüğümüz gibi bu, Sokrates için standart bir açılıştı.

"Erdem bilgidir" önermesini bir hipotez olarak değil, mevcut tartışma konusu olarak ele alan Sokrates safdil Menon'u erdemin temel tabiatına dair kendi sorusuna geri döndürmüştür. Doğru kullanım argümanı[484] bu önermenin doğruluğuna ilişkin teorik bir kanıt sağlamaktadır ama Sokrates sadece bu seferlik teoriyle tatmin olmayıp bunu ampirik olarak sınamakta ısrar eder: eğer *arete* öğretilebilir bir şeyse şüphesiz ki bunu öğretmeye muktedir ve istekli insanlar olmalıdır ama böyle insanlar bulunamamaktadır. Sokrates *Protagoras*'ta bunu öne sürmeye çalıştığında (baba ve oğullar argümanı burada tekrar edilmektedir) Protagoras buna kendi adına ustalıklı bir biçimde karşı çıkmıştı. Bu Platon'un mevcut amacına uymazdı, dolayısıyla Sofistlerin erdemi öğretme yönündeki bahsedilmeksizin bırakılamayacak kadar iyi bilinen iddiası ilk önce Anytus ve sonra da bu iddia ile alay eden Gorgias'ı takdir eden Menon tarafından çabucak elden çıkarılır. (Bu yüzden Anytus'un yer aldığı epizodun Platon için açıkça çok önemli olan dramatik etkisinin yanı sıra argümanın geliştirilmesinde de payı vardır.) Dolayısıyla teorik kanıtın yanlış olduğu ve doğru kullanım şartını karşılayacak başka bir şey olması gerektiği sonucuna ulaşılır.

Sokrates "Eğer erdem bilgi ise herhangi biri bunu öğretebilir mi – ya da az önce söylediğimiz gibi, birine bunu anımsatabilir mi? Hangi kelimenin kullanılması gerektiği

[484] Adalet, σωφροσύνη ve εὐμαθία'nın kötüye kullanmaya açık şeyler arasına dâhil edilmesi tuhaf gelebilir. σωφροσύνη ἄνευ νοῦ (88b) kulağa bir çelişkiymiş gibi geliyor ama bütün bir pasajın anahtarı *Phaedo* 68d-69c'de sunuluyor. (Bkz. bu cilt) Sokrates bu "erdemler"den popüler anlamlarını kullanarak bahsediyor. Sokratik anlamda bunlar hâlihazırda bilgi biçimleridir, ayrı erdemler değil, bir birliktir. "Cesaret"in nasıl kötüye kullanılabileceğini düşünmek zor değil ve σωφροσύνη "ölçülülük" anlamındaki popüler kullanışıyla sadece insanın sonuçta daha fazla haz almak için geçici olarak kendini tutması anlamına geliyordu. Ya da Platon burada, "ölçülülüğün" günümüzde de bazen kullanıldığı gibi, bir şeyin ölçülü bir biçimde kullanılması değil, topyekûn reddi anlamında kullanılabileceğini düşünüyor olabilirdi: aşırı münzevi uygulamaları sağlığı mahvedebilir. Aristoteles'in ἀναίσθητος'un kötülüğü dediği şey buydu, σώφρων normundan ἀκόλαστος'un bir yöne doğru sapması gibi bu da diğer yöne doğru sapıyordu (*EN* 1104a24). Bir şeyleri toplamakta hızlı olmak anlamına gelen εὐμαθία'nın *erdemi* ne topladığınıza bağlıdır. Bu Heraklitos'un (fr. 40) söylediği gibi, sadece πολυμαθία'ya da yol açabilir. (Platon'a göre Hippias bunun açık bir örneğiydi.) Aynı ἀνεῦ νοῦ ifadesi *Phaedo* 82b'de σωφροσύνῃ ve δικαιοσύνη diye "tabir edilen" şeyler için de kullanılıyor.

konusunda tartışmamıza gerek yok" (87b) diyerek *anamnesis* öğretisine şöyle bir göz kırpmıştı. Bu, kendisine öğretmek diye bir şey olmadığı söylenen Menon'u 81e'de "öğretmek" kelimesini kullandığı için azarlayış şekli düşünüldüğünde, bir değişimdir; ve aslında tartışma esnasında Sokrates de "öğretmeyi" Menon ve diğer herkesin kullandığı şekilde, Sofistlerin öğretim konularını satmaları gibi (*Prot.* 313a) bir şeyin birine "devredilmesi" anlamında[485] kullanıyor ki bu tam da Sokrates'in anladığı haliyle erdem olan bilgi için yapılamayacak bir şeydir. Bildiğimiz gibi *arete* genelde bir *şeyde* iyi olmak anlamına geliyordu, bu yüzden Sokrates'in *arete*'nin bilgiye dayandığı konusundaki ısrarı bir Yunana bize geldiği gibi paradoksal gelmiyordu. Ama Sokrates zanaatlar benzetmesinden yola çıkmış olmasına karşın erdem olan bilginin basitçe binicilik gibi teknik bir yeti olduğuna inanmıyordu. Bu Platon'un şimdi felsefi olarak ispatlamaya çalıştığı gerçekliktir. Erdem iyi ve kötünün bilgisinden başka bir şey değildir ve bu herkesin, ispatın her adımını takip ettikten sonra bir matematiksel önermeyi *anlaması* gibi kaçınılmaz bir biçimde *anlayana* dek bizzat keşfetmesi gereken bir şeydir. Bu süreçte başka biri yardımcı olabilir ama Sokrates'in öğrencisine, cevabı, atından en iyi performansı almak için dizginleri nasıl kullanacağını ifade etmesi gibi söylemesinin hiçbir yararı olmayacaktır. Bunlardan ikincisi ampirik bir gerçektir ve değişim dünyasına dahildir, birincisi ise hem matematiksel ve hem de ahlakî hakikâtlerin dahil olduğu, Adalet ve Erdem'in her daim aynı olduğu ve bir teğetin çemberine gerçekten ve sonsuza dek sadece tek bir noktada temas ettiği zihinsel dünyaya ilişkin zihinsel bir keşiftir. Hayır: eğer erdem bir paket gibi birine "devretmek" anlamında öğretilemiyorsa, bu, Platon için erdemin bilgi olmadığına işaret eden bir şey değildir.

Bilgi ve doğru[486] *inanç (2) (97a-99d).* Doğru görüşler ya da sahih inançlar, kalıcı oldukları sürece doğru eylem için bilgi kadar iyi bir rehberdir. Bunlar (a) istikrarsız olmaları (98a) ve (b) başkalarına aktarılmalarının imkânsız olması (99b) anlamında bilgiden farklıdır. Bilgiye dönüştürülebilir ve "nedenin ortaya çıkarılması aracılığıyla" (αἰτίας λογισμῷ 98a), zihinden kayıp gidemeyecekleri şekilde "sıkıca zemine bağlanabilirler"; "ve bu, daha önce kabul ettiğimiz gibi, *anımsamadır.*" Birdenbire, dünyevî olaylardan çıkarsanmayan, fakat zihnin doğum öncesi tanışıklığı dolayısıyla anımsanan Platonik zihinsel gerçeklik dünyasına geri döndürülmüş durumdayız. Ortaya çıkarılan "neden" (tıpkı matematiksel bir ispatta olduğu gibi), bu dünyadaki bir sonucun nedeni değil, bir vargı için gerekli olan mantıksal nedendir. *Anamnesis* doğa ve toplumu aşan yönlendirici ilkeleri bize geri verir. Mevcut siyasetçiler, eksiksiz bir kavrayış olmaksızın pratik sorunların doğru çözümlerini tutturma becerisine bel bağlıyorlar ve bu yüzden de eylemlerini izah etme (λόγον διδόναι 81a) ve diğerlerini de aynı şeyi yapma ko-

[485] παραδοῦναι, παραδοτόν, παραληπτόν 93b.

[486] Bu iki sıfat -ὀρθή ve ἀληθής fark gözetilmeksizin kullanılıyor.

nusunda eğitme yetisine sahip değiller. Bu anlamda birçok doğru şey söyleyen ama ne söylediklerinden bihaber olan şair ve peygamberlerle kıyaslanabilirler. Onlar da yaptıkları konuşmalarla haklı bir başarı kazanırlar, ancak ne söylediklerinden bihaberdirler. "Düşünmeksizin" (ἄνευ νοῦ) bu kadar başarılı olan insanlar kesinlikle "ilâhi" diye tanımlanmalıdır – ve unutulmamalıdır ki, kadınlar ve Ispartalılar iyi adamları "ilâhi" diye tanımlarlar. "Böyle söylediğiniz için Anytus size kızabilecek olsa da" diyor Menon "haklı gözüküyorlar."

Barındırdıkları ironik tonu ortaya çıkarmak için son birkaç cümleyi nerdeyse olduğu gibi tekrar ettim ki bazıları bu ironik tonu ıskalamıştır.[487] Anytus'u kızdıracaklarını söylerken Menon bu ironinin farkındaydı ve ilâhi kelimesinin kadınlar ve Ispartalılar tarafından sokak ağzı ile kullanılışına (ki bu kullanım demokratlar arasında popüler değildi) yapılan gönderme onu pek tatmin etmezdi. Dahası 99c4-6, şairlerin bilge olmadıkları konularda bilge olduklarını düşündükleri ve Sokrates'in kendi cehaletinin farkında olması bağlamında "siyasetçilerden" olduğu gibi onlardan da üstün olduğu tespitinin yapıldığı *Sav.* 22c2-3'ün kelimesi kelimesine tekrarıdır.[488] Hayır, şair ve peygamberlere dair nihai görüşü her ne olursa olsun Platon asla beşinci yüzyıl siyasetçilerinin ilâhi bir niteliğe sahip olduğunu düşünmemişti.

O halde *Menon*'da *doxa*'nın[489] statüsü nedir? Devlet adamının kararları, üzerinden hareket edilecek, uygulamaya yönelik kararlardır. Dolayısıyla bunları daima değer anlayışlarına dayandırmalıdır. Bunu yapmamız doğru olacak mı? Kârlı olacak mı? Korkakça mı olacak? Hayatı adil ve adil olmayan, faydalı ve zararlı, cesurca ve korkakça, onurlu ve utanç verici çerçevesinde yapılan bir dizi muhakemeden ibarettir. Münferit vakalarda (genel olarak anlaşıldığı haliyle) *arete* sahibi bir insan büyük çoğunlukla doğru cevaba ulaşacak, böylece de başarılı olacak ve şehrinin güç, zenginlik ve ününü arttıracaktır. Ancak bu tip insanlar bile, Sokrates'in keşfettiği üzere, eğer onlara bu terimlerle ne kas-

---

[487] Wilamowitz (*Pl.* II, 152-3) söylenenlerin hakikaten övgü dolu olduğunu düşünmüş ve Klara Buchmann da onu takip etmiş ama başka da fazla takipçisi olmamıştı. Wilamowitz Sokrates'in θεία μοῖρα kelimelerini *Sav.* 33c'de kendi misyonu için kullandığını belirtmişti. Elbette aynı ifadeler ironik olduğu kadar ciddi olarak da kullanılabilir ve Platon asla Sokrates'in herhangi bir φρόνησις ya da νοῦς sahip olmayıp, sadece mantık dışı bir esine sahip olduğunu iddia etmemişti.

[488] Cümleler olduğu gibi tekrar edildiğinde aradaki benzerliğin tesadüfî olmasına imkân yoktur. Ayrıca θεόμαντις kelimesinin Platon'da (ve kanımca, günümüze kadar gelen klasik metinlerde de) hiç kullanılmadığını da belirtmek isterim.

[489] Bu kelime farklı şekillerde "görüş", "inanç" ya da "yargı" diye çevriliyor. Bu kelimenin Platon'un metinlerinde yarı-teknik bir anlama sahip olması gerektiği için uygun bağlamlarda tek bir terim kullanmak konusunda Platon'u takip etmek en iyisi olacaktır. (Platon kendini asla katı bir biçimde teknik terimlerle kısıtlamıyor. *Devlet*'te τὸ δοξαστόν (510a9) πίστις'in (511e1) nesnesidir ve *Tim.* 29c'de πίστις = δόξα'dır.)

tettiklerini soracak olsanız yeterli bir cevap veremezler. Tıpkı Menon gibi bazı örnekler verebilirler: "Bu ya da şu davranış adilceydi ve adalet böyle davranmak anlamına gelir." Şimdi, Platon'a göre doğru inançlar herkesin zihninde saklı durumdadır ve dolayısıyla bilincimizin yüzeyine çıkmaları olasıdır. Bu, gereğince icra edilmiş diyalektik bir sürecin sonucu olmadığı ve Platon'un anladığı anlamda bilgi de olmadığı için muhtemelen bir Tanrı vergisi olarak tanımlanabilirdi – ama sadece Yunanların herhangi bir şansı Hermes'e atfettikleri anlamda.

Pratik amaçlar bağlamında, iyi devlet adamı sorgulanışından sonra köleyle aynı durumdadır. Sokrates bilgi sahibi olduğunu iddia etmemektedir. Büyük ölçüde Sokrates önderliğinde yapılan hızlı ispat koşusu bu düşüncenin en önemli kısmı olan "nedeni ortaya çıkarma" kısmını tamamlamaya ve köleyi sarsılmaz bir biçimde hakikate ulaştırmaya yeterli gelmemiştir (85c). Başarılan şey yanlış *doxai*'nın yerine doğru olanın konulmuş ve kölenin bilmediği şeyi bildiği izlenimi yüzünden bu ana kadar kapalı olan bir bilgi yolunun açılmış olmasıdır. Kölenin içinde doğru *doxai*'nın "bir düş gibi uyandırılmış" olması iyi devlet adamının zihinsel durumuna karşılık gelir. Bu kalıcı olduğu sürece devlet adamı ve onun şehri muvaffak olacaktır ama bu tehlikeli bir şeydir çünkü mevcut kanaâtleri tıpkı Daedalus'un heykelleri gibi onu yarı yolda bırakabilir. Bunları daimi olarak güvence altına almak için devlet adamının *anamnesis* sürecini tamamlaması gerekir. O zaman, adalet, cesaret vesaire *Biçimleri*'nin özünü bildiği için artık eylemlerinin olası sonuçlarına dair ampirik tahminlere bel bağlamayacak ve bağımsız olarak varolan Biçimler standardına başvurması sayesinde politikası bir erdem ve her şeyin ötesinde o güne dek eşi benzeri görülmemiş ve ulaşılamamış bir *tutarlılık* kazanacaktır. Daha önceki doğru *doxa*'sı "nedenin ortaya çıkarılması aracılığıyla" bilgi olacaktır zira İyi Biçimi iyi bir eylemin *nedenidir* ("x sayesinde bütün x'ler x'tir" yönündeki Sokratik deyişin Platon tarafından geliştirilmiş hali; bkz. bu cilt).

Bağlamak gerekirse, Menon'da *doxa*, bilgisini edindiğimizde eksiksiz, açık ve kalıcı bir kavrayışa ulaşacağımız aynı nesnelere (Biçimlere) dair silik ve müphem bir farkındalıktır. Platon'un bu kelimeyi daha sonra, kendi tutarsız ve istikrarsız niteliğinden ötürü asla bilgi nesnesi olamayacak oluş ve değişimin fiziksel dünyasına dair algılayışımız için kullandığını göreceğiz. Bu iki farklı *doxa* ve bilgi kavrayışı arasındaki fark, aynı nesnelerin algılanış dereceleri arasındaki ve iki farklı nesne sınıfının algılanışı arasındaki farktır ve birinci *doxa* çeşidi bilgiye dönüştürülebilecekken (*Meno*, 98a6) diğerinin dönüştürülemeyeceğini varsaymak mümkündür. Bu konu *Devlet*'te tekrar ele alınmıştır, bu diyalogu incelerken Platon'un düşüncesinin iki periyodu arasında herhangi bir gerçek uyuşmazlık olup olmadığını değerlendirmeliyiz.[490]

[490] Ebert'in *Meinung und Wissen*'inin (1974) (yazarının nezaketi sayesinde) elime, burada hakkını

Sokrates şimdi durumu özetler: *Eğer* bütün bu tartışma esnasında doğru soruları sormuş ve doğru şeyleri söylemişsek, erdem bir insanın doğasında bulunan ya da öğretme yoluyla aşılanan bir şey değildir, buna sahip olan biri bunu, bir devlet adamı başka birini devlet adamı yapmaya muktedir *olmadığı takdirde, zekânın yardımı olmaksızın* ilâhi bir lütuf sayesinde edinmiştir. Böyle bir devlet adamı Homeros'un ölüler arasındaki Tiresias'ı gibi olacaktır; *doğal yetilerine sahip olan tek kişi.* Bu bizim *mevcut* uslamlamamızın sonucudur ama arabayı atın önüne koşmayı bırakır ve *erdemin kendi içinde ve başlı başına ne olduğunu* keşfetmeye çalışırsak, açık hakikate ulaşırız (99e-100b).

Mesaj açıktır. Ulaşılan sonuç doğru sonuç değildir çünkü Menon Sokrates'in yanlış soruyu sormasına neden olmuştur. Erdem bilgidir ve bu bilginin, değişmez erdem Biçimi'nin zihnin derinliklerinden yüzeye çıkarılması olduğu gösterilmiştir. Bir insan buna sahip olduğunda buna göre hareket etmemezlik edemez. Eğer öğretmek, Sofistik anlamda hazır bilgi paketlerinin devredilmesi olarak değil, Sokrates'in *Theatetus*'ta[491] başka birinin hamile olduğu hakikatleri doğurmasına yardımcı olmak diye tanımladığı şey olarak anlaşılırsa, erdem öğretilebilir bir şeydir. Başka birini eğitebilecek devlet adamlarına gelince, Platon'un aklından, *Gorgias*'ta (521d) "Hakiki siyaset sanatına girişebilecek tek değilse bile hemen hemen tek Atinalı ve devlet adamının görevini ifa edebilecek yaşayan tek insan olduğuma inanıyorum" diyen Sokrates geçiyor olabilirdi. Ama Sokrates, devlet adamlarını eğitmek için bir okul kurmayı amaçlayan Platon'a dönüşmektedir (Dodds'un *a.g.e.*'de belirttiği gibi, bu böbürlenme hiç de tarihsel Sokrates'in tarzı değildir). *Devlet*'te meyvelerini verecek olan fikirler hâlihazırda filizlenmeye başlamıştır; *Devlet*'te ideal devlet adamı, "her bir şeyin özüne dair bir izahat çıkarmaya ve bunu başka birine aktarmaya" (*Dev.* 534b) muktedir olan matematik bilimiyle geçirilen yılların diyalektiğin kaçınılmaz başlangıç noktası olduğu bir çalışma süreci aracılığıyla İyi Biçimi'nin görüsünü tekrar ele geçirmiş bir filozoftur aynı zamanda. *Protagoras* ve *Menon*'un temel sorusu (Sokrates için) ancak bu başarıldığında cevaplanmış olacaktır.

EK NOT: BİLGİ VE BİLGELİK

88b'de Sokrates *episteme*'nin (bilgi) yerine anlamı değiştirme amacı gütmeksizin *phronesis*'i (genelde "bilgelik" ya da "sağduyu" olarak çevrilmektedir) kullanıyor. Thompson (*a.g.e.*) *phronesis*'i "bilgiyle bağlaşık zihinsel yeti" diye tanımlıyor ama *Euthydemus* ve diğer diyaloglardan açıkça anlaşıldığı üzere, aradaki ilişki neredeyse bir özdeşlik ilişkisidir. *Sophia* (bilgelik) ve *episteme* de benzer şekilde birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. *Sophia*'nın genel anlamda bilgiyle, özellikle de pratik bilgi

veremeyeceğim kadar geç ulaşmış olması üzücü bir şey.

[491] 150c-d. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

ya da yetiyle ilişkilendirilişi *YFT III*'de, (Kabalcı Yay., İst. 2021) izah edilmiştir ve *Menon* 93d'de Cleophantus da binicilik ve diğer marifetlerde *sophos*'tur. *Euthydemus* 281b'de hem *phronesis* ve hem de *sophia episteme* ile özdeşleştirilir ve (krş. 282a ve *Tht.* 145e) ve 288d'de Sokrates felsefeyi *episteme*'nin edinilişi olarak tanımlar. Hem Platon'un metinlerinde, hem de başka yerlerde *phronesis* ve *sophia* bağlama göre ya "bilgi" ya da "bilgelik" diye çevrilmelidir. Platon Yunan dil ve düşüncesinin bu özelliğini erdemin bilgi olduğu tezini geliştirmek için kullanıyor ve elbette erdemleri birleştiren bilgi sıradan insanın anladığı anlamda bilgi değildir; ama bu Platon'un icadı değildir. Yunanlar için Russell gibi bilgi ve bilgelik arasındaki farka dair bir deneme ya da Tennyson'unki gibi "Bilgi yüzünü gösteriyor ama bilgelik nazlanıyor" diye bir dize yazmak kolay olmazdı. Aradaki farkı biliyorlardı (büyük *Antigone* korosu buna tanıklık etmektedir, vv. 332-75) ama bunu bu terimlerle, muhtemelen bir oksimoron oluşturma haricinde (τὸ σοφὸν δ'οὐ σοφία, Eur. *Bacch.* 395), ifade edemiyorlardı. Platon'u okurken bunu hep aklımızda tutmalıyız.

(3) EUTHYDEMUS

Tarih.[492] Hâkim görüş *Euthydemus*'un tıpkı *Menon* gibi erken dönem Sokratik diyaloglar ve *Protagoras*'tan sonra ama orta gruptan önce yazılmış olduğu yönündedir. *Menon* ile olan ilişkisi tartışılmıştır[493] ama bu diyalogu *Phaedrus*'tan sonraya yerleştirmek konusunda daha önceki akademisyenlerin izinden giden fazla kişi olmayacaktır. Daha geç bir tarihe dair en güçlü iddia muhtemelen Crombie'ninkidir; Crombie haklı olarak bu diyalogdaki birçok konunun *Sofist* ve *Politicius*'takilerle çakıştığına işaret ediyor. Ama büyük ölçüde Parmenides tarafından öne sürülen bilmeceler Antisthenes ve Sokrates'in diğer çağdaşları için tanıdık şeylerdi ve bunlar burada ciddi bir biçimde ele alma amacı güdülmeksizin eristik bir bağlam içersinde kullanılmaktadır. Diyalogda Pisagorcu ölümsüzlük ve *anamnesis* temalarının hiç ve matematiğin de hemen hemen hiç bulunmayışı kişiyi bu diyalogu *Menon*'dan önceye yerleştirmeye sevk edebilir. Bu temaların Euthydemus ve Dionysodorus gibi iki dalavereciyle yapılan bir tartışmada uygunsuz kaçacağı doğru ama Platon neden Sokrates'i onların basit mantık hatalarıyla uğraşırken betimlemeyi tercih etmişti, diye sorabiliriz. Platon'un Sokrates'i onun da onlar gibi olduğu suçlaması karşısında savunmayı amaçladığı çok açık ve görünüşe göre bu durum bu diyalogu Platon'un daha olgun eserleri yerine *Savunma* ile ilişkilendiriyor. Erdem (274e) ve *sophia*'nın öğretilebilir olup olmadığı sorusuna tartışmaksızın sadece

[492] Diyalogun hakiliğine ilişkin geçmişteki şüphelere dair referanslar için bkz. Keulen, *Unters.* 3 dn. 16.

[493] Referanslar için bkz. Keulen, *a.g.e.* 49 dn.

değinilişi tartışmanın her iki ucu için de kanıt olarak kullanılmıştır.[494] 300d-301a'da Biçimler öğretisine yapılan olası göndermeyi, *Charmides*'le bu diyalog arasındaki birinden diğerine çapraz gönderme yapılıyormuş gibi gözükecek kadar yakın olan paralellikleri ve matematik ve diyalektik bilimlerine tuhaf bir biçimde bağlamdan bağımsız ve rasgele yapılan göndermeleri de hesaba katmalıyız.

Crombie'nin ulaştığı sonuç muhtemelen en iyi sonuçtur: "Fakat diyalogun tarihi gerçekten önemli değil." Ben bu sonucu daha önce ele almaktansa şimdi ele alıyorum zira şimdiye kadar değinilen, bu diyalogdan önce ya da sonra yazılmış olan diyaloglara dair bilgi sahibi olmanın yararlı olacağı bazı zorluklar ortaya çıkarıyor.

Olayın geçtiği tarih. Tarihe işaret eden unsurlar şunlardır: (1) Thurii'nin 444'te kuruluşunun üzerinden "çok yıl" geçmiştir (271c); (2) Sokrates, Crito'nun onun öğrenmek için çok yaşlı olduğundan korkacağı kadar yaşlıdır (272b); (3) görünüşe göre Protagoras ölmüştür (286c) ve Alcibiades (d. 404) halen hayattadır (275a). Bu yüzden olay 420 ila 404 tarihleri arasında geçmektedir ve Crito'nun Sokrates'in yaşına dair söylediği şey (bu Sokrates'in *Lysis*'te kendi yaşına dair söylediğinden daha çarpıcıdır, bkz. bu cilt) göz önüne alındığında muhtemelen 404'e daha yakındır.[495]

Mekân ve karakterler. Bir çocuğun eğitimini konu alan diğer diyaloglarda olduğu gibi ana sohbet bir palaestra ya da spor salonunda geçmektedir, bu diyalogda Lyceum, tıpkı Lysis gibi, soyunma odasındadır, diğer katılımcılar ise Clinia, Ctesipus ve Euhtydemus ile Dionysodorus kardeşlerdir. Ama eserin tamamı doğrudan form ve dolaylı anlatı formunun ustalıklı bir harmanıdır. Sokrates sohbeti eski dostu Crito'ya anlatmaktadır, Crito ise sadece dinlemekle kalmayıp konuşmayı kesmekte ve Sokrates'le tartışmayı bizzat sürdürmekte ve en sonunda da başka yorumlara yol açan yorumlarda bulunmaktadır. Böylece iki Sofisti farklı gözlerden görmüş oluyoruz: zekiliklerinden sonsuz keyif

---

[494] Örneğin Wilamowitz bunun *Euthydemus*'un *Meno*'dan sonra geldiğini düşünmüştü, *Pl.* I, 303, 308 ("ihn [Meno] müssen wir im Gedächtnis haben") II, 252. Leisegang da (*RE* 2426) bir yandan kullanılan dilin *Euthydemus*'u erken dönem grupla bağlantılandırdığını belirtmesine karşın, bir yandan da *Euthydemus*'un *Menon*'u peşinen varsaydığını savunmuştu. Von Arnim ise tam zıddını düşünmüştü: erdemin öğretilebilirliğinin tam olarak ele alınışı daha sonraki bir esere, yani *Menon*'a saklanmıştı (*Jugendd.* 126). Ayrıca bkz. Bluck, *Meno* 113-4. Sprague (*Euth.* 21 dn.29) bu meselenin, hangi diyalogun önce yazıldığı sorusuyla hiç alakasının olmadığını düşünüyor, Keulen (49 dn. 28) ise yargıda bulunmaktan uzak duruyor.

[495] Taylor'ın (*PMW* 90), buradaki sohbetin, gizemlere 415 yılında saygısızlık edilmesinden -ki bu Clinias'ın babası Axiochus'ün sürgün edilmesine yol açmıştır- önce geçtiğinin varsayılmış olması gerektiği yönündeki çıkarımı iknâ edici gözükmüyor. Jowett'in editörleri (*Dialogues* I, 202 dn. 1) öne sürdükleri şaşırtıcı derecede erken tarih -430 ila 420 arası- için bir gerekçe sunmuyorlar.

duyduklarını belli eden kendi gözleri, onları göklere çıkaran ama aralarda bazı iğneleyici karşılıklar veren Sokrates'in gözleri, onlar karşısında öfkeye kapılan Ctesippus'un gözleri ve Sokrates'e duyduğu saygıya karşın onun böylesi güvenilmez karakterlerle içli dışlı oluşuna cidden şüpheyle yaklaşan dürüst Crito'nun gözleri.

Tıpkı Lysis ve Charmides gibi Clinias da soylu bir aileden geliyordu ve Alcibiades'in kuzeniydi (275a). *Cratylus*'ta (386d) Euthydemus "bütün şeyler aynı zamanda ve daima bütün insanlar için benzerdir" diye düşünmesi bakımından Protagoras'tan ayrı tutulur ve Aristoteles bu diyalogda bulunmayan sofizmlerin yazarı olarak iki kez onun adını verir.[496] Euthydemus tarihsel bir figür olduğu için, ağabeyi de (283a) öyle olmalıydı ve Dionysodorus yaygın bir isim olmasına karşın, Xen. *Mem.* 3.1.'de Sokrates'in eleştirdiği stratejinin hocası olan Dionysodorus muhtemelen bu Dionysodorus'tur.[497] Platon'un onlara dair verdiği bilgi oldukça teferruatlı (271c): Chios'ta doğmuşlar, yeni Thurii sömürgesine katılmışlar ve buradan sürgün edilmişlerdi ve diyalogun yazıldığı esnada birkaç yıldan beri "bölgelerimizde" yaşıyorlardı.[498]

Diyalog

(*Doğrudan ve dolaylı anlatı formunun karışımı*)

Crito Sokrates'e önceki gün Ders Bahçesinde [Lyceum] konuştuğu kişinin, Sokrates'in hemen sağındaki Clinias'ın (yakışıklı bir çocuk) yanında duran kişinin kim olduğunu sorar. Bu kişi Euthydemus'tu ve Sokrates'in hemen solunda da kardeşi Dionysodorus vardı. İki kardeş fevkalade bir ikilidir. Eskiden profesyonel silahlı savaş öğretmenliği yapan kardeşler artık hukuki çarpışma alanına yönelmiş ve adli hatiplik öğretmeye başlamışlardır. En son, en önemli başarıları, doğru ya da yanlış olsun her söyleneni çürütme sanatıdır. Sokrates onlar karşısında büyülenmiştir, onların öğrencisi olmak istemekte ve Crito'nun da aynı şeyi yapacağını ümit etmektedir. Crito öğreneceği şeyin ne olduğuna dair daha fazla bilgi edinmek ister ve Sokrates hikâyesine başlar. Böylece ana tartışmaya başlamış oluruz.

Kardeşlerin bir öğrenci kalabalığı ile birlikte çıkagelmesinden hemen sonra Clinias,

---

[496] *Soph. el.* 177b12, *Rhet.* 1401a24. Ayrıca Sextus da (*Math.* 7.13, 64) ondan iki kez bahsediyor ama Gifford'un (*Euthyd.* 46) söylediği gibi bunların o zamandan kalma şahitliklerin önemi arttırması pek olası değil. Bu Euthydemus elbette Sokrates'in, Critias'ın çok kötü davrandığı genç arkadaşından ayrı tutulmalıdır (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[497] Krş. *Euthyd.* 273c: Kardeşler "savaş hakkında her şeyi, insanın iyi bir general olması için gereken her şeyi bilmektedir."

[498] περὶ τούσδε τοὺς τόπους, bu muğlâk ifadeyi Taylor (*PMW* 91) Atina ve sömürgeleri, yani Ege Adaları anlamına geldiği şeklinde yorumlamış ama Grote (I, 528) onların Atina'da ikamet ettiğini varsaymıştı.

Ctesippus ("yaşının küstahlığını taşıyan yakışıklı bir genç") da dâhil olmak üzere bazı hayranlarıyla birlikte gelir ve Sokrates'in yanına oturur. Sokrates kardeşleri önceki başarılarından ötürü methettiğinde buna gülerler. Bunlar artık asıl konunun dışında kalmıştır: şu anki iddiaları *arete*'yi herkesten daha iyi ve daha hızlı aşılayabilecekleridir ve bu yetiyi sergilemek ve öğrenci kazanmak üzere oraya gelmişlerdir. İddianın büyüklüğü karşısında afallayan ama doğruluğu konusunda temin edilen Sokrates onları, Büyük Kral'ın tahtını kıskandığından daha fazla kıskanır. Sadece şunu sorar: acaba bunu öğrenmeye niyetli bir öğrenci erdemin öğretilebilir olduğuna kani olmak zorunda mıdır yoksa onların yetileri erdemin öğretilemeyeceğine ya da onların erdemi öğretemeyeceğine inanan bir insanı iyi kılmayı da kapsamakta mıdır?[499] İkinci kısmı da yapabilmektedirler, dolayısıyla Sokrates onların sadece "felsefe ve erdemi" *öğretmek* konusunda değil, ayrıca bunu öğrenme arzusunu aşılama konusunda da rakip tanımaz olmaları gerektiği sonucuna varır; ve onlardan *epideixis*'lerini Clinias'ın hatırına sadece bu konuyla sınırlı tutmalarını ve konuşmalarını ona yöneltmelerini rica eder.

Arete onlar için diğerlerini alt etme yetisi anlamına geldiği için Euthydemus yeni çürütme sanatlarını sergileyerek işe başlar ve Clinias'a öğrenenler cahil midir yoksa bilge mi diye sorar.[500] Clinias "bilge" seçeneğine atlar ve hemen ardından kendisine, okuldaki çocukların öğrendikleri şeyleri zaten bilip bilmedikleri sorusu yöneltilir. Cevap hayırdır, böylece öğrenenlerin cahil olduğunu kabul eder. Ama bir hoca dersi ezberinden bir çırpıda anlattığında dersi kim öğrenir? Cevap bilge olanlardır, yani bir önceki cevap yanlıştır. (Sofistin taraftarlarından sevinç çığlıkları ve kahkahalar yükselir.) Peki öğrenenler bildikleri şeyi mi yoksa bilmedikleri şeyi mi öğrenirler? Clinias ikincisini seçer. Ama Clinias bütün harfleri bilmiyor mu zaten? Ve öğretmenin söyledikleri harflerden oluşmuyor mu? Yani eğer öğretmenin söylediklerini öğrenirse (ya da anlarsa)[501] hâlihazırda bildiği şeyi öğrenmiş olur. Dionysodorus teslim bayrağını çeker ve çok geçmeden, öğrenmek bilgi edinmek anlamına geldiği ve insan hâlihazırda sahip olduğu şeyi edinemeyeceği için Clinias'ın bunu kabul etmekle hata ettiğini gösterir.

Euthydemus üçüncü bir saldırıya geçmeye fırsat bulamadan Sokrates çocuğun imdadına yetişir. Şimdiye kadar Sofistlerin onunla, erginleştirmenin ilk aşamasında ol-

---

[499] Bu insan elbette Sokrates'tir. Bunu, Protagoras'a karşı yaptığı açılış hamlesiyle kıyaslayın (*Prot.* 319a-b): "Eğer buna gerçekten sahipsen, şahane bir sanat bu... Bunu söylüyorum çünkü bunun öğretilebileceğini düşünmüyordum."

[500] Buradaki sıfatlar σοφοί ve ἀμαθεῖς'dir. Sofistler bu kelimelerin muğlâklığından -σοφός hem bir konuyu *bilmek* ya da bir beceriye sahip olmak hem de *bilge* anlamına, ἀμαθής ise hem *cahil* hem de *ahmak* anlamına geliyor- istifade ediyorlar. Bkz. bu cilt. Bu gerçek dışı açmaza verilen Sokratik cevap *Lys.* 218a-b'de yer almaktadır.

[501] μανθάνειν, Sokrates kısaca göstereceği gibi (277e-278b), her iki anlama da geliyor.

duyduklarını belli eden kendi gözleri, onları göklere çıkaran ama aralarda bazı iğneleyici karşılıklar veren Sokrates'in gözleri, onlar karşısında öfkeye kapılan Ctesippus'un gözleri ve Sokrates'e duyduğu saygıya karşın onun böylesi güvenilmez karakterlerle içli dışlı oluşuna cidden şüpheyle yaklaşan dürüst Crito'nun gözleri.

Tıpkı Lysis ve Charmides gibi Clinias da soylu bir aileden geliyordu ve Alcibiades'in kuzeniydi (275a). *Cratylus*'ta (386d) Euthydemus "bütün şeyler aynı zamanda ve daima bütün insanlar için benzerdir" diye düşünmesi bakımından Protagoras'tan ayrı tutulur ve Aristoteles bu diyalogda bulunmayan sofizmlerin yazarı olarak iki kez onun adını verir.[496] Euthydemus tarihsel bir figür olduğu için, ağabeyi de (283a) öyle olmalıydı ve Dionysodorus yaygın bir isim olmasına karşın, Xen. *Mem.* 3.1.'de Sokrates'in eleştirdiği stratejinin hocası olan Dionysodorus muhtemelen bu Dionysodorus'tur.[497] Platon'un onlara dair verdiği bilgi oldukça teferruatlı (271c): Chios'ta doğmuşlar, yeni Thurii sömürgesine katılmışlar ve buradan sürgün edilmişlerdi ve diyalogun yazıldığı esnada birkaç yıldan beri "bölgelerimizde" yaşıyorlardı.[498]

Diyalog

(*Doğrudan ve dolaylı anlatı formunun karışımı*)

Crito Sokrates'e önceki gün Ders Bahçesinde [Lyceum] konuştuğu kişinin, Sokrates'in hemen sağındaki Clinias'ın (yakışıklı bir çocuk) yanında duran kişinin kim olduğunu sorar. Bu kişi Euthydemus'tu ve Sokrates'in hemen solunda da kardeşi Dionysodorus vardı. İki kardeş fevkalade bir ikilidir. Eskiden profesyonel silahlı savaş öğretmenliği yapan kardeşler artık hukuki çarpışma alanına yönelmiş ve adli hatiplik öğretmeye başlamışlardır. En son, en önemli başarıları, doğru ya da yanlış olsun her söyleneni çürütme sanatıdır. Sokrates onlar karşısında büyülenmiştir, onların öğrencisi olmak istemekte ve Crito'nun da aynı şeyi yapacağını ümit etmektedir. Crito öğreneceği şeyin ne olduğuna dair daha fazla bilgi edinmek ister ve Sokrates hikâyesine başlar. Böylece ana tartışmaya başlamış oluruz.

Kardeşlerin bir öğrenci kalabalığı ile birlikte çıkagelmesinden hemen sonra Clinias,

---

[496] *Soph. el.* 177b12, *Rhet.* 1401a24. Ayrıca Sextus da (*Math.* 7.13, 64) ondan iki kez bahsediyor ama Gifford'un (*Euthyd.* 46) söylediği gibi bunların o zamandan kalma şahitliklerin önemi arttırması pek olası değil. Bu Euthydemus elbette Sokrates'in, Critias'ın çok kötü davrandığı genç arkadaşından ayrı tutulmalıdır (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[497] Krş. *Euthyd.* 273c: Kardeşler "savaş hakkında her şeyi, insanın iyi bir general olması için gereken her şeyi bilmektedir."

[498] περὶ τούσδε τοὺς τόπους, bu muğlâk ifadeyi Taylor (*PMW* 91) Atina ve sömürgeleri, yani Ege Adaları anlamına geldiği şeklinde yorumlamış ama Grote (I, 528) onların Atina'da ikamet ettiğini varsaymıştı.

Ctesippus ("yaşının küstahlığını taşıyan yakışıklı bir genç") da dâhil olmak üzere bazı hayranlarıyla birlikte gelir ve Sokrates'in yanına oturur. Sokrates kardeşleri önceki başarılarından ötürü methettiğinde buna gülerler. Bunlar artık asıl konunun dışında kalmıştır: şu anki iddiaları *arete*'yi herkesten daha iyi ve daha hızlı aşılayabilecekleridir ve bu yetiyi sergilemek ve öğrenci kazanmak üzere oraya gelmişlerdir. İddianın büyüklüğü karşısında afallayan ama doğruluğu konusunda temin edilen Sokrates onları, Büyük Kral'ın tahtını kıskandığından daha fazla kıskanır. Sadece şunu sorar: acaba bunu öğrenmeye niyetli bir öğrenci erdemin öğretilebilir olduğuna kani olmak zorunda mıdır yoksa onların yetileri erdemin öğretilemeyeceğine ya da onların erdemi öğretemeyeceğine inanan bir insanı iyi kılmayı da kapsamakta mıdır?[499] İkinci kısmı da yapabilmektedirler, dolayısıyla Sokrates onların sadece "felsefe ve erdemi" *öğretmek* konusunda değil, ayrıca bunu öğrenme arzusunu aşılama konusunda da rakip tanımaz olmaları gerektiği sonucuna varır; ve onlardan *epideixis*'lerini Clinias'ın hatırına sadece bu konuyla sınırlı tutmalarını ve konuşmalarını ona yöneltmelerini rica eder.

Arete onlar için diğerlerini alt etme yetisi anlamına geldiği için Euthydemus yeni çürütme sanatlarını sergileyerek işe başlar ve Clinias'a öğrenenler cahil midir yoksa bilge mi diye sorar.[500] Clinias "bilge" seçeneğine atlar ve hemen ardından kendisine, okuldaki çocukların öğrendikleri şeyleri zaten bilip bilmedikleri sorusu yöneltilir. Cevap hayırdır, böylece öğrenenlerin cahil olduğunu kabul eder. Ama bir hoca dersi ezberinden bir çırpıda anlattığında dersi kim öğrenir? Cevap bilge olanlardır, yani bir önceki cevap yanlıştır. (Sofistin taraftarlarından sevinç çığlıkları ve kahkahalar yükselir.) Peki öğrenenler bildikleri şeyi mi yoksa bilmedikleri şeyi mi öğrenirler? Clinias ikincisini seçer. Ama Clinias bütün harfleri bilmiyor mu zaten? Ve öğretmenin söyledikleri harflerden oluşmuyor mu? Yani eğer öğretmenin söylediklerini öğrenirse (ya da anlarsa)[501] hâlihazırda bildiği şeyi öğrenmiş olur. Dionysodorus teslim bayrağını çeker ve çok geçmeden, öğrenmek bilgi edinmek anlamına geldiği ve insan hâlihazırda sahip olduğu şeyi edinemeyeceği için Clinias'ın bunu kabul etmekle hata ettiğini gösterir.

Euthydemus üçüncü bir saldırıya geçmeye fırsat bulamadan Sokrates çocuğun imdadına yetişir. Şimdiye kadar Sofistlerin onunla, erginleştirmenin ilk aşamasında ol-

---

[499] Bu insan elbette Sokrates'tir. Bunu, Protagoras'a karşı yaptığı açılış hamlesiyle kıyaslayın (*Prot.* 319a-b): "Eğer buna gerçekten sahipsen, şahane bir sanat bu... Bunu söylüyorum çünkü bunun öğretilebileceğini düşünmüyordum."

[500] Buradaki sıfatlar σοφοί ve ἀμαθεῖς'dir. Sofistler bu kelimelerin muğlâklığından -σοφός hem bir konuyu *bilmek* ya da bir beceriye sahip olmak hem de *bilge* anlamına, ἀμαθής ise hem *cahil* hem de *ahmak* anlamına geliyor- istifade ediyorlar. Bkz. bu cilt. Bu gerçek dışı açmaza verilen Sokratik cevap *Lys.* 218a-b'de yer almaktadır.

[501] μανθάνειν, Sokrates kısaca göstereceği gibi (277e-278b), her iki anlama da geliyor.

duğu gibi, oynadıklarını söyler. "Sofistik gizemler" konusunda tam bir erginliğe sonra ulaşacaktır. Bütün mesele dili doğru anlamaktır. Onlar Clinias'ın örneğin, öğrenmek anlamına gelen Yunanca kelimenin (μανθάνειν) hem yeni bilgi edinmek, hem de sahip olunan bilginin kullanılması (ki buna sonraları daha ziyade "anlamak" denmiştir, συνιέναι) anlamına geldiğini ve bu yüzden de hem bilenler, hem de bilmeyenler için kullanılabildiğini görmesini istemişlerdir. Platon bu noktada bu tip yöntemlere dair açık görüşünü sunar:

> *Ben buna oyun diyorum çünkü insan bu tip bir şeyi ne kadar çok öğrenirse öğrensin, şeylerin ahvali konusunda daha bilge olmayacak sadece insanlarla, onları sözsel ayrımlarla tuzağa düşürerek alay etme yetisine sahip olacaktır, tıpkı oturmak üzere olan birinin altından sandalyesini çekmekten ve sırtüstü yere serilişine gülmekten keyif alanlar gibi.*

Bırakalım da sofistler artık oyun oynamaya son verip, Clinias'ta bilgelik ve erdeme dair bir ilgi uyandırma sözlerini yerine getirsinler. Kendi amatör üslubuyla Sokrates onlara ne demek istediğini göstermeye çalışacaktır. O da soru ve cevaplarla ilerler ve şu sonuca ulaşır.

İnsanın mutluluk için birçok şeye ihtiyacı vardır – zenginlik, sağlık, asalet, güç ve onur. Bunlara ahlakî erdemleri ve bilgeliği de ekleyebilir miyiz? Evet. Bir de iyi talih vardır ama bu ayrı bir kategori değildir zira bütün meslek ve uğraşlarda uzman (*sophos*) kişi diğer herkesten daha talihlidir.[502] Mutluluk iyi şeylere *sahip* olmaya değil, bunların *kullanımına* bağlıdır ve bunları doğru şekilde kullanmamızı sağlayan şey bilgidir. Bilgi olmazsa sahip olduğumuz diğer şeyler hakikaten zararlı olabilir, insan bunlara ne kadar az sahipse o kadar az zarar görür. Kendi içlerinde nötr, cahilce kullanıldıklarında kötü, bilgece kullanıldıklarında iyidirler. O halde bilgi ya da bilgelik mutluluk için elzemdir ve insan bunu edinmek için her şeyi yapmalı, babasından, arkadaşlarından, yurttaşlarından ya da yabancılardan bunu kendisine aşılamalarını ısrarla istemeli ve karşılığında gerekirse haysiyetli bir hizmette bulunmalıdır – tabii eğer bu öğretilebilir bir şeyse. Clinias öğretilebileceğine inanmaktadır ve Sokrates ona onları uzun bir soruşturmadan kurtardığı için teşekkür eder. Hâl böyleyken, Clinias felsefenin (bilgelik

---

[502] İyi talih ve bilgelik ya da uzmanlığın özdeşleştirilmesi muhtemelen şüphe uyandırıcı fakat ahlakîdir, "talih cesur olandan yanadır"ın bir uzantısıdır. Bu ayrıca gerçek anlamda Sokratiktir: bilgelik yanılamaz. (Benzer şekilde, *Meno* 99a'da şans, başarıyı getiren faktörler arasına dâhil edilmez ama bunun gerekçesi şansın doğurduğu sonuçların "insan kaynaklı yönlendirmeye tabi olmaması"dır. Ama Yunancadaki deyimle çeviride kullanılan deyim (ya da Almanca'daki deyim; Bonitz, *Plat. St.* 251 dn.) arasında bir fark var. τύχη ve εὐτυχία, hedefi on ikiden vurmak anlamında τυγχάνειν aynı kökten geliyor. Bu yüzden Sokrates 280a'da σοφία'nın her zaman için ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν olduğunu aksi takdirde σοφία olmayacağını söylüyor.

arayışı) en önemli şey olduğunu kabul etmekte ve felsefeyle bizzat haşır neşir olmaya niyetli midir? "Var gücümle."

Erdem ve bilgiye özendirme yönündeki, sizin profesyonel yetinizle dönüştürüldüğünü görmek istediğim amatör çabam, der Sokrates, hizmetinizdedir. Kardeşler buna cevaben, onun bilge olmasını isteyen arkadaşlarının Clinias'ın artık olduğu şey olmamasını istediklerini ve "artık olmamak" ölmek anlamına geldiği için, onun için istedikleri şeyin ölüm olması gerektiğini öne sürerler. Ctesippus onları yalancılıkla suçlar, bunun üzerine Euthydemus yalan söylemenin imkânsız olduğunu kanıtlar zira konuşan kişi bir şey konuşmalıdır (söylemelidir); bu *varolan* bir şey olmalıdır (aksi takdirde hiçbir şey olurdu) ve varolan şeyi söyleyen kişi doğruyu söyler. Ctesippus yalancıların şeylerden *oldukları gibi* bahsetmedikleri karşılığını verir. Dionysodorus bu ifadeyi, örneğin yumuşak şeylerden bahsederken bunlardan yumuşakça bahsetmek olarak yorumlar. Ctesippus buna bir hakaretle karşılık verir ve ortalığın karışmaması için Sokrates araya girer. Kelimeler üstüne tartışmalarının hiç âlemi yoktur. Eğer Euthydemus ve Dionysodorus'un birini yok etmekten kasıtları o kişiyi her anlamda daha iyi kılmak ise (ki iddia ettikleri şey budur) bırakalım da bunu yapsınlar – ya da en azından bunu bir *corpus vile* olarak Sokrates üzerinde denesinler. Ctesippus kabalık etmediğini söyleyerek itiraz eder: uzlaşmazlık kabalık değildir. Dionysodorus, yalan söylemenin imkânsız olduğu yönündeki bir önceki tezi geliştirerek, uzlaşmazlık diye bir şey olmadığını kanıtlar.[503]

Sokrates saldırıya geçer. Bunun tanıdık bir Protagorasçı argüman olduğunu söyler.[504] Buna gerçekten inanıyorlar mı? Argümanı çürütmeye davet edilen Sokrates onların kendi argümanlarına göre hiç kimsenin yanılıyor olamayacağı için çürütmenin de imkânsız olduğu karşılığını verir. Eğer hem eylem hem de düşüncede hiç kimse

---

[503] Buradaki aldatmaca ὡς kelimesinin muğlâklığında (bu muğlâklık, bu kelimenin Protagoras'ın "ölçüt insan" fragmanındaki anlamına ilişkin yapılan günümüzdeki tartışmalarda çarpıcı bir biçimde gösterilmiştir; bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) yatıyor. Dionysodorus'un "Varolan her şeye ilişkin beyanlar var mıdır?" (285e) sorusunu takiben sorduğu soru "var mı yoksa yok mu?" ya da "Olduğu gibi mi yoksa olmadığı gibi mi tanımlamak?" anlamına gelebilirdi. Bu yüzden "Hiç kimse λέγει ὡς οὐκ ἔστι değildir, zira hiç kimse olmayan şeyi söylemez" diye devam edebilmektedir. Bu durumda yegâne alternatifler onun sıraladıklarıdır. Hiç kimsenin olmayan bir şeyi söylemediği yönündeki Eleacı önermeden yola çıkılınca, Sprague'nin (*Euth.* 28 dn. 44) "hayati sav" diye tabir ettiği geri kalan alternatifin ortaya çıkması mümkün değildir; zira eğer Sprague'nin ifade ettiği gibi eğer Dionysodorus "Ctessippus bu şeyin bir diğer örneğinden söz ederken, bir şeyin tanımından söz ediyorsa" ikisinden birinin ὡς οὐκ ἔστι ile özdeşleştirilen τὸ μὴ ὂν λέγειν'den söz ediyor olması gerekir ki bu da imkânsızdır.

[504] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

yanılgıya düşmüyorsa (ki Euthydemus bunu kabul eder) o halde diye sorar (sorusunun kabalığı için defalarca özür dileyerek), şu dünyada Sofistlerin öğreteceği ne kalır ki geri?[505] Dionysodorus'un elinden şu zayıf karşılığı vermekten başka bir şey gelmez: Sokrates, şimdi söyledikleri onu afallatıyor diye daha önce söylediklerine geri dönmemelidir. Bu, diye cevap verir Sokrates, kesinlikle afallatıcıdır, zira "afallamış" demek "çürütmeye elverişsiz" demek değil midir? Kimin kimin sorularını cevaplaması gerektiğine ilişkin bir münakaşa üzerine Dionysodorus "bir tabir ne anlama gelir" diye sorarak Sokrates'i sendeletir ve Sokrates eğer haklıysa çürütülemeyeceğini ve eğer haksızsa yanılmanın imkânsız olduğunu söyleyenlerin çürütülmüş olacağını söyleyerek karşılık verir. Benimsedikleri duruş kendi kendini çürütmektedir. Ctesippus başka bir hakaret daha savurur ve Sokrates huzuru korumak için onu kardeşlerin Proteus gibi davrandığı ve asıl hallerine geri dönene dek sabırla beklemeleri gerektiği konusunda onu temin eder. Bu esnada onları kamçılamak için Clinias'la olan tartışmasına kaldığı yerden devam edecektir.[506]

Felsefeyle haşır neşir olmanın gerekliliği konusunda uzlaşmışlardır ki felsefe bilginin edinilmesi olarak tanımlanmıştır, bilgi bize iyilik getirecek türden olmalıdır ve iyilik de insanın edindiği ya da yaptığı şeyi doğru kullanmasına dayalıdır. Özel sanatlar *ya* yapmakla (lir yapan kişi) *ya da* kullanımla (icracı) ilgilidir ama aradığımız bilgi ikisini birleştirmelidir. Konuşma yazarlarının bile genellikle metinlerini nasıl kullanacakları konusunda bir fikri olmaz. Muhtemelen generallik sanatı aradığımız şeydir. Clinias öyle olmadığını düşünmektedir. Generaller, der, yakaladıkları avlarıyla ne yapacağını bilmeyip, bunları aşçılara devreden avcılar gibidir. Aynı şey, keşifler *yapan* ve sonra (eğer akıllılarsa) bunları kullanmaları için diyalektikçilere devreden matematikçi ve astronomlar için de söylenebilir. Aynı şekilde generaller de bir şehir ya da kampı ele geçirdiklerinde, bununla ne yapacaklarını bilmedikleri için siyasetçilere devrederler.

Bu noktada Crito çocuğun bütün bunları söyleyebildiğine inanamadığını belirtmek için araya girer. Sokrates masum bir hava takınarak konuşanın "daha yüce bir varlık" olabileceğini öne sürer ve Crito ironik bir tavırla bunu kabul eder. Aradığınız sanatı buldunuz mu, diye sorar. Zerre kadar bile değil. En sonunda devlet adamlığı ya da krallığı denemişler ama oldukları yerde dönüp durduklarını görmüşlerdir. Bu sanatın tıpkı tıp ya da tarım gibi ortaya bir ürün çıkarması ve ürünün de iyi olması gerektiğini kabul etmişlerdir. Krallık sanatı yurttaşlara zenginlik, özgürlük ve birlik verebilir ama bunlar ne iyi ne de kötüdür. Artık bildiğimiz üzere, sadece bilgi istisnasız faydalıdır.

---

[505] *Tht.* 161d'de bu eleştiri Protagoras'a ve onun her bir insana doğru gözüken şeyin onun için doğru olduğu yönündeki öğretisine yöneltilir.

[506] Elbette tartışma yine soru-cevap şeklinde ve her adımda Clinias'ın rızası alınarak ilerleyecektir.

Yani krallık sanatı yurttaşları iyi ve bilge yapmalıdır ama hangi bilgiyle? Marangozluk gibi özel bir zanaatın bilgisiyle değil tabii. Tek düşünebildikleri şey bunun kendinin bilgisi, yani diğerlerinin nasıl iyi yapılacağının bilgisi olması gerektiğidir ve bu böylece *ad infinitum* sürer gider. Yine başarısız olmuşlardır ve bir kez daha "Göksel İkizler"e başvurmak zorundadırlar.

Böylece cesaretlenen Euthydemus Sokrates'in aradığı bilgiye hâlihazırda sahip olduğunu çünkü herhangi bir şey bilen birinin (Sokrates birkaç önemsiz şey bildiğini kabul eder) her şeyi bildiğini zira insanın aynı zamanda hem bilir hem de bilmez olamayacağını ispatlamaya girişir. Dahası Sokrates bu bilgiyi "doğduğunda ve hatta daha doğmadan, yer ve gök varolmazdan önce" edinmiştir. Sokrates buradaki mantık hatasını açığa çıkaracak nitelemeleri yapmaya çalışır ama bunları bir kenara bırakmaya zorlanır: "Bildiğin bir şeyi bir şeyle mi bilirsin?" "Evet, zihinle." "Sana *neyle* bildiğini sormadım. Bir şeyle mi bilirsin?" "Evet." "Hep bu şeyle mi bilirsin?" "Evet, bildiğim zaman." "Soru bu değildi. Hep bir şeyle mi bilirsin?" "Evet." "O halde hep bilirsin." Sokrates, eğer her şeyi biliyorsa iyi insanların adaletsiz olduğunu da bilmesi gerektiğini söyleyerek tekrar saldırır. Bunu nereden öğrenmiştir? "Hiçbir yerden" der Dionysodorus ihtiyatsızca ve kardeşi bütün argümanı mahvettiği için onun üzerine atılır. Köşeye sıkışan Dionysodorus onları yine bir şifahi şaklabanlığa sürükler. Sokrates'in babası onun üvey kardeşinin babası olmadığı için o "bir baba değildir" dolayısıyla Sokrates'in babası yoktur. Ya da, baba olduğu için, herkesin babasıdır, zira insanın hem baba olup hem de olmaması mümkün değildir. Ctesippus'un bir köpeği vardır. Bu köpek bir babadır. Dolayısıyla Ctesippus'un babasıdır. Çok sayıda benzer argüman üst üste gelince Ctesippus olayı kavramaya başlar: İskitlerin düşmanlarının kafataslarını yaldızlamak ve içki kupası olarak kullanmak gibi hoş bir alışkanlıkları vardı. Artık kafataslarına sahip oldukları için, der Ctesippus, kendi kafataslarından içmektedirler. Euthydemus buna, Yunanca deyime dayanan bir yanlış uslamlama ile karşılık verir.[507]

Sokrates "böylesine güzel şeylere" güldüğü için Clinias'ı azarlar, Dionysodorus da ona güzel şeylerin güzellikle aynı olup olmadığını sorar. "Hayır, ama her birinde bir güzellik mevcuttur." "O halde yanında bir öküz mevcutsa sen öküzsün demektir. Bir şey, sırf farklı bir şeyin mevcudiyetinden ötürü nasıl farklı kılınabilir ki?" Sokrates (bizzat diğerlerinin zekiliğini taklit etmeye başladığını itiraf ederek) farklının aynı değil, farklı

[507] (a) δυνατὰ ὁρᾶν ifadesinde ὁρᾶν hem etkin hem de edilgen olabilmektedir. Gözle görülür olan her şey δυνατὸν ὁρᾶν, bu yüzden kendilerini görebilirler. (b) σιγῶντα λέγειν hem "sessiz olandan konuşmak" ya da "sessiz olanın konuşması için" anlamına gelebilir. Dionysodorus muğlaklığı yine τὸν μάγειρον κατακόπτειν'i "yemeği parçalara ayırmak" diye yorumlarken kullanıyor.

olduğunu bir çocuğun bile bildiği cevabını verir[508] ve bu argüman, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bir kenara bırakılır. Dionysodorus alt edildiği zamanlardaki o bildik tavrıyla, Sokrates'in onun zanaatkârlığına öylesine yaptığı bir göndermeye yüklenerek *oratio obliqua* için kullanılan Yunanca cümle yapısına dayanan bir diğer ahmakça lakırdı daha döktürür ve Sokrates kendine ait olan canlı varlıklarla istediğini yapabildiği için, koruyucu tanrılarıyla da istediğini yapabileceğini ekler. Bu komedi, kardeşlerin taraftarlarının coşkulu alkışları arasında kazandığı zaferle sona erer ve Sokrates onları sadece bilgeliklerinden ötürü değil ama ayrıca kamuoyunu hiçe sayışları (zira insanların çoğu bu tip argümanları kullanmaktan utanırdı) ve kendilerinin olduğu kadar diğerlerinin de ağızlarını tıkayışlarındaki yüce gönüllülüklerinden ötürü ve her şeyden de önemlisi sanatlarını -Ctesippus'un gösterdiği gibi- başkalarının hemencecik kapabileceği kadar kusursuzlaştırmış oldukları için tebrik ederek, iğneleyici iltifatlar konusunda tam bir uzman olduğunu gösterir.

Bu anlatıyı takip eden sohbette Crito, Sokrates'in böylesine değersiz ve ahmak olmasına karşın büyük nüfuz sahibi olan bu yaratıklarla içli dışlı olmasına sansür uygulayan meçhul bir izleyiciden bahseder. Sokrates onu tanımamaktadır ama konuşmalar yazdığını duyduğunda onun da filozof ve devlet adamı arasında bir yerde durup, her ikisinden de aşağı olan kişilerden biri olduğuna kanaat getirir. Bu kişiler Euthydemus ve Dionysodorus gibi insanlara saldırırlar çünkü onlardan korkarlar. Her ne olursa olsun Crito, felsefeyi uygulamaya koyanların yetersizliğinden ötürü felsefeden soğumamalıdır. Her çalışma alanında üstatlardan çok daha fazla sayıda kifayetsiz insan vardır.

Yorum

Diyalog dikkatlice inşa edilmiştir: eristiklerle yapılan üç komik kelime-tartışması [logomachy] raundunun arasına yerleştirilmiş olan iki aşamada, Sokrates'in bir genci bilgi ve iyilik yoluna nasıl sevk edeceği ciddi bir tavırla gösterilir. Bu diyalog, "protreptik söylemin" yani felsefeye özendirmenin (προτρεπτικός λόγος) günümüze kadar gelen en eski örneğini barındırmaktadır. Öyle görünüyor ki bu söylem, Sofistlerin zamanında kabul gören, ayrı bir tür haline gelmişti. Bu başlığı taşıyan eserler sadece Aristoteles ve daha sonraki yazarlar tarafından değil ama ayrıca Anthisthenes tarafından da yazılmıştı ve Isocrates'in birçok yazısı bu türe giriyordu.[509] Sokrates "protreptik söylemler için

[508] Bkz. bu cilt.

[509] D.L. 6.16. Isocr. için bkz. Düring, *Ar.'s Protr.* 20-3. [Isocr.] *Demon.* 3'te (muhtemelen *c.* 340, bkz. *RE* xvıı, Halbb. 2196) ὅσοι τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσι'den bahsediliyor.

bir şablon" sunduğunu iddia ediyor.[510] Bu diyalog bir yandan Sokrates'in yöntemine diğer diyaloglar gibi örnek teşkil ederken, bir yandan da bu yöntemin Platon'un eristikler diye lanetlediği ama birçok kişinin Sokrates'i özdeşleştirdiği kişilerin yöntemleriyle ne kadar keskin bir karşıtlık içinde olduğunu göstermek gibi özel bir amaca hizmet etmektedir. Sokrates 272b'de onların "eristik yetilerini" edinmeyi çok istediğini söylüyor. "Eristik" kelimesi üzerine öylesine çok tartışılıyordu ki, bir insanın felsefesinin diğerinin eristiği olduğu söylenebilirdi: *ben* hakikatin izini sürüyorum ama *sen* sadece münakaşada ucuz bir zafer kazanmak istiyorsun. Isocrates'in nezdinde Platon ve diğer Sokratesçiler, Platon'un nezdinde Sofistlerin olduğu kadar eristikti.[511] Bu yüzden eristik ve Sokratik diyalektik arasındaki farkı *gözler önüne sermek* Platon için hayati bir önem taşıyordu. Aynı zamanda onların yetenekli ve etki altına alınabilecek bir gence yaklaşımı ile Sokrates'inkini zıtlaştırarak Sokrates'in gençleri yozlaştırdığı suçlamasını -ki bu suçlama Sokrates "O daha genç ve biz ... birinin ... onu yozlaştırabileceğinden korkuyoruz" (275b) dediğinde tekrar anımsatılır- boşa çıkarır.

Sokrates ve eristik. Aradaki fark gerçek ve önemliydi ama kesinlikle aşikâr değildi; ve Platon bu farkın kendi diyaloglarının bazıları tarafından bulanıklaştırılmış olduğunun farkında ve bu durumdan rahatsızlık duyuyor olmalıydı. Aradaki benzerlik, her ikisinin de kısa soru ve cevaplarla ilerlemesinden[512] (ki Platon *Prot.* 334d ve *Gorg.* 449b'de Sokrates'in bu hususta ısrar etmesini sağlıyor) kaynaklanan biçimsel benzerliğin ötesine geçiyordu. Platon'un *Euthydemus*'ta büyük bir zevkle foyasını ortaya çıkardığı bazı muğlâk ifadelerin ve gerçek dışı ikilemlerin diğer diyaloglarda bizzat Sokrates tarafından kullanıldığı inkâr edilemez. Yöntem, bir niteleme yapılması ya da bir kelimenin muğlâk bir biçimde kullanıldığının (Euthydemus'un "öğrenenler bilge mi yoksa cahil midir?" sorusunda olduğu gibi) farkına varılmasına ihtiyaç duyulduğunda, iki seçenek arasında net bir seçim yapılmasını talep etmeyi içeriyordu. Sokrates bu yöntemi *Küçük Hippias*'ta, kasten günah işleyenlerin kasıtsızca işleyenlerden daha iyi olduğu yönündeki tespitini ispat etme çabası içersinde Hippias'ın hedefi kasten ıskalayan bir okçunun, elinden başka bir şey gelmediği için ıskalayandan *daha iyi* olduğunu kabul etmesini sağlarken kullanır. Hippias'ın "okçulukta, evet" (375b) diyerek yaptığı nitelen-

[510] 282d'de, παράδειγμα τῶν προτρεπτικῶν λόγων.

[511] Bkz. Thompson'ın Meno 272-85'te eristiğe dair yaptığı bilgilendirici açıklamalar. Eristiğe yapılan bazı Platonik göndermeler Gifford tarafından (*Euth.* 42-3) bir araya getirilmiştir. Krş. ayrıca Grote, *Pl.* I, 554 dn. *r*: "Platoncu eleştirmenler Eristiklerden (tıpkı Sofistlerden olduğu gibi) sanki bu isim bilinen ve kesin bir sınıfı imliyormuş gibi bahsediyorlar. Bu tamamıyla yanıltıcı bir şeydir. Bu aşağılayıcı bir terimdi ve farklı kişiler bunu kendi beğenilerine göre farklı şekillerde kullanıyordu."

[512] Bunun, eristiklerin başarısında oynadığı önemli rol için bkz. Keulen, 72-3.

dirme reddedilir, tıpkı Euthydemus'un, Sokrates'in "Her zaman aynı şeyler aracılığıyla *bilirsin*" şartına "evet, bildiğim zaman" nitelemesini ekleme çabasını reddetmesi gibi. Benzer şekilde *Büyük Hippias*'ta Hippias iki seçenekten birini seçmek durumunda bırakılır: Güzellik şeylerin güzel *olmasını* mı yoksa güzel *görünmesini* mi sağlar. *Euthydemus* 284c'de Euthydemus ποιεῖν'in ("yapmak" ya da "eylemek") muğlâklığı ile oynar ama *Charmides* 163b'de bunun πράττειν ile eş anlamlı olmadığının hatırlatılması gereken kişi Sokrates'tir. Özellikle de *Lysis*'ten olmak üzere daha birçok örnek verilebilir. Öyle gözüküyor ki Platon Sokrates'in eristik oyunda, çok farklı amaçlar gütmesine karşın, Sofistlerden daha yetkin olduğunu gösterme çabası içersinde kendisini yanlış anlaşılmaya açık hale getirmiş olduğunun farkındaydı. Sokrates'in onların numaralarından tiksindiğini ve mantık hatalarını bütün çıplaklığıyla kavradığını göstermek için bir diyalog yazılmalıydı. Dolayısıyla Platon burada bu "eristik ve münakaşacı" faaliyetle, *Menon*'da "arkadaşlar arasında daha nazik bir tartışma metodu" olarak daha önceden karşılaştığımız "diyalektiği" zıtlaştırır.[513]

Eristik argümanlar. Kardeşlerin "doğruyu söylüyor olsun ya da olmasın" herkesi çürütmekte kullandıkları mantık hatalarının absürtlüğü özette açıkça görülmektedir ve bunlar diğer bazı kişilerce kapsamlı olarak ele alınmıştır.[514] Bunların birçoğu Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'inde ele alınmıştır ve Cousin bu eserin "n'est pas autre chose que l'Euthydeme réduit en formules générals" olduğunu söylemiştir.[515] Bu ikisinin mukayese edilmesi sistematik incelemeler ile Platon'un felsefi piyesleri arasındaki farkı ve Platon'un gerçek düşüncelerini kavrama yolunda bu farkın doğurduğu zorlukları gözler önüne sermektedir. Mantık hatalarının birçoğu, Parmenides'in "olmak" filinin tek bir anlama, yani "varolmak" anlamına geldiği ve buna bir şart koyulamayacağı ve (b) kimsenin "olmayan" bir şeyi algılayıp, bundan bahsedemeyeceği yönündeki buyruğunun birebir uygulamaya konmasından ya da buna tepki gösterilmesinden kaynaklanmaktadır. (a) şıkkı Clinias'ın arkadaşlarının onun "artık varolmamasını" istediği

[513] *Meno* 75d. Bkz. bu cilt. 1. Bu ayrıca Sokrates'in *Prot.* 348d'de yapılmasını rica ettiği şeydir.

[514] Özellikle bkz. Sprague, *PUF* bölüm 1; Robinson, *Essays* no. 2, "P.'s Consiousness of Fallacy"; Crombie, *EPD* II, 488-9. Sprague'nin (*Euthyd.* xiii) söylediği gibi bu mantık hatalarının çoğu Yunanca kelime haznesi, deyiş ve söz dizimine özgü tuhaflıklara dayanıyordu. Fakat Grote Platon'un *örnekleri* yanlış oldukları bilindiği için saçma olsalar da, örnekle izah edilen, muğlâklıktan, bir *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*'den hareket etmekten, *petittio principii, ignoratio elenchi* vb.'den kaynaklanan mantık hatası *türleri* insan zihninin her daim yatkın olduğu hatalar olduğuna işaret etmişti. Doğru, eğer "Senin köpeğin, bir baba olduğu için, senin babandır" gibi bir sav (Grote'un alıntıladığı savlardan biridir bu) genel bir formül olarak (x bir y'dir; x senindir; dolayısıyla x senin y'ndir) ortaya konursa pekâlâ kabul edilebilir ama Grote'un örnekleri birer örnek olarak alıntılamaması talihsiz bir durum.

[515] Bu konudaki modern literatür ve özdeş sofizmlerin bir listesi için bkz. Keulen, 18 dn. 22.

iddiasına yol açmaktadır;[516] (b) şıkkı ise Antishenes tarafından yanlış beyanda bulunmanın ve zıtlaşmanın imkânsızlığını kanıtlamak için kullanılmıştır (285d), varolmayan bir nesne anlamında kullanılan "olmayan" ifadesi ile "bir şey olmayan" ifadesi birbirine karıştırılmaktadır. (Krş. Ctesippus'un 284'te dile getirdiği ve kardeşlerin yanıtsız bıraktığı eleştiri: "O olan şeylerden bahsediyor ama oldukları şekilde değil.") Protagoras ise aynı öğretiyi, herhangi bir insanın inandığı şeyin doğru olduğu yönündeki kendi anti-Parmenidesçi tezine dayandırmıştı.[517] Yanlış beyan ya da inancı izah etmenin zorluğu o zamanlar ciddi bir epistemolojik düğüm noktasıydı ve Platon *Sofist*'e gelinene kadar bunu tam anlamıyla çözememişti. Ancak Sokrates'in mantıksal hilelerin iç yüzünü kavradığı konusunda okurları hiç şüphede bırakmamıştı. Sokrates'in dile getirdiği ve kardeşlerin cevap veremediği eleştirilerden bazıları şunlardır: (1) μανθάνειν muğlâklık taşımaktadır (bilgi edinmek ve anlamak, 277e-278a); (2) hata yapmanın imkânsız olduğu tezi (a) onların öğretmenlik iddialarının altını boşaltmaktadır, (b) kendi kendini yok etmektedir zira eğer bu tez doğruysa Sokrates onlara inanmamakla hata yapmış olamaz (bu, Protagoras'ın *Tht.* 171a-c'deki "ölçüt insandır"ına karşı dile getirilmiştir); eğer her şeyi biliyorsa doğru olmayan bir şeyi de bilmelidir (296e). Sokrates ayrıca defalarca araya girerek Parmenidesçi karşıtlıklar için gerekli nitelemeleri yapmaya çalışır.

Eristik tespitlerden ikisi özellikle ilgi çekicidir. Euthydemus çocukça bir mantık hatasına yaslanarak ("her zaman bilirsin"i nitelemelerinden mahrum bırakarak, 29a-c) Sokrates'in her şeyi daha doğmadan, hatta "yer ve gök varolmazdan önce" bildiğini kanıtladığında bu kulağa saçma gelir ama Sokrates'in Menon'un kölesi hakkında söylediği şeyden çok da farklı değildir: "Eğer her daim bilgiye sahiptiyse, her daim biliyor olmalıydı." Köle görüşlerini hayattayken edinmemişti, bu yüzden "bunları başka bir zaman zarfında ... henüz insan değilken elde etmiş ve öğrenmişti." Bu durumda "ruhun her daim bilgiye sahip olmuş olduğunu söyleyebilir miyiz?"[518]

Euthydemus ve biçimler. 301a-c ise daha da ilgi çekicidir. Kendisine güzel nesnelerin güzellikle özdeş olup olmadığı sorulduğunda Sokrates olmadıklarını ama "her birinde bir güzelliğin mevcut olduğunu" söyler. "O halde" der Dionysodorus, "eğer yanında bir öküz mevcutsa sen bir öküz müsündür? Bir şey, sırf farklı bir şeyin mevcudiyetinden

[516] Ayrıca krş. Melissus'un değişim aleyhine sunduğu argüman (fr. 8.6): "Eğer varolan değişiyorsa, varolan yok olmuş ve varolmayan varlık kazanmamıştır" (Gorgias bu argümanı ödünç alıyor; bkz. [Arist.] *MXG* 979b28).

[517] Parmenides için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019, uzlaşmazlığın imkânsızlığı için ise bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021; Protagoras ve Antisthenes. Bu *Crat.* 429d'de tekrar karşımıza çıkıyor. Eristiğin kökenlerine dair zengin bir liste için bkz. Keulen, 77 dn. 68.

[518] *Meno* 85d-86a. H. Keulen'in *Euthyd.* üzerine yaptığı incelemenin tezi, Euthydemus ve

ötürü nasıl farklı kılınabilir ki?" Sokrates'in ifadesinin saçma sapan bir şeye indirgenişi, fiziksel bir tekilin evrensel bir biçimin yerine konmasına dayanmaktadır. Sokrates'in ifadesini hakkıyla yeniden üretmesi için öküzden değil "öküzlükten" bahsetmesi gerekirdi ve bu da tabii ki, Sokrates'in bir nesnenin özelliği ile olan ilişkisini tarif etmek için kullandığı mevcudiyet -beyazlığın saçta mevcut olması gibi (*Lys.* 217d)- ifadesinin anlamını değiştirmektedir.[519] Aynı zamanda, okurun zihninde şu soru uyanmış olmalı: Eğer güzellik güzel şeylerde bir öküzün benimle aynı alanda mevcut olması anlamında mevcut değilse, hangi anlamda mevcuttur? Bu bir metafor mudur ve eğer öyleyse gerçek bir durumu mu temsil etmektedir? Gerçekten güzel bir tablo ve güzellik diye iki ayrı şey mi vardır ve öyleyse aralarındaki bağlantı nedir? *Lysis* ve *Gorgias*'ta (497e "Güzelliğin mevcut olduğu şeyleri güzel diye adlandırmıyor musun?") Sokrates'in bu konuda hiçbir çekincesi yoktur ama *Phaedo*'da Platon onu daha bir temkinli kılar. Benim, belki de ahmakça sıkı sıkıya bağlı kaldığım şey (der 100d'de) şeyleri güzel yapanın, *ister mevcudiyeti ister ortaklığı* [communion] *ya da aradaki ilişki her ne ise onun sayesinde olsun* güzellik olduğudur; zira bu konuda dogmacı bir yaklaşım benimseyecek kadar ileri gitmiyorum.

Ben de dogmacı bir yaklaşım benimsemeyeceğim ama bana öyle geliyor ki Platon artık yüklemi soyut isimler (ya da eş anlamlı "harfi tarif artı sıfat" takımları) bağlamında izah etme yönündeki Sokratik alışkanlığın zorluklarını görmeye başlıyor. Bu yaklaşıma sıkı sıkıya bağlı kalmış, hatta Biçimleri aşkınlaştırdığı zaman bunu daha da kemikleştirmiş ama Biçimler ve tekiller arasındaki ilişki nedir sorusu hayatı boyunca yakasını bırakmamıştı ve bu sorunun ilk işaretini burada görüyoruz. Ancak Platon'un mevcut amacı için hem bu paradoks, hem de "her şeyi her daim bilme" paradoksu Sokrates'in

---

Dionysodorus'un sofizmleri aracılığıyla ciddi Platonik temaların gösterildiği yönünde. Platon ikili bir oyun oynuyor (s. 59) zira sadece eristikleri gülünç duruma düşürmeyi değil ama ayrıca tartışma boyunca "olası en sanatsal şekilde gizlenmiş" bir dizi temanın izini sürmeyi amaçlamaktadır. Platon kendi düşünceleri *neden* absürt mantık hatalarının altına gizleme zahmetine katlandığı sorusu yanıtlanmayı bekliyor ve burada önerilen cevap Platon'un eristik ve Sokratesçilik arasındaki temel farklılığı yüzeysel bir benzerlik altında ortaya çıkarmaya ihtiyaç duyduğu yönündedir (Keulen düştüğü bir dipnotun -s. 59, dn. 71- orta yerinde bu hususa işaret ediyor ama bunu asla geliştirmiyor).

[519] Sprague'nin işaret ettiği gibi, *PUF* 26, *Phron.* 1967, 93. Fakat Sprague'nin bir sonraki cümle (301a 8-9) için yaptığı çeviri hiçbir şey ifade etmiyor ve Dionysodorus'un "elbette şifreli" konuştuğunu söylüyor (*Euthyd.* 56 ve 57). Bu cümle yukarıdaki gibi çevrildiğinde -ki bence normali bu- sadece öküze dair sorunun genelleştirilmesine karşılık geliyor. Bir şey, sırf bir şeyin yanında mevcut olduğu o şeyi nasıl *değiştirebilir*? Öte yandan, Sokrates'in cevabı (ki bu cevapla eristikleri kopya etmeye çalıştığını söylüyor) her ikisi de Yunancada τὸ ἕτερον ile ifade edilen "farklılık" ve "farklı olan şey"in bile bile birbirine karıştırılmasından doğan kasti bir saçmalıktır. Sprague *PUF* 27'de bir açıklama sunuyor.

öğretisinin eristik zırvalığa ne kadar yakın gözükebileceği, ama aslında ne bu ikisinin birbirinden ne kadar ayrı olduğunu gösteren örneklerdir.

Bu pasajda, Platon'un *Phaedo* ve *Şölen*'de geliştirdiği haliyle "Biçimler teorisi"ne bir gönderme yapılıp yapılmadığı sorusu üzerinde uzlaşma sağlanamamıştır.[520] Wilamowitz (*Pl.* II, 157-9) burada Platonik öğretiye dair hiçbir emare görmemişti (işin püf noktası özne ve yüklem arasındaki dilbilgisel-mantıksal ilişkide yatmaktadır) ama Platon'un *Phaedo*'da dile getirdiği şeyi hâlihazırda zihninde kurmuş olduğu kanaatindeydi. Ona göre, bu şeyin mevcut çevre içinde dile getirilmesi uygun olmazdı. Bu ikinci vargı *Crat.* 389d ile yapılan, pek de ikna edici olmayan bir mukayeseye dayanmaktadır ama Wilamowitz bu pasajda kullanılan dilin Biçimler öğretisinin olağan düşünme biçimine ne kadar yakın olduğunu (ya da bana kalırsa, yakın gözüktüğünü) gösterdiği yönündeki önemli tespiti yapmaktan geri kalmıyor. Şahsen ben burada bizi, hâlihazırda bahsetmiş olduğum *Lysis* ya da *Büyük Hippias*'ın durumundan öteye götüren herhangi bir şey görmüyorum. Platon'un esas kaygısı Sokrates'in anısını utanç verici eristik yaftasından korumaktır ve diyalogun tamamına Sokratik üslup hâkimdir. Clinias da bir diğer Charmides'tir, neredeyse cümbüşe yaklaşan bir komedi ögesi vardır ve *Menon*'a kısaca dâhil edilen ve büyük merkezi diyalogların birçoğuna hâkim olan ruhani ve dinsel tondan eser yoktur.

Sokratik protreptik. Sokrates Clinias'ın felsefe ve erdemin peşine düşülmesinin gerekliliğine ikna olduğunu görmek istemektedir (275a). Sokrates'in buna nasıl başlanacağını gözler önüne serişi iki kısımda (278e-282d ve 288d-292e) betimlenir. Birincisi elbette tamamen protreptiktir. Çocuğu ürkütmektense, onu nazikçe, felsefe ihtiyacının ve onun felsefeyle haşır neşir olma azminin coşkuyla övüldüğü bir noktaya ulaştırır. Sunulan argümanda "bilgi" diye çevirdiğimiz kelime ve daha ziyade "bilgelik" ya da "sağduyu" diye çevirdiğimiz kelimeler neredeyse özdeşleştirilir.[521] Bu Yunancadaki kullanıma uygun bir şeydir ama daha önce gördüğümüz gibi bunun Sokrates için özel bir önemi vardır. Burada bu özdeşleştirme Clinias'ın, söz konusu şeyin öğretilebilir oldu-

[520] Gifford (s. 59), Zeller'ın "bu pasajda, Steinhart'ın izinden giderek, sadece 'idealar öğretisine çok yakın duran bir şeyler' değil, bu öğretinin gerçek ifadesini" gördüğü yönündeki iddiasını alıntılıyor; ama daha ziyade "burada sadece Sokrates'in savunduğu haliyle *mantıksal tümeller* öğretisini -ki Platon daha sonra bunun üzerine kendi *metafiziksel* 'İdealar' öğretisini inşa etmiştir- gören" Stallbaum'a katılıyor. Sprague'nin izinden gittiği Friedländer (*Pl.* II, 192) burada "'Platon'un biçimler teorisi' denilen şeye yapılan su götürmez bir gönderme görenlerle" hemfikirdi ama Ritter (*Essence* 101 dn. 3) belirsiz κάλλος τι'nin buna uygun olmadığını düşünmüştü.

[521] ἐπιστήμη iyi davranışı garanti ettiği için σοφία ve φρόνησις olmaksızın diğer her şey değersizdir; φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης'dir (288d).

ğunu hemen kabul etmesini sağlar, tıpkı Menon'un bilginin öğretilebilir tek şey olduğu, bu yüzden de eğer erdem bilgiyse öğretilebilir olduğu önermesini kabul etmesi gibi (*Meno,* 87c). Clinias'a doğrudan doğruya *arete*'nin değil, sadece bilginin öğretilebilir olup olmadığı sorulur (282c) ama iyi ve mutlu bir hayatı sadece bilgi garantilediği için erdem ve bilgi arasında kurulan Sokratik özdeşlik açıkça ima edilmiştir. *Protagoras*'ta olduğu gibi Sokrates erdemin öğretilebileceğini düşünmediğine belirgin bir biçimde işaret etmiştir (274e). Bilgiye ve bilginin nasıl edinileceğine dair görüşünün Sofistlerinkinden nasıl ayrıldığını *Menon*'da görmüştük. Bu argümandaki, faydanın doğru kullanıma bağlı olduğu yönündeki ana mantık çizgisi de *Menon*'da tekrar edilmektedir (bkz. bu cilt).[522]

İkinci kısımda protreptik görev tamamlanmıştır. Clinias'ın araştırma şevki garantilenmiştir ve artık şevkinin kırılması riski olmaksızın, her zamanki gibi başarısızlıkla sonuçlanan Sokratik bir soruşturmadan geçirilebilir. Sokrates onu (ona dair kanaâti henüz tam anlamıyla oluşmamış olmasına karşın)[523] kendine özgü önemli -ve tipik Sokratik- katkılar yapan biri olarak betimler. Elde etme ve yapmanın yanı sıra kullanımla da ilgilenen hangi sanat mutluluğu garanti edecektir, diye sorarlar. En mühim önerme elbette sonuncusudur; krallık ya da siyaset sanatı.[524] Ancak bu *Charmides*'te *sophrosyne* için kullanılan argümanlar karşısında çöker. Ortaya çıkan ürün ve bu ürünün içeriği nedir? Yararlı ya da faydalı bir sanat olarak, tıbbın sağlık ve tarımın yiyecek üretmesi gibi, bir şey üretmelidir.[525] (*Charm.* 165c-d'de örnekler tıp ve mimaridir.) Bu şey de iyi bir şey olmalıdır ama bize esas itibarıyla iyi olan tek şeyin bilgi olduğu gösterilmişti. O halde devlet adamlığı yurttaşlar için bilgi üretmelidir, ama döşemecilik ya da mimari gibi özel bir zanaatın bilgisi olmamalıdır bu.[526] Bu ancak, tıpkı *Charmides*'te

---

[522] Ahlaksal erdemlerin kötüye kullanılabilecek "iyilikler" arasına açıkça dahil edilişi (279b) için bkz. bu cilt.

[523] Critias'ın 290e'deki şüpheciliğini paylaşabilir ve sohbetin nasıl ilerlemiş olabileceğini hayal edebiliriz, örneğin: *Sokrates*: Bir avcı avladığı hayvanlarla haşır neşir olur mu? *Clinias*: Hayır. *Sokrates*: Kim haşır neşir olur peki? *Clinias*: Aşçı. *Sokrates*: Peki bir general ele geçirdiği şehri bizzat düzenler mi? *Clinias*: Hayır. *Sokrates*: Kim düzenler peki? *Clinias*: Siyasetçiler. *Sokrates*: O halde generalliği hem ele geçiren, ya da yapan ve hem de kullanan bir sanat olarak tabir edebilir miyiz? *Clinias*: Hayır. Sokrates elbette soru sormak dışında bir şey yapmamıştır: açıklamalar Clinias'tan gelir!

[524] 291c'de buna πολιτικὴ τέχνη denmektedir; bunun Protagoras'ın öğretmeyi iddia ettiği şey (*Prot.* 319a) olduğunu hatırlatan bir şeydir.

[525] τὶ ἡμῖν ἀπεργάζεται ἔργον, 291d-e, τί ἀπεργάζεται ; 292a, σωφροσύνη....τί καλὸν ἡμῖν ἀπεργάζεται ἔργον; *Charm.* 165d-e.

[526] Krş. *Charm.* 174a-b: bu yetilerin hiçbiri mutluluk getirmez. Ama *Prot.* 324e'de toplumsal yaşamda gerekli olan bir şey olduğunu ve bunun "inşaatçılık, metal-işçiliği ya da çömlekçilik değil, adalet, ölçülülük ve dindarlık" olduğunu söyleyen kişi Protagoras'tır. Sahtekâr olmayan Sofistler de vardı ve Platon bunların hakkını vermektedir.

olduğu gibi, kendisinin bilgisi olabilir (292d); yani insanları onlara nasıl iyi ve bilge olunacağını öğreterek iyi ve bilge kılar. Bu bizi hiçbir yere ulaştırmaz. Daireler çizip dururuz[527] ve devlet adamlığının değerini kavrayamamışsızdır, tıpkı *sophrosyne*'ninkini kavrayamadığımız gibi. Bu Sokratik düzeyde, *Charmides* ve diğer Sokratik diyaloglarla aynı dersi veren ciddi bir argümandır. Platon'un ideal devlet adamı ve onun eğitimi sorununa getirdiği çözüm için *Devlet*'e kadar beklemek zorundayız ama kendimize *Menon*'da okuduklarımızı hatırlatabiliriz: mevcut devlet adamları başarılarını şanslarının yaver gitmesini borçludurlar ve birini siyaset sanatında eğitebilecek biri çıkarsa, daha üstün bir dünyadan gelmiş bir varlık gibi gözükecektir.

Son olarak diyalogdaki en gelişkin Platonik düşünce de diğerlerinden farksız bir örneklendirme olarak bir kenara bırakılır. Clinias-Sokrates edinme ve kullanma sanatları arasında ayrım yapmaktadır. Avlarını aşçıya devreden avcılar gibi "geometriciler, astronomlar ve cebirciler de (ki bunların hepsi bir nevi avcıdır zira kendi diyagramlarını *yaratmazlar*, hâlihazırda varolanı keşfederler[528]) avlarını kendileri nasıl kullanacaklarını bilmezler ve aptal değillerse bunları haşır neşir olmaları için diyalektikçilere devrederler."

Şimdiye kadar diyalektik ve kökteşleriyle sadece, eristiğin tersine dostça, işbirliğine dayalı bir tartışma olarak karşılaştık (bkz. bu cilt). Burada diyalektikçi, matematikçininkinden daha üstün bir bilimin profesörüdür. Bu üstünlük *Devlet*'te ayrıntılarıyla izah edilmiştir (510c-511c): matematikçi gerçekliği, ötesine geçemediği gözle görülür bir ortam ve bir önerme kümesi (tek ve çift sayılar, düzenli sayılar, üç çeşit üçgen vb) aracılığıyla arar. Diyalektikçi ise gözle görülür dünyayı tamamen zihinsel olan bir alan için bir kenara bırakır. Önermeleri sorgulamaksızın ilk ilkeler olarak kabul etmek yerine bunları sorgulamadan geçirir ve bunları bir merdivenin en alt basamakları olarak kullanarak, hem varlığın gerçekliğinin hem de zihinselliğinin dayandığı, "varsayımsal olmayan" ilk hakiki ilkeye yükselir.[529] Platon'un illâ da bütün bunları hâlihazırda düşünüyor olması gerekmiyordu. Meselenin özü şu ki (ve biz bunun *Menon*'da ortaya

---

[527] 291b ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες...περικάμψαντες πάλιν. Benzer şekilde *Charm.* 174'de πάλαι με περιέλκεις κύκλῳ.

[528] *Dev.* 510d-e'de geometricilerin çizdikleri görünür çizgileri düşünmeyip, sadece zihinle görülebilecek gerçeklikleri (krş. buradaki ζητοῦντες), kusursuz "karenin kendisi", "köşegenin kendisi"ni keşfetmeye çalıştıkları τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσι izah edilir. Astronominin neden buraya dâhil edildiği de *Dev.* 529c-530b'de açıklanır: astronom görünür gök cisimlerine çalışmasının nihai nesneleri olarak değil, tıpkı geometrik diyagramlar gibi, yönlendirici gerçeklik modelleri olarak yaklaşmalı ve ilgisini, kuramsal matematikteki bunların işaret ettiği sorunlara yoğunlaştırmalıdır.

[529] Jackson (*J. of Philol.* 1881, 143-4) aradaki ilişkiyi iyi ve basit bir biçimde izah ediyor. Ayrıca bkz. bu cilt.

konduğunu görmüştük, bkz. bu cilt) matematikçiler kendi alanlarında, görüngü dünyasının ardında yatan, değişmez kurallara uyan bir gerçekliğin varlığını keşfetmişlerdi ki görüngü dünyası da bu gerçekliğin değişken yansımasıydı. Diyalektikçiler ise bu keşfi, ruhun ölümsüzlüğü ve doğum öncesinde bilgi sahibi oluşu, ahlakî ilkelerin gerçekliği ve değişmezliği gibi hakikâtleri gözler önüne sermek için kullanırlar; zira varsayımsal olmayan ilk ilke İyi Biçimi'dir.

EK NOT: SOKRATES'İN MEÇHUL ELEŞTİRMENİNİN KİMLİĞİ

Crito ve Sokrates tarafından 305c ve devamında tarif edilen kişi Isocrates, Antisthenes, Antiphon, Thrasymachus ve Polycrates'le özdeşleştirilmiş ve ayrıca bu kişinin bir bireyden ziyade bir tipi temsil ettiği söylenmiştir.[530] Son görüşü benimseyenler arasında Wilamowitz, Bluck (*Meno,* 115 dn. 4) ve söz konusu kişinin "eristik ve diyalektiği birbirinden ayırmayı bilmeyen ve Euthydemus çok aşağılık olduğu için Sokrates'i hor gören çoğunluğu" temsil ettiğini ve *Euthydemus*'un "bu karmaşayı giderme amacı taşıdığı"nı söyleyen Friedländer (*Pl.* II, 194) da vardı. Wilamowitz söz konusu kişinin, asla tek bir insanda bir araya gelmemiş olan adli ve siyasi hitabeti, genel anlamda hitabeti temsil ettiğini düşünmüştü.[531] Öte yandan, yapılan tarifte bir bireyden bahsedildiğine işaret eden bazı noktalar var, örneğin Crito fazlasıyla zorlama bir makaleden alıntı yapıyor ve söz konusu kişinin sözlerini aktardığını vurguluyor.[532] Akademisyenlerin çoğu oyunu Isocrates'ten yana kullanıyor, bu seçimin nedenini de en iyi şekilde Thompson izah etmiştir.[533] Taylor ise (*PMW* 101) sohbetin geçtiği varsayılan tarihte Isocrates henüz çocuk yaşta olduğu gerekçesiyle bu izahatı reddetmiştir. Taylor'ın sohbetin tarihini muhtemelen çok erken bir tarihe atfettiği gerçeği bir yana aslında yaptığı tespite Jowett'in editörleri (*Dialogues* 1, 202 dn.1) Isocrates'in "adının henüz o çocuk yaşta iken geçtiği varsayılan bir diyalogda zaten verilemeyeceğini" söyle-

[530] Bazı referanslar Friedländer, *Pl.* II, 338 dn. 25'te bulunabilir. Thrasymachus Winckelmann'ın seçimiydi (Gifford 17).

[531] *Pl.* I, 304. Bu kişinin Isocrates'le özdeşleştirilmesine karşı sunduğu argümanlar II, 165-7'de yer almaktadır.

[532] 304e περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων. Thompson bu hususu çok önemsemişti ve bunun da bazı nedenleri vardı fakat Wilamowitz bu kişinin Iscorates'e olduğu kadar Gorgias'a da uyduğunu ve sadece genel anlamda hitabi üslubun bir parodisi olduğunu söylemişti.

[533] *Phaedrus* 179-82. Gifford (17-20) Thompson'ı takip ediyor ama onun söylediklerine, Isocrates'ten bazı ilgili alıntılar ekliyor. Bu alıntılara, Isocrates'in Lyceum'da oturan ve ona kara çalan "her şeyi bildiklerini sanan türde - üç ya da dört sıradan ya da bahçe Sofisti"nden bahsettiği *Panath.* 18'i de dâhil edebilirdi. Bazıları *Euthdemus* ve *Sophistas*'daki (Gifford 32) Isocrates arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünmüştür.

yerek karşılık vermişlerdi. Sokratik felsefeyi savunurken Platon'un kendi çağdaşlarının görüşlerini hesaba kattığından şüphe etmek pek mümkün değil ama Field'in (*P. and Comtemps.* 193) belirttiği gibi Platon "onlarla bağlantılı olarak herhangi bir isim vermeyerek biçimsel anakronizmden kaçınmaktadır"; Field'in akabinde ulaştığı şu sonuca da katılmak mümkün: "*Euthydemus*'u ilk yayınlandığında okuyan herkesin aklına bu pasajı okuduğunda Isocrates gelmez miydi? Eğer Platon çizdiği portrenin okurlarına ne çağrıştıracağının farkına varmışsa -ki farkına varmış olmalıydı- ve yine de kendini bundan korumak için herhangi bir adım atmamışsa, buradaki anıştırmanın kasti olduğunu inkâr etmemiz pek mümkün değil."

(4) GORGIAS[534]

Tarih. Edebi eleştiri her zamanki çelişkileri sunmuş bulunuyor.[535] *Kosmos* ve geometrinin evrensel gücü (507e) ve ruhun ölümden sonraki yazgısı (493a-c) gibi Pisagorcu temalara ve ikinci temanın muhtemel izahçısı olarak bir "Sicilyalı ya da İtalyan'a" ve Sicilya yemekleri üzerine bir kitap yazan Mithaecus'a (518b) yapılan göndermeler ise daha ümit vaat edici gözüküyor. Birçok kişi bu göndermelerin Platon'un 387 yılında Magna Graecia'ya yaptığı ilk ziyaretten ve Archytas'la tanışmasından kısa süre sonrasına işaret ettiğini düşünüyor. (Geffcken'in söylediği gibi [*Hermes* 1930, 27] Platon'un onun yaşadığı adanın dışında Mithaceus'tan bahsedildiğini duymuş olması pek mümkün değildi.) Diğer bazı kişiler ise diyalogu daha erken bir tarihe yerleştiriyorlar ve Morrison bu diyalogun Pisagorculuğa hâlihazırda duyulan ve Platon'u bu yolculuğa çıkmaya sevk eden ilgiyi yansıttığını düşünüyor.[536] İşaret edilen daha geç tarih daha muhtemel gözüküyor ve bu yönde herhangi delil olmasa da, Platon'un tiranlara dair

---

[534] Hiç kimse, E. R. Dodds'un açıklayıcı yorumlarına olan teşekkür borcunun kabullenmeksizin bu diyalog üzerine bir şeyler yazamaz. 1959'a kadar ki edisyon ve çalışmalar için bkz. bu cilt.

[535] "Gençlik dolu bir eser ... 'sürüklenip gidiyor' ... dağınıklık acemiliği ele veriyor" (Taylor, *PMW* 103); "sanatsal kusursuzluk açısından Platon'un en muhteşem diyaloglarından biri" (Lodge, *Gorg.* 25). Eserin gereğinden fazla uzun olduğu konusunda Taylor'a katılıyor ama bunu Platon'un duygusal gerginliğine veriyorum.

[536] Morrison, *CQ* 1958. Zıt görüşü benimseyen Dodds yorumlarını *Gorg.* 26 dn. 3'te sunuyor. Morrison'ın (s. 213) *Phaedo*'nun da İtalya ziyaretinden önce geldiği yönündeki ender görüşü benimsediğini belirtmek isterim. Daha geç bir tarihten yana olan Burkert (*Ant. u. Abendl.* 1968, 100 dn. 4) Dodds'un sunduğu referanslara yenilerini ekliyor. Diyalogu 387'den önceye yerleştiren arasında Croiset (Budé ed. 101-2), ve Treves (*RE* XLII. Halbb. 1742) de yer alıyor. Witte (*Wiss. v. G. u. B.* 46) Dodds'un izinden gidiyor. Geffcken'in *Hermes* 1930'da makâlesini diyalogun tarihinin belirlenmesine adamış ve diyalogu Batı ziyaretinden sonraya fakat *Menon*'dan önceye yerleştirmişti.

söyledikleri, Sicilya'daki tiranla yaşadığı kişisel deneyimin yansıması olabilirdi.[537] Ulaşılan diğer tarihsel veriler şunlardır: Isocrates'in özellikle de *In Soph.* ve *Helen*'deki ifadeleri ile olan bariz yakınlık (ancak bu yakınlık bu eserlerin mi yoksa Gorgias'ın mı önce geldiği sorusunun ucunu açık bırakıyor), Polycrates'in *Suçlama*'sı ile olan olası bir ilişki (bu da aynı itiraza açıktır) ve Platon'un zamane siyaseti konusunda yaşadığı ve *Gorgias*'a yansımış olan hayal kırıklığına dair Yedinci Mektup'un sunduğu delil.[538] Felsefi açıdan, cahil sorgucu Sokrates burada olumlu ve kuvvetle dile getirilmiş yargılara sahip bir insana dönüşmüştür ve diyalog büyük eskatolojik efsanelerin ilkini içermektedir. İlk husus Sokrates ve Callicles arasındaki şiddetli kişisel husumetle izah edilebilir, ama bu izahat Platon'un neden Sokrates'i böylesine düşmanca bir muhatapla yüzleştirdiği sorusunu yanıtsız bırakıyor. Üslupölçümcüler bu diyalogu "erken dönem" grupla -bu gruba *Protagoras* ve *Menon*'un da dâhil edilmesi koşuluyla- özdeşleştiriyorlar. Bu diyalogun *Menon* ile olan ilişkisini saptamıyorlar, bunun sağlam bir şekilde saptanması da mümkün değil zaten. En muhtemel seçenek şu: 387 yılından sonra -ama çok sonra değil- yazılmıştı.

Olayın geçtiği tarih. Çelişkili tarihsel göndermeler (bunlar Dodds tarafından sıralanmıştır, 17 ve devamı) Platon'un ya sohbetin tarihlendirilmesini önemsemediğini ya da Conford'un düşündüğü gibi, bu muğlâklığın kasti olduğunu gösteriyor. Bazı diyaloglarda Platon tarihi gayet kesin bir dille belirtiyor.[539]

Karakterler ve mekân. Gorgias, Callicles ve Sokrates'in (diyalogda küçük bir rolü olan) fanatik öğrencisi Chaerephon'la III. ciltte tanışmıştık. Burada ek bilgi olarak sadece, bu diyalogda Gorgias'a atfedilen görüşlerin, kendi *Helen*'inde dile getirdikleriyle örtüştüğünü vermemiz gerekiyor. Hocası gibi Sicilyalı olan, hitabet öğretmeni olup bu konu üzerine 462b'de bahsi geçen bir el kitabı yazmış olan *Polus* tarihsel bir figürdür.[540] Konuşmanın nerede geçtiğinden bahsedilmiyor ama Gorgias bir *epideixis*'i henüz bitirmiş olduğu için, onun kaldığı Callicles'in evinde (447b) geçiyor olamaz[541], spor salonu gibi halka açık bir yerde geçiyor olmalı. Dinleyicilerin hepsi, ya da birçoğu, tartışmayı

---

[537] 510b'de, Platon'un gördüğü haliyle Dionysius ve Dion arasındaki ilişki çok iyi betimleniyor (Geffcken, *Hermes* 1930 28).

[538] Bu hususlar için bkz. Dodds 18-30.

[539] Cornford, *Dev.* XX. Kendi içinde tarihlendirilen eserler şunlardır: *Laches* (bkz. bu cilt), *Charm.* (155), *Menon* (236), bir alıntı için yaşanan küçük bir aksaklığa karşın *Prot.* (214) ve elbette *Sav.*, *Crito*, *Euthyphro* ve *Phaedo*.

[540] Gorgias için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve dizin, Callicles 101-7 ve Chaerephon 365 dn. 1, 405-6; Polus için bkz. Dodds II; Nestle *RE* XLII. Halbb. 1424-5.

[541] Bazı insanlar, tuhaf bir şekilde, konuşmanın Callicles'in evinde geçtiğini düşünmüştür. L. Paul 1869'da, bu kişilerin hatasını göstermek için bu küçük hususa bir makale ayırtmıştı. ("Ist die Scene für den plat. Dialog *Gorg.* im Hause des K.?")

dinlemek üzere söz konusu yerde kalmıştır (458 b-c). Tartışma üç epizottan oluşur, her birinin başında konuşmacı değişir ve karşılıklı saygıdan (Gorgias), ironi ve küçümseme ile karşılanan kabalığa (Polus) ve oradan da asabi taşkınlıklara (Callicles) doğru ilerler.[542]

Diyalog

(*Doğrudan dramatik form*)

İlk raunt: Gorgias. Hitabetçi doğru ve yanlışın tabiatını anlamalı mıdır? (447a-461b). Sokrates ve Chaerephon Gorgias'ın *epideixis*'ini kaçırmışlardır ama Sokrates onun diğer meşhur yetisinin, sorulara cevap verme yetisinin örneği ile karşılaşmayı ve onun uzmanlık alanı hakkında bir şeyler öğrenmeyi tercih etmektedir zaten. Polus Gorgias'ın yorgun olduğunu iddia ederek onun yerine cevap vermekte ısrar eder. Pekâlâ: Cevaplasın bakalım, ayakkabı yapanın ayakkabıcı olması vb anlamında Gorgias kimdir?[543] Polus süslü bir dille onunki "sanatların en güzelidir" diye cevap verir ama bu cevaptan sayılmaz ve Sokrates Gorgias'ın kendi adına konuşmasını yeğlemektedir. Gorgias icra ettiği ve öğrettiği sanatın hitabet olduğu cevabını verir ve *technai*'yle kurulan diğer analojileri içeren müteakip sorular karşısında[544] hitabetin işlevinin ikna üretmek olduğunu söyler. İnsanları ikna etme sanatı olarak diğer bütün sanatların ötesine geçmektedir. Ama (der Sokrates) diğer sanatlar da ikna etmektedir. Hitabet gücünü hangi alanda uygulamaya koyar? Mahkeme salonları ve siyasi topluluklardaki doğru ve yanlış alanında. Amaçlarına dair yaptığı savunma amaçlı izahatlardan sonra Sokrates Gorgias'ın, tıpkı bilginin inançtan farklı olması gibi (birincisi her zaman için doğrudur, ikincisi ise yanlışın kabulüdür), bilgi aşılamak (öğretmek) ve bilgisizce inanç (hitabet) olmak üzere iki çeşit iknanın olduğunu kabul etmesini sağlar. Daha sonra *Protagoras*'ta dile getirdiği hususu tekrar eder: teknik bilgi gerektiren meselelerde Atina Meclisi hatiplere değil, vasıflı uzmanlara danışır. Evet (diye karşılık verir Gorgias) ama Atina için liman ve duvar etmek için *ön karar* mühendislerin değil, Themistocles ve Perikles'in tavsiyesine dayanılarak alınır. Aslında bir doktor ya da herhangi başka bir uzman Meclis'in huzurunda

[542] *Gorgias*'ın bazılarının trajedi ile kıyasladığı dramatik yapısı için bkz. J. Duchemin, *REG* 1943, 265-6 ve dipnotlar. Birçok kişi dramatik yapıdan farklı olan "gerçek" ya da tematik bir yapı keşfetmiştir ama bunlardan biri olan Duchemin'in söylediği gibi "chaque crtique propose une structure différente" ve her birinin keyfine bakmasına izin verebiliriz.

[543] Aslında Sokrates Chaerephon'un soruları sormasının sağlıyor ki Polus'u iğneleyip cevap vermeye iten şey de muhtemelen bu. Sokrates'in asıl ricası tam tamına (447c) "Gorgias'tan zanaatının işlevinin ve sahip olduğunu iddia ettiği ve öğrettiği şeyin ne olduğunu öğrenmek"ti.

[544] Bu kısım, *Protagoras*'ın başında Hippocrates'le yapılan konuşmayı -ki orada insanları zeki konuşmacılar yapanlar Sofistlerdi- kelime kelimesine tekrar edecek derecede takip ediyor.

halk doktorluğu ya da söz konusu uzmanlık her ne ise onun için yarışsalardı uzman feci şekilde mağlup olurdu. Bu durum hatibe büyük bir sorumluluk yükler – ama öğretmenine değil.

Hatibin bir konuda bizzat bilgisiz olmasına karşın, bilgisiz bir kalabalık önünde konuşurken uzmandan daha ikna edici olduğu sonucuna ulaşırlar. Aynı şey doğru ve yanlış için de geçerli midir? Yoksa Gorgias'ın öğrencileri işe doğru ve yanlışın bilgisiyle mi başlamalıdır ya da bunu Gorgias'tan mı edinmelidir? Gorgias (unutulmamalıdır ki kendisi "*arete*'yi öğretmeye kalkışanların haline gülmüştür" *Meno,* 95c) hafifmeşrep bir tavırla "ola ki bilmiyorlarsa" onlara bunu öğreteceği cevabını verir. O halde, eğitimli hatip diğer konularda bilgi sahibi olmaksızın ikna etmektedir ama doğru ve yanlış konusunda, tıpkı doktorun tıpta uzman olması gibi, uzmandır. Sokrates daha sonra sanatlarla kurduğu analojiyi bir adım daha ileri götürür: müzik bilgisi insanı müzisyen, inşa etme bilgisi mimar, tıp bilgisi ise doktor yapar. Aynı mantıkla, adalet bilgisi insanı adil yapmak zorunda değil midir?[545] Bu durumda Gorgias'ın eğittiği bir hatibin bilgisini kötü amaçlar için suiistimal ettiğine hiç şüphe yoktur, ki Gorgias da bundan bir olasılık olarak bahsetmiştir. Gorgias tutarsızlaşmakta mıdır?

İkinci raunt: Polus. Yanlış yapmak mı yoksa buna maruz kalmak mı daha iyidir? (461b-481b). Polus, Sokrates'in, Gorgias'ın doğrunun doğasını anlamadığını ve bunu öğretemeyeceğini söylemek konusundaki doğal isteksizliğinden haksız yere istifade ettiğini söyler. İnsanları asılsız çelişkiler içinde tuzağa düşürmeyi sevmektedir. Sokrates soru cevap yöntemine bağlı kaldıkları sürece, geri alması gereken her şeyi geri almaya hazırdır. Hitabetin hangi sanat olduğunu düşündüğü sorulduğunda bunun bir *sanat* değil, Polus'un bizzat yazdığı gibi, sanatları önceleyen ve ortaya çıkaran ampirik bir yöntem olduğu cevabını verir.[546] Aslında Sokrates'in genel olarak "yaltaklanmak"[547*] (pandering) adını verdiği sözde sanatlardan biri olan hitabet memnuniyet ve haz üretir. Hitabetin tekabül ettiği asıl sanat yönetme sanatının, siyaset sanatının bir dalıdır. Ruh ve bedenle ile ilgilenen iki ayrı sanat vardır. İlki siyaset sanatıdır ve bunun da iki

---

[545] Yunancada benzer köklere sahip sıfatlar kullanılıyor, "mimari bilgisi insanı mimar yapar" vb. Bunun ardında elbette, Gorgias'tan gizlenmiş olsa da, bütün yanlış davranışların cehaletten kaynaklandığı kanaâti yatıyor.

[546] 462b. 448c'de Polus, açıkça kendini alıntılayarak, sanatların "ampirik olarak, deneyimden" ya da teori olmaksızın pratikten öğrenildiğini söylemişti. Aristoteles bunu kabul etmiş, anıların bir araya gelip, bilgi ve sanata benzeyebilecek olmasına karşın aslında bunlara yol açan bir ön safha olan tek bir deneyim (ἐμπειρία) oluşturduğunu savunmuştu. Aristoteles Polus'tan ismini vererek alıntı yapıyor (*Metaph.* 980b29-981a5).

[547] * çn: Buradaki "*pandering*" kelimesi sadece yaltaklanmak değil ayrıca, bayağı duygulara, arzulara hitap edip, bunları karşılamak ya da başkalarının zaaflarından çıkar sağlamak anlamına

dalı vardır; yasama (ki bu refahı muhafaza eder) ve adalet (bozulan refahı eski haline kavuşturur).[548] İkincisinin ise genel bir adı yoktur ama beden eğitimi (muhafaza) ve tıbbı (eski haline kavuşturma) içerir. Her birinin, gerçek anlamda iyi olanı değil, hazzı amaçlayan aşağılık bir sahtesi vardır: beden eğitiminin sahtesinin kozmetik (sağlıklı görünüm üretir) olması gibi sofizm de yasamanın sahtesidir ve aşçılığın tıbbın sahtesi olması gibi hitabet de adaletin sahtesidir.[549] Ve cahillerin gözünde, damağı gıdıklayan bir aşçı, en iyi yiyeceklerin hangileri olduğu sorusu bağlamında her zaman için doktoru mağlup edecektir.

Ne olursa olsun, der Polus, hatiplere yaltakçılar gözüyle bakılmaz, onlar bir tiranın gücüne sahiptir, istedikleri kişiyi mahvetme ya da öldürmeye muktedirdir. Belki, ama mahvetmek ve öldürmek birer amaç değil araçtır. Bir hatip ancak bu eylemlerin ona faydası dokunuyorsa güçlüdür, bu yüzden kendisine fayda getirenin ne olduğunu anlamalıdır. Bu anlayış olmaksızın istediğinizi (o an için size iyi *gelen* şeyi) yapmanız gerçek istencinizi uygulamaya sokmanın tam tersi olabilir. Eğer öldürmek vb adaletsizce ise, öldüren kişi kurbanından daha acınası durumdadır çünkü yanlışa maruz kalmak yanlış yapmaktan daha iyidir. Mutluluk ahlakî iyilikle el ele gider. Polus için bu tam bir saçmalıktır. Makedonyalı tiran Archelus'u, ahlâksız ve kanlı yollarla kazandığı gücün keyfini sürdüğü için mutsuz diye mi tanımlamalıyız? Buna Sokrates dışında herkes hayır diye cevap verirdi, ama Sokrates sayılarla değil, argümanla ikna edilmek istemektedir. Dahası Sokrates Archelaus her ne olursa olsun mutsuz iken, eğer işlediği suçlar cezasız kalırsa durumun daha da feci olacağını savunmaktadır. Ne? Bir tiranın canına kastederken yakalanan, işkence gören, ailesine de gözünün önünde işkence yapılan ve sonra da ölüme çarptırılan bir adam, bu suikastı başarıyla tamamlamış ve hayatının geri kalanının istediğini yaparak geçirmiş bir adamdan *daha mı mutludur*? İkisi de mutlu değildir ama ilki daha az acınası bir haldedir. Sokrates, Polus ve diğer herkesin aslında kendisiyle hemfikir olduğunu göstermeye girişir ve bunu *kalon* ("hoş", zıt anlamlısı: çirkin, ahlakî açıdan alçakça ya da utanç verici) ve *agathon* ("iyi", "kötü" anlamına gelen

---

da geliyor. Bu çok anlamlılıktan ötürü farklı yerlerde farklı karşılıklar kullanılabilirdi fakat terminolojik tutarlılık açısından hep aynı karşılık kullanıldı.

[548] R. W. Hall'a göre (*P and I*. 117) siyasetin ruhun refahı ile ilgilendiği yönündeki betimlemenin "ahlâka birey ve kendi çabaları tarafından değil devlet adamları tarafından ulaşıldığı yönündeki pek fark edilmeyen paradoksa yol açıyor." Sokrates'e göre, eğitimci ve doktorlara sahip olduğumuz için sağlığın korunmasında bireysel çabanın hiç rol oynamadığı da söylenebilir pekâlâ.

[549] Burada tarif edildiği haliyle hitabet ve sofizm arasındaki ilişki için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

kakon'un zıddı) kelimeleri arasındaki ilişki aracılığıyla yapar.[550] Polus hiç duraksamadan, yanlış yapmanın yanlışa maruz kalmaktan daha alçakça olduğunu kabul eder ama daha *kötü* olduğunu reddeder. Fakat Sokrates "hoş"u (yararlılıkla özdeşleştirilen) iyilik bağlamında ve "çirkin" ya da "alçakça"yı da zıtlarıyla tanımladığında anlayışlı bir biçimde bunu kabullenir. Ama eğer yanlış yapmak yanlışa maruz kalmaktan daha çirkin ya da daha alçakça ise, ya daha acı verici ya da daha kötü (daha zararlı) olmalıdır. Daha acı verici olmadığını kabul ederler, bu yüzden daha zararlıdır.

Bir suçlu için cezadan paçayı kurtarmanın ceza görmekten daha kötü olduğu hususuna gelince; eğer bunu hak ediyorsa çektiği ceza adilce olacaktır, adalet (Polus'un da kabul ettiği üzere) *hoş* bir şeydir ve hoş olan şeyin ya haz verici ya da iyi olması gerektiği için, maruz kaldığı şey onun için faydalı olmalıdır. Bu ruhuna faydalı bir şeydir. Ruhsal yozlaşma adilik, cehalet, korkaklık gibi şeyler anlamına gelir ve bunlar beden ya da mülke gelen zarardan *daha aşağılıktır*. O halde aynı mantıkla, aşağılık olmak hasta ya da fakir olmaktan daha acı verici olmadığına göre bunlardan daha *kötü* olmalıdır. Bedensel rahatsızlıklar ilaç ya da tıbbi müdahale ile giderilir, keyif verici şeyler olmamalarına karşın sağladıkları faydadan ötürü bunlara katlanılır ve adaletin uygulanması da aynı işlevi ruh için yerine getirir. En mutlu insan sağlıklı olandır, ikinci en mutlu ise sağlığa ihtiyaç duyup, kavuşandır, en mutsuz insan ise hastalığı dermansız bırakılandır. Adilik sadece aşağılık olmakla kalmayıp bütün kötülüklerin en fecisi olduğu için, günahları için cezalandırılan insan bir Archelaus'tan daha iyi durumdadır. Bu yüzden hatipliğin en iyi uygulanım şekli önemsediğimiz herhangi bir kişinin, eğer yanlış yapmışsa bunun hesabını vereceğinin garanti altına alınması olacaktır ve insanın düşmanı için isteyebileceği en feci şey onun adiliğin kötü yollarla toplanmış meyvelerinin keyfini sürmesidir.

Üçüncü raunt: Callicles. İnsan nasıl yaşamalı? (481b-527c).[551] Callicles araya girerek Sokrates'in öğretisinin insan hayatını altüst edeceği itirazında bulunur. Polus, tıpkı Gorgias gibi, yersiz bir utançtan ötürü mağlup olmuştur. Yanlış yapmanın yanlışlığa maruz kalmaktan daha alçakça olduğunu asla kabul etmemeliydi: bu doğanın değil göreneğin verdiği cevaptır, sığ ve bayağı bir cevaptır. İnsanın yanlışlığa maruz kalıp da kendini savunamaması erkekliğe sığmaz ve kölece bir şeydir. Diğerlerini alt etmenin ahlak dışı olduğu yönündeki görenek zayıf çoğunluğun bir icadıdır. Daha aşağı oldukları

[550] Bu iki terim için bkz. bu cilt. Burada yapılan καλόν tarifi *Büyük Hippias*'da daha kapsamlı şekilde ele alınan konunun yoğunlaştırılmış halidir. Bunun uzantıları (hoş görüntüler, sesler, yasalar ve uygulamalar, 474e) için krş. *Büyük Hippias* 289a-b.

[551] πῶς βιωτέον; 492d; ayrıca 487e ve 500c. Ama bu dramatik bölümlemeler yapaydır. Polus'la yaptığı konuşmada Sokrates konularını zaten "mutlu olan ve olmayanın bilgililiği ya da cehaleti" olarak belirlemiştir (472c).

için ümit edebilecekleri en iyi şey olarak eşitlikten dem vururlar ama daha iyi ve daha güçlü olanın daha aşağı olanlara hükmetmesi doğal bir haktır. Sokrates, bir oyalanma biçimi olarak gençler için sakıncası bulunmayan ama yetişkinleri mahvedip, onları kendilerine ve diğerlerine faydası olmayan, işe yaramaz birer hayalciye dönüştüren felsefeye olan bağımlılığından ötürü yozlaşmıştır. Bu tip insanlar kırbaçlanmayı hak etmektedir ve Sokrates'in bu içi boş saçmalıkları bırakması isabet olacaktır.

Sokrates ne kadar teşekkür etse azdır; bu dobralık tam da onun ihtiyaç duyduğu şeydir, zira eğer hata yapıyorsa bilmediği içindir. İnsanın nasıl bir insan olması gerektiği, hangi istikameti, ne kadar süreyle takip etmesi gerektiğinin öğretilmesi için bundan daha iyi konu olamazdı. Eğer doğru olan daha güçlü olanların zayıfların mallarına el koyması ve onlara hükmetmesi ise, "daha güçlü" ve "daha iyi" aynı olduğu için (Callicles kastettiği şeyin bu olduğunu kabul eder) kesinlikle bir çoğunluk tek bir insandan doğal olarak daha güçlüdür, bundan ötürü eğer insanlar eşitliğe inanıyorsa, bunun doğal olarak doğru olması gerekir. Elbette Callicles güçlü kuvvetli köle ve önemsiz kişilerden müteşekkil bir ayak takımının yasaların temellerini atabileceğini kastetmemiştir. Sokrates'in önermesi karşısında, daha güçlü ve daha iyi ile daha zeki ve daha bilgiliyi kastettiğini kabul eder. Doğa bu tip kişilerin, değersiz ayak takımına hükmetmesi ve onlardan "daha fazlasına sahip olması" gerektiğini takdir eyler. Bu durumda beslenme düzeni konusunda bilgili olan bir doktor daha fazla yiyeceğe, ayakkabıcı ise daha fazla ve daha büyük ayakkabılara mı sahip olmalıdır? Bu, Sokrates'in "daha iyi olan"ın ne tür bir bilgiye sahip olması gerektiğini sormak için kullandığı sinir bozucu yöntemdir ve Callicles bu tip münasebetsizliklere duyduğu öfkeyi dile getirdikten sonra, daha iyi olanları, bir şehrin nasıl kontrol edileceğini bilen ve amaçlarına ulaşmak için gerekli cesaret ve azme sahip olanlar diye tarif eder. Oto-kontrol ahmaklar içindir. Doğal olarak doğru olan yaşam şekli insanın arzularının serpilmesine izin vermesi, arzularına ket vurmayıp, arzularını yerine getirmek için gerekli araçları ele geçirmesidir; bu tam da kifayetsiz ve korkak olan çoğunluğun alçakça dediği şeydir. Kendini özgürce lüks ve şehvetin kollarına bırakmak, gerçek erdem ve mutluluktur.

Sokrates bu tip bir hayatı Hades'te verilen sızdıran kavanozlarda su taşıma cezası ile ve daha da incelikli bir biçimde, eşzamanlı olarak yemek ve dışkı çıkarmak zorunda olan bir kuşla mukayese eder. Callicles bu mukayeseden etkilenmez ve bu daimi boşalma ve yeniden dolmanın haz verici ve iyi hayatı -haz ve iyilik özdeştir- oluşturduğunu söyler. Sokrates bu hususu jigololuktan (ki bu Callicles'in ahlak anlayışına sığamayan bir şeydir) bahsedecek kadar zorladığında, Callicles tutarlı olmak adına, kötü haz diye bir şey olmadığını savunur ve Sokrates diyalektik bir argüman oluşturmak için benzetmeleri ve ahlakı bir kenara bırakır. Callicles zıtların (örneğin, sağlık ve hastalık) bir

insanda aynı anda ve aynı bölgede bulunamayacağını ve daha sonra da talih ve talihsizliğin[552] birbirinin zıttı olduğunu kabul eder. Şimdi, açlık ve susuzluk acı vericidir, ama Callicles açken yemenin ya da susamışken su içmenin haz verici olduğunu ve sadece açlık ya da susuzluk hissedildiği sürece haz verici olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla acı ve haz beraber vuku bulabilir, bu yüzden de birbirinin zıttı olamazlar ve haz ve iyi aynı şey değildir.

Callicles Sokrates'in "kılı kırk yaran küçük sofizmlerine katlanamamaktadır"[553] ama Gorgias'tan gelen bir azarlama onu devam etmeye ikna eder ve Sokrates, yüklemi her zamanki gibi isimler bağlamında ifade edişine ve bir öznede bir şeyin "mevcudiyeti"ne dayalı bir argümana geçer. İyi insanlar iyi bir şeyin mevcudiyeti sayesinde iyidirler[554] ve bunun tam tersi de geçerlidir. Cesur ve bilge insanlar (der Callicles) iyidir, korkak ve ahmaklar ise değildir. Ama korkak ve ahmaklar cesur ve bilge insanlarla aynı ölçüde haz ve acı hissederler. İnsanlar haz hissettiğinde hazlar onlarda mevcuttur, yani (Callicles'in haz ve iyiyi özdeşleştirişi göz önüne alındığında) iyi olan şey onlarda mevcuttur, dolayısıyla ahmak ve korkaklar iyidirler.

Sabrı tükenen Callicles hiç utanıp sıkılmadan, yüz seksen derece çark eder. Sokrates onun ciddi olmadığını bilmeliydi: elbette o da herkes gibi iyi ve kötü hazları birbirinden ayırmaktadır. İyi hazların, faydalı sonuçlar doğuran hazlar olduğunu ve bütün eylemler iyiye ulaşmak için bir araç olması gerektiği için, sadece bunların seçilmesi gerektiğini kabul eder. Ama hangi hazların iyi hangilerinin kötü olduğunu bilme uzmanlaşmış bir bilgi gerektirir. Bu noktada Sokrates içtenlikle Callicles'ten konuyu hafife almamasını rica eder: iki zıt yaşam biçimi, ameli meseleler, siyaset ve halk önünde konuşmanın yaşamı ile felsefenin yaşamı arasında yapılan bir seçim söz konusudur burada. Sokrates Callicles'e gerçek sanat ve ampirik maharet arasında daha önce yaptığı ayrımı anımsatır. İkincisi bir yönteme dayalı değildir, deneme-yanılma ile yol alır ve hazzın ne olduğunu bile anlamadan, iyi ve kötü haz arasında bir ayrım yapmadan sadece hazza ulaşmayı hedefler. Buna verilen ve üzerinde anlaşmaya varılan birkaç örnekten sonra Sokrates,

---

[552] Yine "iyi davranmak" ve "muvaffak olmak" anlamına gelen muğlâk εὖ πράττειν kelimesi.

[553] Adkins (*M. and R.*. 280 dn. 10) argümanın hatalı olduğunu söylüyor. "Platon hile yapıyor: Callicles'in haz verici olduğu kabul etmesi gereken şey "susamışken içmek"ti -böylece argümanı ortadan kaldırmış olurdu- başlı başına içmek değil." Ben bunu anlamıyorum. "Açken yemek" ve "susamışken içmek" zaten Callicles'in haz verici olduğu düşündüğü şeylerdir (494b-c, 496c-d). Başlı başına içmenin, Adkins'in belirttiği gibi, haz ya da acı verici olduğu söylenemez. Callicles bunu kabul edecekti, hazzın susamışken içmekte, yani (Sokrates'in işaret ettiği gibi) içmek bir haz iken ama susuzluğun acısı ile çakıştığında içmekte yattığını söylemesinin sebebi de bu.

[554] Bu konuda bkz. bu cilt.

hatiplerin demokratik topluluklar karşısında yaptığı konuşmaların hangi sınıfa dâhil olduğunu sorar. Tek amaçları, kendi başarılarını da gözeterek onlara haz vermek midir yoksa gerçekten yurttaşları geliştirmeyi mi amaçlamaktadırlar? Callicles hayatta olanlar arasında, daha iyi olan ikinci seçeneğe giren hiç kimseyi gösterememektedir ama yakın geçmişte yaşamış Themistocles, Cimon, Miltiades ve Perikles'ten bahseder. Sokrates bu örnekleri sadece, bazı hazların kötü olduğu, yapılacak seçimlerin bilgiyi gerektirdiği ve hitabetin de diğerleri gibi bir sanat (*techne*) olduğu yönündeki yeni anlayış bağlamında değil, sadece Callicles'in erdeme dair yaptığı ilk tanım (her türlü arzunun tatmin edilmesi) bağlamında kabul edecektir. Diğer zanaatkârlar gibi iyi hatip de kullanılabilir bir ürün ortaya çıkarmayı amaçlayacaktır. Kullandığı malzeme insanların ruhlarıdır, ki insan ruhları da bir geminin keresteleri ya da bir evin tuğlaları gibi belirgin bir *biçim* verildiğinde, parçaların muntazaman düzenlenişi aracılığıyla iyi ve yararlı hale getirilir. Bedende bu düzene sağlık adı verilir, ruhta ise adalet ve oto-kontrolle eş anlamlı olan yasa ögesidir bu.[555] O halde zanaatını iyi kavrayan bir hatibin amacı arzuları tatmin etmek değil, adalet ve oto-kontrolü aşılamaktır. Hastalıklı bir bedenin katı bir rejimle tedavi edilmesi gerektiği gibi, yozlaşmış bir ruhun da disipline ihtiyacı vardır.

Bu vargı Callicles için öylesine tiksindiricidir ki Gorgias bile onu argümanı sürdürmeye ikna edemez ve Sokrates tek başına devam etmek zorunda kalır. Meseleyi özetledikten sonra, oto-kontrol sahibi kişilerin sadece büsbütün iyi olmakla (erdemlerin birliği bir kez daha özetle dile getirilir) kalmayıp, ayrıca mutlu olacağı[556] ve disiplinsiz ve uçarı olanların sefil bir durumda olacağı konusunda ısrar eder. Bu kişiler birer eşkıyadır, toplumsal bir yaşam sürmekten acizdirler. Filozoflar bu düzen (*kosmos*), ortaklık, disiplin ve matematiksel orantı ilkesinin sadece insanlığı değil, bütün kozmosu ayakta tuttuğunu söylerler. Callicles'in sınırsız açgözlülüğü onaylayışı geometriyi hiçe sayışından kaynaklanmaktadır ve Sokrates daha önce yanlış yapmanın sadece daha aşağılıkça olmakla kalmayıp, yanlış yapana daha zararlı olduğunu söylerken haklıydı. İnsanın buna maruz kalması, hatta bu yüzden ölmesi daha iyidir ve eğer hatiplik bir sanatsa (*techne*) doğru ve yanlışa dair bir bilgiyi gerektirir.

Şimdi, yaralanmaktan kaçınması için insanın, ya bizzat mutlak hükümdar ya da resmi hükümetten birinin dostu olarak, güce sahip olması gerekir. (Sohbete tekrar katılan Callicles, bunu coşkuyla kabullenir.) İnsanın bir diktatörle dost olması için ona ayak uydurması gerekir, zira diktatör üstlerinden korkacak ve astlarını da aşağılayacaktır. Ama bu asimilasyon insanı daha da büyük bir kötülüğe, diğerlerini cezadan muaf

---

[555] *Sophrosynē*, bkz. bu cilt.

[556] Yine muğlâk εὖ πράττειν ifadesi usandırıcı bir biçimde kullanılır. Onlar "iyi yapacaklardır" ve iyi yapanlar da mutludur. Bu muğlâklık Aristoteles'te de devam ediyor, *Pol.* 1323a14-19, b29-32.

insanda aynı anda ve aynı bölgede bulunamayacağını ve daha sonra da talih ve talihsizliğin[552] birbirinin zıttı olduğunu kabul eder. Şimdi, açlık ve susuzluk acı vericidir, ama Callicles açken yemenin ya da susamışken su içmenin haz verici olduğunu ve sadece açlık ya da susuzluk hissedildiği sürece haz verici olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla acı ve haz beraber vuku bulabilir, bu yüzden de birbirinin zıttı olamazlar ve haz ve iyi aynı şey değildir.

Callicles Sokrates'in "kılı kırk yaran küçük sofizmlerine katlanamamaktadır"[553] ama Gorgias'tan gelen bir azarlama onu devam etmeye ikna eder ve Sokrates, yüklemi her zamanki gibi isimler bağlamında ifade edişine ve bir öznede bir şeyin "mevcudiyeti"ne dayalı bir argümana geçer. İyi insanlar iyi bir şeyin mevcudiyeti sayesinde iyidirler[554] ve bunun tam tersi de geçerlidir. Cesur ve bilge insanlar (der Callicles) iyidir, korkak ve ahmaklar ise değildir. Ama korkak ve ahmaklar cesur ve bilge insanlarla aynı ölçüde haz ve acı hissederler. İnsanlar haz hissettiğinde hazlar onlarda mevcuttur, yani (Callicles'in haz ve iyiyi özdeşleştirişi göz önüne alındığında) iyi olan şey onlarda mevcuttur, dolayısıyla ahmak ve korkaklar iyidirler.

Sabrı tükenen Callicles hiç utanıp sıkılmadan, yüz seksen derece çark eder. Sokrates onun ciddi olmadığını bilmeliydi: elbette o da herkes gibi iyi ve kötü hazları birbirinden ayırmaktadır. İyi hazların, faydalı sonuçlar doğuran hazlar olduğunu ve bütün eylemler iyiye ulaşmak için bir araç olması gerektiği için, sadece bunların seçilmesi gerektiğini kabul eder. Ama hangi hazların iyi hangilerinin kötü olduğunu bilme uzmanlaşmış bir bilgi gerektirir. Bu noktada Sokrates içtenlikle Callicles'ten konuyu hafife almamasını rica eder: iki zıt yaşam biçimi, ameli meseleler, siyaset ve halk önünde konuşmanın yaşamı ile felsefenin yaşamı arasında yapılan bir seçim söz konusudur burada. Sokrates Callicles'e gerçek sanat ve ampirik maharet arasında daha önce yaptığı ayrımı anımsatır. İkincisi bir yönteme dayalı değildir, deneme-yanılma ile yol alır ve hazzın ne olduğunu bile anlamadan, iyi ve kötü haz arasında bir ayrım yapmadan sadece hazza ulaşmayı hedefler. Buna verilen ve üzerinde anlaşmaya varılan birkaç örnekten sonra Sokrates,

---

[552] Yine "iyi davranmak" ve "muvaffak olmak" anlamına gelen muğlâk εὖ πράττειν kelimesi.

[553] Adkins (*M. and R.*. 280 dn. 10) argümanın hatalı olduğunu söylüyor. "Platon hile yapıyor: Callicles'in haz verici olduğu kabul etmesi gereken şey "susamışken içmek"ti -böylece argümanı ortadan kaldırmış olurdu- başlı başına içmek değil." Ben bunu anlamıyorum. "Açken yemek" ve "susamışken içmek" zaten Callicles'in haz verici olduğu düşündüğü şeylerdir (494b-c, 496c-d). Başlı başına içmenin, Adkins'in belirttiği gibi, haz ya da acı verici olduğu söylenemez. Callicles bunu kabul edecekti, hazzın susamışken içmekte, yani (Sokrates'in işaret ettiği gibi) içmek bir haz iken ama susuzluğun acısı ile çakıştığında içmekte yattığını söylemesinin sebebi de bu.

[554] Bu konuda bkz. bu cilt.

hatiplerin demokratik topluluklar karşısında yaptığı konuşmaların hangi sınıfa dâhil olduğunu sorar. Tek amaçları, kendi başarılarını da gözeterek onlara haz vermek midir yoksa gerçekten yurttaşları geliştirmeyi mi amaçlamaktadırlar? Callicles hayatta olanlar arasında, daha iyi olan ikinci seçeneğe giren hiç kimseyi gösterememektedir ama yakın geçmişte yaşamış Themistocles, Cimon, Miltiades ve Perikles'ten bahseder. Sokrates bu örnekleri sadece, bazı hazların kötü olduğu, yapılacak seçimlerin bilgiyi gerektirdiği ve hitabetin de diğerleri gibi bir sanat (*techne*) olduğu yönündeki yeni anlayış bağlamında değil, sadece Callicles'in erdeme dair yaptığı ilk tanım (her türlü arzunun tatmin edilmesi) bağlamında kabul edecektir. Diğer zanaatkârlar gibi iyi hatip de kullanılabilir bir ürün ortaya çıkarmayı amaçlayacaktır. Kullandığı malzeme insanların ruhlarıdır, ki insan ruhları da bir geminin keresteleri ya da bir evin tuğlaları gibi belirgin bir *biçim* verildiğinde, parçaların muntazaman düzenlenişi aracılığıyla iyi ve yararlı hale getirilir. Bedende bu düzene sağlık adı verilir, ruhta ise adalet ve oto-kontrolle eş anlamlı olan yasa ögesidir bu.[555] O halde zanaatını iyi kavrayan bir hatibin amacı arzuları tatmin etmek değil, adalet ve oto-kontrolü aşılamaktır. Hastalıklı bir bedenin katı bir rejimle tedavi edilmesi gerektiği gibi, yozlaşmış bir ruhun da disipline ihtiyacı vardır.

Bu vargı Callicles için öylesine tiksindiricidir ki Gorgias bile onu argümanı sürdürmeye ikna edemez ve Sokrates tek başına devam etmek zorunda kalır. Meseleyi özetledikten sonra, oto-kontrol sahibi kişilerin sadece büsbütün iyi olmakla (erdemlerin birliği bir kez daha özetle dile getirilir) kalmayıp, ayrıca mutlu olacağı[556] ve disiplinsiz ve uçarı olanların sefil bir durumda olacağı konusunda ısrar eder. Bu kişiler birer eşkıyadır, toplumsal bir yaşam sürmekten acizdirler. Filozoflar bu düzen (*kosmos*), ortaklık, disiplin ve matematiksel orantı ilkesinin sadece insanlığı değil, bütün kozmosu ayakta tuttuğunu söylerler. Callicles'in sınırsız açgözlülüğü onaylayışı geometriyi hiçe sayışından kaynaklanmaktadır ve Sokrates daha önce yanlış yapmanın sadece daha aşağılıkça olmakla kalmayıp, yanlış yapana daha zararlı olduğunu söylerken haklıydı. İnsanın buna maruz kalması, hatta bu yüzden ölmesi daha iyidir ve eğer hatiplik bir sanatsa (*techne*) doğru ve yanlışa dair bir bilgiyi gerektirir.

Şimdi, yaralanmaktan kaçınması için insanın, ya bizzat mutlak hükümdar ya da resmi hükümetten birinin dostu olarak, güce sahip olması gerekir. (Sohbete tekrar katılan Callicles, bunu coşkuyla kabullenir.) İnsanın bir diktatörle dost olması için ona ayak uydurması gerekir, zira diktatör üstlerinden korkacak ve astlarını da aşağılayacaktır. Ama bu asimilasyon insanı daha da büyük bir kötülüğe, diğerlerini cezadan muaf

---

[555] *Sophrosynē*, bkz. bu cilt.

[556] Yine muğlâk εὖ πράττειν ifadesi usandırıcı bir biçimde kullanılır. Onlar "iyi yapacaklardır" ve iyi yapanlar da mutludur. Bu muğlâklik Aristoteles'te de devam ediyor, *Pol.* 1323a14-19, b29-32.

kalarak yaralama ve böylece de ruhu yozlaştırma kötülüğüne açık hale getirir. Callicles bunun düpedüz münasebetsizlik olduğunu düşünür ve Polus'un izinden giderek, bu tür bir insanın eğer isterse başka türde bir insanı öldürebileceğini ya da soyabileceğini ve bir insanın hayatının ve mallarının bağışlanmasının çok matah bir şey olmadığının anımsanması gerektiğini tekrar eder. Yüzmek en soylu sanatlar arasında değildir ama genellikle hayat kurtarır. Deniz kaptanları ve mühendisler[557] hayatı ve malları korurlar ama yine de mütevazı bir toplumsal statüye sahip olmaktan memnundurlar ve Callicles asla kızının bir mühendisin oğlu ile evlenmesine izin vermeyeceğini söyler. Eğer erdem insanın kendisinin ve diğerlerinin kellesini kurtarmaya muktedir olmasına bağlı ise, bu tip insanlara en büyük saygıyı göstermek durumundadır.

Siyasi hırslarının peşinden giderken Callicles de kendini hâkim güce uydurmak zorundadır. Demokratik Atina'da bu hâkim güç, sadece kendi özelliklerine uyan şeyleri duymayı seven halktır ve Callicles yaltaklanmak ve gerçek anlamda gelişimi amaçlamak arasındaki ayrımın hâlihazırda çizilmiş olduğunu aklından çıkarmamalıdır. İyi birer devlet adamı diye bahsettiği kişiler gerçekten yurttaşları buldukları halden daha iyi bir hale mi ulaştırmışlardır? Bazıların Perikles'in, kamusal hizmetleri paralı yaparak yurttaşları kötü yola sevk ettiğini söylüyor. Her ne olursa olsun, yurttaşlar ona ilk başta saygı duymalarına karşın sonunda onu zimmetine para geçirmekten suçlu bulmuş ve nerdeyse ölüme çarptırmışlardı. Görünüşe göre, onun etkisi altında daha bir zalimleşmişlerdi. Cimon ve Themistocles'i aforoz etmişler, Miltiades içinse ölüm cezasına çarptırılması lehine oy kullanmışlardı. Eğer bu saydıklarımız ister Callicles'in, ister Sokrates'in anladığı anlamda iyi insanlar olsalardı sonları asla böyle olmazdı. Şüphesiz ki halkın arzularına hizmet etmekte kendilerinden öncekilerinden daha iyiydiler, ama herhangi bir tüccar ya da imalatçının da yapabileceği bir şeydi bu. İnsanlar bu kişilerin Atina'yı çok yukarılara taşıdığını söylüyorlar, hâlbuki Atina'nın her yanı çıbanlarla kaplıdır, çünkü bu kişiler marazi arzuların yerine sağlıklı arzuları koyma sanatına haiz değillerdi. Onlar birer aşçıydı, doktor değil. Ama kaçınılmaz felaket gelip çattığında insanlar eski hükümdarlarını değil, şu an görev başında olanları, belki de Alcibiades ve Callicles'i suçlayacaklardır. Son olarak Callicles Sokrates'e siyasete atılmayı önerirken, ona hangisi olmasını tavsiye etmektedir, aşçı mı yoksa doktor mu? "Aşçı" der Callicles "aksi takdirde ..." Sokrates kendisine ya öldürüleceğinin ya da cezalandırılacağının söylenmesinden usanmıştır. Onun böyle bir sonun beklemesi kuvvetle muhtemeldir, zira o Atina'da gerçek siyaset sanatını icra eden neredeyse tek kişidir. En sağlam müdafaa olarak gördüğü şeye, yani rahat bir vicdana sahip olduğu sürece bütün bunlar ona zarar vermeyecektir. Korkunç olan ölümün kendisi değil, öbür dünyaya suçluluk yüklü bir ruhla göçmektir.

---

[557] Savunma gereçleri inşa eden askerî mühendisler.

Bu, "efsane olduğunu düşüneceğiniz ama bence hakikat olan" bir hikâye ile doğrulanmaktadır. Bir zamanlar insanlar öldükleri gün bedenleri içinde ve canlı yargıçlar tarafından yargılanıyormuş ve kimin Kutsanmışların Adaları'na, kimin ceza görmek için Tartarus'a gideceğine böyle karar veriliyormuş. Bu durum adli hatalara yol açmış, zira kendi ruhları da bedensel duyulara bağımlı oluşlarının mâniasına takılan yargıçlar soyluluk, zenginlik ya da tanıkların yakarışları gibi dış faktörlerin etkisine kalıyorlarmış. Bu yüzden Zeus ruhların ölümden sonra "çıplak" olarak ve kendileri de bedenden kurtulmuş olup, ruhun durumundan başka hiçbir şey görmeyen yargıçlar tarafından yargılanmasını buyurmuş. En kirli ruhlar genellikle, mevkileri onlara büyük günahlar işleyerek ruhlarına zarar vermeleri için istisnai fırsatlar sunduğundan ötürü devlet adamları ve hükümdarlarınkiymiş. İllâ da böyle olmaları gerekmiyor ve istisnalar bilhassa övgüye layıktır. Aristides de bu istisnalardan biriydi, ama böylelerine çok ender rastlanır. Her ne olursa olsun, önemli olan dünyevî başarı değil, hakikat ve iyiliğin izinden gitmek ve öbür dünyanın yargıçlarına mümkün olduğunca sağlıklı bir ruh sunmaktır. Callicles bunun kocakarı masalı olduğunu düşünebilir ama daha iyi bir yaşam biçimi göstermeyi ne kendisi ne Gorgias ne de Polus başarabilmiştir. Siyasete atılmak ancak bu yaşam biçimini takip etmeye yönelik sarsılmaz bir kararlılığa sahip olunursa güvenli olabilir.

Yorum

Gorgias olağanüstü bir eserdir, bunun sebebi (zaten aşina olduğumuz Sokratik öğretilerin bir özeti olan) felsefesi değil, Atina siyasetini ve Pers Savaşları'ndan 404'te yaşanan felakete ve bundan beş sene sonra Sokrates'in idam edilmesine kadarki siyasetçilere getirdiği hararetli ve dobra eleştiridir. *Menon*'da da devlet adamları (ki bunların ikisinden, yani Themistocles ve Perikles'ten burada bahsedilmektedir) göklere çıkarılmamıştır elbet: başarılarını kendi bilgeliklerinden ziyade ilâhi yardım ya da şansa borçlu olan ve bu nedenle de başarılarının sırrını diğerlerine aşılayamayan iyi insanlar olarak tarif edilmişlerdir. Ama sadece burada Atina'nın nihai çöküşünün sorumluları olarak büsbütün lanetlenirler; güçleriyle sağlıklı bir rejim tahsis etmek yerine, Atina'yı aşırılıklarla hasta etmiş ve güçsüzleştirmişlerdir. Platon Perikles'e karşı özellikle saldırgan bir tavır takınmıştır ve muhtemelen de haklıdır. Günümüz akademisyenlerinden en azından bir tanesi (Peter Green, *S. of P.* 16) Perikles için şunları söylüyor: "bütün kariyerini Atina'nın büyüklüğünü daha öteye taşımaya adamıştı ama attığı her adım şehrin nihai çöküşünü daha da kaçınılmaz kılmıştı." Bu tam da Platon'un vardığı hükümdür. Platon felsefi bir soğukkanlılıkla değil, kendini hemen her satırda belli eden ve muhtemelen, Atina'nın çürümüşlüğünün sebebi olarak Atina'nın "liman, iskele, duvarlar, vergiler ve

bu tip çerçöplerle" (519a) tıka basa doldurulmasını gösteren ve Grote'u çileden çıkarmış olan o beyanda hat safhaya ulaşan baskın öfkenin etkisi altında yazmaktadır. Sokrates, Viktoryenlerin gözünde, sadece müsrif ve kötücül arzuları lanetlemekle kalmayıp hayatın bütün gerçekliklerini küçümsemekte ve hor görmektedir, bunlara "gemiler, limanlar, duvarlar, silahlar vb kamusal güçlerin etkin bir biçimde korunması" da dahildir (*Pl.* II, 130-31). Bugünlerde ise bizler, Perikles'in muhafazası altında Atina'nın bunları esasen savunma amaçlı olarak değil, kendini yükseltmek, Yunan müttefiklerini kendine tabi kılmak için kullandığını ve Yunanların Perslere karşı müşterek olarak savunulması için harcanması planlanan vergilerin büyük kısmının Atina'nın süslenmesi ve yüceltilmesine harcandığını düşünme eğilimindeyiz.[558]

Birçok kişi *Gorgias*'ın başlıca amacının Sokrates için bir savunma daha sunmak olduğunu düşünmektedir. Doğru, *Savunma*'yı yankılayan birçok satır var ve Sokrates'in sonlara doğru yaptığı konuşmalar insana bir diğer Savunma imiş gibi geliyor. Ama bu dönüşmüş bir Sokrates'tir. Kendini küçümseyen ironik sorgucu, *bilen* adamın gölgesinde kalmıştır (elbette tamamen gözden yitmemiştir; krş. 461c-d, 486d-488b). Daha önceki Sokratik diyalogların haleti ruhiyesinden erken bir aşamada kopulur. Sokrates tipik bir biçimde hitabetin *ne* olduğunu sorarak başlar; ama cevabı bilmediğini açıklamak ve tanım yapmaya davet edip, hepsinin yetersiz olduğu kanıtlanana kadar bütün tanımları reddetmek (ya da *Protagoras* ve *Menon*'da olduğu gibi, son sözlerinde, geride bıraktıkları bütün zaman zarfında ele aldıkları şeyin *ne* olduğunu bilmeden onun özelliklerine karar vermeye çalıştıklarından yakınmak) yerine şöyle der: (463c) "Hitabetin hoş mu yoksa aşağılık mı olduğunu ona, ta ki *ben* bunun ne olduğu sorusunu cevaplayana kadar söylememeliyim" ve soruyu derhal cevaplar. Bu Sokrates bir insandan ziyade, burada başka hiçbir diyalogda -hatta *Devlet*'te bile- olmadığı şekilde 'kamusal ilişkilerin hayatı' ile keskin ve mübalağalı bir zıtlık içinde betimlenen felsefî hayatın bir sembolüdür. Wilamowitz haklıydı (*Pl.* I, 236): *Gorgias*'ı soğukkanlılıkla ("mit kaltem Herzen"), hitabet ya da iyi ve haz arasındaki ilişkiye dair felsefi bir inceleme olarak okumamalıyız. Bu diyalog kişisel bir krizi yansıtmaktadır, orta yaş krizini yaşayan Platon kendine şunu sormaktadır: nasıl yaşamalıyım? Bu krize sebep olmuş olabilecek tarihsel koşullar ana hatlarıyla sunulmuştur. Platon Atina siyasi hayatında haz etmediği ne varsa Callicles'e yüklemiştir: Critias ve mahiyetinin aleni ve gözü dönmüş güç hırsı (ki Platon bu hırsı Atina'nın yönetiminde, Atina'nın Yunanistan'ın lider devleti olmak için atağa geçtiği zamandan beri etkili olan bir çizgi olarak görmektedir) ve Sokrates'in yeniden tahsis edilen demokrasi tarafından infaz edilişine yol açan sebepler. Platon burada hiçbir ha-

[558] Perikles için ayrıca bkz. Penguin çevirisinde Hamilton'ın düştüğü daha kapsamlı dipnot, s. 131.

fifletici neden görmemektedir. Platon'un kendine ait olmasa da saygı duyduğu bir bakış açısını ele aldığı *Protagoras*'ın aksine burada kibar ve uygar bir tartışma olarak başlayan şey, sonuçta, karşılıklı hakaret ve tehditlerden müteşekkil bir dalaşmaya dönüşür.[559]

Tanıdık Sokratik ögeler arasında zanaatlarla kurulan o meşhur analoji, bilgi ve inanç arasındaki ayrım (454e, krş. *Meno*), Atina demokrasinin temelinde yatan ilkeler (455b-c, krş. *Prot.* 319b-d), *parusia*'nın kullanımı (497e, krş. *Lysis* ve *Euthyd.* bu cilt), iyinin yararlı ya da faydalı ile özdeşleştirilişi (499d., *Meno* ve *Prot.* bu cilt), erdemlerin birliği (507b-c, *Protagoras*'ta savunulmuş ve *Laches*'te belirgin şekilde işaret edilmiştir, bkz. bu cilt), yanlış yapmak yanlış yapan için utanç verici olduğu kadar kötüdür de (469b vs., *Sav.* 29b, 30b, *Crito* 49b), ruhun ve ruh için kaygılanmanın önemi (*Sav.* 29e-30d, bkz. bu cilt, *Crito* 47d ve devamı, *Laches* 185e) beden ve ruh sağlığı arasındaki benzetme (464a ve devamı, 477a ve devamı, 504b ve devamı, *Dev.* 444c, *Crito* 47b-c48a, *Chram.* 156b-157a) yer almaktadır.[560] *Gorgias* bu konuların çoğuna yeni bir ışık tutmuyor. Bunlardan bazıları daha sonraki eserlerde daha derinlemesine ele alınıyor, *Phaedurs*'ta hitabet, *Devlet*'te bilgi ve inanç, *Philebus*'ta haz. Haz teması ile daha önce *Protagoras*'ta karşılaşmıştık, bazıları iki izahat arasındaki ilişkinin bir sorun teşkil ettiğini düşünüyor (bkz. bu cilt).

Sokratik yöntem ve amaçları. Sokrates'i eylemde bulunurken sık sık görmüştük ama bu diyalogda Platon onun amaçlarını genel anlamda tarif ediyor. Kendi değerlendirmesini illâ da kabul etmek zorunda değiliz ama bunun ne olduğunu bilmeliyiz ve birkaç alıntı bunun ne olduğunu bize gösterecektir.[561] Callicles'in aksine Gorgias hesaba katılmayı hak eden makûl bir insandır ve bu izahatlar ona yönelik olarak dile getirilmiştir.

453a. Eğer sohbet esnasında, sohbetin konusunun tam anlamıyla ne olduğunu bilmeyi kendine amaç edinmiş biri olmuşsa, gayet eminim ki -ve bundan sen de emin olabilirsin- ben bu tip bir insanım ... her iki hususta da kastettiğin şey konusunda şüphem olmadığını söylemeyeceğim ama bu şüphe beni sana hitabetle üretilen iknanın doğası-

---

[559] Aradaki zıtlık III. ciltte daha ayrıntılı şekilde tarif edilmiştir. *Protagoras*'ta Protagoras'a atfedilen görüşlerdn bazılarını diğer yerlerde Sokrates'in ağzından duyuyoruz. Bunun örnekleri *Gorg.* 525b (cezalandırmanın amacı ceza vermek ya da öç almak değil, yeniden yapılandırmak ya da ikâz olmalıdır, *Prot.* 324a-c) ve 507e'de (aşağılıkların toplumsal yaşamdan aciz oluşları, Protagoras'ın ana konuşmasının temalarından biridir bu; bkz. 322d, 324e-325b vs.) karşımıza çıkıyor. Protagoras'ın yasaya yaklaşımı Sokrates'in *Crito*'daki yaklaşımı ile aynıdır.

[560] Bu hususların çoğu Sokratik oldukları için III. ciltte ele alınmıştır. *Savunma*'yı anımsatan kısımlar ve Sokrates'in yargılanıp, infaz edilmesine yapılan göndermeler işaret edilmeye gerek olmayacak kadar çok ve aşikâr.

[561] Hamilton'ın yaptığı Penguin çevirisini alıntılıyorum.

nın ve bu iknanın konusunun ne olduğuna inandığını sormaktan alıkoymuyor. Eğer böyle bir şüphem varsa neden buna kendim cevap vermiyorum da sana soruyorum, diye düşünebilirsin. Beni bunu yapmaya sevk eden şey, sana özel bir hassasiyet değil, neyden bahsettiğimizi olası en açık şekilde önümüze koyacak biçimde sürdürmeyi arzu ettiğim argümana dair bir hassasiyettir.

454b. Ben de tam da bunu kastettiğinden şüphelenmiştim. Ama eğer daha sonra prosedürü tekrar edecek ve cevap zaten açıkmış gibi gözükürken ek sorular soracak olursam, buna şaşırma. Amacım, söylediğim gibi, hiç mi hiç kişisel değil; basitçe, tartışmanın sonuna doğru mantıksal bir akış içersinde ilerlemesine yardım etmeyi ve kendimizi, senin kabul edilen önermelerden hareketle kendi usulünle kendi argümanını geliştirmene izin vermek yerine, bunların muhtemelen ne olacağına dair belli belirsiz bir şüphemiz olduğu için birbirimizin beyanlarını öngörme alışkanlığına düşmekten alıkoymayı amaçlıyorum. (Gorgias buna "Gayet uygun bir prosedür, Sokrates" diye cevap verir.)

457e. Eğer meseleyi daha fazla eşeleyecek olursam senin, benim amacımın konuyu açıklığa kavuşturmaktan ziyade sana karşı şifahi bir zafer kazanmak olduğunu varsayabileceğinden korkuyorum. Eğer sen de benim gibi biriysen, seni sorgulamaya seve seve devam edeceğim; aksi takdirde duracağım. Eğer ne kastettiğimi sorarsan, ben hatalarının gösterilmesinden ve başkalarına hatalarını göstermekten memnuniyet duyan, ama birinci deneyimi de ikincisi kadar çabuk yaşayacak insanlardan biriyim; aslında birincisini daha büyük bir kazanç olarak görüyorum zira insanın çok kötü bir dertten kurtarılması, başka birini aynı dertten kurtarmasından daha iyidir ve bana göre insanın başına, şimdi tartıştığımız konular hakkında yanlış bir inanca sahip olmaktan daha kötü bir dert gelemez.[562]

"Cevap zaten açık gözükürken sorular sorma" alışkanlığının, Gorgias'a sunulan türde bir izahat olmaksızın sürdürülüşünün sinir bozucu olması gayet anlaşılabilir bir şey.

Hitabet ve ahlâk dersleri. Eleştirmenler *Gorgias*'ın konusunun hitabet mi yoksa ahlak dersleri mi olduğu sorusu üzerine çok mürekkep tükettiler. J. Duchemin her iki konunun da işlendiğini görmüş ve hangisinin esas konu olduğunun sorulması gerektiğini düşünmüştü, Taylor ise "sözde" konu (hitabet) ile gerçek konu arasında ayrım yapmıştı. Bu dikotomi antik çağa kadar uzanıyor. Olympiodorus "bazıları bu diyalogun amacının hitabeti tartışmak olduğunu, bazıları ise adalet ve adaletsizliğe dair bir sohbet olduğunu söylüyor" diye yazmış ve her iki görüşü de kısmî olduğu gerekçesiyle reddetmişti. Kendi ulaştığı sonucun ise alt edilmesi pek mümkün değildi: Diyalogun "amacı siyasi bir top-

[562] Krş. 470c, 505e-506a, 506b-c.

lumun mutluluğuna yol açan ahlakî ilkelerin tartışılmasıdır." Elbette şu bir gerçek ki Platon'un zamanındaki Yunanistan'da hitabetin kendisi çok büyük bir ahlakî ve siyasi güçtü ve bunu diğer şeylerden yalıtarak ele almak hiçbir Yunanın aklına gelmez ve son derece gayri meşru bir şekilde, biçimin içerikten ayrılması anlamına gelirdi.[563] En meşhur savunucusuna göre insanlara "sadece kendileri için özgürlük vermekle kalmayıp, ayrıca kendi şehirlerindeki diğer insanlara hükmetme gücü de" (452d) veren bu sanatın ne etikten ne de siyasetten soyutlanarak tartışılması mümkündür. Diyalogun konusu en iyi şekilde yazarı tarafından tarif edilmiştir. "Tartışmamızın konusu ... insanın hangi yaşamı, senin beni davet ettiğin, senin insanın görevi dediğin şeyi yapmayı, Meclis'te konuşmayı, kendini hitabet alanında geliştirmeyi ve günümüz siyasetçilerinin yaptığı şekilde siyaset yapmayı içeren yaşamı mı yoksa felsefi yaşamı mı seçmesi gerektiğidir; peki biri diğerinden nasıl ayrılır?" (500c). Hiçbir şey, Platon'un 399'u takip eden yıllardaki kişisel ikilemini daha iyi ifade edemezdi. Platon Atina usulü demokrasiyi onaylayamazdı. Kamuoyunun rüzgârlarına göre yön değiştiren Demos aşığı ile *sophia* aşığı karşı karşıya gelmişti. Ama "tiranlık" (diktatörlük ya da despotizm) çok daha tiksindiriciydi. Halk, tıpkı tiran gibi, kendi bencil arzularını tatmin etmenin arayışı içersindedir ve bir demokraside iktidara gelen bir insan bu arzulara yaltaklanmalıdır. Öte yandan iyi devlet adamı, tıpkı iyi bir zanaatkâr gibi, malzemesini (bu durumda, yurttaşlar) iyi bir ürüne dönüştürmekten gurur duyacaktır ve bu amaca ulaşmak için bir "geometrik oran" ilkesi ile hareket edecektir, ayrım gözetmeyen bir eşitlik yerine, herkese hak ettiği şeyler uyarınca davranacaktır. Dahası, eğer devlet adamlığı sanatını hakikaten anlıyorsa, diğerlerini de aynı idealler çerçevesinde eğitmeye muktedir olacaktır. Bu *Gorgias*'ta açıkça dile getirilmiyorsa bile, bunun böyle olduğunu *Menon*'un son kısmından biliyoruz: burada söz konusu şeyi yapabilen insan Hades'te bir Tiresias gibi, yani gerçek siyasetçilerin "hoplayıp sıçrayan gölgeleri" arasında aklı başında olan tek kişi gibidir. Dahası Gorgias hatibin sanatını hem icra edip, hem de başkasına aktardığına kesinkes inanmaktadır (449b) ve Platon'un gözünde hitabet gerçek ya da felsefî devlet adamlığının taklidîdir, tıpkı *Phaedrus*'ta felsefenin tek gerçek hitabet olması gibi. Ama Platon sadece tek bir Tiresias, "gerçek siyaset sanatını icra eden tek kişi" tanımıştır – siyasette aktif olarak katılmayan ve modern Atina'da, gençleri yozlaştırdığı gerekçesiyle ölüme çarptırılan kişidir bu: Platon (dünyanın *sophos* dediği) eylem adamı ile filozof arasındaki uçurumu esefle karşılamış ve *Devlet*'te filozof ve hükümdarın ideal kombinasyonunu

[563] Sokrates ve Gorgias bu hataya düşmemişlerdi. Bkz. 499e. Eğer hitabetin Atina'daki ahlakî ve siyasi gücü bu *Tarihçe*'nin III. cildinden anlaşılmadıysa, bu cilt boşuna yazılmış demektir. Yukarıdaki paragraf için referanslar şunlardır: Duchemin *REG* 1943, 273; Taylor, *PMW* 106; Olympiodorus *Gorg.*, Prooem s. 2 Norvin (Friedländer tarafından alıntılanmıştır, *Pl* II, 353 dn. 1).

ayrıntılarıyla betimlemişti. Ama Platon'un, *Gorgias*'ı ortaya çıkaran o duygusal kriz içersinde, bunun gerçekleştirilebileceğine dair hiçbir ümidi yokmuş gibi gözüküyor.

Matematik, orantı ve düzen. Matematiksel ve yarı matematiksel izahatlar, *Menon*'dakinden daha az teknik ve daha az karmaşık olmasına karşın burada da karşımıza çıkıyor ve Pisagorcu bir ögenin varlığına işaret ediyor. 465b'de Sokrates kısa ve öz konuşmak adına "geometriciler gibi" konuşacağını söylüyor[564] ve *a:b::c:d* ve *e:f:g::h* formunda ikili bir orantı kuruyor. 503 ve devamındaki argüman ise daha da çarpıcı. Zanaatkârların (sanatçılar, inşaatçılar, tersane işçileri) amacı "malzemelerine *düzen* getirmektir, söz konusu bütün düzen ve tasarımın (*kosmos*) bir ürünü olarak ortaya çıkana dek parçaları birbirine uygun ve ahenkli kılmaktır." Benzer şekilde, bedensel sağlık da parçaların uygun şekilde düzenlenişinin sonucudur. Bu evrensel bir geçerliliğe sahiptir. Kozmosun kendisine, sergilediği muntazamlık ve düzenden ötürü bu ad verilmiştir. Aynı şey insan ruhu için de geçerlidir ve ruhtaki düzene oto-kontrol ve yasalara uyum ile ulaşılır. Callicles'in dizginsiz öz-arayışı idealize edişi geometriye aldırmayışından ve hem tanrılar hem de insanlar arasındaki "geometrik eşitliğin" sahip olduğu güçten bihaber oluşundan kaynaklanmaktadır. *Kosmos*'a yapılan, matematiksel kuralların kozmik önemi ile yakınen bağlantılı olan bu vurgu kesinlikle Pisagorcuydu.[565] ama beşinci yüzyılda *kosmos*a yüklenen geniş anlam genel olarak biliniyor ve kullanılıyordu. *Protagoras*'ta (322c) Protagoras adaleti ve ahlakî sağduyuyu şehirlerdeki *kosmos*'un ve bir dostluk ve birlik bağının gerekleri olarak tarif ediyor. Dahası *kosmos* Gorgias'ın kendi *Helen*'inin başlangıcında baskın bir biçimde karşımıza çıkıyor (DK II, sf. 288); burada *kosmos*'un bir şehirdeki erkekçe erdem, bedendeki güzellik, ruhtaki bilgelik ve konuşmadaki doğruluk tarafından temsil edildiği söyleniyor ve böylece Platon'un *Gorgias*'ta beden ve ruhtaki *kosmos*'a dair yaptığı tarife çok yaklaşılmış oluyor. *Kosmos*, Lycurgus'un Isparta'ya getirdiği türde bir anayasa ya da hukuki sistem için de kullanılabiliyordu. Bu kullanım "parçaların düzenlenişi" ile kesinlikle uyum içersindedir ama Ispartalı hükümet üyelerine karşılık gelen Giritli sulh yargıçlarının unvanı olarak kullanılışı için aynı şey söylenemez.[566] *Kosmos* ayrıca Homeros'tan beri yaygın olarak "süsleme" anlamında da kullanılıyordu.

Bu hususlar, Thompson'ın kendi baskısında (sf. viii) dile getirdiği, burada tamamen Sokratik olan diyaloglarla mukayese edildiğinde "Platon'un zihinsel gelişiminde yeni

[564] "Yunan matematikçiler orantıyı aritmetiğin değil, geometrinin bir parçası olarak ele alıyordu" (Dodds *a.g.e.*). İnsanın aklına orantının *Dev.* 6'daki Bölünmüş Çizgi'deki kullanılışı geliyor. Schuhl bu pasaj üzerine *REG* 19362da kısa bir makale yayınlamıştı.

[565] Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011, Pisagorculara ayrılan bölüm ve dizin *s.v. kozmos.*

[566] Lycurgus anayasası için bkz. Hdt. 1.65.4; Giritli sulh yargıçları için bkz. Arist. *Pol.* 1272a5 ve LSJ *s.v.*'de alıntılanan yazıtlar.

bir çağın" başlangıcı olan yeni kopuşla karşı karşıya olduğumuz yönündeki görüşüne belli bir ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğine işaret edebilir. Ancak *kosmos*un burada "bir parçayı diğerine uygun ve diğeriyle ahenkli kılma" aracılığıyla ürün ortaya çıkaran zanaatlarla ve anlamı muntazam düzenleme ile sınırlı tutulan düzen ile ilişkilendirilişi, ruhun bileşik olduğu ve doğruluğun ruhun parçalarının ahenkli düzenine ve müşterek çalışmasına dayandığı yönündeki *Devlet*'te iyiden iyiye geliştirilen öğretinin erken bir sezdirimi karşı karşıya olduğumuz izlenimini uyandırıyor.[567] Platon Sokratik diyaloglardaki o basit "erdem bilgidir"in -ki bunu sadece ve sadece Sokrates gaye edinebilirdi- ötesine, iradenin rolünün tanınmasına yaklaşan bir yön içeren daha derinlikli bir psikolojiye doğru el yordamıyla uzanıyor.

"Geometrik eşitliğin" methedilmesi Platon'un siyasi fikirlerine dair bir ipucudur. Bu eşitlik şeyler arasında *orantı* eşitliği ile bağlantı kurar, "aritmetik eşitlik" ise *miktar* eşitliği ile. (Ayrıca bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) Platon *Yasalar*'da şöyle diyor:

İki tür eşitlik vardır ... birini her devlet ve yasa koyucu ayrıcalık dağıtırken uygulayabilir: ölçü, ağırlık ve sayıca eşitliktir bu, kura ile eşit dağıtım sağlar. Ama en doğru ve en iyi eşitlik bu kadar aşikâr değildir... Büyüğe daha büyük küçüğe daha küçük pay verir, dağıtımı her birinin tabiatına göre yapar, daha üstün meziyetli olan insanlara daha büyük ayrıcalıklar, meziyet ve eğitim bakımından onların zıddı olanlara da artık hak ettikleri her ne ise onu verir... Zira bizim için devlet adamlığının özü adalettir ve eğer şimdiki amacımız da buysa, şehrimizi kurarken ikinci tür eşitliği model olarak almalıyız.[568]

Platon, kura usulünden bir dereceye kadar yararlanmanın halkla ilişkilerin bekası için kaçınılmaz olduğunu teslim eder, ama bu mümkün olduğunca düşük düzeyde tutulmalıdır.

Şurası çok açık ki Platon Atina'da anlaşıldığı haliyle demokrasiyi tasvip ediyor olamazdı ve iktidardakilere yönelttiği başlıca şikâyet, onların *demos*'u eğitmek ve disipline etmek yerine *demos*'un kaprislerine yaltaklanmalarıydı. Ama tiranlıktan çok fazla nefret ediyordu, aşırı demokrasiye ve özgürlüğün dizginsiz bir başıboşluğa dönüşmesine ilişkin duyduğu, *Devlet* 8.'de dile getirdiği en feci korku bunun kaçınılmaz olarak diktatörlüğe yol açmasıydı. Platon geometrik eşitliği bir demokrata karşı değil, *demos*'u hakir

[567] Pisagorcu etkinin burada da iş başında olduğuna hiç şüphe yok. T. M. Robinson (*P.'s Psych.* 15) τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί ifadesinin σῶμα-σῆμα öğretisi bağlamında kullanıldığını belirtiyor.

[568] *Yasalar* 757b ve devamı. *Dev.* 558c'de demokrasi "eşit ve eşitsizlere aynı şekilde eşitlik dağıtmak" diye tarif ediliyor. Aristoteles aradaki ayrımı aritmetik eşitlik ve değere dayalı eşitlik arasındaki fark olarak tarif ediyor (*Pol.* 1302a6). Krş. Plut. *Qu. conv.* 719a-b: "Lycurgus demokrasi ve ayak-takımının hâkimiyeti ile özdeşleştirildiği için aritmetik orantıyı yasaklamış ve ılımlı bir oligarşi ya da anayasal bir monarşiye uygun olan geometrik orantıyı devreye sokmuştu. Bunlardan biri sayılarla eşit bir miktar, diğeri ise orantı ile değere karşılık gelen bir miktar dağıtır" vs.

gören ve onu kendi hırsları doğrultusunda kullanacak olan Callicles'e karşı savunur. Hades'teki iflah olmaz günahkârların çoğunlukla tiranlar, krallar ve despot hükümdarlardan oluşageldiğini öğreniriz (525d). Ama Platon'un siyasi ideallerinin yeterli bir izahı için *Devlet*'i beklemek zorundayız.[569]

Haz ve iyi: Platon'un hedonizme yaklaşımı. Zaman zaman, *Gorgias*'ta hedonizme (haz ve iyinin özdeş olduğu öğretisi) yapılan saldırının, *Protagoras*'ta hedonizmin açıkça savunuluşuna tam bir tezat teşkil ettiği düşünülmüştür. Sullivan *Protagoras*'taki argümanın *ad hominem* olduğu ve Sokrates'in erdemin bilgi olduğu yönündeki ana tezini ispat etmek için kullandığı önermeye bizzat inanmadığı görüşünü Platon'u bu "ani *volte face*"den kurtarmak için desteklemektedir; ve Dodds (sf.21) "'erdemin bilgi olduğunu' ancak, *Gorgias* ve *Devlet*'in ahlakî duruşuna açıkça ters düşen hedonist bir varsayıma dayanarak ispat edebilen" bir Sokrates'ten söz etmektedir. Bu üzerinde daha fazla durulmaya değer bir husus.

İlk olarak, Sokrates'in *Gorgias*'taki duruşu nedir? Polus'la giriştiği tartışmada yanlış eylemlerin sadece aşağılık, adi ve haysiyetsizce değil ama ayrıca bunları eyleyen için bunların kurbanı için olduğundan daha kötü olduğunu savunuyor. ("Kötü" [*kakon*] her zamanki gibi "insana dezavantaj ya da zarar getiren" anlamına geliyor, "iyi" ise *Menon* ve diğer her yerde olduğu gibi "yararlı" anlamına [468c]). Sözde sanatlar haz üretir, hâlbuki önemli olan *psyche*'nin iyiliğidir. Bu her iki öğretiyle de *Savunma* (bkz. bu cilt) ve Crito'da (98) karşılaşmıştık ve muhtemelen Platon bunları *Protagoras*'ı yazarken de bir kenara bırakmamıştı. Kâr amaçlı tehlikeli ticaret yolculukları ya da ameliyat gibi tehlikeli ve acı verici eylemler, diye devam edilir *Gorgias*'ta (467c-d, 478c), kendi hatırlarına değil, başka amaçlar (sağlık, zenginlik) uğruna – kısacası, faydalı ile özdeşleştirilen iyi uğruna (468c) icra edilir. Genel görüşün aksine, yanlış yapan kişi, özellikle de cezasız kalmışsa, mutlu ve bahtiyar değil (471d, 472d), *psyche*'sinin gördüğü hasardan ötürü (477a vs.) sefil ve acınası durumdadır; mutlu ve bahtiyar olmak ahlakî açıdan iyi olan insanın kısmetidir. Cezadan kaçan insan, cerrahın neşterine ihtiyacı olan ama buna kendini teslim etmekten korkan insan gibidir; vereceği acıyı görür ve sağlayacağı faydaya karşı kördür, hasta, çürümüş ve doğruluktan yoksun bir ruha bağlı olma yazgısının, bedensel hastalıktan ne kadar daha acınası olduğunun farkında değildir (479b).

Sokrates Callicles'e, karşı olduğu şeyi, yani insanın doğaya uygun olarak doğru şekilde yaşamasının arzularının alabildiğine serpilmesine izin vermesi, arzularını asla bastırmadan onları olduğu gibi ve her ortaya çıkışlarında tatmin etmek için gerekli vasıtaları edinmesi gerektiği zira lüks ve başıboşluğun keyfinin sürülmesinin gerçek erdem

[569] Vlastos *Gorgias*'taki pasaj üzerine ilginç bir dipnot düşüyor, Ἴσον. πολ 27 dn. 7.

ve mutluluğu teşkil ettiği görüşünü gösterir (491e-492a, 492c). Callicles haz ve iyiliğin özdeş olduğu ısrarından vazgeçmeye ve kötü hazlar ve iyi acıların varlığını kabul etmeye zorlandığında (499b), Sokrates dizginleri elinde tutmaya devam eder. Elbette iyinin hazla ve kötünün acı ile özdeş olduğunu reddetmektedir (497d, 500d) ama hiç vakit kaybetmeden bunu, iyi ve faydalı arasında bizzat kurduğu özdeşlik ile ilişkilendirir: "iyi haz ve acılar bize fayda sağlayanlardır, kötüler ise zarar verenler." Haz verici eylemler, bütün eylemler gibi iyiye ulaşmanın bir aracı olmalıdır ve bunların farkına varmak, sadece hazza yaltaklanan türde ampirik bir mahareti değil gerçek bir sanatı (*techne*) gerektirir (499d-500a, 501b).

Protagoras'ta savunulan tez[570] hazzın, doğurduğu sonuçlar bir yana, kendi içinde iyi olduğu (351e) ve iyinin de haz olduğu (355a), yani ikisinin özdeş olduğudur. Buna rağmen hazlara dair yanlış bir seçim yapmak mümkündür (357d). Bütün hazlar iyi olmasına karşın, çoğunluğun "hazza teslim olarak kötülük etmek" ya da "insanın otokontrolünü kaybetmesi" dediği olgu mevcuttur ama buna dair yaptıkları izahat yanlıştır. Çoğunluğun kastettiği şey, bir insanın, hastalığa, yoksulluğa ya da diğer "acılara" yol açacak derecede sıradan hazlarına -yemek, içmek, seks- kendini kaptırmaya sevk edilebileceğidir. Bütün hazlar iyi olduğuna göre, amacımız bütün hayatımız boyunca maksimum miktarda hazzı güvence altına almak olmalıdır ve süre giderken iyi olmalarına karşın yol açtıkları acıların (kötülüklerin) bunlara baskın çıktığı bazı hazlar vardır. O halde amacımıza ulaşmak için, eylemlerimizin gerek mevcut anda gerekse gelecekte yol açacağı toplam haz ve acı miktarını ölçmeyi ya da tartmayı öğrenmememiz gerekir: böylece, doğru yaşamanın iradenin güçlülüğü ya da zayıflığına değil, sadece bilgiye dayandığı yönündeki Sokratik öğretiyle aynı kapıya çıkmış oluruz.

Bununla *Gorgias*'ın etiği arasındaki farkın temel değil, terminolojik bir fark olduğu açıktır. Callias'ın evinde yapılan toplantıda bize Platonik Sokrates'in öğretisinin eksiksiz şekilde verilmediği ama "ölçüt insandır"a inanan herkesin arzulayabileceği en ulvi etiğin (hem Protagoras hem de Sokrates tarafından) gösterildiği yönündeki görüşümü daha önce dile getirmiştim. Sokrates söylememeyi tercih edeceği hiçbir şey söylemiyor ama bazı şeyleri söylemeden geçiyor. Örneğin bilgi halen iyi yaşamın ön koşuludur ama yanlışa maruz kalmanın yanlış yapmaktan daha iyi olduğu yönünde herhangi bir imada bulunulmaz, başlıca hassasiyet olarak "*psyche* için kaygılanmak"tan ya da haz

[570] Şu an için bu tezin kime ait olduğunu sormamıza gerek yok. Protagoras ilk başta buna itiraz ediyor ve bu sadece yaygın görüşten çıkarılacak mantıksal sonuç olarak savunuluyor ama Sokrates hiçbir yerde başka bir alternatif sunmuyor ve bunu orada bulunan Sofistlerin en sonunda bunun kendi görüşleri de olduğunu kabul edecekleri kadar ikna edici bir biçimde savunuyor (358a).

ve acı dengesini ahrete taşımaktan bahsedilmez, hepsinden de önemlisi (Sokrates'in en sonunda söylediği gibi) iyiliğin *özüne* dair herhangi bir araştırma yoktur; bu tip bir araştırma onları, iyiliğin ona dair şu ya da bu zamandaki kavrayışlarımız uyarınca değişmeyen ama *keşfedilmesi* gereken bir gerçeklik olduğunun kabul edilmesi aracılığıyla, göreceli, "ölçüt insandır" etiği ve epistemolojisini reddetmeye sevk ederdi.

Gorgias'ta iyi ve kötü hazlardan bahsediliyor ve bu terimlerle (gördüğümüz üzere) yararlı ya da faydalı *sonuçlar* doğuran ve doğurmayan hazlar kastediliyor; *Protagoras*'ta ise müstakbel acılara yol açan ve açmayan hazlardan bahsediliyor. Sadece acılara yol açmayan hazlar seçmeye değerdir. Bu hazlar, Ritter'ın ifade ettiği gibi (*Essence* 59) "insan varoluşunu daha üst düzeye taşıyan her şeyi" içermekte ve Callicles'in (ki o Protagoras'tan farklıdır) göklere çıkardığı, Sokrates'in ise lanetlediği tutumu kesinlikle dışlamaktadır. Sokrates'in gerçek mutluluğa çıkan tek yol olarak iyiliği defalarca önerdiği *Gorgias*'taki mutlulukçuluğu [*eudaemonism*] *Protagoras*'taki, insanın bütün varoluş süresi boyunca yaşadığı toplam hazzı arttıracak, seçmeye değer hazlarla uyum içersindedir. (Sokrates *Gorg.* 494d'de "haz verici" ve "mutlu"yu özdeşleştirir.) Dahası her iki diyalog da, insanın bu seçmeye değer (*Gorgias*'ta adlandırıldığı haliyle, "iyi") hazları belirlemesi için bir *techne*, yani bilgi edinmesi gerektiği konusunda hemfikirdir (*Prot.* 357b, *Gorg.* 500a). *Protagoras*'ta Platon sadece Protagorasçı etiğin en iyi yönlerini öne çıkarmayı amaçlar ve bunun Sokratik etiğe ne kadar yakın olduğunu görmeyi okura bırakır (ki bu da okur için hiç zor değildir), *Gorgias*'ta ise, kızgın bir halde, Sokratik ideal ile, Atina'yı sarıp sarmalayan ve en sonunda Platon'un tiksinti içersinde zamane siyaset sahnesine sırt çevirmesine yol açan açgözlü, kural tanımaz ve bencil hırsları olabildiğince keskin bir biçimde zıtlaştırır. Bu nedenle, en büyük mutluluğa erişmeyi planlarken, şimdiki hayatın değerlerinin tersine çevrileceği gelecekteki hayatı hesaba katmamız gerektiğini[571] ve bu yüzden de başlıca kaygımızın ölümsüz yanımızın refahı olması gerektiği ve de yanlış yapmaktansa buna maruz kalmanın daha akıllıca olup, cezaya ruhun ameliyatı olarak kucak açmamız gerektiğini sadece burada öğreniriz. Platon bütün bunlara inanıyordu ama Platon'un olgun ve ihtiyatlı haz felsefesini bize ne *Protagoras*'ın kasti tamamlanmamışlığı, ne de *Gorgias*'taki kızgın yüzleşme sunabilmektedir. Bunun için *Philebus*'a kadar beklememiz gerekir.

---

[571] Bir keresinde Hıristiyan bir öğrenci bana hem Platon'un eserlerinde hem de İncil'de ahlâkın öz-çıkar temelinde, öbür dünyada daha iyi bir yazgıyı garanti altına almak üzere tavsiye ediliyor gibi gözüktüğü gerçeğinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmişti. Bu husus *Devlet* bağlamında daha iyi bir biçimde tartışılacaktır. *Devlet*'in 10. kitabında ölümden sonraki yargı ve cezalandırmaya dair ayrıntılı bir efsane ama 2. kitapta öte dünyadaki mutluluk ya da işkenceleri bir iyi davranış teşviki olarak öne çıkaranlara yönelik keskin bir eleştiri sunuluyor: adalet ödüllendirilip ödüllendirilmeyeceğine ya da hatta tanrılar ya da insanlarca bilinip bilinmemesine bakılmaksızın, sırf kendi hatırına takdire şayan olmalıdır.

Efsanevî öge. Gorgias Platon'un ruhun ölümden sonraki yaşamını tarif eden ilk epilogunu içermesi bakımından kayda değerdir; bu epilog (Hades'te Minos, Rhadamanthys ve Aecus, yani "gerçek yargıçlar" tarafından yapılan yargılamadan *Savunma* 41a'da bahsedilmiş olmasına karşın) *Phaedo* ve *Devlet*'teki daha ayrıntılı eskatolojik dizgelerin hazırlığı niteliğindedir. Ayrıca, dinsel ya da felsefî hakikatlerin yaratıcı sunumları olarak eski hikâyelere duyulan, gitgide artan ilgi de daha önce, Sokrates'in bedenin (*soma*) bir mezar (*sema*) ve arzu yüklü ruhun sızdıran bir kavanoz olarak tasavvur edilişinden bahsettiği kısımda gözler önüne serilmektedir. Sokrates bunlardan ilkini "bilgelerin birinden" öğrenmiştir ve Pisagorcu ya da Orfik bir kökene işaret etmektedir, ikincisinin ise "zeki bir mitologun, muhtemelen bir Sicilyalı ya da İtalyan"ın icadı olduğunu düşünmektedir.[572] Polygnotus kırık bir testide su taşımayı, erginleşmemişlere verilen ceza olarak tarif ediyordu.

Dodds bu son efsaneyi "inceden inceye tetkik ederken" bu efsanenin beslendiği kaynakları özenle ve enine boyuna araştırmıştır (*Gorg.* sf. 372-6). Ben sadece, Dodds'un son paragrafı karşısında, Orfik metinlerin çok çabuk bir kenara bırakılmaması gerektiğini savunmak isterim. Bu metinleri bir kaynak olarak nitelemenin zorluğu, bunların yeni mitolojik motifler icat etmekten ziyade varolan motiflere bir hayli gelişkin teolojik bir sentez içersinde yeni bir anlam yüklemeleridir. Dodds'un, örneğin Hades'teki su-taşıyıcılar motifinin "'Orfik mezhep üyelerinin' özgün bir tasavvuru olmadığı" yönündeki hissiyatı şüphesiz ki doğrudur. Onların az sayıda "özgün tasavvuru" vardı ve karşı karşıya olduğumuz daha hassas sorun, Platon'un bunları halk inancının serbest dolaşımda olan parçaları olarak sağdan soldan mı kaptığı, yoksa bildiği ve birden fazla kez alıntıladığı Orfik metinlerden mi aldığının belirlenmesidir.[573] Platon, yazarların eski masallardan çıkardığı yeni anlamlardan etkilendiği için (*Dev.* 364e'ye karşın ben bunun böyle olduğuna inanıyorum[574]) bu soru kulağa geldiği kadar saçma değil aslında ama bunu burada kısaca cevaplayamayız. Bu soruyu *Orpheus and Greek Religion*[575] adlı eserimde cevaplamaya ve *The Greeks and Their Gods*, bölüm 11'de durumu özetlemeye çalıştım.

Son olarak, elbette efsanenin bazı yönlerinin mevcut halk kültüründen alınmış olduğu biliniyor diye bunda Platon'un hayal gücünün hiç payının olmadığını varsaymamalıyız. Dodds, haliyle Platon'a atfedilmesi gereken fikirler arasında insanı beden

---

[572] Pisagorcular olarak σοφοί için bkz. Dodds, *Gorg.* 297-8. *G. and G.* s. 311 dn. 3'te Dodds ve daha önceki eleştirmenlere karşı, σῶμα-σῆμα ifadesinin *Crat.* 400c'de ismen Orfiklere atfedildiğini savunmaya çalıştım. Bkz. Dodds, *G. and I.* 148; 169 dn. 87, *Gorg.* 300.

[573] Bu pasajlar Guthrie, *OGR* 12'de bir araya getirilmiştir.

[574] Bkz. *OGR* 158-9, 202 dn., 242-3.

[575] Eskatoloji bölüm 5'te yeniden inşa edilmiştir.

içersinde yargılamaya yönelik başarısız girişimleri ve Zeus'un bunu takiben aldığı, ruhun yargıçlarıyla çıplak halde yüzleşmesi gerektiği kararını ve ruhun da yara ve sakatlanmalardan mustarip olabileceği fikrini gösteriyor.[576]

Söz konusu efsanenin niteliği konusunda yapılabilecek en iyi şey Dodds'a (*Gorg.* 372-3) başvurmak olacaktır: "Platon'un eskatolojik efsanelerinin ilki olduğu gibi, en kısası ve en basitidir de. *Phaedo* ve *Devlet*'teki efsanelerin sözde-bilimsel süslerinden eser yoktur ama halk masallarının doğrudanlığına ve canlılığına sahiptir." Reenkarnasyondan bahsedilmez ama iflah olmaz günahkârlar, onları görenler için korkunç birer ibret tablosu olarak ebediyen cezalandırılırlar, doğru yoldan sapmış olanların öte dünyaya vardıklarında karşılaştıkları birer uyarıdırlar. Dodds, yaşayanlar onları göremeyeceği ve ölüler için de iş işten geçmiş olacağı için bu durumun "sadece bu ölülerin bir gün dünyaya geri döneceği varsayımı üzerinden anlamlı olacağını" iddia ediyor. Yine de yaşayanlar, bu ölüler hakkında esinlenmiş dinsel öğretmenlerden ya da onların sözüne inanan Platon gibi insanlardan bir şeyler öğrenerek bu durumdan faydalanırlar – tıpkı Sokrates'in Callicles'in faydalanması sağlayacağı gibi. Dives, çektiği işkenceleri görmüş olan ölülerden biri dünyaya dönebilse ve gördüklerini onlara anlatabilseydi kardeşlerinin tövbe edeceğini düşünmüştü (Luke 16. 30) ve *Devlet*'teki büyük efsanenin anlatıcısı olan Er de tam da bu tip bir tövbekârdı. Dahası, bu eskatolojik hakikatlerin onun namına yayılmış olduğu Orfeus bizzat ölüler diyarını ziyaret etmiş ve orada olan biteni görmüştü.

Callicles, diyor Sokrates (253a), bu efsanenin sadece bir masal (*mitos*) olduğunu düşünecektir, ama o bunu hakikat olarak sunmuştu. Bu efsaneye olan inancını 524a'da tekrar dile getirir ve en sonunda (527a) eğer daha iyi ve daha doğru bir şey bulabilselerdi bunun dikkate değer olmayan bir kocakarı masalı gibi gözükebileceğini söyler; "ama, öbür dünyada da çıkarımıza olan bu yaşamdan daha iyi bir yaşam olduğunu ispat etmekte başarısız olmuşlardır." Hakikat, hikâyenin ayrıntılarının birebir yorumlanmasında değil, hikâyenin verdiği derste, Sokratik etiğin Calliclesçi etikten sadece ahlakî anlamda üstün olmakla kalmayıp, ayrıca birey için daha büyük bir mutluluğa yol açtığı yönündeki derste yatmaktadır. Bu, argümanın diyalektik tartışmanın ötesine geçen alanlara doğru genişletilmesidir. Platon ölümsüzlüğe ve hatta (*Phaedo* ve *Phaedrus*'ta) ölümsüzlüğün diyalektik olarak kanıtlanabileceğine inanmaktadır; ama ölümden sonra ruha ne olur? Bunu bilmediğimiz için, ilahi adalet gibi dini hakikatlerin sembolik ifadeleri olarak "antik ve kutsal hikâyelere" bel bağlamaktan daha iyisi gelmez elimizden (*Ep.*

[576] Ayrıca bkz. Jaeger, *Paideia* II, 152.

7.335a) Platon'un buradaki yaklaşımı, *Phaedo*'da (114d) dile getirdiği yaklaşımla aynı olacaktır: "Şimdi, bu şeylerin tam tamına benim anlattığım gibi olduğunu düşünmek, sağduyulu bir insana uygun düşmezdi; ama bunun ya da buna benzer bir şeyin, ruhlarımıza ve ruhlarımızın ikametgahına dair hakikate yakın olması, işte bu (*ruhun ölümsüz olduğu ispatlanmış olduğu için*) bana uygun ve bizim gibi düşünen bir insan için göze alınmaya değer bir risk gibi geliyor."[577]

Gorgias*'ta Biçimler?* Jaeger *Paideia*'sında (Eng. tr. II, 143, 498d'ye atıfta bulunarak) şöyle demişti: "*Gorgias*'ın kesinkes öğrettiği gibi, iyi, 'iyi şeylerin[578], mevcudiyeti aracılığıyla iyi olduğu şeydir'; yani, bu her bir iyi şeyin İdea'sı, nihai şeklidir." Burada iki hata var. Birincisi, iyi kılınan şeyler değil, insanlardır (τοὺς ἀγαθούς masc., 498d2) ve ikincisi, onların, mevcudiyeti dolayısıyla iyi olduğu şey "iyi olan" değil, "iyi şeyler"dir (çoğul).[579] *Parusia* (mevcudiyet) kelimesi Jaeger'in aklına bu kelimenin bir biçim ya da nitelikle birlikte kullanışını getirmişti (beyaz şeyler "beyaz olanın" ya da beyazlığın mevcudiyeti aracılığıyla beyazdır vb.; bkz. bu cilt) ve 497e'ye yaptığı bir gönderme ile iddiasını kuvvetlendirebilirdi: "Tıpkı güzelliğin mevcut olduğu kişileri güzel diye tanımlamanız gibi, iyi insanları da iyi şeylerin mevcudiyetinden ötürü iyi diye tanımlamıyor musunuz?" Ancak bu benzetme yanlıştır, zira "iyi şeyler" somut ve tekildir. "İyi" olmanın kana susamış, cesur ve azimli olmak ve zenginlik ve mutlak gücün sağlayacağı hazların keyfini sürmek olduğunu düşünen Callicles için bir insanın değeri iyi şeylere sahip olmasına *dayanmamaktadır*. Bir sonraki cümlede Sokrates şunu sorar: "İyi şeylerle hazları, kötü şeylerle de acıları mı kastediyorsun?" Callicles kabul eder ve nihayetinde keyfine bakan herkesin iyi, acı çeken herkesin ise kötü olduğu yönündeki kayda değer, mantıklı sonuca ulaştırılır.

Sokrates Callicles'i ister içkin, ister aşkın olsun biçimlerin varlığını kabul etmeye sevk etmemektedir, hatta biçimlerin varlığından hiç söz etmemektedir. Onu aşırı ve tutarlı bir hedonist duruştan, bu duruşu absürt bir hale getirerek uzaklaştırmaya (başarılı bir biçimde) çalışmaktadır. Eğer "iyi şeylerin mevcudiyeti" ile "iyi olanın mevcudiyetinin" aynı işi gördüğüne inanıyor olsaydı, *Euthydemus*'ta, Sokrates'in teorisine göre bir

---

[577] Platon'un efsaneyi kullanış şekli *OGR* 239-42'de daha kapsamlı şekilde ele alınmıştır.

[578] Jaeger'in 498d2'de ἀγαθούς 'u "nötr" olarak yanlış çevirdiğine açıklık kazandırmak için burada basılı çeviri ("iyi olan") üzerinde değişiklik yaptım. Jaeger "die guten Dinge" diye yazmıştı.

[579] Dodds 497e1 üzerine yazarken çoğul kullanımın önemine işaret etmişti. Ne Dodds ne de Jaeger 467e7'deki μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ ifadesini fark etmişe benzemiyor, ki bu ifade hem Platon'un aşkın biçimler öğretisinde hem de Aristoteles'in buna getirdiği eleştiride tanıdık bir ifade olduğu için Jaeger'in amacına daha iyi hizmet ederdi.

öküzün mevcudiyetinin onu öküz yapacağını söyleyen Dionysodorus'un yaptığı mantık hatasından mustarip olurdu. (Bkz. bu cilt.)

Isocrates ve Gorgias. Çoğu akademisyen *Gorgias* ile, Platon ve Isocrates'in birbirine rakip konum ve fikirleri arasında bir bağlantı olduğunu düşünmektedir. Daha ileri gidip, *Gorgias*'ın Isocrates'in belli bir eserine ya da Isocrates'in *Gorgias*'a saldırdığını iddia etmek son derece tehlikeli olacaktır. Platon ve Iscorates'in yazılarının hangisinin önce geldiğine dair hiçbir kesinlik yok ve hatta bazı ifade benzerliklerinin tesadüfî olup olmadığı konusunda da bir görüş birliğine varılmış değil. Düşmanca bir gönderme olması en muhtemel olan pasaj, Platon'un hitabeti, Isocrates'in *In soph.* 17'de söylediklerinin bir parodisi gibi duran ifadelerle tarif ettiği *Gorg.* 463a'dır.[580] Platon'un Isocrates'in pasajına gönderme yaptığından, diye sormuştu Thompson (*Phaedr.* 174), kim şüphe edebilir? Ama Dodds (*Gorg.* 25) böyle bir gönderme olmadığını düşünmek konusunda Reader ve Jaeger'in izinden gitmişti.

Daha geniş bir açıdan bakıp, Isocrates'in bazı pasajlarından hareketle onun bakış açısının Platon'un *Gorgias*'ta ve diğer diyaloglardaki bakış açısıyla nasıl bağlantılı olduğunu göstermek daha güvenli ve daha ilgi çekici olacaktır.[581] Her ikisi de öğretilerini *philosophia* diye adlandırıyordu ki bu da onları birbirine rakip kılıyordu zira Isocrates için bu her şeyden önce hitabet anlamına geliyordu; zaten *Nic.* 1 ve *Antid.* 183'de *philosophia* ile hitabeti özdeşleştirmişti. Tartışmaya aşırı bağımlılık ve astronomi ile geometrinin incelikleri, diyor Iscorates (*Antid.* 264 ve devamında, ki bu da bize Callicles'in *Gorg.* 484c ve devamında söylediklerini anımsatıyor) çocukların eğitimi için gayet yeterlidir, ama çocuklar bunlar üzerinde gereğinden fazla oyalanıp, yeteneklerini köreltmekten sakınmalıdırlar.[582] (*Panath.* 27'de tevazu gösterip, bu konuların hiçbir faydası dokunmasa bile, en azından gençleri yaramazlıktan uzak tuttuğunu söylüyor.) İnsan mevcut anda konuşma ya da eyleme yardımcı olmak için hiçbir şey yapmayan şeylere felsefe adını vermemelidir. İnsanlar, diyor (*Nic.* 1) hitabeti *ploxenia*'yı (Callicles'in ilkesizce savunduğu o diğerlerinden fazlasını alma ya da diğerlerini alt etme durumu) amaçlamakla suçluyorlar. Eylemler sözlerden daha fazla *ploxenia*'ya yol açar ama her ne olursa olsun "biz diğerlerinden daha kötü durumda olmak için değil hayatta iyi şeylerin keyfini sür-

---

[580] ἐπιτήδευμα.....ψυχῆς στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας. Isocrates'e göre gerçekten başarılı bir hatip olmak ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον'dur.

[581] Bu pasajlardan bazıları Thompson tarafından alıntılanmıştır, *Phaedr.* ek. 2 170-83.

[582] Thompson (s. 172) Platon'un matematik konusunda onunla hemfikir olacağını zira onun da matematiği kendi içinde bir amaç değil, daha büyük bir disiplinin parçası olarak salık verdiğini öne sürüyor. Ama Isocrates çocukların on yıl boyunca, otuz yaşına gelene kadar matematikle haşır neşir olacağı ve Platon'un diyalektik felsefesi ile geçirilen bir beş yıl daha olmaksızın kamusal hizmete hazır olduklarının düşünülmediği bir müfredatı tasvip etmezdi.

mek için tanrılara hürmet eder ve adaleti ve diğer erdemleri uygularız." Yanlış eylemleri ve aldatıcı konuşmaları suçlayınız ama "erdemli bir şekilde peşine düşülen öz-çıkarı" değil. Burada Callicles'in yoksun olduğu ahlakî bir ton vardır. *Ploxenia* iyi ya da kötü olabilir (*Antid.* 281) ve soygun, aldatmaca ve diğer kötü eylemlerle avantaj elde etmeye çalışmak başarı dahi getirmez; bunların yol açtığı kınama hayatı sefalete çevirir. Gerçek *ploxenia* tanrılara hizmet etmek, dostlar ve yurttaşlarla iyi ilişkileri korumak ve haysiyetli bir üne sahip olmaktır. Bu neredeyse Sokratik bir paradokstur ama o kadar da değil. Kötülük etmenin sefaleti içsel huzursuzluktan değil, dış baskılardan kaynaklanır ve haysiyetli hırsların toplum tarafından ödüllendirilmesi gerekir. Isocrates, adalet ve erdemin tasvip edilmekle kalmayıp, ayrıca mutluluğa en güçlü katkıyı yaptığını söylerken (*De pace* 31-2) işte bunu kastetmektedir. Diğerleri (*Antid.* 84-5, muhtemelen Platon gibi insanlar) sadece kendilerinin bildiği bir çeşit *sophrosyne*'yi ve adaleti öğütlerken, Isocrates evrensel anlamda kabul gören şeyler olarak erdemleri öğütlemekten gurur duyar ve sadece birkaç bireyi değil, bütün şehri dönüştürüp mutluluk getirecek şekilde davranmaya sevk etmeye çalışır. Tıpkı Sofist Protagoras gibi, mevcut ahlâkı en iyi haliyle savunacak ama bunu değiştirmeye çalışmayacaktır. Hatta (kesinlikle Platon'un *bete noire* Perikles'ini aklında tutarak, krş. Thuc. 2.63.2) Isparta'ya teslim olmaktansa diğerlerini adaletsizce yönetmeyi tercih eden Atinalıları bile onaylamaktadır. Bütün mantıklı insanlar, diyor, bu politikayı tavsiye edecektir; sadece birkaç "sözde bilge insan" buna karşı dururdu. İki kusurlu seçenek içinde, ıstırap çekmektense ıstırap çektirmenin daha iyi olduğunu eklediğinde, aklından belli bir sözde bilgenin geçmediğini düşünmek zor.

Antidosis'teki bir diğer pasaj (252-3) ise *Gorgias*'a rastlantı olamayacak kadar yakın duruyor ve ayrıca Platon'un daha sonra yazdığına ve Isocrates'i eleştirdiğine işaret ediyor. Eğer savaş eğitimi almış olanlar yeteneklerini düşmana karşı kullanmak yerine isyan edip kendi yurttaşlarını öldürürlerse, ya da boks eğitimi almış olanlar ring dışına çıkıp önlerine gelene vurmaya başlarlarsa, onları eğitenler yine de övgüye layık olacak ama aldıkları eğitimi kötüye kullananlar suçlanacaktır. Hitabet eğitimi için de aynı şey geçerlidir (Krş. *Gorg.* 456c-457c).

Isocrates'in kayda değer ölçüde Sokratik gözüktüğü yerleri tespit ederken bütün bunları aklımızda tutmalıyız. *Antid.* 180 bu tip bir pasajdır: "Beden ve ruhtan müteşekkil olduğumuz herkesçe kabul edilmektedir, herkes bu ikisi arasında daha yetkin olanın ruh olduğunu söyleyecektir."[583] Eski dönemlerde yaşamış olanlar, diye devam ediyor, birçok sanat olduğunu ama bu ikisine özel bir sanat olmadığını görerek beden için

[583] Isocrates'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere bu muhtemelen yaygın bir kavrayıştı. Democritus için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve DK'nın dizini (III, 483) ve Sokrates'in ne derece özgün olduğu konusunda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

eğitimi, ki jimnastik bunun bir parçasıdır, ruh için ise *philosophia*'yı icat ettiler. Bu kısım *Gorg.* 464b'ye çok yakındır – ta ki *philosophia*'nın hitabet tekniklerinde ustalaşmak ve bunları en iyi sonucu almak için kullanmak olduğu söylenene dek. Yine, *Areopagiticus*'ta (21 ve devamı) iki çeşit eşitlik olduğunu söylüyor (bkz. bu cilt) ve herkese aynı değil, hak ettiği şeylere göre davranan eşitlik türünü öneriyor, kura ile seçimi ise bilhassa lanetliyor. Bu, diyor, Solon ve Cleisthenes'in demokrasinde takip edilen ilkeydi.

Bu yüzeysel benzerlikler ve temel farlılıklardan sonra, Isocrates'in isim vermeden Sokrates ve Platon'a saldırıyormuş gibi gözüktüğü birkaç pasajdan daha söz edebiliriz. *Soph.* 8'de diğer şeylerin yanı sıra bilgelik ve mutluluk öğreten ama bunlardan bizzat yoksun olanlara, geleceği (ölümden sonraki hayatı?) bildiğini iddia eden ama verecek yararlı bir nasihati olmayanlara, *bilgi* sahibi olduğunu iddia eden ama *görüşe* (*doxa*) yaslananlardan daha çok hata yapanlara karşı çekilen bir nutuktur. Bu kişilerin meşgalesi haklı bir biçimde, "ruh için kaygılanmak" (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν) olarak değil, önemsiz münakaşalar olarak görülmektedir. Konuşma ve eylem gibi pratik meselelerde *bilgi* sahibi olmak, diyor (*Antid.* 271), tamamen imkânsızdır ve gerçekten bilge olanlar genellikle en iyi *görüşleri* tutturabilenlerdir. *Helen*'in başında cesaret, bilgelik ve adaletin aynı şey ve hepsini kapsayan bir bilgi olduğunu söyleyenleri hor görür. Ayrıca çoğu kişinin düşündüğü gibi Iscorates'in hakaretamiz "eristik" kelimesini, Megaralılar gibi diğer Sokratikler için olduğu gibi bizzat Sokrates ve Platon için de kullanmış olması da muhtemeldir. *Antid.* 261 ve devamında eristikleri tepeden bakan bir hoşgörüyle lanetliyor ve onları astronomlar ve geometricilerle eşleştiriyor: bundan az önce (258) ise eristiklerin sırf kıskançlıklarından ötürü, yararlı hitabet sanatına hakaretler yağdırmalarından yakınmıştı; âlicenap bir şahsiyet olmasaydı bu komplimana aynen karşılık verebilirdi.

Bu çok da aydınlatıcı olmayan konu dışına sapma, Platon'un felsefî yaşam ile kamusal meselelere aktif katılım demek olan yaşam arasındaki seçimi sadece kuramsal bir mevzu ya da hatta Atina'daki genelde tatsız olan siyasi atmosfere ilişkin bir mevzu olarak değil ama ayrıca kişisel bağlamda değerlendirdiğini hatırlamamıza yardımcı olmalı. Anlatım biçiminin her zaman için, genelde bir filozoftan beklenen o anlatım biçimi olmaması hiç şaşırtıcı değil.

EK NOT: POLUS ÇÜRÜTÜLMÜŞ MÜYDÜ? (474c ve devamı)

AJP 1967'de bu başlık altında yayınladığı bir makalede Vlastos diğer bütün yorumcuların inandığı bir şeyi, yani Polus'un zarara yol açmanın buna maruz kalmaktan αἴσχιον olduğunu kabul ettikten sonra (Callicles'in 482d-e'de söylediği gibi) iddiasından vazgeçtiğini kabul etmemişti. Polus'un keskin ve incelikli argümanının ana kısmı

καλόν'un ya yararlı olan ya da *bunu seyreden / dinleyen kişiye* -gözle görülen bir şeyi seyreden, müziği dinleyen vb. kişiye- haz veren (ἐν τῷ θεωρεῖσθαι, 474d8) şey olarak, αἰσχρόν'un ise zararlı olan ya da acı veren şey olarak tanımlanmasıdır. Ama daha sonra Sokrates zarar gören kişi acı çektiği ve ona zarar veren çekmediği için, zarar vermenin αἴσχιον olduğu kabul edildiğinden ötürü, bunun κάκιον olması gerektiğini savunur. Sorması gereken şey "Eyleyen ya da maruz kalan olarak durumla doğrudan alakalı olanlar için hangisi daha acı vericidir?" değil, (Vlastos'un söylediği gibi) "İki olayı *gözlemleyen ya da düşünenler* için hangisi daha acı vericidir?" olmalıydı. Bu sorunun cevabı, diyor Vlastos, en azından belirsizdir.

Ben burada şöyle bir sorun olduğunu düşünüyorum: failler için eylem ve tutku birbirinden ayrı iken ve bu yüzden biri eyler, diğeri maruz kalırken, gözlemci için *iki farklı olay değil, tek bir olay*, tek bir ἀδικία eylemi vardır. Söz konusu gözlemcinin birinin birini soyuşunu, soyulan insanı görmeden izlemeyi seçmesi mümkün değildir, bu yüzden "iki olaydan hangisini" gözlemlemenin daha acı verici olduğunu sormanın pek bir anlamı yoktur.

Vlastos bizden sadece zarar verme eylemini değil ama ayrıca daha uzak gelecekteki sonuçlarını da hesaba katmamızı istiyor da olabilir. "Çoğu insan *muvaffak olan* alçaklığın görüntüsü ya da düşüncesi karşısında, ıstırap çeken masumiyet karşısında olduğundan daha fazla acı çekecektir" deyişi buna işaret ediyor olabilir. Ancak muvaffakiyet ve ıstırabın yapılan bir kötülüğün doğrudan sonucu olduğu kabul edilse bile (ki aksi takdirde bu ikisi birbiriyle alakalı olmayacaktır) gözlemcinin "alçak kişinin diğerlerine zarar vererek muvaffak olduğunu görüyorum ama masum kişinin ıstırap çektiğini görmüyorum" demesi yine de imkânsızdır fakat insanın "*Ben* masum kurbanım, o ise alçağın teki" demesi mümkündür. Cambridge'li bir karikatüristin, tıp hocalarına diğer alanlardaki hocalardan daha fazla ödenmesi gerektiği önerisine dair yaptığı yorumu anımsatmak isterim. Öfkelenen bir profesör bir meslektaşına şöyle demiş: "Canımı sıkan şey onların bizden fazla alması değil, bizim onlardan az almamız." En iyi ihtimalle, gözlemci için tek bir olayın hangi yönünün daha acı verici olduğunu sorabiliriz.

Ben bu yorumu, Vlastos'un önermesinin genel meziyetlerine dair bir yargıda bulunmaksızın sunuyorum. Ancak ben, eğer biri Sokrates'e güzel bir bedene *sahip olmaktan* ya da güzel bir müziğin *icra edilmesinden* de tıpkı bunları görmek ve duymaktan olduğu gibi haz alınabileceğini anımsatsaydı Sokrates'in bunu, bunun argümanı üzerindeki etkisinden korkmaksızın onaylayacağını düşünme eğilimindeyim.

(5) MENEXENUS

Hakikilik. Bu tuhaf eserle karşılaşan herkes ilk olarak bunu Platon'un yazmadığını düşünecektir ve bu diyalog Zeller de dâhil olmak üzere 19. yüzyıl yorumcuları tarafından reddedilmiştir. Mevcut kuşaktan hemen herkes, Aristoteles'in yaptığı iki göndermeyi baz alarak bu diyalogun hakiki olduğunu kabul ediyor.[584] (Her iki gönderme de *Retorik*'te yer alıyor ve 235d'ye gönderme yapılıyor. 1367b8'de "Atinalıları Atinaların önünde övmek zor değildir" açıklamasını Sokrates'e ve 1415b30'da "*epitaphios*'taki Sokrates"e atfediyor.[585]) Bu diyalog "Thrasyllus'un kanonunda" karşımıza çıkıyor (bkz. bu cilt) ve hakiki olduğu antik dönemde de genel kabul görüyordu; sahte olduğunu iddia ederek karşılaştığımız zorluklardan kolayca kaçınmaya çalışmak yerine, hakiki olduğuna dair bu tanıklıkları kabul etmeliyiz.

Tarih. Diyalog büyük ölçüde, Korint Savaşı'nda ölenler için, 387'deki Antalcidas Barışı'ndan sonra yapılmış olması gereken kamusal methiyeye rakip olarak sunulan bir konuşmadan oluşmaktadır.[586] Dolayısıyla, o tarihte yayınlanmadığı takdirde anlamsız olacağı varsayılırsa bu diyalog "kendi tarihini tam olarak sunmaktadır" (Wilamowitz, *Pl.* I, 269). Bu durumun diyalogu *Gorgias*'a ne kadar yaklaştırdığını da belirtmek gerek.[587]

Olayın geçtiği tarih. Bu kafa karıştırıcı bir husus. Konuşmayı aktaran kişi Sokrates ama Antalcidas Barışı onun ölümünden on iki ya da on üç yıl sonra yapılmıştı. Konuşmanın yazarı olduğu varsayılan Aspasia'nın da o tarihte halen yaşıyor olması da pek olası değildi. 440 yılında ya da daha erken bir tarihte Perikles'ten bir oğlu olmuştu (Judech, *RE* II, 1716-17).

---

[584] Momigliano bir istisna (ya da 1930'da öyleydi). *Riv. di filol* başlıklı makalesinde bu diyalogun *Phaedrus*'la çeliştiği ve Akademi'de, D.L.'nin Antisthenes'in eserlerine ilişkin listesinde (6.18) yer alan *Menexenus* diye bir eserden esinlenilerek Platon'un ölümünden sonra yazıldığı sonucuna ulaşmıştı. Bu eser 235d'de bahsi geçen doğaçlamaya yapılan bir saldırıdır. Momigliano Aristoteles'in pasajlarından s. 50'de bahsediyor.

[585] Bkz. *Menex.* 235d. Platon'un isminin çıkarılışı konusunda bkz. Grote I, 209-10, dn. *h. Contra*, Zeller 2.1.461 dn. 5, 480 dn. 2. Aristoteles de *Menexenus* diye bir eser yazmıştı (D.L. 5.22) ama Antisthenes'in eseri gibi bu eserin de sadece ismini biliyoruz.

[586] 245e. Bkz. Reader, *PPE* 127 ve dn. 3.

[587] Bildiğim kadarıyla buna bir tek, Antalcidas Barışı'nın ima ettiği tarihin, *Şölen*'de Arkadya'nın bölünüşüne yapılan göndermenin sunduğu tarihten daha "déja plus flottante" olduğunu düşünen Diès (*Autour de P.* 246-7) karşı çıkıyor.

Sohbetin genel çerçevesi

(Doğrudan dramatik form)

Konsey salonundan dönerken genç Menexenus'la karşılaşan Sokrates, onun daha şimdiden ailesinden gelen siyaset eğilimini takip ettiği, eğitim ve felsefeyle işinin bitmiş olduğuna inandığı[588] sonucuna ulaşır. Evet, "eğer Sokrates buna izin verir ve bunu öğütlerse" siyasi görev almaya çabalayacaktır ama şu anki amacı savaşta ölenler için konuşmayı kimin yapacağını öğrenmektir. Aslında karar ertelenmiştir. Sokrates savaşta ölmenin hoş bir şey olduğunu düşünmektedir. Aşağılık bir insan olabilirsiniz ama gösterişli bir mezara sahip olacağınız garantidir ve şahane bir hatip süslü bir konuşma yaparak sahip olduklarınızın yanı sıra sahip olmadığınız erdemlerden ötürü de sizi methedecektir. Bu hatipler ölenler, devlet ve seyirciler için ayrım gözetmeksizin yaptıkları övgülerle ruhlarımızı büyülerler. Bizim daha iyi ve daha onurlu hissetmemizi sağlarlar ve bulutlardan tekrar yeryüzüne inmemiz günler alır.

Sokrates'in aşikâr ironisi Menexenus üzerinde etkili olur: "Hatiplerle dalga geçeceksin" diye karşılık verir; ama kim seçilirse seçilsin, diye devam eder, imrenilesi bir halde olmayacaktır. Tören çok yakın olduğu için bu kişi doğaçlama yapmak zorunda kalacaktır. Hiç de öyle değil, der Sokrates. Birincisi, hepsinin elinin altında hazır bir konuşma tutar ve ikincisi, bu tip bir şeyi doğaçlama sunmak gayet kolaydır. Bu durumda, bunu bizzat yapabilir miydi? Kesinlikle, ama muhtemelen, bütün hatiplerin en mükemmeli Perikles'i yetiştirmiş olan Aspasia tarafından eğitilmiş olmak gibi haksız bir avantaja sahiptir. Fakat, daha kötü bir eğitim almış, örneğin Rhamnuslu Antiphon tarafından eğitilmiş olan biri bile Atinalılar arasında Atinalılar'ı methedebilirdi.[589] Her neyse, şans bu ya, Aspasia ona bu olay için, kısmen doğaçlama olarak, kısmen de Perikles için hazırladığı cenaze konuşmasından parçalar alarak oluşturduğu bir konuşmayı daha bir önceki gün ezberletmiştir. Menexenus "İster Aspasia'ya ister başkasına ait olduğunu söylesin" bu konuşmayı dinlemek için sabırsızlanmaktadır. Sokrates utangaç bir tavır takınır. Aspasia bunun açığa vurulması istemeyebilirdi ve Sokrates her ne olursa olsun gülünç duruma düşerdi, "ilerlemiş yaşına rağmen halen oyun oynuyor" gibi gözükürdü. Ancak bunu, eğer o isterse "kıyafetlerini çıkarıp, dans etmeye" hazır olduğunu söylediği Menexenus için yapacaktır.

Konuşmayı dinledikten sonra Menexenus çok iyi tanıdığı Aspasia'nın bunu yazmış olabileceğine inanamadığını söyler; ama bunu her kim yazdıysa ona ve özellikle de Sokrates'e müteşekkirdir. Sokrates eğer Menexenus bunu bir sır olarak tutarsa, Aspasia'ya ait başka güzel siyasi konuşmalar da okuyacağına söz verir.

[588] Bu açıdan Callicles ve Iscorates'in öğüdüne uymuştur (bkz. bu cilt).

[589] Buradaki ironi muhtemelen zamanının en iyi hatibi olan Antiphon'un (Thuc. 8.68) bir hitabet hocası olarak Aspasia'dan bir hayli aşağı konuma yerleştirilmesinde yatmaktadır.

Özet ve Yorum

Platon'un hitabete duyduğu öfke burada da *Gorgias*'ta olduğu kadar aşikârdır. Hitabete hem doğrudan ve hem de alay ile saldırılır ve (Platon'un eserlerinde genellikle yapılanın aksine) sanki dinleyici bu alayı kavramıyormuş gibi yapılmaz. Hitabet asılsızdır (eğitimi değil, ikna etmeyi amaçlar, *Gorg.* 454e), basittir (sanat değil, sadece ampirik bir maharettir, *Gorg.* 462b-c) ve ruhu aldatır. *Phaedrus*'ta (261a) hitabete tam da bu anlama gelen *psychagogia* adı verilir ve *Gorgias*'ta hitabetin *psyche* üzerindeki zararlı etkileri ana konulardan biridir. Bütün bunların yanı sıra, Perikles'in entelektüel eşinin bütün Yunan edebiyatındaki en ünlü konuşmayı adını vermeden yazdığı ve dahası şimdi de bundan artakalanları içeren bir diğer konuşmayı dinleyeceğimiz söylendiğinde, bunu ciddiye alabilecek bir ruh haline bürünmemiz pek mümkün olmuyor.[590] Platon'un bizi, bütün klişeleri, biçimsel bölümlemeleri, mecazları ve *Phaedrus*'ta sıralanmış olan diğer bütün teknik hitabet araçlarını barındıran ve içerik bakımından *topoi* ya da kürsüde söylenen basmakalıp şeylerle dolu olan bir pastişle karşılaşmaya hazırlamıştır. Ve karşılaştığımız şey de budur. Aynı zamanda, özellikle de ikinci kısımda dile getirilen bazı düşünceler, birçok akademisyenin bizzat Platon'a ait olması gerektiğine inandığı türden şeylerdir ve bunlar tam bir ciddiyet içersinde ortaya konmuştur. Aslında giriş bölümüyle konuşmanın içeriğini bağdaştırmak, yapılan yorumların düğüm noktası olmuş ve sonu gelmez bir uzlaşmalığa yol açmıştır.[591]

Konuşma

Konuşma ölenlerin övülmesiyle başlar. Onların iyiliği her şeyden önce, asıl yerliler olmaları sebebiyle bütün Atinalılarla paylaştıkları soyluluklarını bağlıdır. Yeryüzü

---

[590] Sokrates ve Aspasia arasında Sokratesçi Aeschines'in *Aspasia* adlı eserinde de bir bağlantı kuruluyor. Bu eserin içeriği için bkz. Field, *P. and Contemps.* 150-1 ve daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Dittmar, *Aisch.* 17-59. Dittmar *Menexenus*'un Aeschines'i küçük düşürmek (s. 40-1, 52, 56) ya da ona saldırmak (55) için yazıldığı kanaâtindeydi.

[591] Momigliano *Riv. di fil.*'de (1930) bunu haklı olarak "la maggiore difficoltà" ve "il vero problema" olarak tanımlıyor. Konuşmanın hicvi ve ciddi yorumlanışının savunucuları Herter (*Paling.* 1969, dn. 2 ve 3) tarafından sıralanıyor. (Ayrıca bkz. v. Loewenclau, *D. plat. Menex.* 10-13, "Gesch. der Deutung.") Ama ikinci yorum, Herter'in söylediği gibi, "daha derin bir Platonik arka plana" vakıf olsa da, kapsamı ve doğası bakımından ilkinden belirgin bir biçimde farklıdır. Kahn'ın çözülmeyi bekleyen beş muamması (*CP* 1963, 220) arasında bu yer almıyor. Buna en yakın duran şey, eğer bu bir şaka, parodi ya da hiciv ise Cicero'nun nasıl olup da bunun onun zamanında Atina'da her yıl okunduğunu söyleyebildiği sorusudur ve Kahn buna yeterli bir cevap veremiyor (s. 229). Herter bu yorumla (ciddiyet taşıdığına inandığı) konuşmanın geçerliğinin "in Frage gestelt wird" olduğunu söylediğinde (*a.g.e.* 110) prolog alayın hakkını vermemiş oluyor. Bu konuda şüphe duymak mümkün değil.

gerçek anlamda onların anasıdır.[592] Böylece Atina'nın övülmesine geçeriz. Tanrılar bile, yeryüzünün daha aşağı türden hiçbir hayvanı doğurmayıp, sadece akıl, adalet ve dinin sahibi olan insanı doğurmuş tek parçası olan Atina'ya sahip olmak için birbiriyle çekişmektedir; Atina ayrıca insancıl yiyecekler olan tahıl ve zeytini üreten tek diyardır, daha sonra da bunları diğer diyarlara kazandırmıştır. İlk insanlar olan Atinalılar ayrıca onları gerekli sanatlarda eğiten, kendi tanrılarına sahiptirler. Atinalıların asla değişmemiş olan yönetimi, bazen demokrasi diye adlandırılsa da, en iyilerin yönetimidir (*aristokratia*). Bu yönetim şekli özgürlüğe el üstünde tutar ve herkese olduğu gibi, yani kardeş ve eşit kişiler olarak yaklaşır. Atina'nın efsanevî başarılarından kısaca bahsedildikten sonra Pers Savaşları'ndan, diğer Yunan devletleriyle yapılan (bu devletlerin Atina'nın refahını kıskanması nedeniyle patlak veren) savaşlara ve o zaman kadar gelen süreçte Atina'nın tarihsel kahramanlıklarına geçilir. Sıkça belirtildiği gibi, bu kısımda gerçeği çarpıtma ve örtbas etmenin birçok örneğine rastlanır ve bunlar Atinalıları, sadece en safi nedenlerle kalkıştıkları savaşta kahramanca, zaferde ise merhametli davranan ve eğer yenilirlerse bunun asla düşmanın üstünlüğünden kaynaklanmadığı kusursuz insanlar olarak göstermek üzere tasarlanmıştır. Otuzlar yönetiminin korkunç icraatları ve daha sonra onlardan alınan intikam, yönetimin "ılımlılık" sergilediği ve intikamın da öfkeden değil, "talihsizlikten" kaynaklandığı söylenerek üstünkörü geçilir. Atinalıların üstünlüğü yine arî soylarına atfedilir: diğer devletler sadece ismen Yunan'dır, barbarların; Pelopslar, Cadmuslar, Aegyptuslardan ya da Danausların soyundan gelmektedirler. Benzer şekilde çarpıtılmış bir izahat, yeni sona ermiş olan Korint Savaşı için de yapılır.[593]

Ölenlerin ve anavatanlarının övülmesinden sonra yaşayanlara seslenilir. Konuşmacı, ölenler namına, onların oğullarını *arete*'de uzmanlaşmaya ve ebeveynlerini yas tutmamaya çağırır. Çocuklarının ölümsüz değil ama cesur ve haysiyetli olması için dua eden ailelerin duaları kabul edilmiştir. "Ölüler yaşayanların dünyasını algılayabilselerdi" ebeveynlerinin haysiyetli bir son bahşedilmiş olan oğulları için yas tuttuğunu görmekten hiç mutlu olmazlardı. Ebeveynlerin onları mutlu etmelerinin en iyi yolu onların eşleri ve çocuklarına göz kulak olmak ve bizzat daha iyi bir hayat sürmeleridir. Kendi adına konuşmaya başlayan konuşmacı dinleyicilerine, toplumun yasalar gereği ölenlerin hem

---

[592] Atinalıların asıl yerliler olduklarına dair inançları için bkz. Guthrie, *In the B.* 23-4. Hatiplik alanında bu milliyetçilik (ya da ırkçılık) *ne plus ultra*'sına en yakın parallellik Isocrates, *Paneg* 24 ve devamı ve *Panath.* 124-5'te yer almaktadır. Isocrates, asıl yerli olma iddiasına bulunduktan sonra insanlığın geri kalanının yiyecek mısıra ve ölümden sonra mutluluklarını garanti edecek gizemlere sahip olmasının sadece Atinalıların cömertliğinden kaynaklandığını, zira Demeter'in bunları sadece Atinalılara bahşettiğini söylüyor.

[593] Platon'un tarihsel çarpıtmalarının sıralandığı bir kaynak için bkz. Méridier, *Ménex.* (Budé) 59-64.

yaşlı ebeveynleri hem de çocukları için sorumluluk aldığını hatırlatır. Toplum çocukları eğitecek ve unutmalarına izin vermeyeceği babalarının cesaretiyle kuşanmış olarak yetişkinliğe adım atmalarını sağlayacaktır. Dahası, yıllık anma törenlerini atletizm ve müzik yarışmalarıyla birleştirerek ölüleri daima onurlandıracaktır. Toplum, ölenlerin varisi, çocuklarının babası ve ebeveynlerinin muhafızıdır. Şimdi her biri gereğince matem tutmalı ve oradan ayrılmalıdır.[594]

Yorum

Thucydides'te (2.34) bu halka açık defin törenlerinin nasıl yürütüldüğüne dair yapılan açıklama dokunaklı değilse bile, son derece etkileyici. Törenden iki gün önce ölenlerin kemikleri (cesetler savaştan sonra yakılırdı, Jacoby, *JHS* 1944, 37 dn. 1) insanların adaklar getirdiği geçici bir yapı içersine konurdu. Cenaze alayında biri her kabilenin kemikleri, diğeri ise bedenleri bulunamayan "meçhul askerler" için olmak üzere at arabaları üzerinde selvi ağacından yapılma lahitler taşınırdı. Ölenlerin kadın akrabaları ağıt yakardı ve ister yurttaş ister yabancı olsun herkes kemiklerin gömüleceği "şehrin en güzel kırlığında" bulunan şehir mezarlığına doğru ilerleyen alaya katılabilirdi. Kemiklerin gömülmesinden sonra, şehir tarafından seçilen saygın bir kişi güzel bir konuşma yapar ve işlemler böylece sona ererdi.

Platon'un halkın matem tuttuğu böylesi bir olay dolayısıyla yapılan güzel konuşmalarla dalga geçtiğini düşünmek hoşumuza gitmeyebilir ama prolog Platon'un dalga geçtiğine dair hiçbir şüphe bırakmıyor. Bu, Atina karşısında duyulan, *Gorgias*'ın yazılmasına yol açan ve Yedinci Mektup'ta hatıra getirilen aynı hayal kırıklığının bir sonucuydu; iki diyalogun olası tarihleri bu varsayımı güçlendirmektedir. Bu iki diyalog arasındaki ilişki birden fazla kez, trajik üçleme ve satir-oyunu arasındaki ilişkiyle mukayese edilmiştir.[595] Ben de *Menexenus*'un en azından kısmen, bihaber olduğumuz mevcut koşullardan beslendiğinden eminim. Sokrates'in Aspasia ile olan ilişkisi bizim için tam bir muamma ama takipçileri şüphesiz ki bu ilişkiyle ilgilenmişlerdi; Aeschines'in, Sokrates'in Callicles'e Aspasia'nın oğlunu eğitmesini öğütlediği *Aspasia* diye bir eseri vardı. Dittmar *Menexenus*'un Aeschines'i gülünç duruma düşürmek ve ona saldırmak için yazıldığından o kadar emindi ki, *Aspasia*'nın tarihini *Menexenus*'a dayanarak belir-

[594] Son sözler -κατὰ τὸν νόμον τοὺς τετελευτηκότας ἀπολοφυράμενοι ἄπιτε- Perikles'in cenaze konuşmasının son sözleri ile kıyaslanabilir (Thuc. 2.46): ἀπολοφυράμενοι ὃν προσήκει ἑκάστῳ ἄπιτε . İkisi arasındaki bir diğer çarpıcı benzerlik de Atina'daki yönetim şeklinin demokrasi diye adlandırılmasına karşın aslında halkın onayı (*Menex.* 238c-d) ya da çoğunluğun kabulüyle en iyilerin yönetimi olarak övülmesidir. Bkz. Vlastos, *Ison.* 28 ve dn. 3.

[595] Dümmler, *Ak.* 26; Méridier, *Ménex.* 77; Dodds, *Gorg.* 24.

leyebileceğini düşünmüştü.[596]

Konuşmanın içeriğine dair ne düşünürsek düşünelim, prologda bunun ne tür bir konuşma olduğu açık ediliyor: *Gorgias*'ta yaltaklanmak diye tarif edilen, insanlara onlara faydalı olacak şey yerine duymak istedikleri şeyi veren zamane hitabetinin eksiksiz bir örneği. Bunun illâ da bir karikatür olması gerekmiyor. Bunun için *Protagoras*'ı ele alabiliriz; giriş sahnesinde Sokrates Sofistlere dair tasvip edici olmaktan gayet uzak bir portre çizer ama ana karşılaşma Protagoras'a dair itici olmayan ve adil bir portre sunar. Mesele bir kez ortaya konduktan sonra, artık okur bir Sofist'in idealleriyle Sokrates ve Platon'un idealleri arasındaki farkı gözlemlemeye hazırdır.

Konuşmanın amacının kaçınılmaz bir biçimde giriş tarafından belirlendiğini göz önüne aldığımda, konuşmayı değerlendirmek için gereken bütün materyalleri Méridier'in sunduğu açıklamada buluyorum.[597] Konuşmadaki temaları kısaca listeledikten sonra, bu temaların bu tip *piéces d'occasion*'ların geleneksel düzen ve içeriğini yansıttığını ve *technai*'de[598] ortaya konan planı takip ettiğini gösteriyor. Eğer bir parodi söz konusuysa, bu, Platon'un hiç ödün vermediği mübalağalı katilikte ortaya çıkar. Méridier ayrıca, Platon'un methiye esnasında, diğer yerlerde dile getirdiği gerçek görüşlerine ters düşen ne kadar çok şey söylediğine de işaret ediyor (64-6). Üslup konusunda ise, başvurulan hitabi söz oyunlarını listeliyor (69-71); bunlar o kadar geniş bir kapsama sahiptir ki "*Menexenus*'tan hareketle zamane hitabetinde başvurulan numaralara dair eksiksiz bir çalışma yapılabilir."

Her zamanki ve hatta zorunlu yörüngeyi takip eden konuşma iki bölümden oluşur; ölenlerin ve Atinaların övülmesi ve yaşayanlara sunulan teselli ve öğütler. Birçok akademisyen ilk bölümün sadece bir pastiş olduğunu kabul etmiş ama ikinci kısımdaki bariz ciddiyetten etkilenmiştir. Platon'un ilk kısımda dalga geçtiği ikinci kısımda ise ciddi olduğu varsayılmadığı sürece (ve bazıları bundan bile çekinmemiştir), kendilerini bütün konuşma boyunca ciddi bir Platonik mesaj aramak zorunda hissediyorlar. Méridier'in bu noktada da (eğer prologu aklımızda tutacak olursak) yeterli bir cevabı varmış gibi gözüküyor (71-3). Thucydides, ps.-Lysias, ps.-Demosthenes ve Hyperides'in birinde ya

---

[596] Antishenes de *Aspasia* diye bir eser yazmıştı (Dittmar 10 ve devamı) ama günümüze kadar gelen fragmanlarda Sokrates'ten bahsedilmiyor.

[597] *Ménex.* 53-82. Daha önceden Pohlenz (*APW* 264-92) konuşmayı analiz etmişti ve von Loewenclau da, farklı bir neticeye ulaşmasına karşın, Ps.-Lysias'la olan paralelliklere işaret ederek bizi konuşmanın içinde bir yolculuğa çıkarıyor.

[598] Hitabete dair el kitapları (III. cilt). Yunan edebiyatının diğer örneklerindeki referansların, Perikles'in cenaze konuşmasının Thucydides tarafından sunulan versiyonunun ve Iscorates'in *Panegyricus* ve *Panathenaicus*'unun yanı sıra elimizde Lysias ve Demosthenes'in adlarını taşıyan ve bir de 323'te Lamian Savaşı'nda ölenler için Hyperides'in yazdığı *epitaphioi* var.

da daha fazlasında tekerrür eden hususlara işaret ediyor; savaşta ölenler için şehrin duyduğu kaygı, ebeveynlerin çocuklarının ölümsüz değilse de cesur olması için ettiği dualar, Hades'teki ölülerin şuurlu oluşları, defin oyunlarından bahsedilişi ve törenin kapanış yöntemi. Platonik olduğu söylenen bazı düşünceler basmakalıp düşüncelerin pek ötesine geçememektedir[599] ve üslup açısından *consalatio* eşit derecede zengin bir söz oyunu hazinesi sunmaktadır. Söz konusu olay ve Platon'un taklit ettiği modeller göz önüne alındığında, konuşmaya genelde ağırbaşlı ve ciddi bir tonun hâkim olması şaşırtıcı değildir.

Sokrates, diye bağlıyor Méridier, konuşmanın bir şaka olacağına ve hatiplere örnek teşkil etmeyi istemek şöyle dursun, "comme n'importe lequel entre eux" konuşacağına açıklık kazandırmıştır; ve konuşma bu vaadi yerine getiriyor. Méridier *Gorgias*'tan bazı manidar alıntılar yapmayı da ihmal etmiyor: "Beni hangi tür hizmete çağırıyorsun? Atinalılara kendi iyilikleri için karşı koymaya mı yoksa onlara, onları hoşnut edecek şekilde, yaltaklanarak hitap etmeye mi? (521a). "Konuştuğumda amacım hoşnut etmek değildir. En kabul edilebilir olanı değil, en iyiyi amaçlarım ve senin öğütlediğin numaraları yapmayacağım için eğer mahkeme salonuna götürülecek olsam, ne diyeceğimi bilemem" (521d). "İnsan ister kendine ister diğerlerine karşı olsun yaltaklanmanın her türlüsünden kaçınmalıdır" (527c). *Menexenus*'taki, Atinalılara yaltaklanan konuşmanın yazarı, kendini onların at sineği diye tanımlayan ve "onları uyandırmaya, ikna etmeye ve paylamaya" koyulan (*Sav.* 30e) o insan gibi hayatını kaybetmeyecektir.

Antik dönemde bu konuşmanın ciddiye alınış şeklinin, bu görüşe bir karşı duruş oluşturduğu hissediliyordu. "Halikarnaslı Dionysius'u ve Hermogenes'i" diyor Huby (*Phron.* 1957, 104) "birer ahmak olarak görmeye[600] ... ve son olarak, Platon'un hicvi çok örtük olduğu için, hicvedici olmayan birçok pasajın içine de dokunmuş olduğunu kabul etmeye davet ediliyoruz." Şunu belirtmek gerekir ki, Platon karikatürleştirme anlamında bir hicve yönelmiyor.[601] Kabul edilen kuralları takip ettiği için yazması kolay

---

[599] Örneğin 246e, "Adalet ve *aretē*'nin geri kalanından boşanmış bütün bilgiler *sophia* değil, zırvalıktır." Méridier'in (72) işaret ettiği gibi, Gorgias bir hatibin adaletin gözettiği amaçlara hizmet etmesi gerektiğinin farkındaydı ve buna *Prot.* 324e'de Protagoras'a atfedilen görüşleri ekleyebiliriz (bkz. bu cilt). Bilginin erdemden ayrılamayacağına inanan Sokrates ya da Platon bunu tam da bu şekilde ifade eder miydi? Buradaki hissiyat daha ziyade *Bacchae*'deki oksimorona benzemektedir, τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία.

[600] Méridier (71) Halikarnaslı Dionysius'un ilk kısmı şiddetle eleştirdiğini ama ikinci kısma büyük bir hayranlık duyduğunu belirtiyor. Edebi ve hitabi bir eleştirmenden gelen bu övgü gerçek anlamda Platonik bir yorumlamayı savunanlar için şüpheli bir yardımcı araçtır; ve basmakalıp hitabi söz oyunlarının sürekli olarak kullanılmasını Dionysius bile tasvip etmiyordu.

[601] Méridier'in (75) söylediği gibi, eğer gerçekten bir karikatür olsaydı günümüzde yol açtığı zıt

olan, her daim beklenen şeyi söyleyen, çoğu yalan olup, Platon'un gözünde tamamıyla "yaltakçı" (κολακεία) olan stilize söylevlerin "birebir" kopyasını üretiyor. *Gorgias*'ın ışığı altında, hitabet ile Sokratik felsefenin, aşçılık ile tıbbın arasındaki kapatılamaz uçurumun ışığı altında okunduğunda bu söylevler kendi kendilerini lanetlemektedir. Doğru, Sokrates bazen rakiplerinin alanı üzerinden tartışmayı tercih ediyor ama hitabete dair görüşünüzü bildiğimiz Platon'un hitabeti bir araç olarak kullandığına, hitabetin, *Menexenus*'un doğal olarak payını fazlasıyla aldığı o "yaltaklanışı" ve tarihi yalanlayışı içersine kendi ahlâkını dâhil ettiğine inanmak mümkün değil. Söz konusu söylev kesinlikle *Phaedrus*'taki "gerçek hitabet" değildir ki bu ikincisi, felsefedir. Bu şaşırtıcı küçük esere (ki bunun Platon'un çok yönlülüğüne örnek teşkil etmesi dışında çok büyük bir önem sahip olmadığını kabul etmek gerek) dair şundan daha iyi bir izahat düşünemiyorum; Platon, *Gorgias*'ta argümanla yaptığı şeyi, burada örnek göstererek, geleneksel *epitaphios*'un genel atmosferi ve yöntemine sadık kalarak yapmıştır; bizi ruhu aydınlatmaya çabalamaktansa, yaltaklanarak ruhu zedeleyen güzel konuşmanın tehlikelerine karşı bizi uyarmış ve bu konuşmanın sahte iltifatlarını gönül rahatlığıyla kabul eden Atinalıları lanetlemiştir.

Méridier, diğerlerinin Platon'un kendi ağzından konuşup, mevcut duruma dair olumlu bir mesaj verdiğinin ilanı olarak ele aldığı o kötü şöhretli anakronizmi işte bu bağlamda izah etmektedir. Sokrates'in M.Ö. 386'da halen hayatta olup, bütün bunları söylüyor olmasının imkânsızlığı, diyor Méridier, yazarın alaycı bir niyetle yazdığını vurgulamaya yöneliktir.

Her biri diğerlerinin görüşlerinde bir açık yakalamaya çalışan yetkin ve zeki akademisyenlerin öne sürdüğü yorumların çeşitliliği, varılacak hiçbir neticenin sorunsuz olamayacağının kanıtıdır. Bazıları antikitede ulaşılan yargının burada (tabii ki ilk kez burada değil) dile getirilen görüşe mani olacağını düşünüyor, buna dair daha sonraki bir yüzyıldan kalma tuhaf bir tanıklıktan bahsetmek gerekiyor. Cicero boşluktan bahsederken (*Or.* 44.151) sadece Thucydides'in değil ama ayrıca daha büyük bir yazar olan Platon'un da buna izin verdiğini, hem de "sadece buna bir amaçtan ötürü ihtiyaç duyulan diyaloglarda değil, ayrıca savaşta ölenlerin herkese açık bir toplantıda övülmesinin bir Atina geleneği olduğu halk konuşmalarında" da buna izin verdiğini söylüyor ve şöyle ekliyor: "bildiğiniz gibi bu konuşmalar o kadar itibar görür ki, her sene aynı gün tekrar edilmelidirler." Bazı akademisyenlerin bu son hükmün sonradan araya sokulduğunu düşünmesi hiç şaşırtıcı değil[602] ve haklı da olabilirler. Eğer değillerse de, yıllık tören ve

görüşlere yol açmazdı. Konuşma "okul tekniklerini tam olarak uyguluyor ve aldatıcı olabilecek bir üslup kesinliğine sahip."

[602] Bu akademisyenlerin isimleri için bkz. Méridier 77; huby, *Phron.* 1957, 105. Baştan savma

konuşma geleneğinin ikinci yüzyılda yeniden canlanmış olmasının muhtemel olduğunu düşünmesine karşın, "Cicero'nun nasıl ele alınacağına karar vermek daha zor" diyen Jacoby'ye yine de hak verebiliriz.[603] Cicero (Jacoby'nin düştüğü notla ima ettiği gibi) ele aldığı olguları yanlış anlamış olabilirdi. Aksi takdirde, yine Méridier'in izinden giderek, yapabileceğim tek şey, Atina halkının halen Platon'un bildiği gibi olduğunu (ve yaşadığı çöküş içersinde geçmişteki zaferlerine muhtemelen daha da fazla özlem duyduğunu) varsaymak olacaktır. Övgüye her zaman aç olan Atina halkı fazlasıyla eleştirel olma eğiliminde değildi – ve prologun etkisini yok saymaya ya da küçümsemeye günümüzdeki birçok akademisyen kadar hazır ve istekliydi. Sorunlar hep varolacak ama Aspasia'nın konuşmasında herhangi bir olumlu Platonik mesaj aramanın önüne dikilen aşılamaz sorun Sokrates'in bizzat yaptığı açık uyarıdır. Bu uyarı ve *Gorgias* vereceğimiz hüküm için belirleyici faktörler olmalı.

EK NOT: BAZI MODERN GÖRÜŞLER

Akademisyenlerin birbiriyle çelişen hükümlerini eksiksiz olarak sıralamak pek mümkün değil ama okurun kafasında bunların çeşitliliğine dair bir fikir oluşturmak ve okura burada benimsenen görüşe alternatif görüşleri değerlendirme imkânı tanımak için daha yakın döneme ait yorumlardan birkaçını kısaca sıralayacağım (bu yorumlar elbette söz konusu yazarların sunduğu argümanların bütünlüğü içersinde değerlendirilmelidir). Diğer başka isimlere yapılan çok sayıda gönderme, burada alıntılanan eserlerde bulunabilir.

Popper. Konuşmanın tamamı, siyasi amaç taşıyan bir Perikles parodisidir ("Perikles'in cenaze konuşmasına verilen o alaycı karşılık.") Atina demokrasinden nefret eden Platon, bunun gerçekten en iyi olanların hüküm sürdüğü bir yönetim olduğunu ve yasal eşitliğin doğal eşitliğe dayandığını söylerken ironi yapıyor *olmalıydı*. Ama Platon kendini ele veriyor: açık toplum inancından ciddi şekilde etkilenmişti ve kendisine, kendisinin gerçekten açık toplumun düşmanlarından biri olduğunu hatırlatmak için yoğun çaba göstermek zorundaydı. (Bkz. *The Open Society*, cilt 1, 5. baskı, 1966, 96, 255-56.)[604]

"illo die" için bkz. bir sonraki dipnot.

[603] *JHS* 1944, 65 ve dn. 137. "*Belki*" diye devam ediyor, "*epheboi* için verilen yıllık bir dersle karıştırılmış olabilir. Ders yukarıda *varsayılan* hükümdeki bir şartla tahsis edilmiş *olabilir*." Bu ümit vaat eden bir izahat gibi durmuyor. "Illo die" muhtemelen Atinalıların halen Antalcidas Barışı'nın yıl dönümünü kutladığı anlamına gelmeyip, genel bir "Anma Günü"nü imliyor. Fakat Cicero gibi ne yaptığı bilen bir üslupçu için bu ifade, daha önceden hiç bahsi geçmemiş olmasına karşın, cümleye tuhaf bir biçimde uyuyor.

[604] Levinson *Defense* Ek IX'da Popper'a cevaben "The Political Import of M." başlıklı bir yazı

Pamela Huby (Phron. 1957). Platon'un başlıca kaygısı, devletin savaş-yetimlerine karşı olan yükümlülüklerinden bahsederken gözler önüne seriliyor. Sıkıntı içinde olan devletin bu sıkıntıyı gidermeye yönelik tasarruflar planlaması gibi bir tehlike söz konusuydu ve insancıl biri olan Platon bu tip bir yönelime şiddetle karşı çıkıyordu.

N. Scholl (Der plat. Menex. 1959). Konuşma, bazı önemli açılardan geleneksel *epitaphioi*'den ayrılmaktadır ve tipik bir tumturaklı *epideixis değildir* (sf. 68). Ayrıntılardaki benzerliklere karşın bu konuşmanın genel atmosferinin hitabetle hiç alakası yoktur ve Sokratik felsefeyle aşikâr bağlantılar içermektedir.

I. von Loewenclau (Der plat. Menex. 1961). Atina'nın yüceltilmesi tarihin yalanlanması olarak görülmemelidir çünkü Platon'un aklından geçen şey tarihsel Atina değil, Atina'nın "ideal arketipi"dir (sf. 90). Atina "felsefi insanın gerçek yurdudur, Atina'nın safi içsel özü İdea olarak görülmektedir" (sf. 57).

C. H. Kahn (CP 1963). "Temel olarak, 386 yılının Atinalılarına kendilerinin, şehirlerinin en soylu geleneklerine layık olduklarını ispatlamaları için yapılan neredeyse Demosthenesvari bir yakarış" (sf. 226).[605] "Atina'nın en soylu geleneklerine duyulan derin bir bağlılıkla ama şehrin mevcut siyasetine dair kırık bir kalp, utanç ve öfkeyle yazılmış bir nevi siyasi broşür."

G. Vlastos 1964 yılında (Isonomia 22-32). "Platon'un Atina'nın vatansever söylevlerle yüceltilmesinin parodisini yaptığı" (24-5) görüşüne geri dönmüştü. Söz konusu faaliyeti başka bir varsayımla izah etmek mümkün olamazdı.

H. Herter (Palingenesia 1969, 110-11). Loewenclau'nun "Atina İdeası" görüşünde fazla ileri gittiğini ama doğru iz üzerinde olduğunu düşünüyor. Konuşma ciddiyetle yapılmıştır ve Atina "ait olduğu *doxa* alanında mümkün olduğu ölçüde" idealize edilmiştir. "Böylece Platon ilksel Atina'sını (*Urathen*) yaratmıştır; bunu elbette, sadece kendi içinde bir hakikate sahip olup, hiçbir tarihsel gerçekliği sahip olmayan bir şeyi hakikat diye ilan etme pahasına yapmıştır."

---

yayınlamıştı. Bu görüşlerden yorum yapmaksızın bahsetme niyetindeydim ama Popper s. 256'da yaptığı bir hataya işaret etmeliyim. Platon "Sokrates'in ... Antiphon'un bir öğrencisi olduğunu" değil, Aspasia'nın bir öğrencisi olarak Antiphon'un öğrencilerinden daha iyi eğitilmiş olduğunu söylüyor (236a).

[605] Kahn "son pasajların aşikâr içtenliğinden" bir hayli etkilenmişti, Wilamowitz (*Pl.* I, 267) ise bu pasajları "ciddi ölçüde soğuk ve geleneksel" bulmuş ve Thucydides'in çok daha dokunaklı ifadelerle konuştuğunu düşünmüştü.

VI
PHAEDO, ŞÖLEN, PHAEDRUS

GİRİŞ

Platon'un bütün diyalogları kendi kendine yeterli, organik bir bütündür fakat her biri fark edilmesi zor ağ ipleriyle diğer diyaloglara bağlıdır. *Phaedrus*'un, görünüş itibarıyla konusu hitabet olduğu ve Lysias'la girişti̇ği aleni bir rekabet içersinde bizzat Sokrates tarafından yazılmış iki konuşma içerdiği için *Gorgias*'la ve *Menexenus*'la yakından bağlantılı olduğu söylenebilir. *Phaedrus* ayrıca felsefi yönteme ilişkin, bazılarının *Sofist*'i öncelediğini düşündüğü ifadeler içermektedir. Ama Sokrates'in söyleyeceği gibi, bir konuşma bir şey *hakkında* olmalıdır ve *Phaedrus*'taki konuşmaların konusu, *Şölen*'dekilerle aynıdır, yani aşktır. Yine, *Phaedo* ve *Şölen* de genel atmosferleri bakımından birbirinden ancak bu kadar uzak olabilirdi, zira birinde Sokrates'i dünyadaki son birkaç saatinde yakın dostlarıyla ölümsüzlüğü tartışırken, diğerinde ise on yedi yıl öncesinde, Sokrates'ten beklenmeyecek şekilde zarif ve şık giyinerek katıldığı, gayet eğlenceli geçen, hem felsefi hem de felsefe dışı sohbetlerin döndüğü kutlama amaçlı bir ziyafette görürüz. Bu üçünü birbirine diğer herhangi bir diyalogdan -muhtemelen *Devlet* hariç- daha yakın bir biçimde bağlayan ve beni bu üçünü aynı gruba dâhil etmeye sevk eden şey, üçünün de her şeyden önce aşkın varlığın ebedi dünyasıyla ve ruhun dünyevî haz ve hırslardan ve bedensel duyular aracılığıyla edinilen inançlardan, bilginin sadece zihinle kavranmasında ve iyi ya da güzel şeylere ve insanlara dair değil, iyilik ve güzelliğin değişmez özüne dair görüde yatan gerçek ve kalıcı mutluluğa doğru ilerleyişiyle ilgilenmesidir. Hepsi nihayetinde bu noktaya ulaşıyor ama her biri benzersizliğini korumaya devam ediyor. Diotima'nın güzellik ve iyiliğe dair konuşmasını, Sokrates ve dostlarının sarhoşkenki gerçekçi porteleriyle birlikte ele almalıyız ve bu konuşmanın hemen ardından, gözleri öfke saçan sarhoş Alcibiades'in geldiğini unutmamalıyız; *Phaedrus*'ta ise Yunanistan'ın sıcak bir yaz gününde bir ırmağın kenarında sohbet eden iki arkadaşın rahatlığıyla, ruhun göğün ötesindeki Hakikat Ovası'na göç edişinden, hitabet ve diyalektik soruşturmanın teknik ayrıntılarına geçeriz.

(1) PHAEDO

Tarih. Phaedo, *Şölen* ve *Devlet*'in göreçe tarihlerine dair görüşlerin çeşitliliği bunları birbirinden ayırmanın ne kadar zor olduğunu gösteriyor, fakat artık genel olarak

Phaedrus'un en son geldiği düşünülüyor. *Phaedo* ve *Şölen* konusunda ise bazıları bu ikisinin birbirine, hiç kimsenin hangisinin önce geldiğini söyleyemeyeceği kadar yakın olduğunu söylüyor. Ross'un (*PTI* 2) sunduğu beş listeden sadece birinde *Phaedo* daha önce geliyor ama son dönemdeki görüş *Şölen*'in önce geldiği yönünde.[606] *Phaedo*'nun kesin tarihi ise daha da belirsiz. Çoğu kişi bu diyalogu Platon'un Batı'ya yaptığı ilk ziyaretten sonraya yerleştiriyor ve eğer *Gorgias*'tan sonra yazıldıysa (ki bundan şüphe etmek pek mümkün değil), hemen sonrasında yazılmadığı düşünülüyor ama bu bile şüphe uyandırmaktadır.[607] Üslupölçümsel kanıtlara dair bir özet için bkz. Hackforth, *Phaedo* 8.

Mekân ve karakterler. Karakterler *YFT III*'de, (Kabalcı Yay., İst. 2021= sıralanmıştır.[608] Bunlardan bazılarını zaten tanıyoruz. Crito kişiliğini *Crito* ve *Euthydemus*'da, Ctesippus ise *Lysis* ve *Euthydemus*'da açık etmişti ve Menexenus'la da *Menexenus* ve *Lysis*'te karşılaşmıştık. Hermogenes'e *Cratylus*'ta karşılaşacağız, Euclides *Theaetetus*'ta ve duygusal Apollodorus *Şölen*'de karşımıza anlatıcı olarak çıkacak. Pisagorcu Philolaus'un öğrencileri olan Simmias ve Cebes[609] Sokrates'in kaçmasına yardımcı olmak için para vermeyi önermişlerdi (*Crito* 45b) ve buradaki tartışmada önemli bir rol oynarlar. Simmias'tan ayrıca *Phaedrus* 242b'de bahsedilmişti. Anlatıcı Phaedo'nun Elis'te bir felsefe okulu kur-

---

[606] Wilamowitz (*Pl.* I, 320) ve Robin (Budé, *Phaedo* 1926, s. vii) bu ikisinin birbiriyle karar verilemeyecek ölçüde yakından alakalı olduğunu düşünmüşlerdi ama Robin *Şölen*'inde (1929, viii) Apollodorus'tan bahsedilen noktalardan hareketle *Şölen*'in önce geldiğini çıkarsıyor. Leisegang (*RE* 2431) Wilamowitz'i alıntılıyor ama J. Hirschberger'in *Phaedo*'nun önce geldiğini "gösterdiğini" düşünüyor. Son zamanlardaki editörler arasında Hackforth (s. 7) ve Bluck (144-5) temkinli davranıyor ama *Phaedo*'nun önce geldiğini düşünüyorlar.

[607] Bunun sebebi elbette barındırdığı Pisagorcu niteliktir ama Morrison (*CQ* 1958) Pisagorculuğun Platon'a halen Phlius ve Thebes aracılığıyla ulaştığını iddia ederek bu diyalogu batı yolculuğundan önceye yerleştirmişti; *Devlet* ve *Phaedrus*'ta Pisagorculuk ayrıntıları bakımından farklıdır çünkü İtalya'yla kurulan doğrudan temas aracılığıyla öğrenilmiştir. Morrison haklı olabilir ve *Phaedo*'da adı geçen Pisagorcuların hepsinin ana karadan olduğu doğrudur; ama eğer Platon zihni İtalyan görüşleriyle dolu olarak geri dönmüş olsaydı diyalogu Batı Yunanistan'da geçirebilirdi önermesi hakikaten tuhaf bir önermedir. Platon, başka her ne amaçlamış olursa olsun her şeyden önce kahramanının Atina'daki hapishanesindeki son saatlerini ve ölümünü betimlemek istemişti.

[608] Platon'un diyalogda yer almayışına dair bazı görüşler için bkz. *a.g.e.* dn. 2; Wilam., *Pl.* I, 235; Jowett I, 403; Friedl., *Pl.* III, 36.

[609] Bkz. 61d-e. Grube (*P.'s Th.* 294) onların Pisagorcu olmadığını iddia ediyor. Kesinlikle yüksek kavrayışlı öğrenciler değillerdi ve bazen ruha dair Pisagorcu kavrayıştan ziyade popüler kavrayıştan hareketle konuşuyorlardı. Ama Simmias'ın ψυχή-ἁρμονία öğretisini ölümden sonra yaşama bir itiraz olarak öne çıkardığı tespiti konusunda bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

duğu ve en azından bir tane Sokratik diyalog yazdığı söylenmişti.[610] Saçına ilişkin yan oyun [byplay] (89a-b) onun Sokrates'le olan ilişkisini etkileyici bir açıklıkla gösteriyor. Dinleyicisi olan Echecrates de bir Pisagorcuydı.[611]

Anlatının yapıldığı yer kesinlikle Atina değildir (57a-b) ve Phaedo muhtemelen Echecrates'i Philus'ta ziyaret etmektedir. Anlatılan konuşma ise Sokrates'in infaz edileceği gün Atina hapishanesinde geçmektedir ve Platon'un diyaloglarında her zaman olduğu gibi burada da bize nerede olduğumuzu ve kimi dinlediğimizi hatırlatan canlı betimlemeler var – örneğin, prangadan henüz yeni kurtulmuş olan Sokrates'in yere eğilip, bacağını ovuştururken ve bir yandan da haz ve acı arasındaki paradoksal yakın ilişkiye dair bir şeyler söylerkenki görüntüsü (60b). Diğer unutulmaz kısımları şöyle sıralayabilirim: Sokrates'in dostlarının hapishane önünde toplanışı, Xanthippe ve Sokrates arasında geçen konuşmalar, cellâdın 63d'de araya girişi, Phaedo'nun saçına dair olay ve bunu takip eden konuşma ve hepsinden ziyade, son sahne; Sokrates'in bir cesede dönüştüğünde onu yıkayacak kadınları bu zahmetten kurtarmak için banyo yapması, gardiyanın duygusal vedası ve elbette bütün bunlar olurken Sokrates'in muhafaza ettiği neşeli sükûnet. Bluck *Phaedo*'nun felsefesini göz ardı edecek şekilde edebiyat olarak ele alınmaması gerektiği uyarısında bulunmuştu ama son dönemdeki eleştirmenlerin çoğu bunun tersini yapma eğiliminde. Kendimizi, Platon'un rasyonel argümanlarla ruhun ölümsüzlüğünü ispatlama çabasının labirentlerine ya da Biçimler öğretisi ya da hipotez yöntemine kaptırırken, Platon'un tanıdığı en iyi ve en bilge insan olan (diyalogun son cümlelerine bakınız) ve (günümüz felsefecilerinin çoğunun aksine) felsefeyi -eğer doğru şekilde icra edilirse- "ölüm için bir eğitim" (64a) olarak gören birinin bu dünyada geçirdiği son saatlerine tanık olduğumuzu asla unutmamalıyız.

Diyalog

Ana diyalog anlatı formundadır ve bize 88c ve 102a'daki iki kısa fasıla ile anımsatılan doğrudan bir giriş kısmı barındırmaktadır.)

Phaedo Echecrates'e Sokrates'in infazındaki gecikmenin nedenini (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) açıklamakta ve onu daha iyi bir yazgının beklediğini bildiği için çok mutlu olan bir adamın ölümü karşısındaki karmaşık, tuhaf hislerini anlatmaktadır. Orada bulunan diğerlerinin adını verdikten sonra, sohbeti anlatır.

---

[610] Strabo 9.8 (393), D. L. *Prooem.* 19. Onun *Zopyrus*'u için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[611] Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Genellikle bir Phliasian olarak anılmasına karşın Cicero onu Platon'un Locri'de ziyaret ettiği Pisagorcular arasında sayıyor (*De fin* 5.29.87). Iamblichus *V.P.*'sinin tek bir bölümünde (267, DK i, 446-7) onu Phliasian ve Tarentine diye anıyor.

Aesop'un fabllarından bahsedilişi Cebes'in aklına Sokrates'e neden şiir yazdığını -bunlar arasında Aesop'un bir fablının şiirleştirilmesi ve Apollo'ya bir ilahi de vardı- sormayı getirmişti. Bunun nedeni defalarca gördüğü bir rüyaydı, bu rüyada ona "müzik yapması" emredilmişti. Ve o da bununla kastedilen şeyin felsefe olduğunu varsaymıştı[612] ama ilâhi emir belki birebir bir anlam taşıyordur diye, ölmeden önceki zamanını bu şekilde geçirecektir. Euenus'a verdiği son mesaj (ki Cebes onun namına konuşmaktadır), eğer bir filozofsa onun peşinden mümkün oluğunca çabuk ölüme gitmesi gerektiğidir ama bunu, "aşağılık bir şey olduğu söylenen" gerçek intihara yeltenmeden yapmalıdır. Ölüm bir lütuf iken, intiharın aşağılık bir şey olmasının yarattığı paradoksu izah etmesi istendiğinde Sokrates, Cebes ve Simmias'ın bunun cevabını Philolaus'tan öğrenmemiş olmasına şaşırır. Sokrates'in yapabileceği tek şey duyduklarını tekrar etmektir ama onun durumundaki biri için "buradan" "oraya" göç edişimizi kurcalamak ve buna dair "hikâyeler anlatmak" (μυθολογεῖν) gayet yakışıkalır bir şeydir. Tanrılar bizim koruyucularımızdır ve bizi buraya koymuşlardır ve bizler de onların bize biçtiği yazgıdan kaçmaya çalışmamalıyız. Ama eğer tanrılar bizim efendimizse ve biz kollayıp gözetiyorlarsa, zeki bir insan neden kaçıp kurtulmak *istesin ki*? Simmias bunun, dostlarından ve efendisi olan tanrılardan ayrılışını çok hafife alıyormuş gibi gözüken Sokrates'e yönelik kibar bir serzeniş olduğunu söyler. Felsefe, eğer doğru şekilde icra edilirse, ölüm için bir hazırlıktır.

Sokrates kendini mahkemede yaptığından daha ikna edici şekilde savunmak zorundadır. Takındığı tavır ölümden sonra da tanrılarla olacağına duyduğu kesin inanca ve ayrıca iyi insanlarla karşılaşacağı ümidine, ölümden sonra yaşam olduğu ve bu hayatın iyiler için kötüler için olduğundan daha iyi olacağı ümidine dayanmaktadır (Bunun filozoflara dair yaygın kavrayışla uyuşması üzüntüsüne karşın Simmias'ın gülmesine yol açar).

Açıklamak gerekirse: ölüm *psyche*'nin[613] bedenden ayrılmasıdır, bu konuda fikir birliğine varmışlardır. Ama filozofun derdi *psyche*'yledir ve *psyche*'yi bu dünyada bile, hazlarını ve taleplerini küçümsediği bedenden mümkün olduğunca bağımsız kılar. Amacı

[612] Krş. *Sav.* 33c (ἐξ ἐξυπνίων), 28e. Yunancadaki *musikē* elbette şiiri de kapsıyor. Merlan (*JHI* 1947, 425) bu konuda ilginç şeyler söylüyor.

[613] Burada da olduğu gibi, genellikle "ruh" diye çevrilmektedir ama Sokrates için (ve buna bir birlik olarak baktığı ölçüde Platon için de) bu daha ziyade zihin ya da zekâ anlamına geliyordu. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve krş. διάνοια'nın başka yerlerde ψυχή diye tabir edilen şey için kullanıldığı 67c3. Bu elbette her zaman kullanılabilecek bir karşılık değildir zira Sokrates ve arkadaşları bunun ölümsüzlüğünü tartışırken akıllarından *hayat* ya da bedeni canlandıran şey anlamına gelen popüler kullanımı geçmektedir. *Psyche*'nin duyusal-algı, fiziksel arzular vb ile özdeşleştirilmesinin sadece vücut bulmasına bağlı oluşu, Sokrates ve arkadaşlarının kendilerine özgü algılayışlarıdır.

bilgelik ve hakikat olduğu için duyuların aldatıcı tanıklığının ve duyguların yol açtığı odak kaymasının ötesine bakacak ve en iyi şekilde işitme ya da görme, haz ya da acı tarafından, kısacası beden tarafından rahatsız edilmediği zaman iş gören uslamlamaya güvenecektir. Dahası, "adil olanın kendisi" ve benzer şekilde, güzel olan ve iyi olan, gerçekliklerdir. Aynı şekilde ebat, sağlık, kuvvet ve diğer şeyler de, her birinin gerçekten ne olduğu demek olan bir *varlığa* sahiptir; ve insan bunlara dair hakikati bedensel duyularla değil, ancak bu duyuları katışıksız düşünce lehine mümkün olduğunca devre dışı bırakarak algılayabilir. Bu hayatta mutlak bilgiye ulaşılamaz ama eğer ruhu bedensel lekeden arındırmak için elimizden geleni yaparsak mutlak bilgiye mümkün olduğunca yaklaşırız ve Tanrı bizi azad ettiğinde bu bilginin eksiksiz ifşaatıyla karşılaşmaya hazır hale geliriz. Bu yüzden, hayatı boyunca *psyche*'sini bedensel kirlilikten mümkün olduğunca muaf tutmayı amaçlayan filozofun, bu muafiyet eksiksiz şekilde bahşedildiğinde hayıflanması çok saçma olacaktır.

Ölüm karşısında hayıflanan herkes bir beden aşığıdır, dünyevî arzu ve hırslarla doludur. Bu tip insanlar filozofların gerçekten haiz olduğu erdemlere -cesaret, *sophrosyne* ve diğerleri- sadece görünüş itibarıyla haizdir. Onlar tehlikeyle, daha beterinden duydukları korku aracılığıyla yüzleşirler ve iştahlarını sadece daha büyük bir hazdan mahrum kalmamak için kontrol altına alırlar. Bu hedonist hesaplama (bkz. bu cilt) o tek değer standardını, yani bilgeliği görmezden gelir – ki bilgelik dünyevî acılar ve hazlar arasında bir muhakeme değil, hepsinin birden tasfiye etmektir.

Pekâlâ, der Cebes, *varsayılım ki psyche* bedenden sonra da yaşamaya devam ediyor ve ölüm anında yok edilmiyor; ama insanlar biri öldükten sonra *psyche*'sinin sadece varolmakla kalmayıp, ayrıca belli bir güç ve zekâyı da muhafaza ettiğine bir hayli kani olabilirler. Böylece ölümsüzlük argümanları başlamış olur.

(i) *Birbirini takip etme argümanı* (*70c-72e*). Ruhlarımızın öte dünyada varolduğunu ve zamanı gelince bu dünyada yeniden doğduğunu iddia eden eski, dinsel reenkarnasyon öğretisini rasyonel bir biçimde destekleyebilir miyiz? Zıtların zıtlardan üretilmiş olması genel bir kuraldır: adil ya da güzel *kılınan* şey, adaletsiz ya da çirkin olmuş olmalıdır, daha büyük kılınan şey daha küçük olmuş olmalıdır vb. O halde iki zıt süreç işlemektedir, büyüme ve küçülme, ısınma ve soğuma, uyuma ve uyanma. Yaşam ve ölüm uyanıklık ve uyku haliyle kıyaslanabilir.[614] Yaşamdan ölüme geçme süreci uykuya dalmak kadar tanıdıktır, peki uyanmaya karşılık gelen zıt bir süreç olması gerekmez mi? Eğer varsa ve ölülerin yaşayanlardan gelmesi gibi yaşayanlar da ölülerden geliyorsa, ölüler bu esnada varolmaya devam etmelidir. Dahası eğer ölüm olup da, yeniden do-

[614] Bu argümana ilişkin bir eleştiri için bkz. J. Wolfe, "A Note on P.'s 'Cyclical Argument'" *Dialogue* 1966, 237-8 ve T. M. Robinson *Dialogue* (1969-70), 124-5.

ğum olmasaydı yaşam nihayetinde sona ererdi – tıpkı uykuya dalmayı tekrar uyanma takip etmeseydi olacağı gibi: Endymion'un yazgısı bütün insanlığınkiyle aynı olurdu.

(ii) *Anımsama argümanı* (*72e-77e*). Bu argüman Cebes'e, Sokrates'in öğrenmenin aslında daha önceden bilinen şeylerin anımsanması olduğu yönündeki iddiasını hatırlatır. İnsanların, eğer bilhassa da geometrik problemler konusunda ustaca sorgulanırlarsa kendi kafalarından doğru cevabı ortaya koyacak olmaları bunun kanıtıdır. Sokrates bunu daha ayrıntılı şekilde izah eder. Bir şey bize bir benzerlikten ötürü bir şeyi hatırlatırsa (örneğin Simmias'ın bir portesi zihinlerimize Simmias'ı hatırlatır) bu benzerlikteki bütün kusurları fark ederiz (çünkü orijinalin ne olduğunu biliriz). Şimdi eşit olduğu söylenen iki şeyi -mesela iki sopa ya da taş- ele alalım. Eşitliğin[615] -sadece fiziksel tezahürlerinde değil- kendi içinde ve başlı başına varolduğunu biliriz ve eşit olduğu söylenen nesnelerin "eşitlikle" özdeş olduğuna inanmayız. Söz konusu nesnelerin eşit olup olmadıklarını tartışabiliriz ve bunların asla *kusursuz bir biçimde* eşit olmadığını biliriz ama hiç kimse eşitliğin eşitsizlik olduğunu düşünemez. Yine de, eşitlik tahayyülünü bu fiziksel nesnelerden ediniriz. Ancak bazı şeylerin başka bir şey gibi olmak için "mücadele ettiğini" ama bunu sadece kusurlu bir biçimde başarabildiğini fark ediyorsak, o halde bu diğer şeye dair önceden bilgi sahibi olmuş olmamız gerekir; ve tekil kopyalara dair aşinalığımız -ki söz konusu şeye dair tahayyülümüzü bu kopyalar sayesinde yeniden ele geçirmişizdir- doğum anından beri etkin olan duyulara dayalı olduğu için, kusursuz eşitliğe dair ön bilgimiz doğumdan önce edinilmiş olmalıdır.

Bunun doğum öncesi varoluşu ispat ettiğini ama ölüm sonrası yaşamı ispat etmediği yönündeki bir itiraza cevaben Sokrates bu açıklamayı, daha önceki yaşam ve ölümün birbirini takip etmesi ya da döngüsel karakteri argümanı ile harmanlamalarını önerir. (Bu izahat o argümanın yoksun olduğu şeyi, yani ruhun sadece hayatta kalmayıp, ayrıca belli bir güç ve zekâyı da muhafaza ettiği görüşünü eklemiştir.) Ancak Sokrates onların henüz, ruhun, bedenden ayrıldığında -özellikle de insan bir fırtınada ölmüşse- rüzgâr tarafından sağa sola savrulan bir çeşit buğu olduğu yönündeki çocukça korkudan henüz kurtulmamış olduklarından kuşkulanmaktadır. Bu yüzden mevzuyu daha ileri taşımaya hazırlanır.

(iii) *Ruh ve görünmez gerçeklikler arasındaki yakınlığa dayalı argüman: filozofun hac yol yolculuğu (78b-84b).* Dağılarak yok olmaya müsait olan şeyler "bileşik" olan şeylerdir. "Basit" şeyler ise bu yazgıdan muaftır.[616*] Bahsettiğimiz gerçeklikler (eşitliğin, güzellik

[615] Burada aslen "eşit olan" (τὸ ἴσον) diye geçiyor, birkaç satır sonra "eşitlik" (ἰσότης) ismi kullanılıyor. Platon için bu ifadeler birbirine denkti.

[616] *çn: Buradaki "basit" [simple] bileşiğin [composite] karşıtı olarak, yani birçok değil tek bir parçadan oluşan şeyler için kullanılmaktadır.

vb), tekil misallerinin (güzel insanlar, atlar, kıyafetler vb) aksine kendi başlarına varolurlar, tek tiptirler ve hiç değişmezler. Dahası bunlar gözle ya da başka bir duyu organı ile algılanamazlar. Bedenlerimiz gözle görülür alana, ruhlarımız ise görünmez alana dâhildir. Ruhun, değişken nesneleri bedensel duyularla incelemek yerine, safi zekâ olarak değişmez ve ölümsüz varlık üzerine düşünmesine izin verildiğinde, bu safi alanda "akrabaları" arasında yer alır ve onlarla olan ilişkisi bağlamında daimileşir. Bunun yanı sıra, doğa bu hayatta bedenin ruh tarafından yönetilmesi gerektiğini takdir eyler[617] ki bu da yine ruhun ölümsüz ve ilâhi olana benzediğini, bedenin ise ölümlü olduğunu ima etmektedir.[618] Fakat çürümeye elverişli beden dahi ansızın parçalanıp gitmez ve neredeyse sonsuza dek muhafaza edilebilir.

Bütün hayatı "ölüm için bir eğitim" olarak geçen filozofun kendini bedenden mümkün olduğunca bağımsızlaştırmış olan ruhu, bedeni terk ettiğinde yine o safi ve görünmez alanı tekrar kazanacak ve insanî varoluşun çalkantılarından kurtulmuş olarak tanrılarla birlikte yaşayacaktır. Kendini bedene ve bedenin arzularına kaptırmış ve görünmez ve duyularla algılanamaz olandan uzak durmuş olanlar ise bu dünyayı öylesine kirlenmiş ve ağırlaşmış olarak terk ederler ki, ta ki karakterlerine uygun bir bedende yeniden doğana kadar görünür alana (ve eğer hayalet hikâyeleri doğruysa, muhtemelen kendileri de görünür kalarak) musallat olmaya devam etmek zorundadırlar. Ruhun dünyaya, mahpus olan kişinin kendi arzularının onu kendi mahpusluğuyla işbirliği yapmasını sağlayacağı şekilde zekice tasarlanmış bir hapishanenin parmakları arasından baktığını gören felsefe, duyuların ve bütün arzu ve duyguların, insanın gerçek ve doğru olmayan şeyleri gerçek ve doğru sanmasına yol açan aldatıcılığını göstererek ruhun azad edilmesine yardımcı olur. Haz ve acılar ruhu bedene sıkıca bağlayan ve ilâhi, safi ve basit olanla ilişiğini kesen birer çivi gibidir. Filozoflar bedenin albenili tuzaklarına -diğerleri gibi yoksulluk ya da utanç korkusu yüzünden değil- işte bu nedenle karşı dururlar.[619]

---

[617] Bu Sokratik bir hususdur. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. (Bkz. *ÝFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) (*Alc.* I). Sokrates'in ayrıca ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin de bir neticeye vardığına hiç şüphem yok. Isocrates de onun öğretisinden faydalanmış mıydı, ya da bu öğreti daha mı yaygındı? *Antid.* 180'de muhakeme eden güç olarak ruh ἡγεμονικωτέρα'dır ve bedenin işlevi ruhun kararlarına uymaktır. Ruh ve beden arasındaki bu ilişkiye dair daha fazla bilgi için bkz. Patterson *P. and I.* 76-7.

[618] Söz konusu karşıtlığın θεῖον (birkaç satır sonra θεῖον καὶ ἀθάνατον diye anılıyor) ve θνητόν arasında olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. Bunun Yunancadaki normal kullanım olduğunu aklımızda tutmamız önemli. Ölümsüz olmak ilâhi olmaktır. Krş. Guthrie, *G. and G.* 115-6.

[619] Krş. *Prot.* 353d-e ve bu cilt.

İki itiraz (84c-88b). Bunu uzun bir sessizlik takip eder, sonrasında da Sokrates, Simmias ve Cebes'in aralarında fısıldaştıklarını görerek, eğer tatmin olmadılarsa bunu dile getirmelerini söyler: bazı zayıf noktalar şüphesiz ki vardır. Böylece cesaretlendirilen ve bu konunun mevcut koşullarda Sokrates için rahatsız edici olabileceği korkusundan kurtarılan Simmias ve Cebes sırayla kuşkularını dile getirirler. Simmias, ruhun (yaşam), bedenin ayırt edici niteliği olan fiziksel özelliklerin -sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak- belli bir uyum içerisinde harmanlanmasından ortaya çıktığı teorisini içine sindirememiştir. Bu durumda, ruhun, bir lirle çalınan melodinin lirin telleri ve gövdesi ortadan kalktıktan sonra -tel ve gövdeyle kıyaslandığında melodinin görünmez, manevi, güzel ve ilâhi olduğu söylenebilecek olsa bile- varolmaya devam edemeyeceği gibi, ruh da bedenin çözülmesinden sonra varolmaya devam edemeyecektir. Cebes bedenin durmadan yenilendiğini, bu yüzden de bir bakıma ruhun normal bir yaşam süresi içersinde birçok bedeni ardında bıraktığını hatırlatır.[620] Aslında yıpranmış dokuyu, tıpkı eski paltosu yıprandığında kendine yeni bir palto için kumaş dokuyan bir dokumacı gibi yenileyen, bedenden hem daha güçlü hem de daha dayanıklı olan ruhtur; ve insan bir paltodan daha uzun yaşadığı için, son paltosunun baki kalmasının o insanın bizzat yok olmadığının kanıtı olduğunu iddia etmek tamamen saçma olacaktır. Bu görüşe göre, bedenin nihai çürüyüşüne yol açan şey, bedeni bir arada tutan ruhun artık varolmamasıdır. Ruh yeniden vücut bulsa bile -ki bu ruhun birçok doğum ve ölümü ardında bırakacak kadar güçlü olduğunu ima eder- bütün bu deneyimlerin ruhu etkilemeyeceğini, en sonunda bir ölümün ruhun da sonunu getirmeyeceğini kim bilebilir ki? Ve bu nihai ölümün bu hayatın sonunda yaşayacağımız ölüm olup olmadığını da kimse söyleyemez. Gösterilmesi gereken şey, ruhun sadece bedenden daha dayanıklı olmakla kalmayıp, ayrıca *esas itibarıyla ölümsüz ve yok edilemez* olduğudur.

Fasıla ve tartışma düşmanlığına karşı yapılan uyarı (88c-91c). Bu noktada Phaedo'nun dinleyicisi Echecrates, orada bulunanların bu itirazları duydukları zamanki rahatsızlıklarını anladığını belirtmek için araya girerek ana anlatıyı kesintiye uğratır. O da ruhun bir *harmonia* olarak tahayyül edilişinden etkilenmiştir ve ruhun ölümden sonra baki kalıp kalamayacağını öğrenmeye can atmaktadır. Phaedo kaldığı yerden devam eder. Sokrates'i hiç o anda olduğu kadar takdir etmemiştir, genç adamların argümanlarını karşılarken gösterdiği saygı, duydukları rahatsızlıkları anında kavrayışı ve bu rahatsızlığı giderirkenki tavrı onu çok etkilemiştir. Sokrates, Phaedo'nun uzun saçlarını okşayarak saçlarını, kendisinin değil, eğer sabaha tartışmayı tekrar hayata döndüremezlerse tartışmanın yasını tutmak için hemen kesmesini öğütlemiştir. Bir ya da iki argüman

[620] Bedenin bu hayatta periyodik olarak yenilenmesine ilişkin bu hususu *Şölen*'de (207d) Diotima-Sokrates ortaya koymuş ama bunu ayrıca *psyche*'nin kendisine de uygulamıştı. Bkz. bu cilt.

başarısızlıkla sonuçlandığı için insan "tartışma düşmanı" olmamalıdır, tıpkı birkaç dostu tarafından feci şekilde hayal kırıklığına uğratıldı diye bir "insansevmez"e dönüşüp, bütün insanlığa sırt çevirmekten kaçınması gerektiği gibi. Bütün mantıklı argümanı reddetmektense, suçu beceriden (*techne*) yoksun oluşumuza atmalı ve hepsinden önemlisi, bir rakibi alt etmeyi değil, hakikate ulaşmayı amaçlamalıyız.

Simmias'a yanıt (91c-95a). Sokrates, yapılan itirazları kısaca özetledikten sonra Simmias'a *ilk olarak* ruhun sadece bedensel kısım ya da ögelerin "ayarlanması" olduğu teorisinin *anamnesis* öğretisiyle uyuşmadığını ve bu ikisi arasında bir seçim yapması gerektiğini gösterir. Bir ayarlama, ayarlanan ögelerden önce varolamaz. Simmias *anamnesis*'i seçer ve diğer teorinin doğruymuş gibi gözükmesine karşın ispatlanmamış olduğunu, öğrenmenin anımsama olduğu öğretisinin ise kabul etmeye değer bir önermeye dayandığını söyler. Sokrates'in değindiği *ikinci* husus ise şudur; eğer bir lirin telleri daha fazla ya da daha az doğru şekilde ayarlanabiliyorsa sonuçta ortaya daha fazla ya da daha eksik bir ayar çıkar, hâlbuki her bir ruh eşit derecede eksiksiz bir ruhtur. Peki ruhtaki erdem ve kötülük nasıl izah edilebilir? Erdemin, ruhun kendisini oluşturan temel ayar *içersinde* ikinci bir ayar, kötülüğün ise ayarsızlık olduğu söylenerek mi? Eğer ruh bir ayar ise, her ruhun iyi olması gerekir. *Üçüncüsü*, ister gerçek ister mecazi anlamda olsun bir ayar, bir gölgeolay [*epiphenomenon*] olduğu için, sadece bunu oluşturan kısımların özellik ve güçlerini yansıtabilir: bir lirden çıkan melodi tellerin fiziksel gerginliğine bağlıdır. Ama ruh inisiyatifi üzerine alır, bedeni ve bedenin arzularını kontrol eder ve bunlara sık sık karşı durur.

Cebes'e yanıt: Biçimlere dayalı argüman (95a-107a). Sokrates Cebes'in argümanını özetledikten sonra uzunca bir süre duraksar ve düşünür. Cebes'in, ruhun esas itibarıyla yok edilemez olduğunun gösterilmesi yönündeki talebi, der, çok geniş bir alan açmaktadır çünkü genel anlamda oluş ve yok oluşun nedeninin soruşturulmasını içermektedir. Cebes gençken doğa felsefesine ve doğa felsefesinin bu nihai nedenleri bilme iddialarına coşkulu bir hayranlık duymuş ve hayatın ya da aklın ortaya çıkışı, ya da yeryüzü ve gökyüzünün tabiatına dair birbirine rakip materyalist teorileri hevesle tartmıştı. En başta bildiğini sandığı şeyleri artık anlamadığını hissetmeye başlamasından başka bir sonuç elde edememişti, örneğin, bir insan yiyecek ve suyu özümseyip, bunları et ve kemiğe dönüştürerek mi büyüyordu yoksa bu ikisi, biri ikiye bölündeğünde aynı sonucu üretecek şekilde, birbirini beraberinde getirerek mi ortaya çıkıyordu?

Anaksagoras'ın ilk neden olarak Akıl'ı öne sürdüğünü duyduğunda ihtiyacı olan şeyi, yani teleolojik bir izahat bulduğunu düşünmüştü. Akıl kesinlikle şeyleri en iyi şekilde düzenlerdi, bu yüzden insan örneğin dünyanın şeklini ve konumunu öğrenmek

isterse, dünya için *en iyi* olan şekilde ve konumun hangisi olduğunu sorması yeterliydi. Ancak Anaksagoras'ın Aklı eserinin geri kalanında göz ardı ettiğini ve diğerleri gibi, gerekli koşullarla nedenleri birbirine karıştırarak materyal faktörleri öne sürdüğünü görmüştü: bu, Sokrates'in aklın harekete geçirdiğini söyleyip, sonra da mevcut durumunu, sürgüne gitmektense yazgısını bekleme kararı yerine, oturur durumda olmanın fizyolojik mekanizmasıyla açıklamak gibi bir şeydi.

En sonunda, görüngüye[621] doğrudan bakarken, güneş tutulmasına bakmaya çalışanlar gibi kör olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna karar vermiş. Tıpkı bu insanların güneş tutulmasını bir aracıya yansımış olarak görmeleri gerektiği gibi, o da nesneleri mantıklı argümana yansımış şekilde görmeliydi[622] – kurulan benzetmenin eksiksiz olduğuna dikkat edin, zira gerçekliği bu şekilde soruşturmanın yansıma ya da görüntülerle yetinmek anlamına geleceğini, bunun bu anlamda nesnelere doğrudan bakmaktan farklı olacağını kabul etmeyecektir. Kullandığı yöntem, her durumda en az saldırılası olduğuna kanaat getirdiği bir beyanı (*logoi*) -nedensellik ya da başka herhangi bir şey- kabul etmek ve buna uyan her şeyi doğru, uymayanları ise yanlış saymaktır.[623] Daha açıkça söylemek gerekirse, hipotezi, bir "iyinin" (güzel, büyük vs.) "başlı başına" diğer şeylerden bağımsız olarak varolduğudur ve bu tanıdık, kabul edilen öğretiden hareketle ruhun ölümsüz olduğunu göstermeyi ümit etmektedir. Biraz safça ama güvenli bir biçimde beyan edeceği tek şey, şeylerin "güzel olanın kendisi" [mutlak güzellik ya da buna artık hangi adı veriyorsak onun] sayesinde güzel olduğudur ve aynı şey büyüklük vb için de geçerlidir. Daha ileri gidip bir şeyin şekil ya da renkten ötürü güzel olduğunu ya da *x*'in *y*'den bir burun boyu farkla daha uzun olduğunu söylemek sadece kafa karıştırıcı olacaktır: aynı şeyin, örneğin *x*'i daha uzun ve *y*'yi daha kısa kıldığını görürüz. Benzer şekilde eğer bir şey iki şeye, sekiz ona ya da 1,5 metre 2 metreye dönüşüyorsa bunun nedeni bölme ya da ekleme değil, dualite, nicelik ya da uzunluğa olan iştiraktır. Ta ki bu hipotezin sonuçlarının karşılıklı tutarlığı soruşturulana dek bir hipotezin sorgulanmasından kaçınılmalıdır. (Bir önermeyi ve sonuçlarını aynı şekilde tartışmak

---

[621] τὰ ὄντα'yı, Platonik anlamıyla değil, doğal nesneleri temsil ettiği şeklinde ele almak konusunda çoğunluğu takip ediyorum. Burnet'in sözünü ettiği 97d7'deki τῶν ὄντων şüpheli bir paralelliktir zira o zamanki düşünüş şekliyle Sokrates Anaksagoras'tan gerçekten varolan şeylerin nedenlerini öğreneceğine inanıyordu. Archer-Hind bunu Platoncu bir yaklaşımla yorumlamıştı: "'gerçeklikler,'" diye yazmıştı, "yani Platon'un bakış açısıyla, gerçek nedenler, τἀγαθὸν καὶ δέον"; ama Burnet'in söylediği gibi, Sokrates doğa çalışmasını bırakmıştı ve "ikinci tercihinin" Biçimler teorisi olduğu ortaya çıkmıştı. Hemen ardından aynı şeylerin duyularla algılandığı söylendiğinde mesele karara bağlanmış gibi gözüküyor.

[622] *Logoi*'nin anlamı için bkz. bu cilt.

[623] συμφωνεῖν'in açıklaması ve "hipotezin" teknik, geometrik anlamıyla kullanıldığı varsayımından hareketle bu prosedürün savunuluşu için bkz. Sayre, *PAM* 20-8.

kafa karıştırıcıdır ve eristiğin bir alametidir.) Daha sonra bu da aynı yöntemle, tatmin edici bir hipoteze ulaşılana dek en iyi gözüken daha kapsayıcı bir hipotez seçilerek, izah edilebilir.

Daha sonra: (1) Bir birey zıt özelliklere sahip olabilir, örneğin neyle mukayese edildiğine göre uzun ya da kısa olabilir; ama ister kendi başına ister bir tekilin içinde olsun bir Biçim ancak kendisiyle nitelenebilir (burada, daha önce 70e'de sunulan, şeylerin zıtlarından ortaya çıktığı argümanın sadece tekillere uygulandığı bize hatırlatılmış oluyor). Zıddının "ilerleyişi" ile birlikte ya geri çekilecek ya da yok olacaktır.[624] (2) Her zaman onunla özdeş olmasa da Biçimle karakterize edilmesi gereken diğer şeyler vardır. Bu yüzden kar, soğuklukla özdeş olmasa da her zaman için soğuk olmalıdır ve ateşin yaklaşmasıyla birlikte ya geri çekilecek ya da yok olacaktır, tıpkı soğuğun yaklaşmasıyla beraber ateşin yapacağı gibi. Yine, üç ve beş, iki ve dördün zıddı olmamalarına karşın tek sayılık Biçimine sahip olmalıdır: asla çift sayı olamazlar ve hep kendileri olarak kalırlar. O halde, zıt Biçimlerin yanı sıra, beraberlerinde bir zıt çiftini getiren ve diğerinin varlığı esnasında varlığını sürdüremeyen şeyler vardır.

Daha önceki "güvenli" cevabı şimdi "daha zekice" bir cevapla değiştirebiliriz. Bize bir şeyi neyin "sıcak" yaptığı sorulduğunda, "ısı" değil "ateş" diye cevap vermeliyiz. Bu mantık çizgisini takiben, bedeni canlı yapan şeyin hayat değil *ruh* olduğunu söyleriz. Ruh her nereye girerse, hayatı da beraberinde getirir ve dolayısıyla bunun zıddını, yani ölüm ağırlayamaz. Kabul edemeyeceği bir şeyle ona doğru yaklaşılan bir şeyin *ya* geri çekilmesi *ya da* yok olması gerektiği söylemiştik; ama ölümü kabul etmeyen şey yok olmayı da kabul edemez, bu yüzden geriye tek seçenek kalır. Ruh hem ölümsüz hem de yok edilemezdir. Ölümün yaklaşması durumunda ölümlü kısım ölür ama ölümsüz kısım güvenli ve sağlam bir biçimde öte dünyaya çekilir.

Cebes tatmin olmuştur. Simmias argümanda bir eksiklik görememektedir ama konunun büyüklüğünün ve insan bilincinin zayıflığının farkında oluşunun onu içten içe bir şüpheyi muhafaza etmeye zorladığını itiraf eder. Sokrates onun bu yaklaşımı över ve önermelerini daha da ayrıntılı biçimde incelemelerini tavsiye eder. Bu önermeleri çözümlemek argümanı sürdürmenin ve araştırmayı tamamlamanın en iyi yolu olacaktır.

Efsane. Ruh ölümsüz olduğuna göre, ruhu sadece bu hayatı değil, sonsuzluğu göz önüne alarak el üstünde tutmalıyız. Ölülerin bir yargı mekânına, sonra da hak ettikleri yazgıya maruz kaldıkları Hades'e götürüldüklerini ve çok çok uzun zaman döngülerinden sonra tekrar buraya getirildikleri söylenir. Hades'e giden yol karmaşıktır ve makul ruhların takip ettiği rehberler vardır ama beden tarafından yozlaştırılmış olan ruhlar bedenin bölgesinden zorla sürüklenip çıkartılmak zorundadır. İyilere tanrılar rehberlik eder ve her biri kendine uygun yere gider.

[624] Bunun askerî bir metafor olduğu ve argümana olan etkisi konusunda bkz. Hackforth 155-6.

Bu yerler, tabiatı genelde varsayıldığı gibi olmayan dünyanın farklı bölgelerindedir. Dünya göklerin merkezinde bir destek olmaksızın sabit duran bir küredir[625] ve devasa boyuttadır, hava ve suyun toplandığı, ikamet edilmeyen birçok oyuk içerir, Akdeniz bölgesi de bunlardan biridir. Dünyanın gerçek yüzeyini asla görmeyiz ve bu açıdan, denizde yaşayan ve yukarı bakıp, bunu gökyüzü sanan canlılar gibiyizdir. Dünyanın gerçek yüzeyinde daha parlak renkler, daha güzel ağaçlar, çiçekler, taşlar ve mineraller vardır, çünkü bizim gördüklerimiz, tıpkı deniz suyunun denizdeki şeyleri çürütmesi gibi, püri pak olmayan havanın etkisiyle çürümüştür. Yukarıda, bu gerçek yüzeyde yaşayan insanlar bizim hava solumamız gibi *aither* solurlar, daha uzun ve hastalıktan muaf yaşarlar, duyuları ve zihinleri bizimkinden daha üstündür ve kendileri için inşa edilmiş kişisel tapınaklarda yaşayan tanrılarla doğrudan temas halindedirler.

Oyuklar, üzerinden geçtikleri toprağın türüne göre sıcak ve soğuk sularla, çamur, lav ya da ateşle dolu olan[626] deniz altı kanallarıyla birbirine bağlanır. Tartarus denilen bir yarık dünyanın tam ortasından geçer, bütün sıvılar bunun içine ve bundan dışarı doğru akar ve burada üzerinde sabit duracakları bir taban olmadığı için, şiddetli rüzgârlar eşliğinde durmaksızın bir aşağı bir yukarı kabarıp inerler. Tek bir istikamette yol alarak bizim yarıküremizden, alt yarımküre denen yarımküreye çekilirler ve bunun tam tersi de gerçekleşir ve her seferinde denizler, göller, ırmaklar ve membalar yaratırlar.[627] Tekrar yerin altına battıklarında, neredeyse döngüsel rotalar izleyerek Tartarus'la tekrar birleşirler, her seferinde dünyanın merkezine, orayı terk ettiklerinde olduğundan daha çok yaklaşırlar.

---

[625] περιφερής'in bu anlama geldiğine yakın zamana kadar hiç kimse karşı çıkmamıştı. Farklı argümanlar kullanan Rosenmeyer (*CQ* 1956) ve Morrison (*Phron.* 1959) buna karşı çıkmıştır. Calder *Phron.* 1958'de Rosenmeyer'a karşılık vermiş ve o da *a.g.e.* 1959'da buna kısaca cevap vermişti. Dünya konusunda ayrıca bkz. Frank, *P. u. sog. P.* 184 ve devamı; Hetah, *Aristarchus* 144-8 ve dünyanın küre şeklinde olduğunun keşfediliş tarihi konusunda bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Dünyanın yuvarlak mı yoksa düz mü olduğu sorusundan Platon bizzat 97d'de bahsediyor ama maalesef (bağlama göre dairevi ya da küresel anlamına gelebilecek olan) farklı bir sıfat -στρογγύλη- kullanıyor.

[626] Platon bunu Sicilya'nın lav akıntılarıyla kıyaslıyor ve bu da Batıyı ziyaret etmesindeki asıl amacın Etna'yı görmek olduğu yönündeki rivayeti akla getiriyor.

[627] Bu açıklamaya göre ırmak, deniz ve benzeri şeylerin periyodik olarak kuruması gerekmez miydi? Hiçbir yorumcu, söz konusu olan şeyin "ces sources, ces fleuves, ces lacs, ces mers que nous voyons" olduğunu doğrulamasına karşın Robin (Budé ed. Ixxii) bile bunu dert ediniyor gibi gözükmüyor. Platon, yazın ırmak, memba ve gölleri tamamen kuruduğu ülkelerde daha belirgin olan mevsimsel değişiklikleri düşüyor olabilirdi ama bu kurumanın nedeni çok açık gözüküyor ve ayrıca bu deniz için geçerli değil. Aristoteles bu pasajı ciddi bir jeofizik metni olarak eleştiriyor (*Meteor.* 355b33 ve devamı).

Bu akıntılardan çok sayıda vardır ama bilhassa dört tanesi öne çıkar: Oceanus, Acheron, Pyriphlegethon ve Cocytus.[628] Oceanus bunların en büyüğü ve en dışta olanıdır. Acheron çöllerden geçer, sonra yeraltına inerek, birçok ruhun yeniden doğmadan önce kendi paylarına düşen bir süre boyunca beklediği Acherusian gölüne ulaşır. Pyriphlegethon yanan bir bölgenin üzerinden akar ve büyük, kaynayan bir göl oluşturur ve yeraltında çizdiği birçok halkadan[629] tekrar Tartarus'a dökülür. Bu akıntının patlayıp dışarı saçılan lav ırmakları volkanların açıklamasıdır. Cocytus ilk önce Stygian adı verilen ürkütücü, yabani bir yere akar ve Stygian gölünü oluşturur. Hem bu akıntı hem de Phyriphlegon Acherusian gölünün kenarından geçer ama içine akmazlar.

Ortalama ruhlar yargılandıktan sonra ceza çekmek, günahlarından arındırılmak ve iyi nitelikleri için ödüllendirilmek üzere Acherusian gölüne gönderilir. İflah olmaz günahkârlar sonsuza dek kalacakları Tartarus'a fırlatılır. Kötü ama yine de iyileştirilebilir olan ruhlar Tartarus'ta bir yıl geçirirler, sonra da Pyriphlegeton ve Cocytus üzerinden geçirilirler ve eğer orada bulunan, hayattayken öldürdükleri ya da kötülük ettikleri kişiler tarafından bağışlanırlarsa onlara katılabilirler. Bağışlanma anına kadar aynı döngüyü tekrar etmeye mahkûmdurlar. Olağanüstü derecede iyi ve dürüst olanlar ise dünyanın gerçek yüzeyinde yaşamak üzere serbest bırakılırlar ve bunlar arasında felsefe tarafından arındırılmış olan ruhlar, kolayca ya da kısaca tarif etmenin mümkün olmadığı daha da güzel evler edinirler.

Bütün ayrıntıları doğrulamak gerekmiyor ama ruhun ölümsüz olduğu gösterilmiş olduğu için buna benzer bir şeyin ruhun yazgısı olduğu söylenebilir. Böyle olduğuna inanmak, en azından, göze alınmaya değer tehlikeli bir girişimdir ve bedenden feragat edip, ruhu uygun kıyafetlerine, oto-kontrol, adalet, cesaret, özgürlük ve hakikate bürüyen herkesin güvenini perçinlemelidir. Ve artık (diye bağlar Sokrates) banyo yapmamın zamanı geldi. Bunu kapanış sahneleri ve baldıran zehrinin içilişi takip eder, ki bunlar için sözü Platon'a bırakmak gerekiyor.

Yorum

Platon ve gizemler. Gorgias'ta, filozofun bunlarla hiçbir alakasının olamayacağını göstermek için siyasetçinin hayatı ve idealleri tarif edilmişti. *Phaedo* ise madalyonun diğer yüzünü, filozofun reddettiği değil, kucakladığı hayat sunulmaktadır. Karşıtlık burada da

[628] Bütün isimler Homeros'tan alınmadır. Bkz. *Od.* 10.511-14.

[629] 113b. Robin (Ixxvi) bu halkaların, Pyriphlegethon'un Tartarus'a (teorinin gerektirdiği üzere) sadece su boşalttığı gerçeğini açıklığa kavuşturduğunu öne sürmüştü - aslında bu bir çeşit soğutma sistemiydi.

daha önce olduğu kadar mutlaktır. Başka hiçbir diyalogda münzevilik ve bedenin hor görülüşü bu kadar zorlayıcı ve ödün vermez bir biçimde savunulmamaktadır. Filozofun bütün hayatı bir ölüm eğitimidir, bedeni ve bedenin bütün meşgalelerini hor görür. Beden, özgürlük ve safilik içersinde kendi içine çekilmesinin öğretilmesi gereken akıl için bir mâniadır sadece. Aklı duyulara bel bağladığında kaybolur, karmaşık ve şaşkın bir hâl alır, sürekli değişen şey ile temasa sürüklenir.[630] Yakını olduğu saf, sonsuz, ölümsüz ve değişmez olan şeye sadece kendi başına ulaşabilir vb. Bütün bunlar Platon'un *teletai*'ler[631] içeren gizem-dinlerinden ve özellikle de felsefeye mal ettiği Orfik metin ve düsturlardan derinlemesine etkilendiğini gösteriyor. Bu etki 69c-d'de kabul ediliyor:

Görünüşe göre *teletai*'yi tesis edenler de aptal değillerdi ama onların Hades'e erginleşmeden gidenlerin çamur içinde yatacağını ama arınmış ve erginleşmiş olanların tanrılarla birlikte yaşayacağını söyleyen öğretilerinde gizli bir anlam vardır. Çünkü hakikaten de, *teletai*'ye aşina olanların söylediği gibi, "asayı taşıyan çok kişi ama az sayıda Baki" vardır.[632] Ama benim inancıma göre bu kişiler felsefeyi doğru şekilde icra etmiş olanlardan başkası değildir.

Platon bu pasajdan az önce bilgeliği (φρόνησις) bir *katharmos*, yani arındırıcı bir ayin ya da bu ayin için salahiyet olarak tanımlamıştır[633] ve safi, safilik ve arınma kelimeleri diyalog boyunca tekrar edilir. Çamur içinde yatmak, Orfik bir niteliktir. Burada, gizemlerde (ἐν ἀπορρήτοις) sunulan izahat (*logos*) olduğu söylenen, bedenin ruhun hapishanesi olduğu anlayışı da Orfiktir. Efsanede, Homeros'a ait niteliklerin yanı sıra, Hades yolundaki çatallaşma ve sapmalarla ve Tartarus'un betimlenişinde bir Orfik şiirle olan sözsel paralellikler görüyoruz. Reenkarnasyon öğretisi, *Menon*'da (81a) "eylemleri için bir *logos*" devşiren rahiplerden gelmesi gibi, burada da "antik bir *logos*"a atfedilir.[634]

---

[630] Bedene boyun eğmenin bilgiyi engellemesinin yanı sıra, savaşın nedeni olarak da lanetlenmesi (66c) ilgi çekici. Savaşlar, sadece bedene gösterdiğimiz kölemsi ilgi nedeniyle ihtiyaç duyduğumuz varsıllık için yapılır.

[631] Bu genellikle "erginleşme törenleri" olarak çevriliyor ama hayatta bir kez gerçekleşen değil, tekrar edilebilecek bir törendir bu. Bunun tam bir karşılığı yok. Anlamı için bkz. Guthrie, *OGR* 201-2.

[632] Bu aslında altı vurgulu bir dizedir [hexameter] ama burada kelime düzeninde iki değişiklik var. Baküs'ün asa taşıyan birçok takipçisinin hepsi, tanrının tini ile dolu oldukları ve kendilerini onun adıyla anabilecekleri kutsal vecd haline ulaşamamıştır. Euripides'in *Cretans*'ındaki (fr. 472 N.) Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς, μύστης diyor ve onun "arınışı" ibadetlere katılımın yanı sıra hayatın törensel safiliğini de içeriyordu. Bu dizedeki belirgin Orfik çağrışımlar için bkz. Guthrie, *G. and G.* 312.

[633] *Katharmos*'un anlamı için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[634] Çamur için krş. *Dev.* 363d ve Guthrie, *OGR* 160, 194. Hapishane olarak beden için bkz. *Crat* 400c (*OGR* 156, *G. and G.* 311 dn. 3). Hades'e giden çatallı yoldan *Gorg.* 524a ve *Dev.* 614c'de de bahsediliyor. Bunun ölen bir erginleşmiş kişiyle birlikte gömülen talimatlarda tekrar kar-

Platon, gizemlerin erginleşmişlere vaat ettiği şeyleri sessizce filozoflara aktarıyor ama bu onun bu gizemlere ironi ya da horgörüyle yaklaştığı anlamına gelmiyor. Platon'un bütün yazıları bu gizem dinlerine ait safiyet, kutsallık ve erginleşme terimleriyle dolup taşıyor ve filozof anlayışı da bu dinlerin erginleşmiş kişi anlayışının izlerini taşıyor. Bu gizem dinlerinin, özellikle de beden düşmanlıkları çok aşikâr olan Orfiklerin Platon'un düşüncesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu kabul edilmelidir. Kendimden alıntı yapacak olursam,[635]

> *Diyalogun bazı en güzel kısımları insanda, Platon'un bedeni hor gördüğü değil, ruh daha yüce ilke olmasına ve öncülüğünü koruması gerekmesine karşın, ruh ve bedenin uyum içerisinde beraber çalışabileceği izlenimini uyandırıyor. Ancak Orfiklerin, bu ikisini kesin olarak birbirinden ayıran ve bedeni ruhun arınmayı arzu etmesi gereken bir mania, bir kötülük kaynağı olarak gören bu doğa-dışı dualizmi Phaedo'ya tamamen nüfuz etmiştir... Orfiklerin, Platonculuğun en karakteristik kısmını -daha aşağıdaki sensa dünyası ile göksel İdealar dünyasının kesin olarak birbirinden ayırılması- oluşturan etkilerden en azından bir tanesi olduğunu söyleyecek kadar ileri gideceğim. Doğal olarak duyumsanabilir dünyaya karşı ilgisizliğe ve daha yüce dünya üzerine yoğunlaşmaya yol açan bu öğretinin, Platon'un pratik meselelere dâhil olma yönündeki doğuştan gelen özlemiyle bazen nasıl da çatıştığını görmek gayet kafa karıştırıcı oluyor. Aslında ben filozofun Mağara'dan Güneşışığı'na yukarı doğru uzanan yola adım atmasını sağlayan şeyin hieroi logoi öğretisi olduğunu, Platon'a geri dönmesini ve halen mağaranın karanlığında zincire vurulmuş olan diğer mahkûmlara yardım etmesini emredenin ise Platon'un kendi kalbinin sesi olduğuna inanıyorum.*

Sokrates'in burada böylesine hararetle savunduğu ölümsüzlüğe bizzat ne derece inandığı sorusunu bir önceki ciltte ele almıştık. Ama *Savunma* ile bu diyalog arasındaki, daha önce değinilen, ölümsüzlüğün bir kuruntu olabileceği ihtimalinin kabulüne (*Phaedo* 91b) kadar uzanan kaydadeğer söylem çakışmalarını anımsayabiliriz. Sokrates ölümsüzlüğe inanmamaktadır ve bence *Savunma*'daki Sokrates de inanmıyordu.[636]

şımıza çıkışı için bkz. *OGR* 176; Tartarus için bkz. *Orph. fr.* 66 Kern, *ORG* 168-9 ve reenkarnasyonun Ofik bir algılayış olduğu konusunda bkz. *a.g.e.* 164 ve devamı. *OGR*'de bütün bu inançların Orfik edebiyat ve ilkelerde temsil edildiğini göstermeye çalıştım ama burada önemli olan şey Platon'un, "ölüleri bekleyen bir şey var ve eskiden beri söylenegeldiği gibi, iyileri kötülerden çok daha iyi şeyler bekliyor" (63c) vaadinde bulunan gizem dinlerinden derinden etkilenmiş olmasıdır. Platon'un Eleusis ya da Orfikler'ya da Pisagorcu arkadaşlarına ne kadar şey borçlu olduğunun çok bir önemi yok.

[635] *OGR* 157. Platon'un Orfizmle olan ilişkisi konusunda ayrıca bkz. bu cilt.

[636] Ölümün 64c'de "ruhun bedenden ayrılışı" olarak tarif edilmesi (ki bu tarif *Gorg.* 524b'de karşımıza çıkıyor), Hackforth'un (s. 44 dn. 1) söylediği gibi, ortak bir görüşü temsil ediyor olabilir. Bu tarif ayrıca Homeros'un duman gibi gözden yittiğini ya da "ince bir çığlıkla sıvışıp gittiğini" söylediği ruh için de geçerli olabilirdi. Ama söylemeye bile gerek yok, Sokrates ve Platon'un ölümsüzlükle kastettiği şey bu değildi.

Biçimlerden ilk kez bahsediliyor. Filozofun amacının bu hayatta ruhu bedenden kurtarmak olduğu savunulurken Biçimlerden ilk kez bahsedildiğini görüyoruz (65d): "'Adil olanın kendisi' ve güzel ve iyi diye bir şey olduğunu teyit ediyor muyuz, etmiyor muyuz?" Simmias bunların varolduğunu hemen kabul eder, tıpkı Sokrates bunların görünmez ve duyularla algılanamaz olduğunu söylediğinde olduğu gibi. Bu, diye devam eder Sokrates, "ebat, sağlık ve tek kelimeyle, her şeyin *varlığı*" için, "yani her bir şeyin gerçekte ne olduğu" için de geçerlidir. Buna dair hakikate mümkün olduğunca yaklaşmak için sadece ve sadece saf aklı kullanmaya hazır olmalıyız. Biçimler dünyasının kapsamı ve içeriği sorusuna daha sonra değinilecektir. Burada kullanılan dil muğlâktır ama verilen örnekler bunların, her biri diğerinden yalıtılmış olarak varolan *nitelikler* olduğunu ima ediyor. Bunların tekillerdeki tezahürlerinden ayrı olarak varoldukları hususuna, bize, ebat ya da sağlığın duyularla algılanıp algılanamayacağı sorulduğunda buna muhtemelen, Simmias'ın aksini kabul ettiği kadar kesin bir dille "evet" diye cevap vereceğimiz gerçeğiyle açıklık kazandırılmaktadır. Ayrıca bunların kapsamının artık ahlaki ve estetik alanların ötesine geçecek şekilde genişletildiğini de fark ediyoruz.[637]

Popüler ya da siyasi erdem. 69a-c'de erdeme ilişkin popüler algılayışa dair, benim daha önce Sofistler tarafından kabul edilen geleneksel ahlâk ve Sokratik ahlâk arasındaki zıtlığı göstermek için alıntıladığım pasaj karşımıza çıkıyor. Burada bu popüler algılayış "korkaklık aracılığıyla cesur ve ölçüsüzlük aracılığıyla ölçülü" olma (68d-e) diye niteleniyor. Bu aşağılık bir şey değildir ve kötü bir hayata yol açmaz. Daha sonra ise bu "onların, felsefî akıl olmaksızın akışkanlık ve eğitimle edinilen adalet ve oto-kontrol[638]

---

[637] Ackrill (*Exegesis* 191-2) 74a9-b1 ("Eşitliğin kendisi diye bir şeyin varolduğunu söylüyoruz", 65d'de de aynı şey adalet, güzellik ve iyiliğin kendisi için söylenir) ve devamında bir sorun olduğunu düşünüyor, çünkü "'biz' ya da 'siz'in genel anlamda insanları mı yoksa Biçimlere inananları mı imlediğini bilmemiz önemlidir." Ackrill'in pasajı çözümleyişi faydalı ama konuşmacılar Biçimlere inanmalarına karşı bu sorunun Platon'a yöneltilmesi adilce değildir zira Platon'un teorisi insanların genelde inandığı şeylerden yavaş yavaş gelişmiş ve sonuçta teori ve genel inanç arasında terminolojik bir çakışma ortaya çıkmıştı. Daha önce (s. 115, 223 ve dipnotlar) "Adalet diye bir şey var mı?" sorusuna insanların çoğunun "evet" diye cevap vereceğine işaret etmiştim. Benzer şekilde eğer felsefeyle ilgilenmeyen, sıradan bir insana (siyasi ya da iktisadi bir tartışmada olabileceği gibi) "Eşitlik diye bir şey olduğuna inanıyor musun?" diye sorulsaydı , "Elbette inanıyorum: aksi takdirde iki çubuğun eşit olduğunu söylemezdim" diye cevap verebilirdi. Platon bu açıkça varoluşsal olan beyanları ele almış -ki bu beyanlarda bulunanlar barındırdıkları imâları asla enine boyuna düşünmemiştir- ve bu beyanlar anlamsız olmadığı için adalet ve eşitliğin ne anlamda varolabildiğini bilmek istemişti; ve kendisinden bekleneceği üzere, bunların burada tarif ettiği türden metafiziksel olgular olması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Aynı durumda başka bir filozof bu beyanların sadece söz konusu kelimelerin, kabul gördüğünden ötürü doğru şekilde kullanıldığını gösterdiğine karar verebilirdi.

[638] *Meno* 88b'deki σωφροσύνη ἄνευ νοῦ gibi.

dedikleri[639] popüler ve siyasi erdem" olarak tarif ediliyor ve Sokrates, felsefe ile mükemmeliyete eriştirilmedikleri için dünyada geçecek hayatlara boyun eğmek zorunda olanların vücut buluşlarına dair fantezisinde[640] bu erdemi savunanları geri kalanlardan daha şanslı görüyor: "onlar sosyal ve zararsız bir türün üyeleri, muhtemelen birer arı, eşek arısı ya da karınca olarak doğacaklar ve daha sonra ölçülü insanlar olarak insan ırkına tekrar katılacaklar" (82a-b). Bu, Callicles'in hor gördüğü kişilerin erdemidir. O ve benzerleri aptallıklarından ötürü birer eşek olarak, hayranlık duyup, kıskandıkları tiranlar ise birer kurt ya da leş kargaları olarak yeniden doğacaklardır.

Birbirini takip etme argümanı (70c ve devamı, bundan genellikle Yunanca karşılığı olan antopodosis diye söz edilir). "Ruhlarımızın her yerde varolduğu ve tekrar buraya dönüp, ölülerden doğdukları" yönündeki argüman, eğer üzerinde değişiklik yapılmasaydı Sokrates için tatmin edici olmazdı, zira onun için ölümsüzlük, sonsuz bir tekrar ile bedenin içine hapsedilmek değil bedenden kaçış anlamına geliyordu. Ama Sokrates daha sonra gizem-dinlerinin mesajını daha ileriye taşıyor. "Erginleşen kişinin ruhu gibi" (81a) filozofun ruhu da bu hayatta arındırılmış olduğu için öldüğünde yanında bedenden hiçbir şey götürmez, bir seferde "görünmez, ilâhi, ölümsüz ve bilge olan" tarafa geçer ve doğum döngüsünden, durmadan dolaşma ve sorun yaşama zahmetinden kurtarılır. Tanrılar karşısında kullanacağı bir pasaport olarak beraberinde bir tabletle gömülen erginleşmiş kişi gibi, o da şu iddiada bulunabilir; "hüzün ve acı döngüsünden uçup kurtuldum."[641] Sistem, üst üste üç kez felsefî yaşamı seçenlerin daimi özgürlükle ödüllendirildiğinin söylendiği *Phaedrus*'ta (249a,c; bkz. bu cilt) ayrıntılı olarak betimleniyor.[642]

Eşitlik ve eşitler. Menon ile bağlantılı olarak daha önce belirttiğimiz gibi, anımsama

---

[639] Bu şekilde italikle vurgu yapmak ἦν δὴ καλοῦσιν'i çeviride karşılamanın tek yolu gibi gözüküyor zira "kesinlikle" [forsooth] kelimesi, yerine bir vekil bırakmaksızın kullanım dışı kalmıştır.

[640] Tekrar edilen εἰκός kelimesi (81d5 ve 6, 82a1 ve 2, b5) bunu fantezi diye tabir etmeyi makûl gösterebilir.

[641] κύκλος γενέσεως'un Orfik ilintileri ve bundan kurtulmanın anlamı için bkz. *OGR* 166. Bu ifade Güney İtalya'da Thruii'de bulunan altın bir yazıttan alıntılanmıştır (Kern, *Orph. Fr.* s. 106., çeviri *OGR* 173).

[642] Friedländer (*Pl.* III, 45) daha büyük ve daha küçük ya da daha iyi ve daha kötü gibi görece kavramlara uyduğu ama güzel ve çirkin ya da adil ve adaletsiz gibi mutlak kavramlara uymadığı gerekçesiyle *antapodosis*'e karşı çıkıyor. Küçük bir şey büyüyebilir ama çirkin bir şeyin güzelleşemeyeceği açıktır. (Çirkin ördek yavrusu için bu kadarı yeter.) Görünüşe göre Friedländer tekilleri Biçimlerle karıştırıyor ve anonim itirazcının 103a-c'de değindiği hususa yaptığı gönderme ispatlamak istediği şeyin zıttını ispat ediyor. C. L. F. Williams'ın *Philosopy* 1969'da *antapodosis* üzerine yazdığı makale felsefecilerin ilgisini çekebilir.

öğretisi Biçimlerin varlığına bağlıdır ve Biçimlerin "her birinin farklı bir şey olarak, misallerinden ayrı olarak" (74a-c) varoldukları ilk kez burada söylenmektedir. Verilen örnek eşitliktir ve bu da bir sürü zorluğa yol açmıştır. Bundan her zaman olduğu gibi "eşit olanın kendisi" ya da "eşitlik" diye bahsedilir ve (a) bir bakış açısıyla eşit olduğu söylenen sopalar bir diğer bakış açısıyla eşitsiz olabilecekken eşitlik her zaman için ve her bakış açısıyla eşit olduğu[643] ve (b) eşitlik kendi niteliğini kusursuzluğun delili olarak sunarken sopa vb şeyler hiçbir zaman kusursuz eşitliğe ulaşamadığı için sopalar ya da taşlar gibi eşit fiziksel nesnelerle taban tabana zıtlaştırılır.[644] Şimdiye kadar her şey yolunda, ama eşitlik bir şeyin bir özelliği değil, iki ya da daha fazla şey arasındaki bir ilişkidir.[645] Bunun sonucu olarak Platon sadece "eşitlik" ve "eşit olanın kendisi"nden değil ama ayrıca birkaç satır sonra, yine eşit sopalarla zıtlık içersinde "eşit olanların kendileri"nden bahsediyor. Sorun şu: acaba Platon Biçimler ve duyumsanabilir tekillerin yanı sıra, birden fazla olmaları açısından Eşitlik Biçimi'nden ve mutlak kusursuzlukları bakımından da eşit duyumsanabilir nesnelerden farklı olan üçüncü bir varlık sınıfı daha mı ortaya koyuyor? Aristoteles Platon'a tam da bu tip bir görüş atfediyor (*Metaph.* 987b14-18): "Duyumsanabilir nesneler ve Biçimlerin yanı sıra, bu ikisinin arasında yer alan, edebi ve değişmez olması bakımından duyumsanabilir nesnelerden, birden çok olmaları bakımından da Biçimlerden -ki Biçim her durumda tek ve benzersizdir- farklı olan matematiksel nesneleri ortaya koyuyor." Yine 997b1'de "Biçimler ve matematiksel bilimlerin haşır neşir olduğu söylenen ara durumlar"dan bahsediliyor.[646] Geometriciler özdeş üçgenlerden, kesişen iki çemberden vb bahsetmek durumundadırlar ve bunlarla kastettikleri şeyler çizilmiş ya da kopya edilmiş fiziksel çizimler değildir (bkz. bu cilt); 2 + 2 = 4 derken de iki ineğin başka iki ineğe tam olarak eşit olduğunu kastetmeyiz. Ama, Platon'un söyleyeceği gibi, "bütün çemberlerin sayesinde çember olduğu" ve "çember

---

[643] Murphy (*Dev.* 111 dn. 1) ve Owen (*SPM* 306 dn. 2) τῷ....τῷ'yu "bir şeye eşit ama diğerine değil" anlamına gelen ἴσα tarafından yönetilen nötr sözcükler olarak ele alıyorlar. τότε μὲν.... τότε δέ olarak alternatif bir okuma daha var, bunun için bkz. Tarrant, *JHS* 1957, I. kısım, 125.

[644] Platon eşit nesnelerin Eşitliğin kendisi gibi olmayı "istediğini" ama buna erişemediklerini, onun gibi olamayacaklarını (εἶναι) zira ondan daha aşağı olduklarını (ἔστιν) söylemesine karşın Dorter bizi Platon'un sadece eşit nesnelerin kusursuz bir biçimde eşit değilmiş gibi *gözüktüklerini* kastettiğine ikna etmeye çalışıyor (*Phron.* 1972, 204-7). Korkarım ben buna ikna olmayacağım, bunun Platon'un argümanına bir faydasının olduğunu da düşünmüyorum.

[645] Owen'ın (*SPM* 306 dn. 1) söylediği gibi ἴσον'un ilişkisel olmayan bir kullanımının, aslında birçok kullanımının olduğu doğru. Ben bunun "orta-ebatta" anlamında kullanıldığına rastlamadım ama ayrıca adil, yansız ya da seviye (yer seviyesi) anlamına da gelebiliyor. Platon bunu *Phaedo* 74a ve devamında, sopa ve taşlardan bahsederken bu şekilde kullanmıyor.

[646] Aristoteles'ten alınan, Bonitz tarafından bir araya getirilen bu ve diğer pasajlar Adam, *Dev.* II, 160'da bulunabilir.

olanın kendisi" ya da çemberlik diye adlandırılabilecek olan Biçimin birden fazla olamayacağı çok açıktır.

Aristoteles'in sunduğu delilin desteğiyle, "eşit olanların kendileri" denilen şeyi bu şekilde, yani ara durumlar olarak ele almak gayet normalmiş gibi görünebilir ama aslında bunların durumu "enine boyuna incelenemeyecek kadar büyük boyutlarda" bir tartışmaya yol açmıştır.[647] Cherniss bütün diyaloglarda ara sınıfın hiç mi yer almadığının "defalarca kanıtlanmış" olduğunu yazmıştı.[648] Buna alternatif görüş ise ilk olarak Heindorf (d. 1816) tarafından ortaya atılmış ve son zamanlarda gözden geçirilmiştir: esasen iki ya da daha fazla şey arasındaki bir ilişki olan eşitlik durumunda "Platon 'eşitlik ideası eşit mi yoksa eşitsiz mi gözükmektedir?' diye sorduğunda, bu durumun ima ettiği mukayese onu ister istemez çoğulu kullanmaya zorlar; bunun nedeni birden fazla eşitlik ideasının olması değil, bir şeyin eşit mi eşitsiz mi olduğunu sormanın tam bir saçmalık olmasıdır."[649] "Eşit olanların kendileri size hiç eşitsizmiş ya da eşitlik eşitsizmiş gibi geldi mi?" diye sorduğunda son dört kelime sadece cümlenin ilk kısmının açıklayıcı bir tekrarıdır.

Ara sınıfın varlığını savunanlar tuhaf bir biçimde yarım-gönüllüdürler. Eşit olanlar "sadece matematiksel nesneler olabilir" ama öte yandan Platon'un matematiksel nesnelerin Biçimler ve duyumsanabilir nesneler arasında bir ara sınıf olduğuna dair bir öğreti geliştirmiş olması da "hemen hiç mümkün değildir"! Eşit olanlar "çoğul olarak varoldukları için eşitlik İdeası olamazlar" ve *Devlet*'te "benzerliğin mantığı" ara durumların varlığını gerektirir fakat bu pasajlarda Platon "bunları tanımanın" eşiğindedir ama asla tanımaz.[650] Bu, hem öyledir hem de değildir demek anlamına geliyor. "Eşit olanla-

---

[647] "zu einer kaum mehr übersehbaren Diskussion", Mittelstrass, *Mögl. v. Wiss.* 428-9. Ve bu makâle yazıldığında henüz 1965 yılıydı.

[648] *Riddle* 76. Daha kısa ve daha dogmatik olan yaklaşımlardan ikisine gönderme yapıyor (Shorey, *Unity* 83-5 ve R. Robinson, *PED* 2-3, 192, 197) ve rakiplerine tam olarak ve özenli bir biçimde cevap veren Hardie'nin uzun ve mantıklı argümanını "başarısızlıklar" arasında sayıyor. (Bu akademisyenler bu sorunun burada değil, *Devlet*'te karşılaşılan haliyle haşır neşir oluyorlar.)

[649] Archer-Hind, *a.g.e.* kelimesi kelimesine alıntıladığı Heindorf'un söylediklerini genişletiyor. Bu en azından Crombie (*EPD* 302-3) ve Wedberg'in (*PPM* 94-9) daha sonraki beyanatları kadar açık ve net. Geach bunu Allen, *SPM* 270'de kısaca dile getiriyor ve Owen da *Ar. on Dial.* 114-5'te farklı bir argümanla aynı sonuca ulaşıyor. Vlastos'un (*SPM* 289, ve s. 291'deki dipnot) çoğulun bu durumlarda *genellikle* kullanıldığı -örn. τὰ δίκαια = τὸ δίκαιον = δικαιοσύνη- yönündeki çözümü alıntıladığı örnekler tarafından desteklenmiyor. Bu yüzden *Devlet,* 520c5-6 açıkça "adil ve adaletsiz eylemlere dair hakikati" yani Biçimin kusurlu vücut bulmuş halleri olduklarını gördük, anlamına geliyor (Bluck bunu anlamıştı, *Phron.* 1957, 118 dn. 1).

[650] Hackforth, *ph.* 69 dn. 2 (ve benzer şekilde Bluck, 67 dn. 3), Ross, *Metaph.* I, 167-8, *PTO* 22, 25 (s. 50 bunlarla pek tutarlı gözükmüyor). Ross konusunda bkz. Hardie'nin yorumları, *Study* 52. Çoğu akademisyen benzer bir vaka teşkil eden *Parm.* 129b'deki αὐτά τὰ ὅμοια'ya gönderme yapıyor.

rın kendileri"nin eşitlik Biçimi'ne özdeş olduğu yönünde en güçlü argümanı Vlastos sunmuştur (*SPM* 288): Platon *eşit olanların kendilerinin* asla eşitsiz gözükmediği ve eşit nesnelerin bazen gözüktüğü önermesinden, duyumsanabilir eşitlerin *eşit olanın kendisi* ile aynı olmadığı sonucunu çıkarıyor. Bu nedenle "eşit olanlar" ile "eşit olan"ın aynı şeyin farklı ifadelerinden başka bir şey olmadığını düşünüyor olmalıydı. Ama bu bizi tam anlamıyla sonuca ulaştırmıyor. Biliyoruz ki (74d) duyumsanabilir nesneler Biçimin kusursuzluğuna ulaşmaya çalışmakta ama bunu başaramamaktadır.[651] Eğer ayrıca bir Biçimin kusursuz timsalleri de varsa bunların kusursuzluğuna öykünmek aynı zamanda Biçime öykünmek olacaktır. *Mathematica*'nın bu kendine özgü durumunu, yani her bir Biçimin (örneğin, Çember'in kendisi) sonsuz bir idraki misaller çoğulluğuna sahip olduğunu da göz ardı etmemeliyiz. Bu "sert" ya da "güzel" için geçerli değildir. Bu özelliklerin Biçimleri vardır ama aynı zamanda zıddını da barındırmayan kusursuz timsalleri yoktur.[652] Birbirine zıt görüşleri inceledikten sonra, bu sorunun nihayetinde giderilebileceğini sanmıyorum ve muhtemelen bu soruyu yazdığı esnada Platon da cevaplayamazdı. Bu durumda, eğer bir seçim yapmak gerekseydi, eşitliğin burada sadece genel anlamda Biçimler için bir örnek olarak kullanıldığı (75c-d) hesaba katıldığında, denge şu sonuç lehine ağır basardı: "eşit olanların kendilerinden" bahsederken Platon Biçimler ve duyumsanabilir nesneler arasında bir ara sınıf olduğunu düşünmüyordu.[653] Bu elbette, bu ara sınıfın diğer diyaloglarda bulunup bulunamayacağı sorusunun cevabını vermiyor, zira tartışmalar *Devlet*'teki bölünmüş çizgi benzetmesi üzerine daha da yoğunlaşmış durumda.

Anamnesis ve duyular. Bilginin anımsama olduğu yönündeki teoriyle *Menon*'da karşılaşmıştık ki 73a'da "iyi sorgulama"dan bahsedilirken buna gayet açık bir gönderme yapılıyor. Bu yönde sunulan ikinci argüman yeni bir argümandır[654]: Biçimlere dair bilgimizi bu hayatta, Biçimlere benzeyen duyumsanabilir tezahürlere olan aşinalığımız

---

[651] Gosling'in "Similarity in *Phaedo* 73bff" (*Phron.* 1965) başlıklı makalesi beni bunun aksine ikna edemedi.

[652] Krş. *B. Hip.* 289c, *Dev.* 479a-b; ve bu fikirlerin Pisagorcu çağrışımları için bkz. s. 251. Bluck (*Phron* 1957, 117) farklı gerekçelerle Vlastos'a karşı çıkıyor.

[653] Ayrıca bkz. Mills, Bluck, Haynes ve Rist'in *Phron.* 1957i 1959, 1964'teki makaleleri ve Tarrant *JHS* 1957 (I). Bu Wedberg'in (kesinlik taşımayan) vargısıdır.

[654] M. Brown "The Idea of Equality in the *Phaedo*" (*AGPh* 1972) başlıklı makalesiyle *Phaedo*'daki eşitlik meselesine değerli bir katkı yapıyor. Brown, çağdaş matematik bağlamında ikna edici bir açıklama sunuyor ve Bryson'un eşitlik tanımına τὰ τοῦ αὐτοῦ μείζονα καὶ ἐλάττονα ἴσα ἐστί ve onun çemberi eleme yöntemiyle, çemberin içinde ve dışında birer çokgen dizisi inşa ederek karelere ayırma çabasına özel bir gönderme yapıyor. Çokgenler daima çemberle eşitliğe *yaklaşıyorlar* ve "eşit" çemberi daha büyük ve daha küçük olanın sınırları ile çevrelemek suretiyle tanımlanıyor - s. 345

aracılığıyla ediniriz, ama söz konusu benzerlik asla eksiksiz değildir. Biçime dair bilgi bilinçte tekrar ortaya çıktığında, duyumsanabilir nesnenin bu Biçimin düşük bir kopyası olduğunun farkına varırız ve insanın, eğer y'ye daha önceden aşina değilse, "x, y'nin düşük bir kopyasıdır" demesi mümkün olamaz (74d-e). Ben, Cornford'un (*Princ. Sap.* 52) "bu tip yargılara -kusursuz eşitliğe aşina olunduğu ima edilerek- duyularımızı kullanmaya başlar başlamaz [yani bebekken] vardığımız yönündeki beyan" dediği şeye diyalogun hiçbir yerinde rastlayamadım. Aksine Sokrates 75e'de doğum anında, daha önceden sahip olduğumuz şeyi kaybettiğimizi ve *daha sonra*, duyularımızı kullanarak eskiden sahip olduğumuz bilgiyi tekrar ele geçirdiğimizi söylüyor ki bu sürece de haklı olarak anımsama deniyor. Bu bir süreçtir ve zaman alır ve birçok kişi bunu asla tamamlayamaz (*Dev.* 476b ve devamı). Bu Platon'un tutarlı görüşüydü[655] ve *Tiemaeus*'ta (43c ve devamı) buna, bedenin akışına yeni hapsedildiğinde ruhun yaptığı çalkantılı hareketler bağlamında yarı-bilimsel bir izahat eklemişti.

O halde duyular, bedenlerimize hapsedilmiş olduğumuz sürece, Biçimleri tekrar ele geçirmeye yönelik ilk adımlarımızı yönlendirirler ama bunun için duyularımızı doğru şekilde kullanmamızı sağlayacak felsefi zekâya sahip olmamız ve daha önce de belirtildiği gibi, aklın tek başına iş görmesine olanak tanımak için duyulardan mümkün olduğunca çabuk kurtulmamız gerekir. Ben burada, bazılarının aksine, bedene ve duyulara yönelik daha önce yapılan kötümseme ile herhangi bir tutarsızlık görmüyorum. Filozof bedeni "mümkün olduğunca" (64e5) geride bırakacak, yine göz ve kulaklardan "mümkün olduğunca" (66a3) kurtulup, hakikati sadece akılla arayacaktır, çünkü o duyuların aldatıcı olduğunu ve gerçeğin gözler aracılığıyla görülemeyeceğini bilir; ama ayrıca ruhun bu hayatta bedenden tamamıyla arındırılamayacağını da bilir,[656] işe vücut bulmuş halinin sınırlarından başlamalıdır. Çocuklar filozof olamaz, filozof doğulmaz, olunur – çocukların kendi çabalarıyla gerçekleşir bu. Çocuklar halen, bedeni kontrol etmek yerine kendini bedene kaptıran ve duyuların ona sunduğu şeylerin gerçek olduğuna inandığı için duyuları tarafından aldatılan sıradan mantıklı insanın zıt kutbunda yer alırlar.

Psyche *bileşik değil, basittir.* 78b ve devamında Sokrates ruhun ölüm anında dağılıp gitmeyeceğine dair bir argüman olarak, bileşik olan şeyin dağılmasının basit olan şeyden daha olası olduğunu öne sürer. Bu çok ikna edici bir argüman değildir ve aslında

[655] Krş. *Tht.* 186b-c: "Hem insanların hem de hayvanların doğumdan hemen sonra bazı şeyleri algılaması doğaldır: duyuların akla beden aracılığıyla ulaştığı durumları kastediyorum. Ama bunların özü ve kullanımına dair mantıklı düşünceye, eğer ulaşılabilirse, zorlukla ve uzun bir çaba ve eğitim sürecinden sonra ulaşılıyor."

[656] Ruhun ancak yargıç ve yargılananların ölümünden sonra doğru şekilde yargılanabilmesinin nedeni de budur, *Gorg.* 523d.

"bileşik" ve "basit" kelimeleri ruhun görünmez ve değişmez dünyaya ait olduğunun gösterilmesi çabası içersinde asla kullanılmaz. Ben burada bu hususa dikkat çekiyorum çünkü Platon için *psyche*'nin bileşik mi yoksa basit mi olduğu sorusu, Platon'un *psyche*'yi "parçalara" ayırıyormuş gibi gözüktüğü diğer diyaloglarda tekrar karşımıza çıkacak. Bu ayırma işlemini *Gorgias*'ta dahi yapmış olabilir (bkz. bu cilt) ve *Devlet*'te bunu kesinlikle yapıyor. Platon'un bütün hayatı boyunca aynı psikolojiye bağlı kalıp kalmadığına karar verebilmek için *Devlet, Phaedrus, Timaeus* ve *Yasalar*'a bakmamız gerekecek. Bu esnada, *Phaedo*'da *psyche*'nin basit ve temel olup, zekâyla eşanlamlı olduğunu ve duyusal-algının yanı sıra duygu ve arzuların da bedene atfedildiğini (66c) zihnimizin bir köşesine not edebiliriz. Bu hususa, susamış bir insanın su içme dürtüsüne gösterdiği direncin ruhun bedene karşı koyuşunun bir örneği olarak gösterildiği 94b'de iyice açıklık kazandırılıyor, hâlbuki *Devlet*'te 439c'de aynı durum, ruhun bir ögesinin diğerine karşı duruşuna örnek teşkil ediyor.

Ruh ve ahenk (85e ve devamı). Simmias'ın, ruhun bedensel parçaların bir *harmonia*'sı olabileceği, dolayısıyla da beden çözülüp gittiğinde yaşamaya devam edemeyeceği yönündeki itirazı ve bunun Pisagorcu düşünceyle olan ilişkisi *YFT I*'de (Kabalcı Yay., İst. 2011) ele alınmıştır.[657] Kuracağı benzetme için bir lirin *harmonia*'sını seçerek, yani sadece ögeleri birleştiren formül ya da oran ile değil ama ayrıca *melodi* ile mukayese yapılmasına açık kapı bırakarak Simmias kendini, Sokrates'in bizzat istifade etmediği bir cevaba açık hale getirmişti. *Harmonia*'nın, demişti Sokrates, görünmez, bedensiz ve ilâhi olduğunu ve bu yüzden de lirin bileşik, dünyevî bedeni ortadan kalkınca da varolmaya devam etmesi gerektiğini söyleyebilirdin (85e-86a). Elbette söyleyebilirdin, çünkü o da ruh gibi bedensiz ve algılanamazdır ve insan sesinde, kavallarda ya da başka bir lirde defalarca yeniden doğabilir. Ayar benzetmesi pekâlâ Sokrates tarafından da kullanılabilirdi.

Simmias'a karşı sunulan, ahenk içinde ahenk fikrini devreye sokan ahlakî argüman Hackforth tarafından çözümlenmişti.[658] Ölümcül adım 94a'da atılır: her ruh diğer herhangi bir ruh kadar ruhtur, yani eğer ruh *harmonia* ise hiçbir ahenksizliği kabul etmez, bu yüzden her bir ruh eşit derecede *iyi* olmalıdır, hiçbir *kötülüğü* kabul etmemelidir ki bu da doğru değildir. Şimdi Simmias Alcmaeon ve tıp yazarlarının, ruhun (hayat) bedendeki fiziksel zıtlar (ıslak ve kuru, soğuk ve sıcak vb) arasındaki bir dengeye dayalı olduğu yönündeki öğretiyi esas itibarıyla yeniden üretmektedir. Alcmaeon'un söylediği gibi, bu dengenin bozulması, ahlak bozukluğuna değil, hastalığa yol açar. Simmias'ın

[657] E. Frank bu öğretiyi Democritus'a atfetmişti ama bu konuda bkz. J. Bernhardt, *P. et le Mat. Anc.* Ek III, s. 212-14.

[658] 92e-94b, Hackforth s. 118-20. Ayrıca bkz. W. F. Hicken, *CQ* 1954.

argümanı da aynı varsayıma dayanmaktadır.[659] Platon, muhtemelen şuursuzca, duruşunu burada ve diğer yerlerde[660], sözde-mekanik bir canlandırıcı güç olarak *pscyhe* -ki *psyche* (Platon'un *Phaedrus*'ta söylediği gibi) kendi kendini harekete geçirdiği için, diğerlerine hareket etme gücü aşılamaktadır- ile Sokrates'in düşündüğü gibi ahlakî ve mantıklı kişilik olarak ruh arasında tartışılmaksızın kurulan özdeşliğe dayandırmaktadır.[661] 92e-93a'da bir *harmonia*'nın ya da diğer herhangi bir bileşkenin, kendini oluşturan ögelerden başka türlü nitelenemeyeceği ya da başka türlü davranamayacağı ve bu yüzden de, ruh ya da akıl bedenden bir ölçüde bağımsız olduğu için, bunun bedensel parçaların düzenlenişinin bir sonucu olmadığı yönünde ulaşılan görüş birliği ise bundan birazcık daha iç rahatlatıcıdır. Fiziksel dünyada, ögelerinin birbirine karışma oranına bağlı olarak, ögelerin tek başlarına ya da farklı şekilde bir araya getirildiklerinde yol açmaları imkânsız olan etkilere yol açan birçok bileşke vardır.

Cebes'in itirazı: teleolojik izahat ihtiyacı. Sokrates Cebes'in itirazını, bunun iyice anlaşıldığından emin olmak için iki kez özetle tekrar eder (86e-88b, 91d, 95b-d) ve bu itiraz "varlık kazanma ve yokolmanın nedenine dair genel bir soruşturmayı içerdiği" (95e) için diyalogun diyalektik kısmının doruk noktasına yol açar. İlk önce Sokrates'i zihinsel bir otobiyografi sunmaya, gerçek nedenlere dair arayışında çıktığı hac yolculuğunu tarif etmeye sevk eder.[662] Ona sadece şeylerin *nasıl* vuku bulduğunu söyleyip, *neden* vuku bulduğunu söylemeyen doğa felsefecileri[663] ve hatta Anaksagoras dahi onu hayal kırıklığına uğrattığı için doğaya yüz çevirip hakikati *logoi*'de aramaya başlamıştır. Örneklerle açıklık kazandırdığı üzere, onu tatmin edecek tek izahat teleolojik bir izahat olacaktır ve muhtemelen (böyle olduğu hiçbir zaman kabul edilmemiş olsa da) en çarpıcı hipotezi, her şeyin bir amaçla dünyaya geldiği ve gerçekten varolan bir model olan mutlak bir iyiliğe ulaşmayı hedeflediği yönündeki hipotezdir.

Otobiyografide bir kez daha bilgi ve görüş arasındaki ilişkiye değiniliyor (96b). Ampiristlerin Sokrates tarafından reddedilen problemlerinden biri de, bilginin, bellek

---

[659] Alcmeon için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Çarpıcı dilsel benzerlikler söz konusu. Her ikisi de sıcak ve soğuk ve kuru ve yaştan söz ediyor; krş. *Ph.* 86b-c κρᾶσιν...αὐτῶν τούτων....ἐπιδᾶν....μετρίως κραθῇ ve Alcm. fr. 4 (Aëtius aracılığıyla) τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

[660] Bilhassa da her bir şeyin "bulaşıcı kötülüğü"nden hareketle ölümsüzlük için sunulan argümanda, *Dev.* 608e. Fakat hastalık olarak "ruhun kötülüğü" ve adilik olarak ψυχή'nin kötülüğü arasındaki ayrım *Gorg.* 477b'de karşımıza çıkıyor.

[661] Bu konuda bkz. Crombie, *EPD* I, 316-18.

[662] Bunun tarihsel doğruluğu meselesi III. ciltte ele alınmıştır.

[663] Sözü edilen bilimsel teorilerin yazarlarını çıkarsamak neredeyse mümkün, yazarların isimlerini Archer-Hind, Burnet ya da Bluck'ın yorumlarında kolaylıkla bulabilirsiniz.

ve inanç ara aşamalarından geçilerek inancın sabitlenmesi sonucu duyusal-algıdan ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Bu, *Menon*'da (97e-98a) sunulan öğretiyi andırıyor ama *Menon*'da bellekleri "sağlama alan" şey "neden"in kavranmasıydı, bu kavrayış da Biçimlerin ve nedensel işlevlerinin yeniden ele geçirilmesi ile özdeşleştiriliyordu. Duyuları basitçe Biçimlere işaret eden şeyler olarak kullanmazsak, görüşlerimiz bilgiye dönüşmez, doğrulanmamış görüşler olarak kalır (Krş. *Phil.* 38b.) Aristoteles Platonik Biçimleri bir kenara bıraktığı için, bilginin kökenlerine dair sunduğu izahatın burada reddedilen izahata çok benzediğini görmek hiç şaşırtıcı değil. (Bkz. *An. Post.* 100a3-8 ve *Metaph.* A bölüm I.)

Neden ve aitia. Bu bölümün tamamı "neden olma"yı konu aldığı için *aitios* sıfatı ile birlikte *aitia* isminin ne anlama geldiğini anlamak önemli.[664] Bunu "neden" diye çeviriyoruz ama aslında daha geniş bir kapsama sahipti. Çok yaygın olarak kötü bir davranıştan suçlu olan ya da suçlu tutulması gereken bir insan için, ve genel anlamda bir şeyin mevcudiyeti ya da bir eylemin ifasından *sorumlu* olan herhangi bir şey için kullanılıyordu. Aristoteles bu kavramı (nötr hali olan *aitition*'a da kullanarak) dört ögeye ayırmıştı ve bunların hepsi bir şeyin (sonsuzca *varolmanın* aksine) varlık kazanması için gerekliydi. Bunlardan ilki, bir şeyin "içinden çıkarak" varlık kazandığı şey, yani maddedir: bronz, çamur ya da mermer olmazsa, heykel diye bir şey olamaz. İkincisi, bir aracıdır: bir heykeltıraşa ihtiyacımız vardır. Üçüncüsü biçim ya da kalıptır, ki bu bizim "neden" anlayışımızdan tam bir sapmaya işarettir. Heykeltıraşın kullandığı bir model -insan ya da başka bir nesne- ya da en azından zihninde üretmek istediği şeyin bir görüntüsü vardır. Ve model yaratımı önceler. Doğada (ki Aristoteles'in ilgilendiği şey doğadır) yetişkin bir insan çocuk sahibi olmak için varolmak zorundadır: tavuk yumurtadan önce gelir.[665] Dördüncüsü ise, "nihai neden" ya da gözetilen amaçtır. Yaratım bir nedeni içerir. Ortalıkta bir sürü kereste ve zihninde bir masa fikri olan bir marangoz olabilir ama eğer marangoz kendi kullanımı ya da satmak için bir masa yapmak istemiyorsa, masa varlık kazanmayacaktır. Dolayısıyla dört çeşit neden olma vardır: maddi, etkin, biçimsel ve nihai. (Teleolojist Platon gibi Aristoteles için de nihai neden sanatta olduğu gibi doğada da mevcuttu.) Aynı şey, zihnimizden geçen türe göre neden ya da sonuç olabilir. Eğer

[664] Bkz. Vlastos, *Pl.* I, 134-7, fakat ben Vlastos'a tam olarak katılmıyorum. Örneğin "Platon'un bu pasajda Biçimlerden *aitiai* diye bahsetmesi, bunların nedenler olmasını istediğine dair kendi içinde en ufak bir delil -hatta *prima facie* bir delil dahi- teşkil etmiyor" demenin cidden abartılı olduğunu düşünüyorum.

[665] *Metaph.* 1049b19-27 vs. Bireyde olmasa dahi, evrensel olarak konuşacak olursak gerçeklik mantıksal olduğu gibi zamansal olarak da potansiyelden önce gelir. Aristoteles dünyanın her zaman varolmuş olduğuna inandığı ve türlerin evrimi diye bir şey olmadığı için, tavuk-yumurta bilmecesi onu kaygılandırmıyordu.

bir insan doktorun emriyle yürüyüş yapıyorsa yürüyüşü, sonuçta ortaya çıkan sağlığın nedenidir (etkin); ama aynı şekilde ulaşmayı ümit ettiği sağlık da yürüyüşünün (nihai) nedenidir. Daha normal bir yaklaşımla sağlık için yürüyüşün "sebebi" diyebiliriz ama gözetilen amacın, eyleme yol açan bir neden olduğunu inkâr edemeyiz.[666]

Nedenler olarak Biçimler. Platon kendinden öncekilerin neden olmanın şu ya da bu yönünü savunduğunun farkındaydı ama Aristoteles'teki o sınıflandırma tutkusuna sahip olmadığı için basitçe bazı şeyleri "gerçek" *aitia*'lar olarak kabul etmiş ve diğerlerini sadece "nedenin neden olması için elzem olan şeyler" diye bir kenara bırakmıştı. Eğer kemik ve tandonlar olmasaydı Sokrates hücresindeki yatağının üzerinde oturamazdı ama bunlar Sokrates'in orada oturuşunun *nedeni* değildir (99b).[667] Aristoteles'e göre, doğa felsefecileri (bilhassa da Miletuslular cismani nedenden ötesine ihtiyaç duymuyorlardı. Onları etkin nedeni görmezden gelmekle suçlamak muhtemelen haksızlık olsa da kesinlikle herhangi bir biçimsel ya da nihai nedenle ilgilenmiyorlardı. Anaksagoras bile Aklı sadece etkin neden olarak kullanmıştı (cilt, II, 274-75). Sokrates için gerçek bir neden nihai bir neden, *telos* ya da gözetilen amaç olmalıdır ve Platon'un betimlediği Sokrates bunu biçimsel ve nihai nedeni bünyesinde toplayan Biçimlerde bulur. Kendi durumunda Sokrates'in cezasına boğun eğişinin nedeni elbette (τὸ δίκαιον)'a, yani Adalet'e gıpta etmesiydi. (Krş. *Crito* 48c-49a.) Her zamanki kibar ironisiyle kendi usulünü "ikinci en iyi yöntem" olarak tanımlıyor[668] ki Platon onun Biçimler öğretisi için ciddi olarak bu ifadeyi kullanmasına asla izin vermezdi. Buna, Platon *logoi* ve gerçekliği akli süreçler aracılığıyla inceleyen kişinin gerçekliği doğrudan görmek konusunda ampirik bir gözlemciden kalır yanı olmadığı yönündeki düşünceler arasında kendi kurduğu benzetmeye itiraz ettiğinde açıklık kazandırılmış oluyor. Biçimlerin biçimsel nedenler oldukları, üretilen bir şeyin ayırt edici niteliğinden sorumlu oldukları gerçeği isimlerin-

---

[666] Vlastos'un (*a.g.e.* 135) varolmayan bir şeyin (rahatsız bir insanın sağlığı) herhangi bir şeye neden olamayacağı yönündeki itirazına hem Platon hem de Aristoteles *sağlığın* varolduğu ve söz konusu insanda bulunup bulunmamasının, sağlığın bu insanın hareketlerine neden olma gücünü etkilemeyeceği yanıtını verirdi. Bu basitçe gerçekleştirilmemiş bir İdeal değildir. Krş. Ar. *Metaph.* 1032b 11-14.

[667] Gerekli koşullar ve nedenler arasındaki bu ayrım modern düşünürler tarafından yeni baştan yapılmak zorunda kaldı. Edwards ve Pap, *Mod. Introd.* 96-7, 208'de Benn, Peters ve Broad'dan yapılan alıntılarda bunu görüyoruz. Fakat Edwards ve Pap teleolojiden bahsetmiyor ve doğada teleolojiyi gördükleri ise hiç hiç söylenemez.

[668] δεύτερος πλοῦς ifadesinin kesin anlamı muğlâktır. Menander'e göre (fr. 241 Koch) rüzgâr yeterli olmadığında kürekle asılmak anlamına geliyordu, hedefe ulaşmanın daha yavaş ve daha meşakkatli bir yoluydu bu. Fakat hedefi ıskalamak ve "en iyi ikinci seçenek" ile yetinmek anlamına da gelebiliyordu ve görünüşe göre Platon ve Aristoteles'te farklı yerlerde bu anlama geliyor (Platon, *Pol.* 300c, *Phil.* 19c; Ar. *EN* 1109a34, *Pol.* 1284b19). Ben ilk yoruma meyilliyim

den bellidir ve bu gerçek diyaloglarda defalarca tekrar edilir; Biçimlerin nihai nedenler ya da gözetilen amaçlar, yani bütün varlık kazanan şeylerin ulaşmak için çabaladığı ama hiç ulaşamadığı kusursuz Varlık olduğu ise 74d-e'de gösterilmiştir.[669]

Platon'un Sokrates'i spekülasyonlarını matematiğe kadar genişletmiştir. 8, 10 olduğunda bunun *nedeni* (διὰ τὸ) 2'nin eklenmesi midir? 2 santim uzunluğunda bir nesnenin 1 santim uzunluğundaki bir nesneden uzun olmasının nedeni onun boyunu kendisininkinin yarısı kadar aşması mıdır? 1'in 2 olmasının nedeni, 1'in bir başka şeye *yaklaşması* mıdır? Burada "neden" dememiz gereken bir şeyle karşı karşıya değiliz ve Vlastos (*a.g.e.* 131, Platon'dan alınma olmayan bir örnek vererek) çevirilerde "neden" kelimesinin kullanılmasına şiddetle karşı çıkıyor. Ama *aitia* halen bir durumdan sorumlu olan şey anlamına gelmektedir ve Platon matematiğin halen bir muamma olduğu ve düşünceli zihinlerin matematiksel rakamları fiziksel nesnelerden ayırmakta halen zorluk çektiği günlerden -ki bu çok uzak bir geçmiş değildir- bahsetmektedir.[670] Bu aşamada, bir tarladaki bir inek bir diğeriyle birleştirildiğinde biri iki yapanın ne olduğunu sormak absürd gelmiyordu. Yeni bir şey ortaya çıkmamıştır, aslında ineklere "iki" dememizin sebebi birbirlerine yaklaşmış olmalarıdır. Sokrates'in yanı sıra birçok kişi de bundan şüphe etmiş olmalıydı. "Şu beni hayrete düşürüyor; birbirlerinden ayrılarken her biri 'bir'di ama birbirilerine yaklaştıklarında bu, yani bir araya gelişleri onların iki

(Matthews gibi, *P.'s E.* 59-60). Eğer benim gibi bu ifadenin burada ironik bir biçimde kullanıldığına inanıyorsanız sorun önemsizleşiyor ama bu konu çok fazla tartışmaya yol açmıştır. Başlangıç olarak bkz. Goodrich *CR* 1903 ve 1904; Murphy *CQ* 1936; Bluck, *Ph.* ek dn. 11 ve 16 ve yapılan göndermeler. "İkinci en iyi seçeneğin" ironik olduğunu iddia edenler arasında Murphy (s. 42), Archer-Hind (*Ph.* Ek II), Ritter (*Essence* 370), Ross (*PTI* 234-5), Cherniss (*ACPA* 451 dn. 395) ve Hackforth da (*Ph.* 137, 146) bulunmaktadır. Bu yazarlardan bazıları 99c8-9'a yaslanıyorlar ama bu pasaj benim yaptığım okumaya göre açıkça Sokrates'in *doğa felsefecileri ve Anaksagoras'ın yöntemlerini takip ettiği sürece* teleolojik nedenden mahrum kaldığı anlamına geliyor. Bu kelimeler belirsiz zamanlıdır [aorist tense] ama akademisyenler (örn., Vlastos *Pl.*I, 138 dn. 15) bunu (sanki ἐστέρημαι....οἷός τέ εἰμι. imiş gibi) "Mahrum bırakıldım ... ve başarısız oldum" diye çevirmeye devam ediyorlar. Burnet (*a.g.e.*) Sokrates'in "tarif etmek üzere olduğu yöntemin bir *pis aller* olduğuna bir an için inanmadığı" kanaâtindeydi. Ona katılıyorum.

669 Son zamanlarda Vlastos (*Pl.* I, 138 dn. 15, 141-2) Burge'nin (*Phron.* 1971, 1 dn. 2) belirttiği gibi, Platon'un gözünde Biçimlerin teleolojik bir neden sağlamaması gerektiği görüşünün doğru olması mümkün değil. Ayrıca krş. Crombie'nin argümanları, *EPD* II, 165-9. Rose *Monist* 1956'da Biçimlerden, sanki Platon sistematik Aristotelesçi çözümlemeden haberdarmış gibi, biçimsel ama nihai olmayan nedenler diye söz ediyor. Her ne olursa olsun, Aristoteles doğal üremede biçimsel ve nihai nedenlerin birleştiğini düşünüyordu (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011): Biçimlere getirdiği ana eleştiri etkin ögeden yoksun oluşlarıydı (*Metaph.* 991a8-11).

670 Erken dönem Pisagorculuğun bu özellikleri için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011; ve fiziksel *aitiai*'nin mantıksal *aitiai* ile karıştırılması konusunda bkz. Vlastos, *Pl.* I, 153-6.

olmasının nedeniydi (*aitia*)" (97a). Sokrates zamanla bu derinliksiz görüşün ötesine geçecektir.

Fiziksel nesnelerden logoi'ye. Sokrates'in yaptığı şey, Parmenides'in görme, işitme ve diğer duyuların geride bırakılması ve sadece *logoi* ile, *akılla* yargıda bulunulması yönündeki tembihine uygundu.[671] Yöntemi en şüphe götürmez genel hakikati önerme olarak "ortaya koymak" (100a3, b5) ve bu önermeden çıkacak şeyleri takip etmekti ve seçtiği önerme Biçimlerin varlığı ve duyumsanabilir nesnelerin "sayesinde" niteliklerini kazandığı şeyler olarak sahip oldukları nedensel işlevdi.[672] Bu konuda herhangi bir şüphesi yoktu ama Biçimlerin iş görme biçimini, bunun mevcudiyet mi, birleşme mi yoksa başka bir şey olarak mı tarif edilmesi gerektiğini açıkça belirtmeye hazır değildi.[673] Bu önermeyi eksiksiz kabul eden dostlarıyla birlikte olduğu için (65d) sorgulamalar yapmasına gerek yoktur ama bütünsellik sağlamak adına bu sorgulamaları betimler (101d3-102a2).[674] Bu "varsayımsal yöntemin" en basit tanımı, tümdengelimli olduğudur: 'Sokrates'in bir kenara bıraktığı şey ampirik tümevarımsal yöntemlerdir. Ama tümevarımsal argüman tam da Aristoteles'in gerçek Sokrates'e atfettiği şeydir. Platon burada ona karşı mı çıkmaktadır? Vurgu itibarıyla belki, ama (a) Sokratik diye tanımlamamız için ortada iyi bir nedenin olmadığı diyaloglarda birçok tekil misalden bir evrensel (ya da tekil türlerden bir cins) çıkarma konusunda bize bazı dersler verilse de, genel

---

[671] Parm. fr. 7.4-5. Doğal görüngünün gözlemlenmesi ile zıtlaştırılmış olduğu için bu, kelimenin 99e5'teki anlamı için en iyi ipucudur. "Akıllar" ifadesini aynı anlamda kullanamayacağımız için Platon'un çoğul kullanımı farklı çevirilere yol açmıştır: "öneriler" (Hackforth, Sayre), "tanımlar" (Bluck), bunlardan biri ya da "yargılar" (Burnet) "izahat, tanım ya da anlayışlar" (Crombie). Tanım ya da argümanlar *değil,* beyan ya da önermeler (Ross, *PTI* 27). "Gerçeklerin" aksine "teoriler" karşılığı (Murphy, Rose, Tredennick) buradaki anlama daha yakın duruyor. En iyi karşılık ise "aklın etkinlik alanı" (Jowett). Aynı kelimenin az sonrasında birçok anlamından bir diğeriyle kullanılması bir Yunanı rahatsız etmezdi ve bizi de etmemelidir. (Archer-Hind anlamın ancak *Devlet* 506-18 incelendikten sonra kavranabileceğini düşünmüştü.)

[672] 100d τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά. Daha *B.-Hip.* 287c'de bile benzer şekilde ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά; ifadesi yer alıyordu; bu Sokratik ve Platonik düşünce arasındaki sürekliliği göstermektedir.

[673] *Metaph.* 991b3 ve *GC* 335b9'da Aristoteles Platon'u etkin nedeni umursamamakla eleştirirken açıkça bu pasaja gönderme yapıyor ve Platon'un burada yaptığı gibi Biçimler teorisini ἡ ἐν τοῖς λόγοις σκέψις'e atfediyor (987b31).

[674] *Phaedo*'daki "varsayımsal yöntem" üzerine günümüzde yazılanlar bir hayli kapsamlı. Bir giriş yapmak için bkz. Robinson, *PED* bölüm ıx; Hackforth, *Ph.* 136-46; Bluck, *Phron* 1957; Huby, *Phron.* 1959; Sayre, *PAM* 3-40; Matthews, *P.'s E.*29-33. Yorumlar arasında bir karara varmak güç ama ben Hackforth'un anlatısının canlı ve *Menon*'la yaptığı kıyaslamanın (diğerlerini bunu daha kısa tutmuştur) yararlı olduğunu düşünüyorum. Huby bunu Simmias'ın daha önceki tavsiyesiyle -"şeylerin ahvalini öğren ya da keşfet, yok eğer bu imkânsızsa [Sokrates'in

biçimin varolduğu ve tekil misallerin onun "sayesinde" oldukları şey oldukları varsayılır: biz onun varolduğunu kanıtlamaya değil, onu tarif etmeye çalışırız; (b) tümevarım ve tümdengelim birbirlerini karşılıklı olarak dışlamazlar, tek bir sürecin iki yarısıdırlar. İlksel önerme rasgele değil, insan bunun sağlam temelli olduğuna inandığı için seçilir ve tümevarımsal bir argüman açıkça ve resmen ortaya konsun ya da konmasın, eğer bu temeller deneyimden kaynaklanmıyorsa nereden kaynaklanmaktadır? Sokrates'in tümevarımları muhtemelen benzetmeden hareketle argüman üretmek diye tanımlanması daha uygun olacak başlangıç düzeyinde tümevarımlardı[675] ve tekillerden Biçimlere yukarı doğru ilerleyen süreç *Şölen*'de (bkz. bu cilt) eksiksiz şekilde ortaya konmuştu. Platon'un tümdengelime yaptığı vurgu, Burnet'in (100a3'ü temel alarak) öne sürdüğü gibi, geometriye ve geometrik yöntemlerin matematiksel alanın ötesine genişletilmesine duyduğu ilgiyle bağlantılı olabilirdi.

İçkin Biçimler. 102d'de aşkın Biçimin ("uzun boyluluğun kendisi") yanı sıra "içimizde de" tıpkı dışsal dengi gibi her koşulda "uzun boylu" olan "bir uzun boyluluk" olduğu söyleniyor hâlbuki uzun boylu bireyler (göreceli olarak), zıt Biçimin kabul edilmesi aracılığıyla, ayrıca kısa boylu da olabilmektedir.[676] Bu içkin Biçimler ayrı bir ontolojik sınıf mı oluşturmaktadır yoksa bildiğimiz Biçimlerin tekillerin içine girmesi midir? Her iki görüşte de sorunlar olsa da, ikincisinin doğru olduğundan şüphe etmek pek mümkün değil.[677] *Lysis*'ten (217d, bkz. bu cilt) bu yana Biçimlerin *mevcudiyeti* ve onlara *sahip olunuşu* tekillerin niteliklerini izah etmek için gerekli olagelmiştir. Hackforth dışsal Biçimler için büyük F, içkinler için ise küçük f harfi kullanarak bu ikisini birbirinden ayırmıştı ancak içkin olanları "somut öznelere ... *yaklaşabilen* [sic][678*] ve onların içine yerleşebilen nitelikler" olarak tarif ediyor (*Ph.* 150 dn.1). Eğer biçimler somut özneye yaklaşabiliyorlarsa (ki illâ da yapacaklar diye bir şey yok!), bunların öznenin dışında

---

doğa felsefecilerinin yöntemleriyle nedenleri ne keşfedebildiğini ne de başka birinden öğrenebildiğini söylemesi gibi] insani *logoi*'nin en iyi ve en tartışma götürmez olanını seç, buna bir cankurtaran salı gibi sıkıca yapış ve bütün hayatını buna bağla."- (85c-d) ilişkilendirerek değerli bir katkı yapıyor. (Ama ayrıca bkz. Patterson, *P. on I.,* 91-106.)

675 Sokratik tümevarım ya da benzetme için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, özellikle de s. 428'de Ross'dan yapılan ikinci alıntı.

676 Bireyin zıt özellikler sergilemesine ilişkin olan bu tespit de Sokratik diyaloglarda yapılmıştı ve Sokratik bir tespitti. Krş. *B. Hip.*289c.

677 Bkz. D. O'Brien *CQ* 1967, 201-2. O'Brien "içkin biçim"in kafa karıştırıcı bir ifade olduğunu düşünüyor ama Platon'un τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος vb diye tabir ettiği şeye başka bir isim vermek güç. O'Brien s. 201 dn. 1'de içkin biçimleri ayrı bir sınıf olarak gören akademisyenlerin listesini sunuyor.

678 * çn: Lat., tuhaf bir ifade alıntılanırken "aynen böyle, benim hatam sanılmasın" anlamında kullanılır.

varolması gerekir. İçkin nitelikleri Biçimlerin *kopyaları* diye ayrı bir yere koyan Bluck, içkin ve dışsal Biçimlerin özdeşliğine, Platon'un içkin niteliklerin "ya geri çekildiklerini ya da yok olduklarını" söylediğine işaret ederek daha ciddi bir itiraz geliştiriyor, zira Biçimler yok olamaz.[679] Eğer bu bir anomali ise, daha fazla açıklama yapılmaksızın olguların çoğaltılması (bir diğer "aradakiler" sınıfı daha mı?) daha da tuhaf olacaktır. Bir Biçimin "mevcudiyeti ya da birleşmesinin" bir tekile niteliğini kazandırdığından (100d) bahsetmek müphem olabilir ama eğer Biçimin kendisinin söz konusu şeyin içinde mevcut olduğunu varsaymazsak tamamen anlamsız olacaktır. "Biçimlerin kendileri (ya da "doğadaki" Biçimler, 103b5) ve "bizim içimizdeki Biçimler" (ya da başka somut nesnelerin içindeki Biçimler) ikiliği argüman içersinde daha sonra önem kazanıyor ama diğer diyaloglarda tekrar karşımıza çıkmıyor.

Sık sık koşut bir örnek olarak alıntılanan *Parmenides* 130b basitçe, Biçimler ve tekiller arasında o bildik ayrımı çiziyor: "Bir yanda Biçimlerin kendilerinin" diyor Parmenides "öte yanda da bunlara iştirak edenlerin olduğu yönünde yaptığın ayrım." Takip eden izahat sadece bu *iki katlı* sınıflandırmanın izahatı olabilir ve "sahip olduğumuz benzerlik", hiç kimsenin üçüncü bir ontolojik safha olduğundan şüphelenmediği, görünüşte eşit olan iki sopa arasındaki takribi eşitliğe karşılık gelmektedir. Burada "içimizdeki uzun boyluluk" tamamen "uzun boyludur", zıttının buna eklenip, karıştırılmasını kabul etmez ve bu yüzden (diyebiliriz ki) hiçbir açıdan kusurlu değildir. Ancak Ross içkin niteliklerin kusurlu kopyalar olduğunu varsaymış ve daha yakın bir tarihte Rist tekilin içindeki büyüklüğün "ontolojik açıdan kusurlu bir tür" olduğunu yazmış ve sonra da şöyle eklemişti: "Beyazlık beyaz tekillerdeki beyazın nedenidir; bu tekillerdeki şey beyazlığın kendisi değildir."[680] Fakat *Phaedo*'da Biçimin bir neden olarak iş görmesinin tekillerde *mevcut* oluşuna bağlı olduğu söyleniyor.

---

[679] Bluck, *Ph.* 17-8, 192. Verdenius (*Mnem.* 1958, 232-3) Hackforth ve Bluck'a karşı çıkarken bu hususu karşılamıyor. Vlastos (*Pl.* I, 139-41) ayrıca Biçimler ve içkin niteliklerin "ontolojik olarak ayrı" olduğuna inanıyor. Ben (birçok yorumcunun aksine), kullandığı askerî metafor tarafından yönlendirilen Platon'un bizim bir Biçimin yok olabileceğini varsaymamızı istemeden bütün mantıksal olasılıkları dahil ettiğini düşünüyorum. Dahası, her iki alternatiften birden söz edilmesi, her ikisinin de -daha sonra diyaloga dâhil edilecek olan- kar gibi fiziksel bir öze uygun olması gibi bir avantaja sahip. Yeri gelmişken Vlastos'un s. 142'de bir Biçimin illâ da bir misalinin bulunması gerekmediğini iddia ederken uyandırdığı yanlış izlenimi düzeltmeliyim. "İdeal Şehir Biçimi"nden bahsetmek Platonik açıdan anlamsızdır. Bir Şehir Biçimi vardır ve her şehir bunun (diğer bütün Biçim misalleri gibi kusurlu olan) bir misalidir. *Bingen* [*chiliagon*] Biçimine gelince, Platon aklından böyle bir şeyin geçmiş olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yok.

[680] Ross, *PTI* 30, Rist, *Philol.* 1964, 221 ve 223. Benzer şekilde Cornford (*P. and P.* 78) bir insanda bulunan uzunluğun "bütün değişimlerden muaf olmadığını" söylüyor. Bu Sokrates'in

Platon'un bu hususta çok net olmayabileceği koşuluyla, Platon'un bu aşamadaki düşüncesine en çok yaklaşan şey şuymuş gibi gözüküyor: Beyazlık (görünür değil) İdraki bir Biçimdir.[681] Cismani bir nesnenin (diyelim ki bir yüzün) içine girdiğinde beden *ile birleşimi* görünür beyazlığı üretir ki bu da aşkın Biçimin, cismani nesnelerin onu yansıtabileceği tek ortamda ortaya çıkan kusurlu bir taklididir. Asla kusursuzca beyaz olmayan yüz Beyazlık yerine Kırmızılığı "alarak" (*Phaedo* 102d-e) kırmızıya dönüşebilir ama Beyazlık ister "tek başına" ister bizim içimizde olsun her zaman için kendisi olup, başka hiçbir şey olmayacaktır.

Platon'un Biçimin tekilde "mevcut" ya da tekille "birleşmesinin" barındırdığı imaları zihninde tam olarak tartmamış olabilirdi. Platon *Parmenides*'te mevcut duruşu bizzat eleştiriyor ve Sokrates'in burada hayatının son günlerinde, ona sempatiyle yaklaşan dostlarından müteşekkil bir kalabalığın önünde konuştuğunu hatırlamakta fayda var. İnançları bir Elealı ziyaretçinin ya da bizzat Elealıların babasının acımasız sınamasına tabi tutulmaz. Aristoteles'in haklı olarak tespit ettiği üzere,[682] *Phaedo*'da kullanıldığı haliyle Biçimler teorisini şiirsel metaforlara başvurmaksızın izah etmek mümkün değildir. Bunun "doğa bilimleri açısından sahip olduğu metodolojik sterillikten" (Vlastos, *Pl.* I, 164) bahsetmek uygun değildir. Sokrates bilim insanlarına yardım etmeye değil, kendisinin ve çevresindekilerin ruhun ölümsüzlüğüne duyduğu inancı güçlendirmeye çalışmaktadır. Ancak Aristoteles muhtemelen Platon'dan kabul etmek isteyeceğinden daha fazlasını öğrenmişti. Aristoteles'in madde, biçim ve somut (ya da bileşik, σύνθετον) nesne öğretisinin tohumları burada atılmıştır, şu şartla ki Aristoteles Sokratik biçim görüşüne sadece bir "içkin biçim" görüşü olarak geri döner. Bu görüş özellikle de 103a-c'de meçhul sorgucuya, zıtların kendileri ve bu zıtları barındıran şeyler arasında yapılan ayrımla yanıt verildiğinde gözler önüne serilir.[683] Birbirlerine dönüşemeyecek olan şeyler zıtlardır. Bu yüzden Aristoteles için somut şeyler, herhangi bir anda iki zıttan biri ya da bunlar arasındaki bir ara durum tarafından nitelenen bir *alt katman*'dan ibaret

---

Phaedo'da söylediği şey taban tabana zıt. Bütün değişimlerden muaf olmayan, uzunluğa sahip olan kişidir.

[681] Krş. *Crat.* 423d-e'de bir renk ya da şekil ve bunun οὐσία'sı arasında kurulan zıtlık. Bunlara adlarını veren şey bunların duyumsanabilir görünüşlerini taklit etmeyecektir -bu sanatçının işidir-, bu duyumsanabilir-olmayan özü ifade etmeye çalışacaktır. Bu, *Tht.* 186b'de duyularla değil, sadece zihinle kavrandığı söylenen şeylerden biridir.

[682] *Metaph.* 991a20. Biçimlerin "ilerlediği" "mevzilerini bırakmadıkları" ya da "geri çekildikleri" yönündeki askerî metafor üzerine birçok şey söylenmiştir ve bu metaforun beraberinde getirdiği "kaba saba uzamsal tahayyüllerden" bahseden Tarrant'ı (*B. Hip.* lviii) anlamak lâzım.

[683] Şeylerde mevcut olanların kopyalar değil *zıtların kendileri* olduğuna dikkat edin (103b4-6). B8 ve c1'deki ἐκεῖνα αὐτά ve αὐτά ἐκεῖνα'nın bunlardan başka bir şey olduğunu varsaymak mümkün değil.

olmalıdır: "Duyumsanabilir öz değişime uğrar. Şimdi, eğer değişim zıtlar ya da ara durumlar arasında gerçekleşiyorsa ... zıt duruma dönüşen bir alt katman olmalıdır, zira zıtlar değişmezler. Ve bu alt katman baki kalır, zıtlar ise kalmaz. Bu durumda zıtların yanı sıra üçüncü bir faktör daha vardır: madde."[684] Bu üçüncü faktör, Aristoteles'in Parmenidesçi ikileme yanıtıdır. Bir şey, "... olmayan'dan" ortaya çıkabilir - mutlak olarak değil ama *per accidens* olarak, "rastlantı" onun edinebileceği biçimden yoksun oluşudur (*Metaph.* 1069b18).

Zıtlar ve uzlaşmazlar. Argümanın son adımında mesele daha da karmaşıklaşıyor ve ben Platon'un tam olarak ne zaman Biçimlerden söz edip, ne zaman etmediğini ya da hatta Platon'un bu konuda bizzat net olup olmadığını söyleyebilecek durumda değilim. Modern yorumcular arasında kesinlikle geniş bir görüş farklılığı var; en son yorumculardan biri şu sonuca ulaşmıştı: "görünüşe göre en ihtiyatlı yöntem, argümanda ruhla mukayese edilen farklı şeylerin kesin ontolojik statüsüne dair yargının saklı tutulması olacaktır."[685] 103d'de esasen sahip oldukları Biçimin zıddını kabul edemeyecek şeyler olarak bahsedilen kar ve ateşin fiziksel özler olduğu kesin gözüküyor;[686] Platon'un verilen mesajı genel anlamda özetlerken Biçimlerden bu tip özler olarak bahsettiği de eşit derecede kesin gözüküyor. Biçimler söyleminde (101a1-5, Ross'un açımladığı gibi) eğer bir Biçim [örn. Kar] içine girdiği her şeye [bu durumda gözle görülür, elle tutulur kar] beraberinde iki zıt Biçimden [Soğuk ya da Sıcak] birini getiriyorsa, bu biçimin zıttını asla kabul etmez. Burada bir tutarsızlık yoktur[687] ve eğer Platon bu analojiden doğru doğruya ruha (ruh da, fiziksel olmamasına karşın belli niteliklere sahip olan bir özdür) geçseydi her şey daha kolay olabilirdi. Maalesef Platon sayılar örneğini buna ekleyerek kastettiği şeye daha bir açıklık kazandıracağını hissetmişti (103e5-6) ki bu örnekte "üç" (isim, çoğul) "üçlü" ve "Üç Biçimi"nin hepsi karşımıza çıkmakta ve bu da yorumcular arasında kafa karışıklığına yol açmaktadır.[688] Her ne olursa olsun bu analojinin verdiği mesaj şudur: Simmias'ın "kısalığı" gibi rastlantısal niteliklerin (Biçimler) yanı sıra,

---

[684] *Metaph.* 1069b3-9, krş. *GC* 329a24 ve devamı. Yunancayı Platon'un Yunancasıyla, örneğin ὑπομένει ile *Phaedo* 102e2'deki ὑπομένον'la karşılaştırmak ilginç oluyor.

[685] T. M. Robinson, *P.'s Psych.* 29. Krş. Burnet'in 104d1 üstüne söylediği şey: "Bu pasajdaki bütün zorlukları yaratan şey işte bu belirsizliktir."

[686] 103e4-5 açıkça buna işaret ediyor, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅτανπερ ᾖ. Krş. 103b6'daki τὰ ἔχοντα τὰ ἐναντία. (*Contra* Keyt, *Phron.* 1963, 168 dn. 2.)

[687] Yorumcular sürekli olarak "Kar bir Biçim midir?" sorusunu soruyorlar. Tıpkı Parmenides'in *Parm.* 130c2De αὐτό τι εἶδος...πυρὸς,ἢ καὶ ὕδατος var mıdır diye sorması gibi "Bir kar Biçimi var mıdır?" diye sormak daha Platonik olmaz mıydı?

[688] Örneğin τὰ τρία T. M. Robinson'a göre (*P.'s Psych.* 28) üç nesne -daha önceden Archer-Hind de aynı görüşteydi-, Hackforth'a göre (*Ph.* 156) ise "üçlük" niteliği anlamına gelmektedir; krş.

bunlara sahip olanların kimliklerinden feragat etmeksizin kaybedemeyecekleri temel nitelikler -karın soğukluğu, ateşin sıcaklığı- vardır.[689] Kar bizzat sıcağın zıttı olmasa da sıcak kara yaklaştırıldığında, eğer yolundan çekilmezse kar yok olacaktır. Ruh, tanımı itibarıyla, bedene hayat veren şeydir. Hayat *her daim* ona eşlik eder ve onun temel bir niteliğidir. Bu nedenle ruh hem hayatı kaybedip, hayatın zıddı olan ölümü kabullenip, hem de ruh olmaya devam edemez. Ruh esas itibarıyla ölümsüzdür, tıpkı karın "sıcaksız" ve esas itibarıyla tek sayı olan üçün "çiftsiz" olması gibi. Kurulan analojiye göre, ölümün yaklaşması durumunda ruh ya geri çekilecek ya da yok olacaktır. Ama bu analojide eksikler vardır çünkü esas itibarıyla "sıcaksız" olan şeyin yok olmaması için ortada bir sebep yokken, esas itibarıyla ölümsüz olan şey yok edilemez zira ölmek demek yok olmak demektir. Dolayısıyla ruh ölümsüz olduğu için yok edilemezdir ve "varolduğu sürece" şartı (103e) artık geçerli değildir.[690]

Bütün bunların kendisini ölümsüzlüğü konusunda tam olarak temin etmediğini hisseden çağdaş okur,[691] Platon'un, "ortaya çıkma ve göçüp gitmenin genel nedeni"ne dayanan bu son argümanın bile bir dereceye kadar muvakkat olduğunu düşündüğünü öğrenince biraz rahatlayabilir. Sokrates Simmias'ın şüpheciliğini tasvip eder ve argümanın dayandığı önermelerin daha çok irdelenmesini öğütler. O zaman meselenin izini "insan gücünün sınırına dek" sürmüş olacaklardır. Simmias'ın kendi nasihati en iyisiydi (85c-d); katiyete imkânsızsa, insan, insani bir benzetmeyle 'en az yaralanabilir' olan izahatı kabul etmeli ve yaşam yolculuğu için bir cankurtaran salı gibi kendini bu

---

Schiller, *Phron.* 1967, 57. D. O'Brien (*CQ* 1967, 219) farklı görüşleri savunucularıyla birlikte listelemiştir. S. 221'de O'Brien "muhtemelen artık ateşin bir dereceye kadar biçim olduğu düşünülüyor" diyor. "Bir dereceye kadar" ne anlama geliyor ki acaba? 102-6'daki argüman konusunda Crombie'nin yaptığı tartışmaya dikkat ediniz, *EPD* I, 318-23, II, 311-19.

689 Mantıksal söyleme göre biri diğerini "gerektirmektedir": ama Platon için sorun mantıksaldan ziyade ontolojikti. Argümanındaki sorunları doğuran şey de bu zaten.

690 Gezimci [Peripatetic] Strato sıkça alıntılanan bir pasajda (örn., Hackforth, *Ph.* 163) bu şartın ruh için geçerli olduğunu iddia etmişti: "ateş, varolduğu sürece soğumamış olması gibi (maalesef ἄψυκτον kelimesi hem soğumamış hem de soğutulamaz anlamına gelebilen bir muğlâklığa sahiptir) ruh da, varolduğu sürece, ölümsüzdür." Bu argümanın ne gibi bir güce sahip olduğunu hiç anlayamadım. İnsan doğru ya da yanlış bir biçimde ruhun ἀθάνατος -ölümsüz, ölümü kabul etmez- olduğunu varsaydığında ruhun her daim varolması gerektiğini de varsaymış demektir. Ölümsüz kelimesi bu anlama gelir. Ateşin, varolduğu sürece, soğuk olabileceğini söylemek bir çelişkidir ama bu nedenle ateşi söndürülemez diye tanımlamayız. ἄψυκτον'un, ἀθάνατον'da bulunmayan muğlâklığı Strabo'yu yanlış yönlendirmemiş miydi? (Strabo'nun argümanı konusunda ayrıca bkz. Erbse, *Phron.* 1969, 98 ve devamı.) Platon'un argümanı en net şekilde Archer-Hind tarafından özetlenmiştir, *Phaedo* 116 (105d-106d'yi ele alıyor).

691 Modern okur belki Cicero kadar ileri gidebilir (*Tusc.* 1.11.24): "Okurken bir şekilde uzlaşıyorum ama kitabı elimden bırakıp da ruhun ölümsüzlüğünü kendim düşünmeye başladığımda bütün bu uzlaşma silinip gidiyor."

izahata emanet etmeliydi.[692] Tekrar edilen o "ruhun ölümsüz olduğu anlaşıldığı için" ifadesi (107c, 114d) Sokrates'in yaptığı şeyin bu olduğundan daha fazlasını ifade etmelidir. Önemli olan burada verilen ahlâk dersidir: "söylenen şeyin hatırına, erdem ve bilgelikle yaşamak için her çabayı göster; zira verilecek ödül buna değer ve ümidimiz çok büyük" (114c). Bu ders "*psyche* için kaygılanın" (107c) diyen basit Sokratik tembihte özetlenmiştir.

Phaedo'da Biçimler. Biçimlere ve Biçimlerin tekillerle olan ilişkisine dair burada söylenenler birçok açıdan, Sokratik diye tanımlanan diğer diyaloglardakiyle aynıdır. Biçimler vardır ve değişmezdir, tekillerin *içinde* yer alırlar ve tekillerin *sayesinde* niteliklerini kazandıkları (*Euthyphro, bkz.* bu cilt) ya da onlara niteliklerini kazandıran (*B. Hip.* 300a9) şeylerdir, bunu onlarda mevcut oluşları (*Lys.* 217d-e, bkz. bu cilt, *B. Hip.* 294a ve c) ya da onlarla birleşmeleri (*B. Hip.* 300a10) sayesinde yaparlar. Şeyler onlara "sahip olurlar" (*Lys.* 217e, *B. Hip.* 300a9) ya da onlara "iştirak ederler" (*Gorg.* 467e) ya da onlar şeylere "eklenirler" (*B. Hip.* 292d). *Paradigma* kelimesi kullanılmaz ama Biçimler, *Euthyphro*'daki (bkz. bu cilt) gibi bir tanıma ölçütü anlamında değil, bu dünyadaki tekillerin kopya etmeye çabaladığı ama bunu tam olarak başaramadığı kusursuz modeller olmaları anlamında kalıplardır. Aristoteles ve ondan bu yana da birçoklarının çok tartışmalı buldukları o çok tehlikeli yenilik işte burada karşımıza çıkıyor. Biçimler şeylerin içinde varolup, mevcudiyetleri ya da birleşmeleri "ya da artık her neyse" onunla onlara niteliklerini kazandırmakla kalmayıp ayrıca ayrı olarak ve "başlı başına" varolurlar.[693] Varoluş iki kategoriye ayrılmış, görünür-sonlu olan, ayrıca da ilâhi olarak tanımlanan görünmez-ebedi olanla zıtlaştırılmıştır (79a, 80a). Biçimler ikinci kategoriye dahildir, duyularla değil zihinle algılanırlar, ebedi ve değişmez, basit ve tek tiptirler ve "varlık" kelimesi tam anlamıyla sadece onların alanı için kullanılabilir (78d).

Biçimler dünyasının kapsamı konusunda Platon halen muğlâktır ve Platon'un, *Devlet*'te yaptığı gibi, aynı isimle anılan her şeyler grubu için bir Biçim "koyutlamaya alışığız" demeye hazır olup olmadığını söyleyemiyoruz. *Phaedo*'da duyumsanabilir ve ahlakî niteliklerin, ilişki ve sayıların -büyüklük, eşitlik, yaşam (106d), ölüm, güç, adalet, dindarlık ve üç- biçimleri, "üzerine 'gerçeğin kendisi' mührünü vurduğumuz her şey" (75d) ve "duyulardan gelen her şeye referans aldığımız gerçeklik" (76d) diye ifade edi-

[692] Bu konuda bkz. Diès, *Autour de P.* 443. Daha kendinden emin ifadelere karşın diyalogun ana vurgusu ümittir: ἐλπίζω, εἰκότως εὔελπις εἶναι, πολλὴ ἐλπίς, ἐλπίς ἐστιν (referanslar için bkz. *a.g.e.*). Bluck daha olumlu bir görüşe sahipti, *Ph.* 23 ve Ek IX, s. 189 dn. 1.

[693] Aristoteles'in, Platon ve okulunun Biçimleri tekillerden "ayırdığı" yönündeki açıklamasına (*Metaph.* 1078b31) karşı çıkılmıştır (bunu en yakın geçmişte Ebert yapmıştır, *Mein. u. Wiss.*) ama bu açıklama sadece *Phaedo, Phdr.* ve *Şölen*'in çeşitli yerlerinde değil, ayrıca Sokrates'in χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἅττα χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα olduğuna inandığını kabul ettiği *Parm.* 130b'de de doğrulanmıştır.

len genelleştirilmiş bir formülle açıkça kabul edilir.[694] İkincisi kulağa kesinlikle *Devlet*'in öğretisiymiş gibi geliyor ama emin olmak mümkün değil. Platon'un daha sonradan fark ettiği gibi, insan kapsamı sınırlandırmaya çalıştığı anda sorunlar baş gösteriyor. *Parmenides*'te (130b-c) Sokrates misallerden ayrı birer ateş ve su biçiminin olduğundan şüphe ediyor; buradaki argümanın kar ve ateşin fiziksel misalleri kadar Biçimleri de varsaydığına inanmama karşın, bu, Platon'un henüz ilgilendiği bir sorun değil. Önemli olan şu ki "güzellik, iyilik ve bu tip bütün şeylerin başlı başına bir Biçimi" olmalıdır (*Parmenides* 130b-c). Bu öğreti Sokratik kökeninin izlerini asla yitirmemiştir.

Bir Biçim, ister tekillerde tezahür ettiği haliyle ister kendi bağımsız varoluşunda olsun, bizzat aşıladığı özellikle nitelenmektedir (102d-e) ki bu anlayışla daha önceden karşılaşmıştık.[695] Doğrudan anlamlarıyla ele alındığında Platon'un sözleri, bilhassa da görece sıfatlara uygulandığında kesinlikle kafa karıştırıcıdır: "Büyüklük büyüktür" dendiğinde insan "Ne kadar büyüktür?" diye sorma eğilimi gösteriyor ve *kusursuz* Büyüklüğü tahayyül etmekte güçlük çekiyor – ta ki bunun duyumsanabilir nitelikler arasında değil, ilâhi ve değişmez dünyanın görünmez gerçeklikleri arasında sayılması gerektiğini hatırlayana dek. Bu dünyaya dair *Şölen* ve *Phaedrus*'ta söylenenler Platon'un bunlar hakkında ne düşündüğünü anlamamıza yardımcı olabilir, "öz-yüklem"in doğurduğu sorunları ise Platon bunların bizzat farkına varana dek bir kenara bırakabiliriz.

Ruh bir Biçim midir?[696] Bu da çok tartışılan bir konudur. Hackforth Platon'un ruhu, sadece bu argümanın amaçları doğrultusunda içkin bir Biçim olarak tahayyül ettiğini ve diyalogun sonunda ruhun bir Biçime sahip bir özne olarak tahayyül edilişine geri döndüğünü varsaymıştı. Keyt ise şöyle diyor: "Platon ruhu sanki bir içkin biçim*miş gibi* ele alıyor. (Platon'un ruhu bir biçim *olarak* aldığı yönünde daha güçlü bir beyanda bulunmamıza gerek yok.)" Burnet daha önce "Ruhun kendisinin bir biçim olduğuna dair tek kelime edilmiyor... böyle bir varsayım da gerekli değil" demiş ama bunu argümanla desteklememişti. Ben Platon'un ruhu, bireysel ya da kolektif olarak bir Biçim olarak gördüğüne inanmıyorum. Çünkü ruh bilir. Biçimler ise bilmez, bilinir.[697] Platon daha

---

[694] Bkz. 65d, 74a, 75c-d, 76d, 100b, 104d5-6. Ross (*PTI* 24) "*Phaedo*'da özlerin İdealarından (*hayvanın kendisi* gibi) bahsedilmediğini" söylüyor. Bu açıklama kar ve ateş Biçimlerinden hiç bahsedilmediğini varsaymakta ama s. 32'de 105a1-5'ten yaptığı alıntı bunu şüpheli kılmaktadır.

[695] Bkz. bu cilt.

[696] Soru "Bir ruh Biçimi var mı?" diye değil yine genellikle bu şekilde soruluyor. Fakat Archer-Hind (*Ph.* 116) ruh "metafiziksel bir ucube" olmasına karşın böyle bir şeyin olması gerektiğini söylüyor. Bunun nedenini belirtmiyor ama muhtemelen ruhun kendisinin Biçimlerle aynı ebedi dünyaya ait olmasından kaynaklanıyor bu. Her ne olursa olsun ben Platon'un asla böyle bir Biçime inanmadığına eminim.

[697] M. Landmann'ı (*Z. f. Phil. Forsch.* 1956, 13) okuduğumda bu husus dikkatimi çekmişti. Bilmek

sonra, *Sofist*'te zekânın ve dolayısıyla da yaşam ve ruhun hareketsiz Biçimlerin olduğu kadar gerçekliğin de bir parçası olması gerektiğini iddia edecektir (ya da en azından ben öyle yorumluyorum) ve bu konudaki düşünceleri henüz olgunlaşmamış olsa da, *Phaedo* ile bu iddia arasında bir tutarsızlık yoktur. Sunduğum özette bu hususu öne çıkarmaya çalıştım ve eğer argümanlarda bir eksiklik varsa, bu argümanların J. Schiller tarafından ikna edici biçimde sağlandığını düşünüyorum.[698] Platon'un söyledikleri bizi tatmin etmeli: Biçimler görünmez, ebedi, daimi ve ilâhidir. Ruh da görünmezdir ve bedeni ardında bıraktığında en gerçek anlamda kendisi olur ve kendi (zihinsel) faaliyeti aracılığıyla Biçimlerle temas kurar. Bu yüzden ruh gerçek Varlık alanına dahildir, Biçimlere "benzer" ve "onların akrabasıdır" (78c-80b).

Efsane. Çoğu editör bu harikulade yaratıcı yazın örneğine çok az yer ayırıyor ama Robin eksiksiz bir anlatı sunuyor.[699] Homeros'tan, *teletai* öğretmenlerinden, halk inançlarından, İoncu ve Pisagorcu bilimsel teoriden alınma geleneksel ögeleri bir araya getiren Platon, sadece yeraltının değil ama ayrıca dünyanın bütün dış ve iç coğrafyasının şahane bir tasvirini yaratmıştır. Yeraltı ırmaklarının ayrıca yeryüzünde görünmesini sağlayarak[700] bu ırmaklardan bazılarının efsanevî bir varoluşun yanı sıra hakikaten varolduğu gerçeğini gözler önüne seriyor. Acheron, Acheron'un geleğeni Cocytus ve içinden aktığı Acherusian gölü Epirus'ta, Styx ise Arkadya'daydı. Fakat halk arasındaki yaygın hurafede, aslında bir şelale olan Styx, Charon'un üzerinden geçerek ölülerin ruhlarını taşıdığı ırmak olarak ikinci, efsanevî bir rol oynuyordu. Sadece Oceanus ve Pyriphlegethon[701] (genel inanca göre bunlardan ilki dünya diskinin etrafını çevreleyen bir ırmaktı) tamamıyla efsanevîdir ve Pyriphlegethon'a bile volkanik patlamalarla ilişkili olarak doğal bir işlev yüklenmiştir.

109b'de Platon dünya gerçek yüzeyinde yaşayan şanslı yaratıkların soluduğu göksel ögeyi "genel olarak *aither* denilen şey" olarak diyaloga dâhil eder. Bu bir yandan

---

benzemektir (Empedokles ve Platon, *Dev.* 500c, bkz. bu cilt s. 500 ve *Tim* 47c) ki bu da *psyche*'nin Biçimlerle olan "akrabalığı" ile uyum içersindedir.

698 Bkz. *Phron.* 1967'deki makalesi. Bu paragraf için diğer referanslar: Hackforth, *Ph.* 162 ve 165; Keyt, *Phron.* 1963, 169; Burnet, *Ph.* 123; Platon, *Sofist* 248e.

699 Bu nedenle bu anlatıyı bazı notlar düşerek gayet kapsamlı şekilde özetledim. Platon'un efsaneleri üzerine bir kitap yazan Frutiger bile bu efsanenin içeriğiyle hiç ilgilenmemiştir. Ama Robin'in okunmasını şiddetle tavsiye edebilirim.

700 Robin Ixxv: "Il n'y a aucun fleuve qui soit entièrement intiérieur ou extérieur." Hackforth ἄλλων καὶ δὴ καί kelimelerine aldırış etmeyerek, Acheron'a dair 112e8-113a1'de yapılan tasviri çarpıtıyor. Acheron "çöl toprakları boyunca *ve ayrıca* toprağın altından akıyordu."

701 "Ateşle parıldıyor." Milton (*PL* II, 577-81) isimlerin anlamları konusunda kesin, doğru bir bilgiye sahip.

aither'in hem ilâhi bir öz ve hem de insan ruhunun ölüm anında tekrar birleştiği özü olduğu yönündeki yaygın inançlarla; öte yandan da Platon'un muhtemelen ilerleyen yaşlarda benimsediği ve Aristoteles'in sağlam temellere oturttuğu beşinci ögeye dair bilimsel öğretiyle bağlantılıdır.[702] Yorumcular en gözde sorularını sorarken kaygan bir zemin üzerinde durmaktadır. Efsane bir gerçek mi yoksa bir fantezi olarak mı sunulmuştur? Birincisi efsane tek parçadan oluşmamaktadır ve ikincisi, Platon'un zihninde efsane (ya da dini inançlar) ve bilimsel gerçek olarak görülen şeyler arasında kesin bir çizgi çizmek mümkün değildir. Bunu şiirsel bir fantezi olarak almamalıyız, diye yazmıştı Robin: «c'est au contraire une tentative trés séerieuse pour donner d'un probleme physique une solution autre que celle des cosmologies naturalistes et pour dépasser dautre part les travaux de la géographie purement descriptive»; ama yurttaşı Frugiter bir kaç yıl sonra şunları yazmıştı: "Il est a peine croyable que le caractere mythique de ce passage puisse etre contesté."

En azından Platon'un ayrıntıları, verdiği eskatolojik dersin gereklerinden çok öteye taşıdığı söylenebilir. 112b'deki azgın rüzgârların, ırmakların rotaları ve Tartarus'tan çıkış ve Tartarus'a tekrar giriş noktalarının ruhların yazgısıyla hiç alakası yoktur.[703] Bunun için *Gorgias*'taki hususların tekrarlanması yeterli olurdu: ölümden sonra yargılanma, kavşaklar ve iyileşebilecek olanlar, iflah olmaz kişiler, iyi insanlar ya da filozofları bekleyen farklı yazgılar. Dahası Aristoteles Platon'un ırmak ve denizlere dair anlatısını ciddi bir bilimsel teori olarak eleştirmiştir (*Meteor.* 355b33 ve devamı). Frutiger'in izinden gidip Aristoteles'i duyarsız ve yüzeysel olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakabiliriz ama bunu illâ da yapmamız gerekmiyor.[704] Friedländer (*Pl.* I, 273) bunu, ciddi olduğu sürece, dünyayı içbükey bir disk olarak tahayyül eden İoncu kavrayışı dünyanın küresel olduğu yönündeki daha geç dönem varsayıma uyarlama girişimi olarak görüyor.[705] Platon'un, bizim bu hayattaki sönük ve aldatıcı algılayışlarımız ile bedensizleşmiş ruhların gerçeği doğrudan görebildiği daha yukarıdaki bir bölge arasındaki, yani duyum

[702] *Aither*'e ilişkin o zamanki inançlara dair kanıtlar için ve Platon'da beşinci öge bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[703] Friedländer'ın söylediği gibi (I, 261) ruhun yargılanması ve yazgısı, en azından yüzeysel bakıldığında birer eklenti gibi gözükmektedir.

[704] (Frutiger, *M. de P.* 61-2.) Bu nedenle Friedländer şöyle demişti (*Pl.* I, 267): "Aristoteles'in meteorolojide bu teoriyi çürütmeye değecek kadar önemli bulması gibi biz de bu teoriye Platon'un doğa biliminde bir yer vermeliyiz." Hackforth'un (*Ph.* 180) yaptığı gibi Tartarus mitolojiden alınma bir isim olduğu için ne Tartarus'un ne de bunun içine ya da bunun içinden dışarı akan ırmakların "gerçek" olduğu söylemek şüpheye davetiye çıkarmak demektir. En azından görünüş itibariyle Platon'un yaptığı şey eski mitolojilere bilimsel bir temel sağlamaktır.

[705] Dünyanın küresel *olmadığı* yönündeki görüşler için bkz. bu cilt.

ve görüşün değişken nesneleri ile bilginin nesneleri olan değişmez Biçimler arasındaki tamamıyla Platonik olan karşıtlığı göstermek için bir oyukta yaşadığımız fikrini kullanışında buna ters düşen bir şey yoktur.[706] Platonik bir efsane, örülmüş ipliklerini ayırma yönündeki herhangi bir girişimle yok edilebilecek narin bir dokudur. Friedländer muhtemelen gidilmesi gereken en ileri noktaya kadar gitmiş ve kesinlikle, bize sunulan iki düşünce çizgisine -fiziksel ve eskatolojik- kayda değer ölçüde açıklık kazandırmayı başarmıştır.

Platon'un bizzat verdiği ipuçları kişisel eğilimler uyarınca yorumlanabilir. Sokrates dünya hakkında öğrendiklerini *ispat edememektedir* ama dünyayı kendi "kanaâtine" göre (πέπεισμαι, 108d-e) tarif edecektir. Friedländer'a göre (I, 265) Platon burada ve diğer yerlerde yaptığı açıklamanın ilk kısmının bilimsel doğasında "ısrar etmektedir" hâlbuki diğer eleştirmenler ispatın imkânsızlığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Bütün efsanenin, sinir bozucu derecede baştan savma bir söz dizimi içersinde olsa da özetlenişi muhtemelen daha yol gösterici olacaktır (114d):

Şimdi, bu şeylerin tam da benim tarif ettiğim gibi olduğunda ısrar etmek mantıklı bir adama yaraşmayacaktır; ama ruhlarımıza ve ikametgâhlarına dair gerçeğin bu ya da buna benzer bir şey olduğu yönündeki inanç -ruhun ölümsüz olduğu gösterilmiş olduğu için- yerindedir ve bizim gibi düşünen biri için itimat etmeye (κινδυνεῦσαι) layıktır. Bu müthiş bir girişimdir ve insan bu tip şeyleri, tabiri caizse, kendi kendine bir büyü gibi şakımalıdır. Hikâyemi böyle uzun uzadıya anlatmamın nedeni de bu.

Bütün bu efsanenin verdiği ahlâk dersi, bir sonraki cümlede söylediği gibi, insanın eğer hayatı boyunca bedensel haz ve süsleri reddettiyse ve ruhu kendi süsleriyle -oto kontrol, adalet, cesaret, özgürlük ve hakikat- donattıysa ruhu için korkmasına gerek olmadığıdır. İnsanın korkularını "büyüyle uzaklaştırması" metaforu daha önce kullanılmıştır (77e) ve diyalogun çok önemli bir parçası olan dinsel dille uyum içersindedir.

Sonuç. İnsanlar ne derse desin[707] *Phaedo* ruhun ölümsüzlüğüne ve bilge ve iyi olanların ölümden sonra kavuşacağı saadete ilişkindir. Ebedi Biçimler öğretisinin (ki bu

---

[706] "Eğer Platon'un Biçim takıntılı hayal gücünün eseri olan bu katmanı kaldırırsak kendi kendine yeterli bir kozmolojik tablo ile baş başa kalırız" (benim çevirim, Friedländer 1928, I, 246, İng. baskı I, 264.)

[707] Hackforth, *Ph*. 3: amaç "elbette [!] insan ruhunun ölümsüz olduğunu ispatlamak değildir ... sevilen bir dost ve üstada hayranlık dolu bir saygı duruşunda bulunmak değildir, metafiziksel bir öğretiyi izah etmek ve aktarmak değildir..." Archer-Hind, x: "ölümsüzlüğün ispat edilmesi ne aşikâr amaç ne de en önemli felsefi sonuçtur." J. P. Anton'a (*Arethusa*, 1968) göre "nihai konu" ölümsüzlük ya da Biçimler değil, "Platonik iyi yaşam idealinin varoluşsal olarak gözler önüne serilmesidir."

asla tartışılmayıp, peşinen kabul edilmiştir, 65d) kendisi ve anımsama teorisi burada yardımcı konulardır ve ruh için kaygılanmayı başlıca hassasiyetimiz yapma ihtiyacı, buradan çıkan önemli bir sonuçtan fazlası değildir (107c). Platon bizi buna ikna etmek için olası her yaklaşımı, özellikle de, Olympiodorus'un söylediği gibi,[708] iki yaklaşımı kullanır: "efsanevî ve Orfik yaklaşım ile diyalektik ve felsefî yaklaşım." Buradaki uslamlamanın (günümüz bakış açısıyla) yetersizliği ve "yabancılığı" her zaman için kesin bir yoruma karşı durmalıdır. Bu konudaki literatürü okuduğunuzda, eşit derecede iyi olan akademisyenlerin bizim yabancı düşünme biçimlerimizden ötürü argümanlar hakkında nasıl da uzlaşmazlık yaşayabildiklerini görürsünüz. Platon'un düşünme biçiminde, halen erken bir aşamada olan mantık ve felsefî yöntem asla kendi hatırları için ele alınmazlar, bunlar ontoloji, neden olma teorisi, teşvik ve tesellinin bir karışımından çekilip çıkarılmalıdır. Hemen hiçbir felsefî eser bu kadar meşakkatli, kelimesi-kelimesine bir sorgulamaya tabi tutulmamıştır[709] yine de, Sokrates'in dostlarının böyle bir olayda karşı-argümanlarını bastırmak konusundaki tereddütlerini (84d) paylaşmamız isabet olabilir. Platon için Sokrates'in "cazibesinin" en önemli unsurlarından biri de şüphesiz ki, Sokrates'in o gün dünyayı ardında bırakırkenki sakin, nüktedan öz-güveniydi. "Beni istediğin gibi göm, Cebes, eğer beni yakalayabilirsen ... korkarım ki Cebes'in kulakları, sizi ve kendimi teselli etmek için söylediklerime kapalıydı; zehri içtiğimde sizinle [bir ceset olarak] kalmayacağım ama kutsanmışların hazlarını paylaşmak için yola koyulmuş olacağım."

Ben, çok tereddütlü bir tavırla da olsa, yorumu daha ileri götüreceğim. Artık Platon'un koşul ve karakterleri, kullanmak istediği argümanlara uyması için ne kadar dikkatlice seçtiğini biliyoruz. Eğer Platon bu sefer Sokrates'in Biçimler öğretisini ve ruha dair bir tahayyülü, örneğin bir gençle yapılan babacan, Sokratik bir sohbette ya da bir Sofist'le girişilen bir tartışmada değil, öleceği gün etrafında onunla orta noktada uzlaşmaya hazır dostlarıyla yaptığı bir konuşmada incelemesini seçtiyse, bunun nedeni, Platon için bunların birer yarı-dini inanç maddesi olmasıdır: bunların doğruluğundan emindi ama henüz eksiksiz bir diyalektik kanıt sunmaya hazır değildi. Bu her iki merkezî öğreti de daha sonra karşımıza, burada açık oldukları mantıklı itirazların bazılarının hesaba katıldığı değişmiş bir biçimde çıkar. Diyalektik ilerledikçe efsanevî ifadenin alanı daraltılır ve filozofun amacı bu alanı mümkün olduğunca daraltmaktır; ama en büyük öğrencisinin aksine Platon, diyalektik uslamlama yöntemleriyle asla ispat edileme-

[708] *Ph.* S. 1 ve 17 Norvin. Bkz. Frank, *P. u. sog. Pyth.* 293.

[709] Bunun bir örneğine K. W. Mills'in *Phron.* 1957 ve 1958'de 74b7-c6 üzerine yazdığı yazıda rastlıyoruz. H. Erbse anlayışlı bir makalede (*Phron.* 1969) "Platon'u kendilerini onun ön varsayımlarının temeline dayandırmaksızın lanetleyenlerin" yaptığı hatayı gözler önüne seriyor (s. 101).

yecek olan bazı hakikatlerin ve bazı en yüce hakikatler olduğunu asla reddetmeyecekti. Hiçbir aşamada efsaneleri birer "safsata" diye tanımlamamış ve onları "ciddiye almaya değmez şeyler" olarak bir kenara bırakmamıştı.[710]

(2) ŞÖLEN[711]

Tarih. Genellikle, Mantinealıların 385 yılında dağıtılmasına yapılan anakronik bir gönderme olarak görülen "Arkadyalılar Ispartalılarca bölündüğünde" (193a) sözlerinin bir *terminus post quem* sağladığı düşünülür. Diyalogun bu olaydan kısa süre sonraya yerleştirmek ayrıca bu diyalogun verdiği duygu bakımından *Phaedo*'ya yakın olduğu yönündeki bir diğer genel izlenim ile de örtüşüyor. Ancak bu Platon'un *Şölen*'de ölümsüzlüğe yaklaşımına dair ne düşündüğünüze bağlı (bkz. bu cilt). *Şölen* konu itibarıyla en çok *Phaedrus*'a yakındır ve neredeyse kesinlikle *Phaedrus*'tan önce gelmektedir. Xenophon'un *Şölen*'i çok farklı bir eser; bunlardan hangisinin önce geldiğine ilişkin tartışmayı daha fazla uzatmanın pek anlamı yok.[712]

Olayın geçtiği tarih. Ana anlatı trajik şair Agathon'un ilk trajedisi ile M.Ö. 416'da ödül kazanmasının şerefine dostları için verdiği bir akşam yemeğinde geçmektedir.[713] Bu yemeğin anlatılış koşulları olağanüstü karmaşıklaştırılmıştır. Adı bilinmeyen bir

---

[710] Arist., *Metaph.* 1000a18. Platon'un efsaneye yaklaşımına ilişkin burada söylenenler *OGR* 239-40'da genişletilmiştir.

[711] Kapsamlı kaynakçalar Apelt'in baskısının Capelle tarafından gözden geçirilmiş halinde (1960, derleyen; Wilpert) ve Rosen'de (1968) bulunabilir.

[712] Wilamowitz (*Pl.*I, 372 dn. 1; II, 176-8) bir anakronizm olduğu yönündeki genel varsayımın aksine 193a'nın 418 yılındaki olaylara ilişkin olduğunu iddia etmişti. Mattingley tarafından 1958'de yeniden tedavülü sokulan bu görüşe Dover (*Phron.* 1965) ayrıntılı bir biçimde karşı çıkmıştı. Daha önceki görüşler için bkz. Robin, *TPA* 55-63. Morrison (*CQ* 1964, 43-6) ölümsüzlüğü ihtiva etmediğini düşündüğü için *Şölen*'i *Gorg.*, *Menon* ve hatta ilk İtalya ziyaretinden önceye yerleştiriyor ki ben bunun olanak dışı olduğu kanaatindeyim. *Şölen*'in *Phaedrus*'la olan ilişkisi konusunda (Robin, *TPA* 63-109) Bury ilk ile ikinci baskısı arasında fikrini değiştirmişti. Genel temalarının haricinde her iki diyalogda da yer alan şöyle ya da böyle benzer bir düzine kadar kısa pasaja dikkat çekmişti (s. lxvii dn. 2). Bernhardt tarafından "le Banquet prélude au Phédon" (*P. et Mat. Anv.* 211) diye dile getirilen görüş hakkında da söylenecek bir şeyler var. Tredennick (*Xen.'s Mem. and Symp.* 19) Dover'ın *Phron.* 1965, 9-16'da Platon'un Xenophon'dan önce yazdığını kesin karara bağladığını düşünüyor. (Ayrıca bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) Bu (Dover'ın ifadesine göre) 160 yılı aşkın süredir devam eden ve örneğin Robin'in (Budé ed. cıx-cxv) "non liquet" ilân etmekten başka bir şey yapamadığı bir uzlaşmalığı sona erdirecektir. Genel anlamda Xenophon'un *Şölen*'i için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[713] Athen. 5.217a (Euphemus'un baş yargıçlığı [archonship]) Platon, diye ekliyor, o zamanlar on dört yaşındaydı.

grup insan (bu grup filozoflardan değil, zengin iş insanlarından oluşmaktadır, 173d) Apollodorus'tan (*Phaedo* 59a ve 117d'de karşımıza çıkan duygusal karakter) Agathon'un şöleninin hikâyesini anlatmasını ister. Glaucon[714] diye birinden de daha önce aynı teklifi almış olan Apollodorus hazırlıksız değildir. Glaucon bu şöleni Phoenix diye birinden işitmiş ama Phoneix'in kafası çok karışıkmış ve onda bu olayın çok yakın zamanda gerçekleştiği izlenimini uyandırmış, hâlbuki bu olay Apollodorus daha çocukken yaşanmıştı. Bury'nin (Ixvi) bahsettiği bu ve diğer veriler, anlatının tarihi olarak 400 yılı ya da biraz daha öncesine işaret etmektedir. Apollodorus'a bilgi veren kişi Aristodemus adında davetsiz bir misafirdi ama bazı hususları bizzat Sokrates'e teyit ettirmişti.

Mekân ve karakterler. Karmaşık giriş kısmı elbette Platon'un anlatılan olaylarda bizzat yer almadığına açıklık kazandırıyor ve Taylor'ın (*PMW* 210) söylediği gibi, "dolayısıyla anlatının tarihsel kesinliğini garanti etmiyor."[715] Taylor bunun giriş kısmının asıl amacı olduğunu düşünmüştü ama şölenin tarihi (Platon yaklaşık on bir yaşındaydı) bunun sağlanması için yeterliydi, olayları bizzat Sokrates'in anlattığı *Protagoras*'ta olduğu gibi. Ben Platon'un tıpkı *Parmenides* ve *Theatetus*'ta olduğu gibi, hikâyenin anlatılışına dramatik bir gerçeğe benzerlik katmayı en azından bir o kadar dert edinmiş olduğunu düşünüyorum. Bu her iki amaç da, Aristodemus'un bütün konuşmaları, Apollodorus'un da kendine söylenen her şeyi hatırlamadığı (178a, 180c) ve en sonunda Aristodemus'un uyuyakalıp, Sokrates'in Agathon ve Aristofanes'e söylediklerinin birçoğunu kaçırdığı (223b-d) yönündeki bilgiyle desteklenir.

Apollodorus'tan, *Phaedo*'nun yanı sıra, *Savunma*'da (34a) Sokrates'i mahkemede destekleyen dostlarından biri olarak ve *Protagoras*'ta utangaç genç Hippocrates'in babası olarak bahsedilir, Xenophon (*Mem.* 3.11.17) ise ondan Sokrates'in daimi bir takipçisi olarak bahsediyor. Diğer takipçi, hem burada hem de Xenophon (*Mem.* 1.4.2.) tarafından hitap edildiği haliyle "küçük" Aristodemus, Xenophon tarafından Sokrates'in tasarım argümanı ile dönüştürdüğü dinsiz bir adam olarak tarif ediliyor. "Her zaman yalınayak" dolaşırdı, muhtemelen Sokrates'in "Kinik" tarafını desteklerdi. Kazandığı ödülü kutlayan ev sahibi Agathon ise *Protagoras*'ta genç bir çocuk olarak takdim ediliyor ama o yaşta bile Pausanians'ın gözdesiymiş (193b; ayrıca bkz. Xenophon, *Şöl.* 8.32). Görünüşe göre, iki diyalogdaki olayların tarihi arasında on altı yıllık bir boşluk

[714] Başka yerde adı geçmiyor; bu Glaucon Platon'un *Devlet*'te karşımıza çıkan kardeşi değil (Taylor, *Parm.* 3).

[715] Krş. Bury xvi: "Birincil kaynak olan Aristodemus ve ikinci kaynak olan Apollodorus'un betimleniş şekli kesinlikle onların güvenilir tanıklıklar sunduğu izlenimini uyandırma amacını taşıyor."

var, yani Agathon'un burada yaklaşık otuz yaşında olduğu düşünülmeli. Fakat burada ondan "genç" ve neredeyse bir "çocuk" diye bahsediliyor (νέος ve νεανίσκος, 175e, 198a). Birinin "orada bulunanların en yakışıklısı" (213c) olması Platon'a ters düşmüyor ama Platon bu tip yakıştırmalar konusunda çok titiz değil. Robin (lxv) ve Bury (xxxiv) diyalogdan hareketle, Agathon'un şehirliliğini, kibarlığını ve diğer özelliklerini çok iyi şekilde betimlemişlerdir. Mevcut zaferinden beş yıl sonra Aristofanes *Thesmophoriazusae*'de Agathon'un kadınsılığıyla alay etmişti. Phaedrus *Phaedrus*'ta Sokrates'in tek muhatabıdır ve *Protagoras*'ta onun Hippias'ın öğrencisi olduğundan bahsedilir. Phaedrus karakteri hem burada hem de *Protagoras*'ta çok güzel çizilmiştir (Bu husus ve Lysias ve Alexis'te Phaedrus'tan bahsedilen yerler için bkz. Robin xxxvi-xxxvii). Doktor Eryximachus *Protagoras*'ta (315c) Hippias'ı dinleyenlerden biridir ve hem burada hem de *Phaedrus*'ta (268a) karşımıza Phaedrus'un bir dostu olarak çıkar ama onu sadece Platon'un yazdıklarından tanıyoruz.[716] Aristofanes ve Alcibiades'e dair burada bir şey söylememize gerek yok.[717] Aristofanes dışındaki bütün konuşmacılar *Protagoras*'taki Sofist toplantısında istekli dinleyiciler olarak hazır bulunmuşlardı ve bu hususa bazen gereğinden fazla önem atfedilse de,[718] şüphesiz ki buradaki kesinlikle Sofistik izler taşıyan konuşmaları dinlerken bu toplantıyı hatırlamamız beklenmektedir.

Konuşmacılar oturuş sıralarına göre, Phaedrus'tan başlamak üzere soldan sağa konuşurlar, bazıları bu sıralamanın çok önemli olduğunu düşünmüştür.[719] Ben Platon'un bu sıralamayı kendine çok dert edindiğinden şüpheliyim. Aristodemus Eryximachus'un yanında, yani onunla Agathon arasında oturmaktadır (175a) fakat ne konuşmaktan ne de konuşmamasının mazur görülmesinden bahseder ve Phaedrus ile Pausanians arasında konuşmaları kayda geçirilmemiş olan "diğer birçok kişi" yer almaktadır.

---

[716] Ama Xenophon onun babası olan Acumanes hakkında bir hikâye anlatıyor (*Mem.*3.13.2). Yemekten hiç haz almadığından yakınan birine Sokrates Acumanes'in bunun için iyi bir reçetesi olduğunu söylemiş. "Öyle mi, neymiş?" "Yemeyi bırak."

[717] Ama Aristophanes'in partide bulunuşu konusunda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve Alcibiades ve onun Sokrates'le olan ilişkileri konusunda bkz. aynı cildin dizini.

[718] Bkz. Bury lvii ve dn. 1. Konuşmacıların hepsi tarihsel karakterler olmasına karşın her birinin bir "ikizi" vardır. Phaedrus Tisias'tır, Pausanians Protagoras ya da Xenophon'dur, Eryximachus Hippias, Aristophanes Prodicus ve Agathon Gorgias'tır. Öte yandan Brochard'a göre (*Études* 68-71) Phaedrus'un konuşması Lysias'in, Pausanias'ınkiyse Prodicus'un bir parodisidir. Bu eleştirmenler sadece Sokrates ve Alcibiades'in kendileri olmalarına izin vermektedir.

[719] Rosen (31-2) Isenberg (*Order of Discourses* vs.) ve Plochmann'ın (*Hiccups*) bu yöndeki girişimlerini eleştiriyor. Platon'un bu tip değerlendirmelere hiç pay bırakmayışı konusunda krş. Wilamowitz, *Pl.* I, 367.

Diyalog

(Dolaylı anlatı formu ve doğrudan dramatik form öylesine iç içe geçmiş durumda ki diyalogu bunlardan birine atfetmek mümkün değil. Prolog için bkz. bu cilt.)

Giriş (172a-178a). Göz tanığı anlatıcı Aristodemus sıra dışı ölçüde temiz ve iyi giyinmiş olan Sokrates'le karşılaşmış ve Agathon'un kazandığı zafer için yapılan halka açık kutlamadan sonra verdiği özel bir akşam yemeği partisine gittiğini öğrenmiştir. Sokrates Aristomedus'a onunla gelmesini önermiş ve bu davet için sorumluluğu üzerine alacağını söylemiştir. Fakat yolda giderken aklına birden bir şey gelmiş, olduğu yerde durmuş ve Aristodemus'a onu beklememesini söylemiş, Aristodemus da partiye tek başına gitmek gibi utanç verici bir duruma düşmüştür. Fakat Agathon nazikçe onu diğerlerine katılmaya davet etmiş ve olup bitenleri öğrenince Sokrates'i araması için bir hizmetçi göndermiştir. Sokrates'in bir komşunun sundurmasında durduğunu ve yerinden kıpırdamayacağını duyduğunda zor kullanmaya kalkışmış ama Aristodemus onu bundan vazgeçirmiştir; bu Sokrates'e özgü bir üsluptur ve istediği zaman gelecektir.[720]

Yemeğin orta yerinde çıkageldiğinde Agathon onu yanına oturtmuş ve aralarında geçen samimi, eğlenceli bir konuşmadan sonra[721] Sokrates yemeğiyle ilgilenmeye koyulmuştur. Yemek-sonrası merasimlerinden sonra, gerçek anlamda *symposion* başladığında Pausanias oradaki herkes bir önceki gün yapılan halka açık kutlamanın etkilerinden mustarip olduğu için içki içerken ölçünün kaçırılmaması ve kontrollü olunmasını önermiştir. Bu konuda uzlaşmaya varıldıktan sonra Eryximachus flütçü kıza yol verip, kendilerini konuşarak eğlendirmelerini önermiştir. Sırayla herkes aşk tanrısı Eros'a bir methiye düzecek ve ilk olarak (Eros'a hakkının verilmediği yönünde Eryximachus'a sürekli yakınarak aslında bu önerinin gerçek "babası" olan) Phaedrus söz alacaktır.[722] Diğerleri gibi ("sadece aşk konusunda uzman olan") Sokrates de bunu hevesle kabul eder ve Phaedrus konuşmaya başlar.

Phaedrus'un konuşması (178a-180b). Eros tanrıların en yaşlısı ve en saygınıdır ve insanda iyi olan ne varsa ortaya çıkarır. Bir âşık herhangi bir korkakça, alçakça ya da rezilce eylemde bulunurken âşık olduğu kişi tarafından görülmekten utanç duyacağı kadar başka hiç kimse tarafından görülmekten utanç duymaz. Sadece âşıklar hayatın

---

[720] Sokrates'in bu kendini geri çekme alışkanlığı -ki Alcibiades 220c-d'de buna daha çarpıcı bir örnek veriyor- bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Burada kendini soyutlama nöbetinin "onun için bir hayli kısa sürdüğü" söyleniyor.

[721] Agathon'un onunla fiziksel temas kurarak Sokrates'in bilgeliğini özümseyebileceği yönündeki telkini için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[722] Bu yakınmanın haklılığı konusunda bkz. Gould, *PL* 24.

kendisini başka biri için feda eder – Alcestis'in tanıklık ettiği gibi, bu erkekler için olduğu kadar kadınlar için de geçerlidir, öte yandan Orpheus Eurydice'si onun aşkı ölümle yüzleşecek kadar güçlü olmadığı için tekrar elde edememiştir. Böyle bir fedakârlık eğer âşık olunan kişiden gelecek olursa tanrılar tarafından daha da takdir görür – tıpkı Achilles öcünü almak ve Patroclus'a katılmak için ölümü kabullendiğinde olduğu gibi, zira o aşığının aksine, ilâhi vecdin verdiği esine sahip değildi.

Pausanians'ın konuşması (180c-185c). Hangi Eros'u methedeceğim? Farklı soylardan gelen iki Afrodit -Kutsal olan ve Bayağı ya da Popüler (Pandemos) olan- olduğuna göre, iki farklı Eros olmalı. Aşk, diğer bütün eylemler gibi, nasıl icra edildiğine bağlı olarak ya iyi ya da kötüdür. Afrodit Pandemos'un oğlu kesinlikle bayağıdır, tinsel aşktan ziyade bedensel aşkı, oğlanlara duyulan aşkı olduğu kadar kadınlara duyulan aşkı temsil eder ve hatta tutku nesnesinin aptal olmasını yeğler. Diğer Eros ise, annesi olmadığı için dişiye dair hiçbir şeye sahip olmayan Kutsal Afrodit'ten gelmektedir. Bu Eros erkekler arası aşkı yönetir; bu, şehvetli, havai tensel arzu değil, aklı kemale ermiş olanlara zihinsel uyuşma temelinde duyulan ve ömür boyu sürecek bir beraberliğin temelini oluşturan bir bağlılıktır. Genç oğlanlarla kurulan, sadece gelip geçici hazza yönelik olabilecek ilişkiler yasalarca yasaklanmalıdır.

Bazı Yunan devletleri erkekler arası aşkı teşvik etmektedir, İonlular gibi diğer devletler ise Doğu'nun etkisi altında bunu yasaklamaktadır: zira Doğulu hükümdarlar, kuvvetli kişisel bağlılıkları kendi güçlerine -zihinsel ve atletik başarı gibi- tehdit olarak gören birer tirandırlar. Bir âşığın düşkünlüğünün büsbütün lanetlenmesinin koşulsuzca tasvip edilmesi de bir ülke için iftihar vesilesi değildir. Atinalıların çok yönlü yaklaşımı daha iyidir. Bir yandan bir âşığın, özellikle de tutku nesnesi buna layıksa tutkusunu gizlemesine gerek yoktur ve başka bağlamlarda kınanacak davranışlar, hatta yalan beyanda bulunmak bile, haysiyetli bir amaç güttüğü gerekçesiyle bağışlanır. Fakat babaların özel öğretmenlere çocukların bir âşıkla iletişim kurmasına kesinlikle izin vermemelerini sıkı sıkıya tembih ettiklerini ve böyle bir çocuğun akranlarının onu hor görmesinin kınanmadığını gördüğümüzde, aşkın utanç verici bir şey olarak görüldüğünü sanabiliriz. Aslında, söylediğim gibi, aşk kendi içinde ne iyi ne de kötüdür, değeri icra ediliş şekline bağlıdır. Geleneğimizin amacı âşığın sınanmasıdır; acaba reddedilmesi gereken, duyusal, geçici tipte bir âşık mıdır yoksa aşk nesnesine gerçekten dost olacak ve onun iyilik ve bilgelikte ilerlemesine yardımcı olacak bir âşık mı? İnsan sadece bu ikinci tip âşığa teslim olmalıdır. Bu yüzden bir genç ne çok erken, aşığının kişiliği henüz zamanın testinden geçmemişken, ne de korku, açgözlülük, hırs ya da başka bir şeyden hareketle değil, sadece ahlakî ve zihinsel gelişim arzusuyla teslim olmalıdır. Bu Kutsal Eros'tur, diğer bütün hepsi ise Bayağı Eros.

Aristofanes'i hıçkırık tutuyor (185c-e). Şimdi sıra Aristofanes'e gelmiştir ama onu hıçkırık tuttuğu için tıbbi komşusuna döner ve "Eryximachus, ya benim hıçkırığımı tedavi etmek ya da konuşma sıramı almak zorundasın" der. "İkisini birden yapacağım" der Eryximachus ve iyileşmesi için bir yöntem önerdikten sonra, konuşmaya başlar.

Eryximachus'un konuşması (185e-188e). Pausanians Eros'un ikiliğinden bahsetmekte haklıydı ama aldığım tıbbî eğitimin bana öğrettiği şeyi, yani Eros'un etkisinin insanlarla sınırlı olmayıp, evrensel olduğunu öne çıkarmadı. Tıbbın kendisini ele alalım. Sağlıklı ve hasta bedenlerin birbirine zıt arzuları vardır; ve Pausanians'ın insanın iyi insanları övüp, aşağılık olanları reddetmesi gerektiğini söylediği gibi, iyi bir doktorun da bedenin iyi ve sağlıklı kısımlarını övüp, marazi kısımları yadsıması gerekir. Tıp tamamıyla Eros'un etkinlik alanı içersindedir zira işlevi bedendeki en hasmane ögeleri, yani soğuk ve sıcak, tatlı ve acı, ıslak ve kuru gibi zıtları aşk ve ahenk içersinde birleştirmektir. Benzer şekilde müzik de yüksek ve düşük notalar, hızlı ve yavaş ritimler alanında bir aşk anlayışı sergiler (ki bu muhtemelen, kötü şekilde ortaya koymuş olsa da, Heraklitos'un söylemeye çalıştığı şeydi). Aynı şey fiziksel eğitim ve tarım için ve ayrıca iklim için de geçerlidir.[723] İyi Eros'un etkisi altında ögeler ölçülü ve sağlık-vericidir ama şehvet düşkünü Eros tarafından kontrol edildiklerinde ögelerin düzensiz kibri hayvanlara da bitkilere de felaket ve hastalık getirir. Eros dinde de iş başındadır, her yerde kadiri mutlaktır. İyi Eros daha yücedir, oto-kontrol ve adaleti sağlar, mutluluğumuzdan ve birbirimizle ve tanrılarla olan ahenkli ilişkilerimizden o sorumludur. İnsan kendini daha aşağılık olan Eros'a bırakırken ihtiyatlı olmalı ve aşırıya kaçmamalıdır.

Aristofanes artık, Eryximachus'un önerdiği son yöntemi, yani hapşırmayı kullanarak hıçkırığını iyileştirmiştir ve tam da ondan beklenecek şekilde böylesi bir ses ve sinir bozukluğunu talep eden şeyin gerçekten bedenindeki iyi aşk olup olamayacağını sorduktan ve eğer konuşmasının ciddiye alınmasını istiyorsa bu tip şakalar yapmaması gerektiği yönünde uyarıldıktan sonra, konuşmaya başlar.

Aristofanes'in konuşması (189a-193d). Eros'un tabiatını ve bizim ona ne kadar çok şey borçlu olduğumuzu anlaması için insanın insanoğlunun tabiatı ve tarihini bilmesi gerekir. İlk başta üç cinsiyet vardı; kadın, erkek ve hermafrodit. Fertler şekil itibarıyla yuvarlaktılar, sırt ve yanları bir daire oluşturuyordu – dört kolları ve dört bacakları, iyi yüz ve dört kulak içeren bir başları, iki çift üreme organları vardı ve diğer her şey de buna uygundu. Dik bir duruşla yürüyorlardı ama hızlı koşmak için sekiz uzuvlarını birden kullanarak yanlamasına taklalar atıyorlardı. Erkekler güneşten, kadınlar topraktan

[723] Çeşitli müzik türlerinin (ἁρμονίαι) kişilik üzerindeki etkisi -ki Platon bu etkiye güçlü bir inanç duyuyordu- *Devlet*'te (389c ve devamı) ayrıntılı şekilde el alınmıştır. Eryximachus'un burada Heraklitos fr. 51'i alıntılayışı için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

ve hermafroditler aydan -bu yüzden dairevi[724] bir şekle sahiptiler- türemişti ve güçlerinden kaynaklanan kibirle tanrılara saldırmışlardı. Zeus, bu açmazı (zira insan ırkını yok etmek tanrıları adak ve tapınmalardan mahrum bırakacaktı) gidermek için bir hâl çaresi düşünmüştü. İnsanları yok etmeksizin güçsüzleştirmek için onları iyi pişmiş bir yumurta gibi ortadan ikiye bölmüş, onlara yürümeleri için sadece iki ayak bırakmış ve eğer uslu durmazlarsa onları daha da parçalara ayırmakla tehdit etmişti. Daha sonra Apollo Zeus'un emriyle yüzleri kesik tarafa çevirmiş, deriyi bir araya toplayıp orta yerde bağlamış ve böylece de göbek deliği oluşmuştu.

Bu da yapıldıktan sonra her bir yarı diğer yarıyla tekrar birleşmek için öylesine büyük bir özlem tarafından ele geçirilmiş ki, bütün vakitlerini birbirlerine kilitlenmiş halde sarılarak geçirmeye, açlık ve hareketsizlikten ölmeye başlamışlar ta ki Zeus onlara acıyıp üreme organlarını ön tarafa taşımayı akıl edene dek. Eski hâllerindeyken, yani üreme organları dışarıdayken birbirleri üzerinde değil, toprak üzerinde ürüyorlardı[725] ama artık erkek ve dişi arasındaki ilişkiyle üreyebiliyorlar ya da erkek erkekle birleştiğinde en azından beraber olma arzusu tatmin ediliyor ve hayattaki diğer işlerine geri dönebiliyorlardı.

Bu yüzden aşk dürtüsü, ilk baştaki durumumuza geri dönmeye yönelik bir girişimdir. Hemafroditlerin yarıları heteroseksüellerdir, kadınların yarıları lezbiyenlerdir ve erkeklerin yarıları çocuk yaştan itibaren erkeklere doğru çekilirler. Bu oğlanları utanmaz ve ahlâksız diye damgalamak yanlıştır. Onlar gençler arasında en iyi olanlardır, şehvet düşkünlüğünden değil, cesaret ve erilliktikten ilham alırlar ve olgunluğa ulaştıklarında en iyi devlet adamları onlar arasından çıkar. Sırası geldiğinde onlar da küçük oğlanlara âşık olurlar ve sadece bir görev duygusuyla evlenip, çocuk yaparlar. Bir âşık -ister bir oğlana, ister başka birine aşık olsun- gerçek diğer yarısıyla karşılaşma şansına sahip olduğunda, çift sevgi ve aidiyet hissiyle öylesine dolup taşar ki ayrı kalmaya dayanamazlar ve dostlukları ömür boyu sürer. Bu sadece bir fiziksel dürtü değil ama ruhun duru bir özlemidir. Eryximachus Pausanians ve Agathon'u hedef aldığımı söyleyebilir ama ben çok genel anlamda erkek ve kadınlardan bahsediyorum. Mutluluğumuz için Eros'u bir önder olarak görmeli ve onun buyruğuna uyarak gerçek eşimizi ya da en azından kendi doğamıza en yakın olan kişiyi bulmalıyız ve aşkımızı tatmin ederek ilk durumumuza mümkün olduğunca geri dönmeliyiz.

---

[724] Yuvarlak στρογγύλος, daire κύκλος, dairevi περιφερής. Morrison (*Phron* 1959, 108-9) bu varlıkların editör ve çevirmenleri genellikle varsaydığı gibi küresel olmadığını iddia ediyor (fakat bu *Phaedo*'da dünyanın küresel oluşu aleyhine ortaya attığı iddiaları kanıtlamıyor, bu konuda bkz. bu cilt).

[725] "Ağustos böcekleri gibi" diye ekliyor. Krş: Guthrie, *In the B.* 114-5.

Sokrates ve Agathon (I) (194a-e). Geriye sadece Agathon ve Sokrates kalmıştır ve Sokrates Agathon'un tiyatroda sergilediği o müthiş hitabet yetisinden sonra, onun ardından söz almak konusundaki endişelerini dile getirerek ve Agathon'un küçük ama zeki bir grubu büyük bir kalabalıktan daha ürkütücü bulduğu yönündeki cevabını ardına alarak, onu bir soru-cevap tartışmasına sevk etmeye çalışır: eğer utanç verici bir şey yapmış olsaydı bilge kişilerin önünde olduğu gibi "çoğunluk" önünde de utanç duyar mıydı? Ama Phaedrus Sokrates'in ne mal olduğu bilmektedir ve çok geçmeden buna bir son verir. Eğer Agathon'un Sokratik bir tartışmaya sokulmasına izin verilirse, bütün planları altüst olacaktır. Öyleyse en iyisi her birinin önce Eros'a kendi methiyelerini düzmesi olacaktır, sonra istedikleri kadar sohbet edebilirler. Agathon bunu kabul eder ve konuşmaya başlar.

Agathon'un konuşması (194e-197e). Eros'un kendisini övmeliyiz, sadece onun nimetlerini değil. Bütün kutsal tanrılar içinde o en kutsal ve en güzel olandır. Birincisi o (Phaedrus'un söylediğini aksine) en genç tanrıdır, yaşlılığın tam zıddıdır. Eğer Eros, Hesiod'un söylediği, en başından beri varolsaydı tanrılar arasında başlarda gerçekleşen münakaşa ve şiddet hiç yaşanmazdı. Eros'un onların arasına katılışından beri tanrılar huzurlu bir uyum içersinde yaşamıştır. Eros ayrıca narindir, narin noktalarda, insan ve tanrıların kalplerinde yaşar (çünkü o taş kalplilerden uzak durur) ve sıvışkandır.[726] Öyle olmasa kalplere sezdirmeden nasıl sokulur ve yine usulca nasıl çıkardı? Zarafeti, endamı ve ışıltılı güzelliği de bununla uyumludur: o bütün çirkinliklerin düşmanıdır ve ister beden, ister ruh ya da başka bir yerde olsun sadece çiçeklenme ve hoş kokunun olduğu yerlerde yaşar.

Güzelliğin yanı sıra bütün erdemlere sahiptir. Adildir, çünkü herkes ona isteye isteye hizmet eder ve karşılıklı rızanın olduğu yerde haksızlık olmaz; oto-kontrol sahibidir, çünkü oto-kontrol demek haz ve arzulara hâkim olmak demektir ve hiçbir haz aşktan daha güçlü değildir; cesurdur, çünkü savaş tanrısını bizzat alt etmiştir.[727] Dehasına gelince,[728] Eryximachus'un tekrar ederek ve kendi sanatımı öne alarak şunu söyleyeceğim: o bir şairdir ve şairleri yaratabilir; aşkın dokunduğu herkes bir şaire dönüşür. Canlı varlıklar yaratabildiğini herkes bilir ve diğer bütün yetilerin bu yetiye uygun tanrı tarafından keşfedilmesi de aşk ve arzunun rehberliği altında gerçekleşmiştir.[729] Bu yüz-

[726] (ὑγρός)'un (sözlük anlamı, ıslak ya da sıvı) anlamı için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[727] Homeros, *Od.* 8.266 ve devamındaki Ares ve Afrodit'in hikâyesine yapılan bir gönderme.

[728] *Sophia* bildiğimiz gibi temel erdemlerden biri olarak sayılmaktadır. "Bilgelik" bu bağlamda pek uygun değildir. Bunun pratik becerilerle olan bağlantısı için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. "Deha" (M. Joyce) muhtemelen en iyi seçenektir.

[729] Bu yetiler arasında okçuluk, kehanet, tıp (Apollo), müzik (Müzler), metal-işçiliği (Hephaestus),

den o hem güzel ve iyidir, hem de diğerlerindeki güzellik ve iyiliğin nedenidir.

Şiirsel bir patlamadan ve Eros'un üzerine bütün övücü sıfatları ve *technai*'nin bütün pırlantalarını yığarak yaptığı tumturaklı kapanıştan sonra Agathon Eros'u yarı şaka yarı ciddi ululamak için elinden geleni yaptığını söyleyerek sözlerine son verir.

Sokrates ve Agathon (2) (198b-201c). Ev sahibinin konuşması coşkulu bir alkışla karşılanır ve Sokrates, Gorgias'ınkine denk olan böylesi erişilmez bir zekâ parıltısından sonra söz alacağı için hayıflanır. Sokrates ahmakça bir yanılgıyla, insanın bütün yapması gerekenin gerçeği -elbette bu gerçeği en sonuç alacak şekilde seçip, düzenleyerek- söylemek olduğunu varsaymıştır hâlbuki görünüşe göre üzerinde anlaşmaya varılan şey, insanın ele aldığı kişiye doğru olsun ya da olmasın bütün güzellik ve erdemleri atfetmesidir. Sokrates bunun bir parçası olamaz. Bu tamamen bir yanlış anlamadır ve Sokrates, eğer kendi üslubuyla konuşamayacaksa, konuşma sözünden caymayı yeğleyecektir. Diğerleriyle rekabet etmek onu gülünç duruma düşürmekten başka bir işe yaramayacaktır. İstediği şekilde konuşması söylendiğinde ilk önce Agathon'a "birkaç küçük soru" sormak için, başlamadan önce onun rızasını almak için izin ister.

Bu sorulardan elde edilen sonuç, aşk ya da arzunun göreceli bir terim olduğu ve dolayısıyla Eros'un sadece göreceli olarak varolduğudur: tıpkı bir baba ya da ağabeyin birinin babası ya da ağabeyi olması gerektiği gibi, aşk ya da arzu da birinin ya da bir şeyin aşk ya da arzusu olmalıdır. Ama insan sadece yoksun olduğu şeyi arzular, yani eğer Eros güzellik ve iyiliği arzuluyorsa bunlara sahip olamaz, yani güzel ve iyi olamaz.[730] Bu husus ortaya konduktan sonra Sokrates konuşmasına başlar.

Sokrates'in konuşması (201d-212c). Aşka dair, Mantinealı bilge bir kadın olan Diotima'dan öğrendiklerimi tekrar edeceğim. Ben Eros'un ulu, iyi ve güzel olduğunu söylüyordum ve o benim karşıma, Agathon'a sunduğum argümanları çıkardı. Şaşırmış halde "Ne? O çirkin ve kötü mü?" diye sordum. Pek sayılmaz. İnsan iki aşırı uçtan birinde durmak zorunda değildir. Eros ikisinin arasında bir yerdedir, tıpkı bilgi ve cehalet arasında bir ara durum -kanaatinizi izah etme yetisine sahip olmaksızın doğru olan şeyi tahmin etmek- olması gibi. Benzer şekilde, onu bir tanrı olarak adlandırmak da yanlıştır ve Eros eğer (artık kabul edildiği üzere) iyilik ve güzellikten yoksunsa mutlu olamaz. O ölümlü de değildir. Tanrılar ve ölümlüler arasında aracılık yapan, insanların dua ve adaklarını yukarı, tanrıların emir ve cevaplarını aşağı ileten tinler (*daimones*) sınıfına dâhildir. Onlar olmasa, tanrı ve insan arasında doğrudan bir ilişki olmadığı için gök

dokumacılık (Athena) ve yönetimden (Zeus) bahsediyor; ama Aşk'ın bütün bunlarla ne gibi bir bağlantısının olabileceğini kestirmeyi bize bırakıyor.

[730] Burada aşk ve âşığın açıkça birbirine karıştırılışı konusunda bkz. Allen *Monist* 1966.

ve yer çöküp giderdi. Peygamberler ve ayin ve büyülerde yetenekli olanlar bu iletişimi sağlayabilecek "tinsel" insanlardır. Tinler çeşit çeşittir ve Eros da bunlardan biridir.

Eros şu şekilde doğmuştur. Tanrıların Afrodit'in doğuşunu kutladıkları ziyafette Poros[731] sarhoş olmuş ve Penia (Yoksulluk) onu Zeus'un bahçesinde uyurken bulmuş. Yanına uzanmış ve Eros'a hamile kalmış. O halde birincisi, Afrodit'in doğum gününde peydahlandığı için güzelliği sevmek konusunda onun takipçisidir. Yoksulluk'un oğlu olduğu için genelde varsayılanın aksine narin ve adil değil, sert, yalınayak ve evsizdir, kapı eşiklerinde ve sokaklarda rahatsız uykular uyur; ama babasından, özlemini çektiği güzellik ve iyiliği edinmek için her çeşit planı miras almıştır; girişkendir, dinçtir, müthiş beceriklidir, her daim bilgeliği arar ("felsefe yapar"), bir büyücü ve bir sofisttir, ölür ve yeniden canlanır, kazandıklarını kaybeder, bilgelikle cehalet arasında bir yerde durur. Onun iyi ve güzel olduğunu varsayanlar onu aşk *nesnesi* ile karıştırmaktadır hâlbuki Eros âşıktır.

O halde Eros güzellik aşkını temsil etmektedir. "Güzelliğe sahip olmak insana ne fayda sağlar ki?" sorusunu cevaplamak, eğer güzelliğin yerine "iyiliği" koyarsak daha kolay olacaktır, zira iyi olan şeye sahip olmanın mutlu olmak anlamına geldiğini kabul etmiştik ve bu da nihai cevaptır. İnsan neden mutlu olmak ister ki, diye sormak anlamsızdır. O halde aşkın anlamı -bu isim çoğunlukla, tıpkı şiirin (*poiesis*, "yapmak") daha genel bir terimi gaspetmesi gibi aşkın sadece bir türü (*eidos* 205b) olan şey için kullanılsa da- budur. Bütün zanaatkârlara şair demiyoruz, arzularını iş, atletizm ya da felsefede ifade edenlere de âşık demiyoruz. Aşk iyi olan şeye yönelik arzudur – eğer bize ait olan iyi değilse bize ait olana (bazılarının söylediği gibi, biz aşkta diğer yarılarımızı ararız) yönelik arzu bile değildir aşk. İnsanlar, eğer zehirlilerse uzuvlarını muhafaza etmektense, onları kestirmeyi yeğlerler. O halde aşk *iyiye kalıcı olarak sahip olma arzusudur.*

Peki aşk amacına nasıl ulaşmaya çalışır? Faaliyeti nedir? Diotima buna *güzelliği* (ya da güzel olanı) *doğurarak* diye cevap vermiş, bu da aklımı karıştırmıştı, sonra da hepimizin ruhen ve bedenen hamile olduğumuzu ve belli bir yaşa gelince doğum yapmak için doğal bir arzu hissettiğimizi söyleyerek durumu izah etmişti. Bu dürtü ilâhidir, ölümlülerin içindeki bir ölümsüzlük kıvılcımıdır ve ilâhi olanla uyum içersinde olmayan bir şeyle -örneğin çirkinlik- tatmin edilemez. Doğum tanrıçası olan Eilethyia aslında Güzellik'tir. Böylece güzelliğin varolduğu yerde hamile kişi gevşer, rahatlar ve doğum yapar ama çirkinlik ona doğru yaklaştığında kendi içine kapanır ve geri çekilir

[731] *Poros* "bir yolunu bulmak" *maharetlilik* anlamına gelmektedir. Buna sahip olan herkes εὐπορία bolca [plenty] keyif sürer (Democr. fr. 101 DK). Bu yüzden Spenser Aşk'ın "Plentie ve Penurie'den doğma" olduğunu söylüyor. *Penia* ise "maharetsizlik" (ἄπορος 204b7) anlamına geliyor.

ve yükünden kurtulamaz. Güzelliğin uyandırdığı heyecan, bizi doğum sancılarından kurtaracağı ümidinde yatmaktadır.

Bir başka sefer de gençleri büyütmek, beslemek ve korumaya yönelik bu şiddetli dürtünün neden, sadece (akıl tarafından harekete geçiriliyor olabilecek olan) insanlarda değil ama ayrıca hayvan ve kuşlarda da varolduğunu bilip bilmediğimi sordu ve ben bilmediğimi itiraf edince bunu bütün ölümlü yaratıkların sonsuza dek varolma yönündeki doğal özlemi ile izah etti, tek olası ölümsüzlük biçimi ardında kendine benzer bir başkasını bırakmaktı. Bu hayatta bile tek aynı insan dediğimiz kişi çocukluktan yaşlılığa kadar hem bedensel olarak hem de kişilik bakımından birçok değişikliğe maruz kalmıştır. Hırsın da ardında aynı dürtü vardır, en azından insanların belleklerinde sonsuza dek yaşamak: bütün haysiyetli eylemleri harekete geçiren şeydir bu. Son olarak tinsel olarak hamile olanlar vardır, onların arzusu ruhun çocuğuna, bilgelik ve erdeme yöneliktir. Şairler, mucitler ve hepsinin üstünde toplumunun düzenlenişinde adalet ve ölçülülük üretenler böyle kişilerdir.

Kendisine tinsel hamilelik bahşedilmiş olan genç bir adam, eşliğinde doğum yapabileceği güzelliği arar. Fiziksel güzellik onu cezp edecektir ve bunu ruh güzelliğiyle birleşmiş halde bulduğunda kurtulmuş olur ve o ve dostu çocuğu beraber büyütürler; yani o dostunu eğitir, ona iyi bir insanın nasıl olması ve ne yapması gerektiğinden bahseder. Bu bağ çocuklar ve ebeveynler arasındaki bağdan daha kuvvetlidir, zira onların "çocukları" daha güzel ve daha ölümsüzdür.[732] Lycurgus ve Solon'un yasaları, herhangi bir ölümlü çocuğun olabileceğinden daha iyi yavrular değil midir?

Bunlar aşkın daha küçük boyutlu gizemleridir. Nihai ifşaatın benim kavrayışımın ötesine geçebileceğini düşünüyordu ama yine bundan bahsedecekti. Sırlara eksiksizce vakıf olmaya aday olan kişi ilk önce güzel bir bedene âşık olmalı ve asil düşünceler doğurmalıdır. Çok geçmeden fiziksel güzelliğin her yerde aynı olduğunu görmeli ve güzelliğin tek bir tezahürüne duyduğu tutkuyu horgörmelidir. Bir sonraki adım ruh güzelliğine bedensel güzellikten daha fazla değer vermek ve ruhu çirkin bir bedende bile severek, gençleri daha iyi kılan fikirleri doğurmaktır. Bu onun yaşamda ve yasalarda güzelliği aramasına[733] ve hepsinin ilintili olduğunu görerek, mutlak fiziksel güzelliğe pek önem vermemesine yol açacaktır. Bu noktadan sonra bütün biçimlerini kapsayacak şekilde bilginin güzelliğine doğru yönlendirilmelidir, böylece artık kendini sadece tek bir oğlana, adama ya da faaliyete adamayacaktır, bütün bir güzellik denizine bakması felsefenin bolluğu içerisinde muhteşem düşüncelerin doğmasına yol açacaktır, ta ki bu

[732] İnsan "daha ölümsüz" olabilir mi? Diotima'ya göre, evet olabilir ἀθανατωτέρων.

[733] Güzel ve güzelliğin burada Yunancadaki *kalon*'un karşılığı olduğunu unutmayınız, *kalon*'un anlamı için bkz. bu cilt. Faaliyet ve yasaların *kala* olduğundan bahsetmek bunların methetmek için tamamıyla doğal bir yoldur.

şekilde cesaretlendirilerek şimdi tarif edeceğim gibi bilginin güzelliğinin anlık görüntüsünü yakalayana dek. Beni, demişti Diotima, yakinen takip etmeye çalış.

Bütün bu söylenenler bu şaşırtıcı güzelliğin anlık bir görüntüsü için yapılan bir hazırlıktı. Bu güzellik ebedi ve değişmezdir, asla herhangi bir açıdan, herhangi bir kısım itibarıyla ya da herhangi bir ölçütle mukayese edildiğinde güzelden başka bir şey değildir; fiziksel değildir, akıl ya da bilgi değildir, herhangi bir şeyin *içinde* değildir, mutlak ve benzersizdir. Bütün diğer güzellikler bu güzelliği paylaşır ama yine de bu güzellik onların doğum ya da ölümlerinden etkilenmez. Bu gerçek aşk ilerleyişidir; güzel bir bedenle işe başlayıp, sanki bir merdiven çıkar gibi, et, renk ya da diğer ölümlü süprüntülerden muaf olan Güzelliğin kendisinin görüntüsüne tırmanmak. Âşık, sadece bununla ilişki kurarak sahte değil gerçek erdemi doğurabilir, zira bu durumda hakikat onun eşidir. Tanrılar böyle bir insanı severler ve eğer ölümsüzlük herhangi birine bahşedilecekse, ona bahşedilir.

Diotima'nın öğretisi işte böyleydi ve ben de buna inanarak diğerlerini, Eros'u, aşkı benim icra ettiğim gibi icra ederek onurlandırmaya ikna etmeye çalıştım, zira başka hiçbir şey bu yüce lütfu kazanmak konusunda bize daha fazla yardımcı olmayacaktır.

Alcibiades'in gelişi (212c-215a). Sokrates konuşmasını bitirdiğinde şenlik sesleri ortalığı kaplar, kapı çalınır ve Alcibiades'in yüksek sesle Agathon'u çağırdığı duyumsanabilir. Kapının eşiğinde bir flütçü kız ve eşlikçileriyle birlikte ve kafasında bir çelenkle duran sarhoş Alcibiades partiye katılıp katılamayacağını sorar. En azından Agathon'u çelengiyle taçlandıracaktır. Herkes ona gelip oturmasını söyler ve arkadaşları onu Agathon'la Sokrates arasına yerleştirir; ama Agathon'u taçlandırmaya çalışırken çelengin püsküllleri gözlerinin önüne düştüğü için ilk başta Sokrates'i görmez. Gördüğünde ayağa sıçrar ve bağırır, "Sokrates! Pusuya yattın ha! Odadaki en yakışıklı adamın yanına oturmayı nasıl becerdin?" Sokrates yalancıktan dehşete kapılmış gibi yaparak Agathon'dan onu Alcibiades'in kıskanç öfkesinden korumasını ister ve Alcibiades devam eder: "Seninle daha sonra ödeşeceğim. Şimdi Agathon bana şu püsküllerin birazını geri ver de, senin gibi bir seferliğine değil her daim kelimelerin dünya şampiyonu olan kişinin muhteşem başını taçlandırayım." Sokrates'i taçlandırıp yerine oturduktan sonra ahalinin halen ayık olduğundan yakınır ve yaklaşık iki litrelik bir şarap sürahisi ister, hepsini içer ve sürahiyi, ne kadar söylerseniz o kadar içeceğini ve kötü bir duruma düşmeyeceğini söylediği Sokrates için yeniden doldurtur.

Bu noktada Eryximachus araya girer ve planlarını açıklar. Alcibiades içkisini içmiştir, bu yüzden şimdi konuşma yapmalıdır. Birincisi, yarı yarıya sarhoş olan bir adamdan ayıklarla rekabet etmesini istemenin haksızlık olduğunu ve ikincisi, Sokrates yanındayken asla kimseyi övemeyeceğini söyleyerek cevap verir Alcibiades. "Pekâlâ, o halde bize bir Sokrates methiyesi sun"; ve Sokrates'in itirazlarına rağmen konuşmasına başlar.

Alcibiades'in konuşması (215a-222b). Benzetmelere bel bağlamak zorundayım. Sokrates heykeltıraşların dükkânlarında gördüğünüz, açılan ve içinden tanrıların suretleri çıkan Sileni gibidir ya da Satir Marsyas gibi. Bir satirin bakışlarına ve küstahlığına sahip olmasının yanı sıra, Marsyas'ın müzikle yaptığını sadece kelimelerle yapabilir – hiçbir hatibin yapamayacağı şekilde insanları deliye döndürebilir, kalplerinin hızla çarpmasını, gözyaşlarının sel olmasını sağlayabilir. O, sanki siyasi yaşamımla kendimi ve eksikliklerimi göz ardı ediyormuşum gibi, *beni* bile kendimden utandırıyor. Onun haklı olduğunu biliyorum fakat ondan uzaktayken popülerliğin aldatıcı cazibesine karşı koyamıyorum. Bazen onun ölmesini diliyorum – ama ölseydi ben daha da üzülürdüm.

Sileni'ye gelince, dış görünüş itibarıyla her daim genç adamlara vurulur ama içini açtığınızda görkemli bir hazine[734] ve mucizevî bir oto-kontrol bulursunuz. Güzel dış görünüşe hiç değer vermez, zenginlik ya da rütbeye vermediği gibi. Söylediklerim tecrübeyle sabit. Ben dış görünüşümle övünüyor ve bana duyduğu tutkunun ciddi olduğunu sanıyordum[735] ona istediği şeyi vererek karşılığında bilgisini alacağımı düşünmüştüm. Birçok dolaylı girişimden sonra onu benimle akşam yemeği yemeye ve geceyi birlikte geçirmeye ikna ettim ve aklımdan geçenleri ona dürüstçe söyledim. Her zamanki ironik tavrıyla eğer gerçekten onun beni daha iyi biri yapabileceğini düşündüysem bu durumun güzelliği benimkini çok çok aştığı için bu anlaşmanın hile koktuğunu söyleyerek cevap verdi: ama bunu yeniden düşünmeliydim çünkü muhtemelen onu yanlış anlamıştım. Günün birinde bunu yeniden konuşacak ve her ikimiz için de en iyi olan neyse onu yapacaktık. Böylece geceyi onunla sanki babam ya da ağabeyimmiş gibi geçirdim. Bundan sonra her zamankinden daha kötü bir durumdaydım, kendi aşağılanışım ve onun zihin gücüne duyduğum hayranlık arasında ikiye bölünmüştüm, ne ondan vazgeçebiliyor ne de ona istediğim şeyi yaptırabiliyordum.

Cesaret ve dayanıklılığını askeri harekâtlarda öğrendim, dondurucu bir kuzey kışında ve hayatımı kurtardığı ve bana verilen ödülü alması gereken Potidea'daki çarpışmada ve de Delium'dan geri çekilirken öğrendim.[736] Onun gibisi yoktur, bu yüzden de mukayese için Sileni'ye başvurdum. Bu mukayesenin onun konuşması için de geçerli olduğunu söylemeyi unuttum. Yüzeyden bakıldığında saçma sapan bir şeydir, demircilerden, ayakkabı tamircilerinden ve sepicilerden bahsedip durur ve hep kendini tekrar

[734] Bu kelime (ἀγάλματα, 216e6) daha önce tanrıların heykelleri için kullanılmıştır ama tam olarak onur, görkem ya da haz bahşeden şey anlamına gelmektedir.

[735] Sokrates'in Alcibiades'e duyduğu varsayılan tutku için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[736] Alcibiades'in Sokrates'in etrafına olan ilgisizliğini ve kendini geri çekme gücünü gözler önüne sermek için anlattığı hikâyelerden III. ciltte bahsedilmektedir. Sokrates'in Potidaea'da Alcibiades'in hayatını nasıl kurtardığından Plutarch Alcibiades'in biyografisinde söz etmiş (bölüm 7, burada söz konusu ödülün bir çelenk ve zırhlı bir elbise olduğunu öğreniyoruz) ve

eder.[737] Ama içini açtığınızda erdemin ilâhi suretlerini ve insanın doğru düzgün biri olmak için üzerine çalışması gereken her şeyin yanı sıra, anlamlı olan yegâne argümanları bulursunuz.

Pekâlâ, beyler, işte Sokrates'in bana -ve Charmides'e ve daha birçoklarına- yaptığı şey bu; aslında biz ona âşıkken o bize âşıkmış gibi yaptı. Bizim tecrübelerimiz size bir uyarı olsun ve onun sizi ele geçirmesine izin vermeyin.

Sonuç (222c-223d). Sokrates Alcibiades'in sadece onunla Agathon arasında sorun çıkarmaya çalıştığını dile getirir ve onların arasında bir yan oyun süregiderken oda taşkın bir cümbüşçü takımı tarafından istila edilir ve nizami sohbet imkânsızlaşır. Davetlilerden bazıları odayı terk etmiş, Aristodemus uyuyakalmıştır ve gündoğumunda uyandığında sadece Sokrates, Agathon ve Aristofanes'in uyanık olduğunu görür, Sokrates onlara iyi bir trajik şairin ayrıca iyi komediler de yazabileceğini ve bunun tersinin de geçerli olduğunu ispat ederken büyük bir kupayı elden ele geçirirler.[738] Nihayetinde her ikisi de uyuklar ve Sokrates yanlarından ayrılıp, banyo yapar ve gününü her zamanki gibi geçirir.

Yorum

"Akademi'nin girişinin önünde bir Aşk sunağı vardır."
(Pausanians 1.30.1)

Platon'un birçok eseri yavan yorumcuları ele avuca sığmaz görkemlilikleriyle afallatırlar ama hiçbiri zamanının *etos*'una *Şölen* kadar gömülmüş değildir. Cinsel aşka yaklaşımın yanı sıra yemek-sonrası *symposion*'un, kuralları ve *arbiter bibendi*'si ile birlikte,

---

Sokrates'in oradaki hizmetine *Charm.* 153a'da değinilmiştir. Laches Sokrates'in Delium'dan çekilirkenki davranışlarını *Laches* 181b'de methediyor ve Sokrates katıldığı harekâtlardan *Sav.* 28e'de söz ediyor.

[737] 221e ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν. Zanaatımsı uğraşlardan bahsedip durduğu ve hep aynı şeyleri tekrar ettiği yönündeki suçlama için krş. *Gorg.* 490e-481a ve Xen. *Mem.* 4.4.5-6. Sokrates'in el altında hazır tuttuğu cevap ("Evet, ve hep aynı konular") bir tutarlılık övünüşüne tekabül ediyor. Bunun zıddı olan kabahat için krş. Thuc. 1.22.4: bir olayın göz tanıkları bile οὐ περὶ τῶν αὑτῶν τὰ αὐτὰ ἔλεγον.

[738] *Dev.* 395a'da Platon ona tam tersini söyletiyor. Adam (*a.g.e.*) mantıklı bir açıklama öneriyor ve Bury (*Şöl.* S. 171) bize "Sokrates'in argümanının can alıcı noktasını" söyleyeceğini iddia ediyor. Sokrates'in argümanının ne olduğu bize söylenmediği için bu iddia biraz küstahça gözüküyor. Hiçbir klasik şair hem trajedi hem de komedi yazmamıştı (muhtemelen burada hiciv-oyunlara gönderme yapılmıyor) ve büyük olasılıkla bu cümle Sokrates'in kişiliği üzerine yapılan nüktedan bir son yorumdur: bütün gece konuşan ve dinleyen, litrelerce şarap içen Sokrates en paradoksal tezleri savunma şevkini asla dindiremiyordu.

tam anlamıyla bir modern karşılığı yoktur. Bu daha sonraları hayali bir görüş ve fikir alışverişi için edebi bir araç haline geldi ama bu şekilde verilen ürünlerin sönüklüğü sadece Platon'un orijinal versiyonundaki karakterlerin dramatik realizmini, buna tezat teşkil ederek gösteriyor.[739] Her zamanki gibi Platon'un amaçları çok katlıydı ama bu amaçlardan biri kesinlikle, Sokrates'i rahat ve neşeli bir ruh halinde göstererek[740] Sokrates portresini tamamlamak ve adı kötüye çıkmış olan Alcibiades'in ağzından, Sokrates'in onun kötü cini olduğu suçlamasını çürütmekti. Ama Jowett için bu diyalog "müziksel bir kompozisyondan daha açık seçik bir yorumu kabul etmesi pek mümkün olmayan ... ve yazarın kendi sözleri dışında yorumlanması zor olan" metinlerden biriydi. Platon ayrıca çok yönlülüğünü (tıpkı *Phaedrus*'ta olduğu gibi) sadece diyalogu değil ama ayrıca, S. Rosen'in makul bir biçimde "karmaşık felsefî beyanlardansa hitabî alıştırmalar" diye nitelediği bir dizi konuşma yazarak göstermişti.[741]

İlk önce Phaedrus[742] yaptığı kısa, ciddiyetsiz bir konuşmayla hem Aşk'ın hem de onun adını taşıyan diyalogdaki haliyle Lysias'ın hayranı olduğunu gösterir. Yaptığı konuşma yapay edebi anıştırmalar ve hitabî üslup ve içerik numaraları, özellikle de âşık olunan kişinin sadakatinin aşığınkinden daha hoş olduğu yönündeki garip benzetme arasında yaşanan yapay bir ilişkidir. En belirgin özelliği erkekler arasındaki ilişkiyi normal ve doğru olduğu yönündeki geleneği kabul ederken, aslında yüce adanmışlık örneği olarak bir kadını seçmesidir.

Pausanians Eros'un kutsal ve dünyevî, tinsel ve fiziksel olmak üzere ikili doğasına değinir, heteroseksüel aşkı bunlardan ikincisi ile sınırlı tutar ve entelektüel dostlukla beraber ilerlediği sürece oğlancılığı savunur. Atinalıların eşcinselliğe olan çok yönlü yaklaşımına dair yaptığı izahat sosyolojik açıdan ilgi çekicidir[743] ve ikili Eros Diotima'nın öğretisine doğru atılan küçük bir adımdır. Sokrates ayrıca birçok eylemin en azından kendi içinde nötr olduğunu ve değerlerinin *nasıl* icra edildiklerine bağlı olduğunu ka-

[739] Ve, hakkını vermek gerekirse, Xenophon'unkinin. Bu ikisini basitçe varolan bir dizinin üyeleri olarak düşünme hatası konusunda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 (korkarım ki Breitenbach'ın katkısını Treu'ya atfettim; bkz. *RE*, 2. Reihe, xvıı. Halbb., col. 1928). Yerleşik bir gelenek olarak *symposion* için bkz. Robin, *Şöl.* xii-xiii ve günümüze kadar gelen örnekler için bkz. *Symposia a.g.y.* xiii dn. 3; ya da daha kapsamlı bir çalışına için bkz. J. Martin, *Symposion: Gesch. einer lit. Form.*

[740] Tıpkı Xenophon gibi ama Xenophon bunu yaptığını *söylemek* zorundaydı (*Şöl.* 1.1).

[741] Jowett, *Dialogues* I, 488; Rosen, *Şöl.* xxxvi.

[742] Daha önceki konuşmalara dair daha kapsamlı, birbirinden bazı hususlarda ayrılan değerlendirmeler için bkz. Bury xxiv-xxxvi; Taylor, *PMW* 212-23; ve (daha yaratıcı olan) Friedländer, *Pl.* III, 11-23. (Bury Phaedrus, Pausanians ve Agathon'un konuşmalarındaki teknik, hitabî mecazların listesini sunuyor.) Günümüz okuru için Gould *PL.* bölüm 2 en iyi girişlerden biridir.

[743] Aeschines'in *Timarch.*'daki bazı pasajları (9-12, 16-21) sık sık, Atina'daki oğlancılığı yasakla-

bul edebilirdi, zira bu hem maddi malların, hem de tinsel lütufların değerinin kendi içlerinde değil, nasıl kullanıldıklarında yattığı yönündeki görüşüyle uyum içersindedir.[744] Diotima'nın konuşmasında Eros'un değeri nesnesi tarafından belirlenir. Bu ve tinsel aşkın fiziksel aşktan üstün olduğu (fakat Pausanians tinselin fizikselin yerini almasını değil ona eşlik etmesi gerektiğini düşünmektedir) ve gerçek aşkın gençlik dolu çekiliciliğe dayanmayıp ömür boyu sürdüğü (181d-e) yönündeki kavrayışlar insanda Platon'un, öğretisinin ne kadar da kolayca yanlış anlaşılabileceği ya da yanlış uygulanabileceğini göstermek için bir çeşit Sokrates parodisi sunduğu şüphesini uyandırıyor.[745]

Konuşmacıların sırasında bir değişime yol açan *Aristofanes'in hıçkırığına* yorumcular çeşitli anlamlar yüklemiştir.[746] Yorumların çeşitliliği en azından, eğer Platon herhangi bir deruni sembolizm kastettiyse bunun ne olduğundan emin olmanın güç olduğunu gösteriyor. Sanırım, bunun şenlikli bir olayın anlatısı olduğunu ve iyi yemek yiyip, üstüne de içmeye devam eden kişilerin en azından birinin hıçkırığa tutulmasının çok olasılık dışı olmadığını hatırlamamız yeterli olacaktır; hıçkırığın kurbanı olmaya doğal kahkaha makinesi Aristofanes'ten daha uygun biri bulunabilir miydi?

Eryximachus Pausanians'ın ikili Eros'unu takip eder ama gerçek başlangıç noktası Phaedrus'un ilksel kozmik güçlerden biri olarak Eros'a dair sarf ettiği açılış sözlerinde yatıyordu, Eros sadece insan ve hayvanlarda değil ama fiziksel dünyanın tamamında birlik ve bütünleşmenin yaratıcısı olarak evrensel anlamda etkindi. Bu, Aeschylus ve Euripides'in Gökyüzü'ne Yeryüzü'nü hamile bırakma ve Yeryüzü'nü de onunla evlenme tutkusu aşıladığını -böylece dölleyici damlalar Yeryüzü üzerine düştüğünde kuzuları, tahılları ve meyveleri doğurabilmektedir- yazdıkları Aşk'tır; Aristofanes'in komedisinde kuşların Gökyüzü, Okyanus, Yeryüzü ve bütün kutsal tanrıların onun bir şeyi

---

yan yasaların bilhassa ağır olduğunun delili olarak alıntılanıyor ama aslında bu yasalar sadece çocuklara karşı işlenen suçları ve fuhuş ya da kazanç amaçlı tellallığı kapsıyor, dolayısıyla da Pausanians'ın standartlarını onaylıyor.

[744] *Meno* 87e-88a, *Euthyd.* 280e, 281d-e.

[745] Krş. *Alc. I* 131c-d; III. cilt.

[746] Antik görüşler de dâhil olmak üzere eski görüşler için bkz. Bury xxii-xxiii ve daha yakın zamandaki görüşler için bkz. Rosen 90-1 ve dn. 3. Günümüze daha da yakın olan bir kaynak için bkz. K. Dorter, "The Significance of the Speeches in P.'s *Symp.*" *Phil. and Rhet.* 1969. Eğer Platon Eryximachus'un önce konuşmasını isteseydi (konuşmaların "diyalektik aksanına" inananlara göre) masa düzenini değiştirebilirdi. Büyük olasılıkla Platon okuru konuşma sırasının önemli olmayıp, rastlantısal olduğu konusunda okuru uyarmak istiyor. Eğer *Bulutlar*'daki Sokrates portresi için bir "intikam" olarak tasarlandılarsa hıçkırıklar inanılmaz derecede zayıf bir intikamdır. Eryximachus'un isminin "Hıçkırık-savaşçısı" anlamına gelmesi tuhaf bir rastlantıdır ama Sokrates'in ebe-annesinin Phaenarete olmasından daha tuhaf değildir ve bu kesinlikle onun gerçek ismiydi. Platon'a hıçkırık fikrini bu isim vermiş olabilirdi.

diğer şeyle kaynaştırması sayesinde yaratıldığını şakıdıkları Eros'tur; Orfik şiirin ve hepsinden de önemlisi şair-bilim insanı Empedokles'in, karşıtlıkları harmanlayan ve uzlaştıran, hem fiziksel hem de ahlakî bir güç olan kozmogonik Aşk'ıdır. Bu "Eros ya da arzu" demişti Aristoteles, şeyleri harekete geçiren ve birleşmelerini sağlayan bir ilk nedene duyulan ihtiyaç dolayısıyla varsayılmıştı.[747] Methiyecilerden biri Eros'u bu geniş kabul gören evrensel yönü açısından methetmek zorundaydı ve buna en uygun olan da doktor Eryximachus'tu. O zamanki tıbbi uygulamalar büyük ölçüde, soğuk-sıcak, ıslak-kuru, acı-tatlı gibi temel karşıtlıklara dair genel teorilere yaslanıyordu ki bu teorilerde sağlıklı bir bedende ahenkli bir harmana ulaşılması sadece özel bir uygulamaydı ve Hippokratik incelemeler doğa felsefesini tamamen ve genellikle de eleştirel bir biçimde kapsıyordu.[748] Bu yüzden Eryximachus Aşk'ın tıp, müzik ve iklimde karşıtlıkların uzlaştırıcısı olarak iş başında olduğunu görmekte zorluk çekmemişti. Din ise daha ziyade iyi ve kötü Eros arasındaki, daha önceki örneklerde daha küçük bir rol oynayan karşıtlık bağlamında ele alınmaktadır. Aslında bu karşıtlığın Pausanians'tan alındığı yönündeki iddia (yemek-sonrası konuşmalardaki bağlantıların da genellikle olduğu gibi) yapaydır, zira bu konuşmada ikinci öge Aşk değil, Empedokles'in yaptığı gibi Çekişme diye adlandırılması çok daha uygun olacak olan anti-Aşk'tır. Ama bunu muhafaza eden Erxymachus, dar anlamıyla Aşk konusuna geri döndüğünde bunu kullanabilmektedir (187d-e).

Eryximachus ahlakî açıdan Pausanians'tan daha aşağı bir seviyededir zira bayağı aşkı büsbütün lanetlemeyip, bunu kutsal aşkla zıtlaştırarak insanın buna kendini kaptırırken "hazzını aşırıya kaçmadan yaşayacak şekilde ihtiyatlı olmasını" tavsiye eder, tıpkı bir doktorun insanın kendini bol bol yeme arzusuna kaptırmasını, sadece hastalığa mani olacak derecede kısıtlaması gibi (187d-e). Bu analoji geçersizdir zira hastalığa neden olunmadığı sürece sadece iyi aşk iş başındadır (186b).

---

[747] Aesch. fr. 44, Eur. fr. 898, Ar. *Birds* 699-702, Aristoteles, *Metaph.* 984b23 ve devamı. Empedokles için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019; ahlakî bir güç olarak Aşk için bkz. *Purif.* 248-9. Günümüze kadar ulaşan fragmanlarda Empedokles bunu Eros diye değil Afrodit diye tabir ediyor fakat Plut. (*De facie* 927a) "dostluk, Empedokles'in söylediği gibi, Afrodit ya da Eros"tan bahsediyor. Orfik Eros için bkz. Guthrie, *G. and G.* 319, *OGR* bölüm 4. Eryximachus'un benim genel bilgi olarak takdim ettiğim Aeschylus, Aristophanes ya da Empedokles'ten bahsetmeyip sadece Heraklitos'tan bahsettiğini eklemek isterim (Heraklitos için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

[748] Eryximachus'un konuşmasının bir Hipokrates parodisi olduğu düşünülmüştür. π. διαίτης (Pfleiderer; bkz. Bury xxix dn. 2) fakat bu Edelstein'ın aklına daha ziyade π. ἀρχ. ἰητρ.'yı getirmiştir. Ayrıca bkz. Rosen 95-6. Edelstein *TAPA* 1945'teki makalesinde bence Platon'un karikatür olmayıp, gerçekçi ve sempatik biri olarak çizdiği doktor portresini haklı çıkarmıştı fakat Dover (*JHS* 1966, 49 dn. 44) farklı düşünüyor. Ayrıca bkz. Rosen 95-6.

Aristofanes'in yaptığı katkı, ölçüsüz bir mübalağa olsa da, mevcut mitoloji ve doğa felsefesine uzanan kökler barındırmaktadır ki bu da diğerlerinin, özellikle de Erxyimachus'un âlimane konuşmalarının parodisi olarak etkililiğini arttırmaktadır. Biseksüel varlıklar bilinmiyor değildi. Empedokles'e göre dünyanın Aşk tarafından yönetilen erken bir safhasında, şimdi nesli tükenmiş olan diğer varlıklarla birlikte "androjenler" de ortaya çıkmıştır ve Orfik tanrı Phanes de biseksüeldi ve cinsel organlarının "arkada, kalçalarının üzerinde" olması bakımından dairevi insanlara daha bir benziyordu. Platon'un zamanında Hermafrodit kültü Atina'da muhtemelen biliniyordu.[749] Biseksüel varlıklara Doğu mitolojilerinde sıkça rastlanır ve bazıları dairevi insanların kökenini Doğu'da aramıştır[750] ama en çarpıcı özellikleri için daha önce ortaya çıkmış modeller bulmak kolay değil: tek kişi oluşturan erkek-dişi çiftlerinin yanı sıra erkek-erkek ve dişi-dişi çiftleri, çifter çifter bulunan yüz ve uzuvlar ve yanlamasına taklalar atarak ilerleyişleri.[751]

Ulaşılan sonuç (gülünç bir taşlamada bir *ahlâk dersi*'nden bahsetmek pek mümkün değildir), cinsel aşkın ilk baştaki ikili doğamıza yeniden kavuşmaya yönelik doğal bir dürtü olduğudur.[752] Bunun aynı ya da farklı cinsiyete duyulan aşka uygulanılışı biraz karmaşık gözüküyor. Her ikisinin de, sadece erkek ve kadın arasındaki aşkın ırkın devamlılığını sağlayabileceği gerçeği haricinde, hangi türün bir "yarısı" olduğumuza bağlı olarak eşit derecede doğal olması gerekir (191c). Ama Aristofanes buna örnek olarak bekleneceğinin aksine evli çiftleri değil sadece zina yapanları veriyor (191d-e) ve en büyük övgüsünü, cesaretleri ve devlet adamlarınkini andıran özellikleri nedeniyle erkek âşıklara saklıyor. Bunu, eğer *Bulutlar*'da eşcinsellerin siyasi başarısından Adil Olmayan Argüman'ın indirdiği nakavt yumruğu olarak bahsedildiğini hatırlayacak olursak,

---

[749] Emp. fr. 61, 3-4 (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Phanes ve Hermafroditos için bkz. Guthrie, *OGR* 101 ve 145 dn. 24 ve 25.

[750] Bazı referanslar Friedländer, *Pl.* I, 369 dn. 11 ve Gould, *PL* 191 dn. 41'de bulunabilir. W. Koster *Mythe de P.* adlı eserinin 5. bölümünde Aristophanes'in sunduğu efsane için doğu kökeni olasılığını ele alıp, reddetmiş ve Wilamowitz bunun tamamıyla Yunan kökenli olduğunu savunmuştu. "Birçok farklı kültürde" cinsel aşkın kökenine dair hikâyeler için bkz. Dover, *JHS* 1966 42 dn. 8'deki referanslar. Empedokles dair sezdirmeler (ki Dover bunları reddediyor, s. 46) sadece androjenlere değil ama ayrıca Aşk'ın gücünün evrensel olduğu, duygun varlıklarla sınırlı olmadığı yönündeki ciddi ciddi savunduğu görüşüne yapılmaktadır.

[751] Yunan mitolojisinde Aristophanes'in çifte insanına en yakın duran figürler Actor ve Molione'nin, Hesiod (fr. 18 Merk.-West) ve Ibycus (fr. 2 Diehl) tarafından betimlenen oğullarıdır.

[752] Kusursuz aşka sadece doğru cinsten biriyle değil gerçek anlamda diğer yarımızla karşılaştığımızda ulaşırız. Söz konusu çatallaşma tarih-öncesi devirde gerçekleştiğine göre mevcut nesil nasıl olur da çiftleşecek yarılar barındırır, diye sormak haksızlık olur.

Platon'un şairin halen komik İlham Perisi'ni takip ettiği (189d) yönünde yaptığı bir hatırlatma olarak görebiliriz. *Bulutlar*'da eşcinseller için kullanılan ifadeler hiç de övgü dolu değildir.[753]

Agathon şair olarak saldığı üne yaraşır bir konuşma yapar[754] (konuşmasındaki en eğlenceli hususiyet Eros'un bütün erdemlere sahip olduğunu göstermeye yönelik yaratıcı argümanlardır) ve geriye sadece *Sokrates* kalır. Agathon'un yanıldığını çünkü Eros'un arzunun nesnesini değil arzunun kendisini temsil ettiği yönündeki önsel tespitini ortaya koyması için kendi diyalektik yöntemini kısaca icra etmesine izin verilir ve sonra konuşmasını bilge bir kadınla, Diotima ile arasında geçen bir sohbet biçiminde sunar. Bu isimde biri varolmuş olsun ya da olmasın, Diotima burada Platonik Sokrates'in bir kopyasıdır, Sokrates ise bir Charmides ya da Lysis'in rolüne bürünür.[755] Bu kurmaca, tıpkı *Büyük Hippias*'taki hayali, dobra akraba ya da *Menexenus*'taki (Sokrates'i Diotima'nın 207c'de yaptığı gibi paylayan) Aspasia gibi, ilk olarak onun Sokratik cehalet kisvesini korumasına ve ikinci olarak da şölenin kurallarına sözde riayet ederken, bir yandan da diyalog formunu muhafaza etmesine olanak tanır.[756]

Diotima'nın mesajının (ayrılmaz ve temel bir parçası olmasına karşın Platon'un kendi sözlerinde aranması gereken) şiirselliği ve dinsel hararetini bir kenara bıraktığı-

---

[753] *Bulutlar* 1089-92. Bu pasaja ilgiyi Dover (*JHS* 1966i 45) çekmişti. Kullanılan kelimeler şunlardır: εὐρύπρωκτοι ve δημηγορεῖν.

[754] Konuşmasındaki tezat estetik yargılar için bkz. Taylor, *PMW* 221 ve Grube, *P.'s Th.* 100.

[755] Bazıları Atina'daki salgının daha ileri bir tarihe bırakılışını (201d) Diotima'nın tarihsel gerçekliğinin kanıtı olarak görmüştür, örneğin Bölte *RE* xvıı. Halbb. 1321, Taylor, *PMW* 224 ve bkz. Friedländer, *Pl.* I, 365 dn. 14. Kranz (Hermes 1926) Diotima'nın tarihsel gerçekliğe sahip olduğuna inanmış ama bu meselenin *Şölen*'in anlaşılmasında bir önemi olmadığını düşünmüştü. Robin (Budé ed. xxii-xxvii) Taylor'a karşı çıkmış ve Bury de (xxxix) Diotima'nın kurmaca olduğunu düşünmüştür. Bir diğer Sokratik numara da Diotima'nın muhatabının, muhatabını şaşırtacak şekilde, kendisiyle hemfikir olduğunu varsaymasıdır: Eros'un bir tanrı olduğunu ne o ne de muhatabı düşünmektedir (Krş. *Gorg.*466e). Ayrıca, Diotima'nın Aristofanes'in konuşmasını dinlediği aşikârdır (205d). Wilamowitz (*Pl.* 380) ve Neumann'ın (*AJP* 1950) Diotima'nın öğretisinin Sokratik olmayıp aslında mutlak bir değer taşımayan bir çeşit sofistik öğreti olduğu yönündeki görüşlerini -Diotima'nın ölümsüzlüğe ilişkin görüşleri gibi bir sorundan bu kadar kolay bir kurtuluş yolu bulmak akıl çelici olabilse de- destekleyemiyorum. 208c'deki ὥσπερ οἱ τέλειοι σοφισταί basitçe "gerçek bir okul müdüresi gibi" (ya da belki de "tam anlamıyla olgunlaşmış bir hatip"; krş. *Crat.* 403e) etkisi yaratıyor, öğretisinin içeriğine dair hiçbir şey ima etmiyor. Sokrates elbette asla didaktik değildir ama başkasının verdiği dersleri pekâlâ aktarabilir! Ayrıca bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[756] Bunlar Diotima'nın varlığı için yeterli nedenlermiş gibi gözüküyor. Cornford (*U. Ph.* 71) gibi bazı kişiler Agathon'un ona hürmet ettiğini iddia ediyor ama eğer Cornford'un söylediği gibi Diotima "uydurulmuş" biri olsaydı, oradakiler bunu bilir ve gösterilen hürmetin içi boş olurdu. Elbette bazı diyaloglar bir bütün olarak Sokrates'in sürekli anlatılarıdır.

mızda bu mesaj daha önce *Lysis*'te dile getirilen iki hususun geliştirilmiş Biçimler öğretisinin ışığı altında genişletilmesine karşılık geliyor. Birincisi, bir şeyi sevmek ya da arzu etmek ne iyi ne de kötüdür, bir "ara-durumdur"; bilgeliği arzuladığı için ne bilge ne de bunun değerini fark edemeyecek kadar cahil ve aptal olmaması gereken filozof (*Lys.* 217e-218b, bkz. bu cilt) buna örnek teşkil eder. Bize bir kez daha en berbat cehalet türünün, insanın bilge değilken bilge olduğunu düşünmesi olduğu söylenir (204a; ve halen Diotima'nın Sokrates'ten başkası olduğunu düşünenler var!). O halde Eros en iyi haliyle bir filozoftur, zira o güzellik aşkını temsil eder ve bilgelik de en güzel olan şeydir (*Şöl.* 203d7, 204a-b). İkincisi, diğer her şeyin onun hatırına arzu edilebilir olduğu "birincil aşk nesnesi" (*Lys.* 219c-d) muğlâk statüsünden kurtulmuş ve aşkın Güzellik Biçimi olarak karşımıza çıkmıştır, Aşk'ın gizemlerinin nihai ifşaatıdır bu.

Eros her açıdan aradadır, güzel ve çirkin, iyi ve kötü, bilge ve ahmak arasındadır[757] ve ayrıca ölümlüler ile ölümsüzler arasında bir *aracıdır*. Tanrıların insanlarla doğrudan temas kurmadığı inancı pek yaygın bir Yunan inancı değildir, Homerik bir inanç ise hiç değildir ama Platon'un *Phaedo*'da tanrılarla sohbeti dünyanın gerçek yüzeyinde yaşayan mutlu ruhlara tahsis edişiyle tutarlıdır. Cehalet ve bilgelik arasındaki ara durum olarak Platon yine doğru *doxa*'dan (inanç, yargı ya da tahmin) bahseder, *doxa* halen *Menon*'da olduğu gibi "gerçeği tutturur" (202a) fakat bilginin aksine "bir açıklama sunamaz." *Devlet*'te bilgi ve *doxa* sadece kavrayış biçimleri bağlamında değil, gerçek nesneleri bağlamında farklılık gösteriyor gibidir, bu açık tutarsızlığı aklımızda tutmamızda fayda var.

Bir şeye bize "ait" olması dolayısıyla ancak bu şey *iyi* olduğu sürece değer verdiğimiz fikri (205d-e) Platon'un gözde fikirlerinden biridir. *Charmides*'te bu Critias'a atfedilir ama *Lys.* 222a, c-d ve *Dev.* 596e'de bunun Platon'un kendi fikri olduğu gösterilir. Bize doğal olarak ait olan şeyi arzularız ve bu iyi olan bir şeydir, zira "hiç kimse kötülüğü arzu etmez" (*Meno* 78a-b).[758]

Tinsel hamilelik ve doğum. Diotima'nın cinsel ilişki, hamilelik ve doğuma yaptığı göndermeler doğanın gerçeklerine pek uymamaktadır. "Güzellik içinde doğum yapmak" (206b) ifadesi bazen yorumlanmadan bırakılıyor, bazen de erkeğin kadının üzerinde yaptığı gibi, güzelliğin üzerinde çocuk döllemek anlamına geldiği varsayılıyor;[759] ama

---

[757] Burada, *Protagoras* ve *Gorgias*'ta "arada" ve "bir şeyden farklı"nın kullanılışı ve yorumcuların bunlara bakışı için ve bu ayrımın günümüzdeki felsefî önemi için bkz. bu cilt.

[758] *Charm.* 163 c, (Sokrates'in burada verdiği küçümseyici cevap Platon'un burada da bu konuyu farklı bir seviyeye yükseltmek için bir Sofistik klişeyi kullandığını ima ediyor olabilir), bkz. bu cilt. *Menon* için bkz. bu cilt.

[759] Joyce buna "güzel olan *üzerinde* doğum yapmak" demiştir. Bury'nin kullandığı "güzel olanın alanında" (xliii) ifadesi ise insanı rahatlatan bir muğlâklığa sahip. Bluck da (*Ph.*4) "bir güzellik

Güzellik'in rolü, doğumu kolaylaştıran çocuk doğumu tanrıçası Eileithyia'nın rolüdür (206d). Hamilelik güzelliğin harekete geçirdiği aşkın bir *sonucu* değil, güzellikle karşılaşıldığında heyecana *yol açan* evrensel bir durumdur (206d). Genç adam güzel beden ve ruhlar arar çünkü *hâlihazırda* ruhen hamiledir (209b).[760] Daha sonra güzel olanla temas ve ilişki kurduğunda uzun zamandır hamile olduğu şeyi doğurur. Bu evrensel hamilelik ister bedenen ister zihnen olsun çocuk doğurma özlemini temsil etmektedir. Her yetişkin potansiyel bir yaratıcıdır, çocukların, büyük eylemlerin ya da fikirlerin yaratıcısıdır ve bunu gerçeğe dönüştüremezse şaşkın ve tatminsiz hisseder. Güzellik doğumun gerçekleşebileceği çevreyi sağlar. Bir başka diyalogda Sokrates diğer insanların düşüncelerinin doğmasına bir ebe gibi yardım eder.[761] Platon hem Eros'un hem de Eros'un aradığı ve ona sancıları esnasında yardımcı olacak felsefenin tek bir insanda özetlenmiş olduğunu görmüştü.

Ölümsüzlük. Konuşmanın bu kısmında Diotima erotik arzunun ardındaki nihai dürtünün ölümsüzlüğe duyulan ve asla giderilemeyecek olan doğal özlem olduğunu iddia eder. Bu durumda Platon olgun felsefesinin yapıtaşlarından biri olan ölümsüzlük inancını bir kenara mı bırakmıştır – yoksa buna henüz ulaşmamış mıdır? Bir Aristotelesçi mi olmuştur? Aristoteles'in görüşü şaşırtıcı ölçüde Diotima'nınkine benziyor (*De an.* 415a26 ve devamı, *GA* 731b-31-5'te tekrar ediliyor)[762]: üremek bütün canlı varlıklar için doğaldır,

> *böylece ebedi ve ilâhi olana mümkün olduğunca katılabilirler... Bunu gerçek süreğenlikle yapamadıkları için (zira ölümlü olan hiçbir şey tek ve aynı kalamaz) her biri buna kimi*

---

ortamında" demişti. τίκτειν ἐν Aristophanes'in konuşmasında, bundan önce gelen εἰς daha yaygın olsa da, hamile bırakmak anlamına gelmiyor (191c). LSJ'deki örnekler ne τίκτειν ἐν ne de ἐντίκτειν'in genel olarak bu anlamda kullanılmadığını ima ediyor.

[760] Eğer 206c5-6'daki cümleler hakikiyse, Diotima gerçek hamile kalıştan bir kez daha erkek ve kadın arasındaki çekimin bir sonucu olarak bahsediyor ama Ast'tan Buryy'ye kadar birçok editör bu cümlenin hakikiliğini reddetmiştir. Her ne olursa olsun kadınları çekici bulanlar "bedenen hamile olan erkeklerdir" ve κυεῖν büyük ölçüde erkekleri ve erkeklerin zihinsel hamileliğini imliyor. Daha fazla ayrıntı için bkz. Morrison, *CQ* 1964, 51-5.

[761] Kendisi kısırdır. Bkz. *Theaet.* 150c-d. Bury (xxxviii) Sokrates'in "kendi hamile zihninin meyvelerini" Agathon'un ruhuna "yerleştirdiğini" söylerken yanılıyordu. O sadece sorular sormuş ve böylece, Menon'un kölesi karşısında yaptığı gibi, Agathon'un zihninin zaten hamile olduğu hakikatleri ortaya çıkarmıştır. Alcibiades'in Sokrates'in söylediklerine inanmaktadır (216d): "o tamamen cahil ve hiçbir şey bilmiyor."

[762] Wippern'in yaptığı gibi, Aristoteles için bile, *psyche*'nin geri kalanı bedenin "biçimi" olarak bedenden ayrılmaz olsa da, *nous*'un halen ölümsüz ve ilahi olduğunu (*De an.* 413b24 ve kitap 3, bölüm 4 ve 5, *GA* 736b27-8) zira ölümsüz kısmın hiçbir insani özellik taşımıyormuş gibi gözüktüğünü söylemek işe yaramayacaktır. Bu argümanın birey olarak hayatta kalma, *anamnesis* ve reenkarnasyon öğretileri açısından hiçbir yararı yoktur.

daha çok kimi daha az olmak üzere mümkün olduğunca katılır; her biri kendisi olarak değil ama kendine benzeyen bir şey içinde baki kalır.

Platon'un ise şöyle diyor (208a7):

Böylece ölümlü olan her şey daimi kılınır, ilâhi varlıklar gibi her açıdan aynı kalmaları değil, tükenip, yaşlandıkça artlarında eskiden oldukları gibi olan yeni varlıklar bırakmaları sayesinde gerçekleşir bu. Bu şekilde ölümlüler, hem cismani olarak hem de diğer açılardan ölümsüzlüğe katılırlar; ama diğer durumlarda ölümsüzlük ölümsüzlere aittir.[763]

Yüzeysel olarak bakıldığında bu pasaj, Sokrates'in *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta ikna edildiği ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ediyor gibi gözüküyor. Hackforth *Şölen*'in Platon'un "geçici bir şüpheciliğe düştüğünü" gösterdiğini iddia ediyor.[764] Ölümsüzlük muhtemelen daha geç döneme ait olan eserlerde (*Dev.* 10, *Phaedrus*, *Yasalar* 10) savunulduğunda bunun bir hayli farklı argümanlarla yapıldığına, zira *Phaedo*'daki argümanların artık Platon'u tatmin etmediğine işaret ediyor.

Farklı düşünen çoğunluk (bence haklı olarak) zamanda ölümsüzlük (ebedilik) ile sonsuz yaşam arasındaki karşıtlığa -ki bu kesinlikle Platonik bir karşıtlıktır- işaret ediyor.[765] İnsanların çoğu bunlardan sadece -tıpkı hayvanlar gibi fiziksel ya da tinsel üreme aracılığıyla peşine düştükleri- ilkini tahayyül edebiliyor. Filozof *kendi* ölümsüzlüğüne ilâhi, ebedi Biçimlerle temas kurarak erişir. Ama *Şölen*'de çok canlı şekilde betimlenen bu temasa, görü ya da bilgiye, sadece *anamnesis* aracılığıyla ulaşılabilmektedir ki bu da yine reenkarnasyon ve ölümsüzlüğü ima etmektedir. Biçimler öğretisi ve ruhun "kendi içinde" ölümsüz oluşu (αὐτὴ καθ' αὑτήν. *Ph.* 79d, yani akıl) birbirinden ayrılamaz. Diotima tek ölümsüzlük aracı olarak üremeden ve Sokrates *Phaedo*'da ruhlarımızın hakiki anlamda ölümsüz olduğundan bahsederken, farklı şeylerden bahsediyorlar: ölüm anında çözülüp yok olan ölümlü parçamızın temsili ölümsüzlüğü ve ilâhi *psyche*'mizin,

---

[763] MSS ve *Oxy. Pap.* 843'teki son şart [ἀθάνατον δὲ ἄλλη]'dir Bury ve Burnet (Robin değil) Creuzer'in düzeltisini [ἀδύνατον] benimsiyorlar. Her iki durumda da bu ifade, ölümlülerin ölümsüzlüğü ölümsüzler (yani ilahi varlıklar) gibi kuşanamayacakları anlamına geliyor.

[764] Hackforth, *CR* 1950. Morrison (*CQ* 1964) bu gerçeği kabul etmiş ama bunu, *Şölen*'in genelde düşünüldüğünden çok daha önce yazılmış olduğunu varsayarak izah etmişti. Bu diyalogun *Protagoras*'ın "neşeli hümanizmini" paylaştığını düşünüyor, ama bu yargıyı Diotima'nın konuşması ile bağdaştırmak zor. Ayrıca bkz. Crombie, *EPD* I, 361-3. Luce *CR* 1952'de Hackforth'a cevap vermişti. Wilamowitz, Gomperz, Gaye, Shorey, Bury, Robin, Taylor, Bluck, Wippern ve sanırım diğer herkes *Şölen*'in ölümsüzlüğü *Phaedo*'daki anlamıyla peşine varsaydığını düşünüyor. Özellikle bkz. Bluck'ın Luce'nin argümanlarına yaptığı eklentiler, *Phaedo* 28 dn. 1.

[765] Bkz. Luce, *CR* 1952, 139 ve Cronford *U. Ph.* 75. Ebedilik ve zamansızca sonsuz olma arasındaki ayrım en belirgin şekilde *Tim.* 37c-38b'de yapılıyor.

yani aklın gerçek ölümsüzlüğü.[766] Bu hususa *Phaedrus*'ta açıklık kazandırılır (246c-d). Ruhun ölümsüz olduğu ilân edilmiştir. Ancak ruh "kanatlarını kaybedebilir" sonra da aşağı batar ve "kendine, kendini ruhun gücü sayesinde harekete geçiriyormuş gibi gözüken dünyevî bir beden edinir. Ruh ve bedenden oluşan bu bileşik yapıya canlı varlık (ζῷον) denmektedir ve ayrıca ölümlü diye adlandırılmıştır."

Temsili ölümsüzlüğün Aşk'ın "daha küçük gizemlerinden" biri olarak incelendiği gerçeği genellikle es geçiliyor. Aslında bu ölümsüzlük fiziksel üreme, kalıcı şöhret hırsı, şiirsel yaratım, teknolojik icatlar ve siyasette anayasalar ve diğer yasalarla daimi kılınan sağduyu ve adalet aracılığıyla aranmaktadır (208e-209e). Yani buna ulaşma araçları *Phaedo*'da gerçek erdem olmayan ve yanlış gerekçelerle icra edilen "popüler ve siyasi erdem" diye tanımlanan (82a, 68b-69d) şeyin ötesine geçmemektedir. *Şölen*'de olduğu gibi, *Phaedo*'da da felsefî erdem bununla zıtlaştırılır ve tam olarak erginleşmiş kişinin durumuyla kıyaslanır.[767] Hackforth nihai erginleşmeyi yaşayıp, ilâhi Güzellik Biçiminin kendisini gören filozofun ölümsüzlüğünün bile diğerlerininki gibi temsili olduğunu, çünkü bunun "gerçek erdemin (başka birinin ruhunda) doğrulmasından" kaynaklandığını iddia etmişti. Ona karşı çıkanlar bu hususa cevap vermiş değiller. Fakat, birincisi, "başka birinin ruhunda" ifadesi Platon'a ait değil ve Hackforth Platon'un "içinde" edatını bu mecazi hamilelik ve doğum bağlamında ikili olarak kullanışını yanlış anlamışa benziyor. Hackforth 209c'ye gönderme yapıyor ancak Sokrates burada *kendi* ruhunda hamile olan bir adamın (209b1) güzel bir gençle iletişim kurduğunda uzun zamandır hamile olduğu şeyi doğurduğunu ve sonra ikisinin keyif çattığını söylüyor. İlgili pasajı çevirecek olursak (211e4-212a7):

> *O yöne bakan ve bunu [yani safi, bedensiz ve ilâhi olan Güzelliğin kendisini] uygun yetiyle*[768] *gören ve bununla birlikte yaşayan kişinin hayatının sefil olacağını mı düşünüyorsun? Onun bu yerde yalnız olduğunu, Güzelliği görülebilecek şeyle gören bu kişinin, herhangi bir hayaletle değil hakikatle temas kurduğu için erdemin hayaletlerini değil*[769] *gerçek erdemi doğurduğunu anlamıyor musun? Ve gerçek erdeme hamile olup, onu besleyen kişi tanrılarca sevilir ve eğer herhangi bir insan ölümsüzse, o ölümsüzdür. Bu, Phaedrus ve beyefendiler, Diotima'nın söylediği ve benim inandığım şeydir ve buna inanarak ben di-*

[766] Bkz. özellikle Luce, *a.g.e* 140 ve Wippern, *Synusia* 134.

[767] Bunun görmezden gelinişi, "bu diyalogda hırsın meşrulaştırılışı ile hırsın *Devlet*'te reddedilişi" arasında "koca bir uçurum" olduğu iddia eden Gomprez'inki (*GT* II, 394) gibi eleştirileri zayıflatıyor. Gomprez gerekçesinin bir kısmını Platon'un "kendini hem daha önceki hem de sonraki eserlerde dile getirilen görüşlere temel bir karşıtlık içine koyması" oluşturuyor.

[768] Yani, zekâyla νοῦς Bkz. Bury'deki benzer pasajlar, a.g.e.

[769] εἴδωλα ἀρετῆς, yani "daha küçük gizemlerin" hayaletleri. Benzer şekilde *Phaedo*'da popüler ἀρετή σκιογραφία τις olarak ἀληθής ile zıtlaştırılır (69b).

ğerlerini de bu iyeliği edinme yolunda insan doğasının Eros'tan daha iyi bir yardımcıya sahip olamayacağına ikna etmeye çalışıyorum.

Ben bu "iyeliğin" filozofun *Phaedo*'da dört gözle beklediği ölümsüzlük olduğunu öne süreceğim. Ölümsüzlük *Şölen*'in ana konusu değildir ve Platon'un aynı zemin üzerinden bir daha geçmek gibi bir niyeti yoktur. Örneğin eğer sadece filozof ölümsüz ise, *Phaedo*'da olduğu gibi herkes için ölümden sonra münasip bir yazgının -iyi, kötü ya da ne iyi ne kötü- nasıl olup da olabileceğini merak edebilirsiniz. Platon bunun cevabını vermemiştir ama bedenden ağırlığından henüz arınmamış olan bir ruhun doğum çemberinde daimi olarak varolmayı asla (bütün Yunanlar gibi ilâhilikle özdeşleştirdiği[770]) ölümsüzlük payesi ile yüceltmemiştir.[771]

Diotima'nın, Crombie'nin "insanın özünün Hume'vari bir biçimde bir zihinsel durumlar silsilesi olarak tahayyül edilişi"[772] diye tanımladığı bir şeyi dile getiriyormuş gibi gözüktüğü tuhaf bir ilginç bir pasaj var. Bu çözülemeyecek bir sorun olabilir ama yine de ne söylediğine bir bakalım (207d-208a). İnsan, bedensel olarak sürekli tükenip ve yenilenmekle (Cebes'in *Phaedo*'da söylediği gibi, 87d) kalmayıp, şahsiyeti, karakteri, alışkanlıkları, görüşleri, arzuları, hazları, acı ve korkuları sürekli değişmesine karşın, kimliğini hayatı boyunca korur. Daha da şaşırtıcı olan şey (Diotima'nın tanımladığı ve bazılarının kabul edebileceği gibi) bilgimizde de asla aynı kalmayışımızdır. Bilgiler gelip, giderler: unutkanlığımızla onları kaybeder, anımsayarak tekrar ele geçiririz. İlk nitelik ve duygu listesi hiç sorun çıkarmıyor zira hepsi sadece bedensizleşmiş haldeki ruha aittir: *Phaedo*'da (65d, 66c) bunun acı ve hazlar, arzu ve korkular için böyle olduğu açıkça belirtiliyor ve geri kalan her şey içinde geçerli olduğu aşikâr, bu yüzden bunların değişkenliğinin, vücut bulurken bir dereceye kadar "bedenle birlikte" hareket etmesi gereken (*Ph.* 66e) ama bedeni mümkün olduğunca az kullanacak olan ölümsüz zekâ ile hiçbir ilgisi yoktur. Bilgiye gelince, unutkanlık ve anımsama, zihinsel yaşamı-

---

[770] Guthrie, *G. and G.* 115-6. Ben bunu, Bernhardt'ın *Şölen*'deki ölümsüzlüğe dair yaptığı enine boyuna düşünülmüş yoruma katılmanın önünde duran temel engel olarak görüyorum (*P. et le M.A.* ilave no 3): bu yorum, *Phaedo*'da olduğu gibi *Şölen*'de de sadece νοῦς'un değil ama bedensel yaşamda ve hatta (ruh göçünden ötürü) hayvanlarda dahi iş gördüğü haliyle ruhun tamamının ölümsüz olduğu varsayımını içeriyor.

[771] Sıkça işaret edildiği üzere, *Yasalar* kitap 4'te de (721b-c) üremeden ulaşılabilecek tek ölümsüzlük olarak bahsediliyor. Ama aynı diyalogun 10. kitabında bireyler *ya* yer altı dünyasında dehşetleri yaşamak *ya da* "eğer ilâhi erdemle ilişki kurarak ilâhileşmişlerse" "daha iyi bir yere" nakledilmek üzere baki kalırlar (904c-e).

[772] *EPD* I, 361-3; bölüm II, 23 ve 323. Yüzyıllar sonra, çok farklı bir düşünce ikliminde yaşamış bir filozofun adının kullanılması daima söz konusu şeyi yeniden gözden geçirmeye davetiye çıkarır. Humecu duruşa dair bir tartışma için bkz. Patterson, *P. on I.* 66 ve devamı.

mızdaki değişimleri göstermeleri açısından eşit derecede yadsınamaz gerçeklerdir. Biz (*psychai*'miz) unutur ve hatırlarız çünkü bu yaşamda bedenle ilişkili oluşumuz bilgimizin kusursuz olmasını önler ve Diotima canlı insanlardan bahsetmektedir. *Phaedo* gerçekten bu pasaja dair en iyi yorumu sunuyor (66d):

> *Herhangi bir şeyi net olarak bilebilmek için kendimizi bedenden kurtarmalıyız ve ruhun kendisiyle şeyler üzerine kendi içlerinde düşünmeliyiz. Sonra, öldüğümüzde, argümanın gösterdiği gibi arzu ettiğimiz şeyi alırız ve aşk, yani bilgelik üzerinde hak iddia ederiz, ama yaşarken olmaz bunlar. Eğer bedenle birlikte iken hiçbir şeyi net olarak bilemiyorsak iki seçeneğimiz var: ya asla bilgi edinemeyiz ya da ölümden sonra ediniriz, zira ancak o zaman ruh bedenden ayrılıp, tek başına kalır. Yaşarken, eğer bedenle -en temel ihtiyacı karşılayacak şekilde- asgari seviyede iletişim ya da ilişki kurarsak bilgiye mümkün olduğunca yaklaşmış oluruz ve Tanrı bizi bizzat bedenden azat edene dek kendimizi bedenin doğasından etkilenmeksizin, saf tutarız. Daha sonra, şundan emin olabiliriz ki, tam bir saflık içinde ve bedenin ahmaklığından kurtarılmış halde benzerlerimize katılacağız ve kendi gücümüzle eksiksiz, katışıksız hakikati bileceğiz.*

Platon "bilgi" kelimesini farklı bağlamlarda, hem bu yaşamda bilgi dediğimiz, kaybedilmeye ve yeniden ele geçirilmeye tabi olan şeyi kastederek, hem de felsefî ruhun azat edilişinden sonraki kusursuz bilgisini kastederek kullanıyor (neden kullanmasın ki zaten?); *psyche*'yi de hem nihayetinde ıstırap çekmesine ve değişmesine (πάσχειν) neden olan beden aracılığıyla bütün yaşamsal işlevleri (beslenme, üreme ve düşüncenin yanı sıra duygulanım) yerine getiren ruh anlamında, hem de (eğer bu yaşamda bilgeliğin aşığı olmuş isek) ölümden sonra ilahi akrabasına kaçacak ve Biçimlerle doğrudan ilişki kurup, doğrudan doğruya Biçimlerin bilgisini edinecek olan, "sadece ve sadece" ruh (akıl) anlamında kullanıyor. Bu biz zorluk çıkartmamalı. *Phaedo* ve *Şölen* arasındaki tek fark Platon'un ikincisinde daha iyimser olmasıdır: bu yaşamda bile Eros'n felsefi takipçisi görünmez Güzelliğin kendisinin zihinsel görüsünü tekrar kazanabilir.

Diyalektik ve Biçimler. Şölen'de Güzellik, Platonik Biçimin tipik örneğidir; *Büyük Hippias*'ta öngörülmüş ve *Devlet*'te genişletilmiştir. Bütün güzel tekiller bunu paylaşır ama ayrıca tek başına varolur, tekillerin başına gelenlerden etkilenmez. Felsefî uslamlama bu Güzellik'in kavranışı öncelemelidir ama bu kavrayış da düşünceyi *aşan* anlık bir zihinsel görü eylemidir zira bu bir düşünce ya da bilgi değildir (211a). Bu kavrayışa yol açan süreç *Devlet*'te (örn., 532a) "diyalektik" diye adlandırılan süreçtir; bu süreçte akıl ilk önce tekil kümelerinde paylaşılan Biçimler'in farkına varır, sonra da, duyuları devre dışı bırakarak "kendi başına" daha yüce (daha evrensel) Biçimler'in kavranışına ve nihayetinde de, burada Aşk'a dair bir şölene yaraşır biçimde Güzellik yönü ile tem-

sil edilen yüce İyi Biçimi'nin görüsüne yükselir.[773] Tekillerin algılanışından bir Biçimin kavranışına doğru ilerleyiş -ki burada canlı bir biçimde Aşk'ta ilerleyiş olarak tarif edilmiştir- *Phaedrus* 249b-c'de *anamnesis* ile özdeşleştirilir ve buraya kadar bir diyalogu bir diğeriyle desteklemek de hiçbir mahsur yok. *Phaedrus*'tan Güzellik Biçimi ve bizim onunla olan ilişkimiz hakkında daha fazla şey öğreneceğiz.

"Yüceleştirme". Freud bu yana bu kelime *Şölen*'i okuyanların aklına kaçınılmaz olarak geliyor olmalı. Cornford (*U. Ph.* 78) antik ve modern Eros öğretilerinin kıyaslandığı ve hatta özdeşleştirildiğini belirtiyor.[774] Cornford bu ikisinin birbirine temel bir açıdan zıtlaştığını düşünüyor; çağdaş bilimde baskın olan ve daha önceki Yunan düşünce geleneğinde de bilinen evrim anlayışı, Platon tarafından kasten reddedilmişti. Platon'un indirgemeciliğin bütün biçimlerinin düşmanı olduğu doğru. Fiziksel seviyedeki cinselliğin insan doğasındaki en derin kök salmış dürtü olduğunu asla söylemezdi. Bu özelliği hayvanlarla paylaşırız ve en hakiki şekilde bize ait olan şeylerin insanlığa *özgü* şeyler olduğu, Platonik bir aksiyomdur. Ruh (akıl) her birimizdir ve esasen yabancı olan beden bu geçici durumda kendimizi ifade etmek zorunda olduğumuz araçtır. Freud açıkça erotik dürtünün şeylerin daha önceki durumuna çekilmeye yönelik bir arzu olduğu yönündeki Aristofanik görüşü tercih ediyordu.[775]

Ancak, Aristotelesçi bir sözü ödünç alacak olursak, eğer türlerde kusursuzlaşma önce geliyorsa, bireyin en alttan başlaması gerekir. Cornford'un görüşü bizi, Eros'u "'seks' prensibi ile kurulan herhangi özdeşlikle önemi ümitsizce gölgelenen kozmogonik bir figür" olarak tanımlayan Taylor'ın[776] düştüğü hataya sevk edebilir: Diotima'nın

---

[773] Bu ikisi 204e'de birbirinin yerini alabilecek şeyler olarak görülür (ayrıca krş. 201c) ve adilce olmasa da, genellikle Platon tarafından özdeşleştirilir. Aynı şey *Lys.* 216d, *Prot.* 360b, *Tim.* 87c ve *Meno* 77b'de (ki buradaki özdeşleştirilişleri yanıltıcıdır, bkz. bu cilt ve krş. Polus'un alt edilişi) de yapılır. Ben burada Biçimler'den bahsediyorum ama farklı bir görüş için bkz. Moravcsik, *Reason and Eros* 295.

[774] Cornford herhangi bir referans sunmuyor. Ama Dodds'tan bahsedebiliriz (*G. and I.* 218): "Platon aslında burada Freudiyen libido ve yüceleştirme anlayışına çok yaklaşıyor." Ayrıca bkz. S. Nachmansohn, "Freuds Libidotheorie verglichen m. d. Eroslehre Platons", *Ztschr. f. ärtzt. Psychoanalyse* 1915. Zamanının (1926) psikolojik bilgilerinin ışığı altında Platonik erosa dair en kapsamlı izahatı Lagerborg'un *Plat. Liebe*'sinde bulabilirsiniz, Levinson Laderborg'un tezlerini *D. Of P.* 124-5'te (dn.129) özetliyor. Levinson kendi yazdığı bölüm, açıkçası bir "savunma" olsa da, iyi bir denge içeriyor ve Platon'un bu yanını tarihsel bağlamı içerisinde anlamak isteyen herkes tarafından okunmalı. Cornford'un görüşü için bkz. *Hibbert J.*'deki makalesi (1930, 218-9).

[775] T. Gould tarafından alıntılanmıştır, *PL.* 33-4. Freud ve Platon arasındaki ilişki için bkz. s. 23-4.

[776] *PMW* 209. Aslında Eros kozmogonik bir figürdür çünkü erken dönem inanca göre dünya cinsel üreme aracılığıyla yaratılmıştı. Benzer şekilde Moravcsik (*Reason and Eros* 289, 291) Platon'un ne (a) "kimsenin bedensel güzelliği kavramadan matematiği kavrayamayacağını"

konuşması "cinselliği çok gerilerde bırakmıştır." Konuşma doruk noktasında tabii ki cinselliği geride bırakıyor ama filozof bile amacına güzelliği gözle görülür, fiziksel seviyede, tek bir güzel erkek bedeninde kavrayarak ulaşabilmektedir (211c). Ruhun güzelliğini daha az hoş olan bir çerçeve içersinde fark etmeyi ancak daha sonra öğrenecektir (210b). *Phaedrus*'ta bize en düşük seviyede insanın kendini arzuya koyuvermesinin yükselişe mani olduğu söylenecektir; Platon eşcinsel ilişkiyi asla tasvip etmez. Ama yükseliş halen "oğlan aşkının doğru şekilde kullanılması" (τὸ ὀρθῶς παιδεραστᾶν, 211b) olarak tarif edilir ve 209c'de oğlancılığın kısırlığının, erkek ve kadının evliliğinin ürünü olan çocuklardan daha değerli olan çocuklar yaratma eylemi olarak mazur gösterilmesi (ki bu her ne olursa olsun herkesin beğenisine hitap etmeyecektir), oğlancılığın *Yasalar*'da insan ırkının bile bile katledilmesi olarak şiddetle lanetlenişi ile taban tabana zıttır (*Phaedrus* 251a'da oğlancılık "doğal olmayan bir haz"dır). Fakat iki eserin mesajı esas itibarıyla aynıdır. *Yasalar*'daki "üçüncü tür âşık" kesinlikle *Şölen*'deki felsefî âşıktır – aslında, Platon için, Sokrates'in kendisidir.

Diğer ikisinin bileşimi olan üçüncü bir kategori vardır. İlk sorun, bu üçüncü tür aşığın gerçekten ne olduğunu keşfetmektir. Bir zorluk daha var ki o da şu; bu kişinin kendisinin kafası karışmıştır ve iki zıt dürtü onu iki yandan çekiştirir; biri ona sevdiğinin keyfini sürmesini söyler, diğeri ise ona yasak koyar. Olgun bir meyve gibi tadına varılmak için olgunlaşmış olan partnerine aç olan bedenin aşığı kendi kendine, sevdiğinin kişilik ve tabiatını hiç özen göstermeksizin kendini tıka basa doyurmasını söyler. Ama başka bir durumda fiziksel arzunun çok az önemi olacak ve âşık, sevdiğine onu şiddetle arzulamaksızın sadece bakmakla yetinecektir – bu, ruhun ruha duyduğu olgun ve hakiki bir tutkudur. Bedeni bedenle doyurmayı son derece nahoş bulur. Oto kontrol, cesaret, ulvi ilkeler ve sağduyuya olan saygı ve hürmeti onun, iffetli âşığın iffetli sevgiliyle yaşadığı safi bir hayat sürmek istemeye sevk edecektir. Bu ilk ikisinin birleşimi, az önce "üçüncü" aşk diye sıraladığımız şeydir.[777]

Sokrates'in "karışık" türe dâhil olduğuna dair birçok belirti var ve Sokrates'in popüler Eros'tan felsefî Eros'a yükselmek için mücadele etmesi gerekmiştir;[778] ama ilerleyiş

---

ne de (b) "insanın bir kişiye karşı duyduğu cinsel arzunun üstesinden gelip, bunu birçok kişiye yöneltmesi gerektiğini" kastetmiş olamayacağını düşünüyor. En başta bahsettiğim gibi, günümüz insanı için felsefi *eros*'un Platon için ne anlama geldiğini anlamak çok zor: Platon (b) maddesini 210a-b'de açıkça dile getiriyor. Moravcsik'in makalesi genel olarak *Şölen*'in atmosferinden tuhaf bir biçimde uzak kalıyor. Ayrıca bkz. Rosen 225 dn. 79 ve 265 dn. 143.

[777] *Yasalar* 838e ve 837b-d (Saunders'ın çevirisi küçük bir değişiklik yapılarak alıntılanmıştır).

[778] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, özellikle de *Charmides*'ten yapılan alıntı ve Zopyrus'un hikâyesi.

gittikçe kolaylaşmaktadır, zira Diotima'nın işaret ettiği ve *Devlet*'te de beyan edildiği üzere, Eros akışı bir yöne kanalize edildiğinde diğer yönlerdeki gücü azalır.[779] Bu ilerleyiş için "yüceleştirme" akıl çelici ölçüde uygun bir terimdir ama bunun için bu terimin kullanıldığı farklı felsefî zeminleri anlamamız gerekir: Eros'un safileştirilmesi bilinçli çaba ile gerçekleştirilir, hâlbuki Freudiyen yüceleştirme (bastırılmış oldukları için) bilinçdışı olan dürtülerin bilinçsizce yeniden kanalize edilmesidir. Ama Freud'un en azından Daha Küçük Gizemler'le ne kadar ortak yönünün bulunduğu onun öğretisine dair yazılan şu cümleden anlaşılıyor: "Kültürel başarı dünyası ancak dürtülerden aradıkları doğrudan tatminin esirgenmesi ve böylece açıkta kalan enerjinin yüceleştirilmiş biçimlerde sanat ve bilim için kullanılması aracılığıyla elde edilir."[780]

Alcibiades. Alcibiades (kendisinden yaklaşık yirmi yaş büyük olan) Sokrates'i tanıdığında Sokrates'in içsel çelişkisi sona ermişti ve Sokrates onunla Platon'u *İlk Alcibiades*'inde yaptığı gibi konuşabiliyor ve Alcibiades'in burada hiç utanıp sıkılmaksızın ve eşsiz bir biçimde betimlediği müthiş bir oto-kontrol sergileyebiliyordu. Diotima'nın son sözleri şöyleydi, Güzelliğin kendisini görmüş, "gerçek iyiliği doğurmuş ve beslemiş olan" insan "Tanrı tarafından sevilme ayrıcalığına sahip olacak ve eğer herhangi bir insan ölümsüz olabilirse, bizzat ölümsüz olacaktır" (çeviri, Hamilton). Bu ulvi netice bütün eserin doruk noktasıdır, daha acemi bir yazar bunu eserin sonu yapabilirdi. Ama Platon bize bir partide olduğumuzu unutturmayacaktır. Şen şakrak olan da ciddi olan kadar önemlidir ve seksin burada ve *Yasalar*'da ele alınışı arasındaki herhangi bir vurgu farklılığı, *Yasalar*'da üç yaşlı adamın günün ortasında ciddiyetle yasamayı tartıştığı, buradaki şarap kupası üzerinde yapılan yemek-sonrası doğaçlamaların konusunun ise Aşk'ın methedilmesi olduğu gerçeği ile izah edilmektedir. Felsefenin yüksek doruklarında kalmamalıyızdır ve Alcibiades'in ansızın yalpalayarak ve bağırarak kapının eşiğinde belirmesi bizi tekrar yeryüzüne indirir. O, şölenin kuralına Eros yerine Sokrates'e bir methiye düzerek uyum sağlar. Buradaki anlam çok açıktır. Kuraldan kaçmamaktadır çünkü Eros Sokrates'te görünür kılınmıştır, yarı tanrı yarı cin olan bu figür[781] gelmiş geçmiş herhangi bir insanla değil sadece yarı-tanrılarla kıyaslanmalıdır (221d). En büyük Sokratik paradoks Sokrates'in kendisidir: kamusal yaşama hiç katılmayan ideal bir devlet adamı (*Gorg.* 521d) bütün cinsel ayartılara karşı duran, Aşk'ın vücut bulmuş hali, içinde "ilâhi ve altın, güzel ve şahane" olan çirkin satir.

---

[779] *Dev.* 485d. Krş. Cornford, *U. Ph.* 72-3.

[780] A. MacIntyre, "Freud", *Ency. Phil.* III, 251.

[781] Krş. 203a, insanlarla tanrılar arasında iletişim kurma sanatında σοφός olan δαιμόνιος ἀνήρ.

(3) PHAEDRUS

Tarih.[782] *Phaedrus*'un Platon'un ilk eseri olduğu görüşü antik dönemde dile getirilmiş ve 19. yüzyıla kadar süregitmişti. Her iki dönemde de bu görüş temel olarak konunun ve el alınışının gençlik dolu canlılığına ve lirik üsluba dayandırılıyordu. Hatta Pohlenz Platon'un ellili yaşlarda bedensel tutkuya dair böyle şeyler yazamayacağını bile öne sürmüştü! Son zamanlarda bu diyalog orta dönemin bir hayli geç kısmına yerleştiriliyor. Çoğu insan bunun *Phaedo*, *Şölen* ve *Devlet*'ten sonra yazıldığını, az sayıda kişi ise *Parmenides* ve *Theaetetus* ya da hatta *Sofist*'ten sonra yazıldığını söylüyor. Bir hayli geç bir tarihe işaret eden üslupölçümsel kanıtların "ağırlığının gitgide arttığı" söylenmiştir (de Vries II) ama üslupölçümün hatip Lysias'a ait olduğu iddia edilen (ve muhtemelen de olan) bir konuşmayı ve bununla rekabet eden bir diğerini ve son derece lirik bir üslupta yazılmış uzun dizeler içeren bir eserde tuhaf zorluklarla karşılaşacağı kesin. "*Phaedrus* Platon'un genel gelişim çizgisinin dışındadır ve vezni logaoedik bir karakterdedir" (Shewring, *CQ* 1931, 14). Felsefesine gelince, Platon'un bir diyalogu tek bir konu ile sınırlı tutmayı reddedişi, onun gördüğü bağlantıları her zaman için göremeyen eleştirmenleri tedirgin etmiştir. Aşk, ruh ve ruhun ölümsüzlüğünden, Biçimler, *anamnesis* ve göklerin üzerindeki bir yerden coşkuyla bahsedişi *Phaedrus*'u *Phaedo* ve *Şölen*'le yakından ilişkilendirmektedir ama bazıları bu diyalogun, *Sofist* ve *Politicus*'ta tekrar edilen tamamıyla yeni bir diyalektik yöntem sunduğunu düşünüyor, bu yüzden de "eleştirel" gruba, hatta bu grubun içinde geç bir döneme koyuyor. *Phaedrus* kesinlikle, hiçbir uyarıda bulunmaksızın, ölümsüzlüğe dair *Phaedo* ve *Devlet*'le hiç ilgisi olmayan ve *Yasalar*'da tekrar karşımıza çıkan bir kanıtı ilk kez sunuyor. Bütün bunlara ek olarak, görünüş itibarıyla konusu hitabettir.[783] Gerçekten de, Stenzel'in söylediği gibi, "*Phaedrus*'taki parlak argüman kronolojiye dair bütün fikirlerimizi gülünçleştiriyor." Kanımca, toplama ve bölümleme yönteminin yeniliği abartılmıştır ve *Phaedrus* orta gru-

[782] Eksiksiz bir yönlendirme için bkz. Robin, *TPA* 63-109 ve Bude ed. ii-ix, Hackforth 3-7, Jowett III, 107 dn.1, de Vries 7-11. (Hackforth ve de Vries'a dair göndermeler yayına hazırladıkları *Phaedrus* baskılarına yapılmaktadır.) Antik dönemdeki tanıklıklar (D.L. 3.38 ve Olympiod. *V. Plat.* 3) de Vries (s. 7) tarafından alıntılanmıştır. Buna ek olarak şunları da belirtmek gerek (a) Levinson 1953 yılında halen bildik psikolojik gerekçelerle bir hayli erken bir tarihi savunuyordu (*D. of P.* 96 dn. 48: Platon'un *Devlet*'i yazdığı zamankinden "daha genç ve daha az huzurlu bir ruha işaret eden" bazı hususlar); ve (b) Runciman (*PLE* 3) *Phaedrus*'u, *Parmenides* Platon'un hipotez yöntemini bırakışına işaret ettiği ve *diairesis* yöntemi için yolu döşediği gerekçesiyle *Parmedines* ve *Theaetetus* arasına koymaktadır ama krş. bu cilt,. Gulley (*PTK* 108) ve Robinson (*Essays* 58) bu diyalogu *Theaetetus*'tan sonraya koymak konusunda von Armin'i takip ediyorlar.

[783] Diğer diyaloglarla olan ilişkisi için bkz. bu cilt.

ba *Sofist*'e olduğundan çok daha yakın durmaktadır.

Zaman, mekân ve karakterler. Eğer Platon'u sohbetin geçtiği tarih konusunda sıkıştırmak istiyorsak, bağdaştırmanın pek kolay olmadığı birtakım gerçekleri hesaba katmalıyız.[784] Ama bu ideal yaz günü üzerine boca edilen sihirli gerçekdışılık atmosferini göz önünde tutarak, diyalogu, Robin'in yaptığı gibi, "en dehors de toute historie"ye yerleştirmekle yetinebiliriz. Bunun sohbet mekânı için geçerli olduğunu aklınızda tutun. "Söz konusu nokta" demişti Thompson 1868'de "günümüzde orayı ziyaret eden biri tarafından kolayca fark edilebiliyor; buradaki koşulları karşılayan tek bir yer var ve bu yer bu koşulları eksiksizce karşılıyor." Robin ise o civarın maalesef değişmiş olduğunu kabul ederken, diyalog eşliğinde arkeolojik bir betimleme ve kabataslak bir harita sunuyor (ed., x-xii). Bu yerin ideal karakterine sonra dönecek ve şimdilik Cornford'dan (*Princ. Sap.* 66-7) yapacağım bir alıntıyla yetineceğim:

Bu açık bir kırlıkta geçen tek Sokratik diyalogdur. Sokrates bu çevrenin ona yabancı olduğunu söyler: o şehri asla terk etmemektedir çünkü tarla ve ağaçların ona öğretecek hiçbir şeyi yoktur. Fakat bu durumda ağaçlara ve çimenlere, çiçek açan fundaların kokusuna ve ağustos böceklerinin tiz müziğine duyduğu hayranlıkla kabuğunu çatlatıp, dışarı taşmıştır. Bu yer de Achelous ve peri kızlarına adanmıştır. Sokrates yavaş yavaş buranın esininin etkisi altına girer ve lirik bir dille konuşmaya başlar ki bu, şaşkına dönen Phaedrus'un belirttiği gibi, onun her zamanki tavrına hiç uymamaktadır. Kapanışta Pan'a yapılan duaya kadar bütün diyalog boyunca doğanın etkilerini ve o noktaya nüfuz eden esini unutmamıza izin verilmez.

Bu eşsiz derecede zarif ve güzel mekân semboliktir. Sokrates asla terk etmediği çevrenin dışına çıkarılmıştır. Platon, dramatik sanatının sınırları içersinde, bu şiirsel ve esinlenmiş Sokrates'in her zamanki ahbapları tarafından bilinmediğini daha açık bir biçimde gösteremezdi.

Sohbet Sokrates ve (*Şölen*'de tanıştığımız) Phaedrus arasında baş başa geçen bir konuşmadır. Hackforth'un söylediği gibi, "Lysias aslında üçüncü bir karakter olarak görülebilir" ama burada bu meşhur hatip ve konuşma yazarına dair ayrıntılara girmemize gerek yok. Lysias 379'da ölmüştü, eğer akademisyenler diyalogun onun ölümünden önce mi yoksa sonra mı yazıldığına karar verebilmiş olsalardı, bu, tarihi belirlenmesine yardımcı olabilirdi.[785] Platon ondan haberdardı zira o *Devlet*'in başında karşımıza çı-

[784] Bu gerçeklere dair yeterli bir özet için bkz. Hackforth 8 ve de Vries 7.

[785] Grote (*Pl.* II, 242), Thompson (*Phdr.* Xxvii) ve Shorey (*Unity* 72) Platon *Phaedrus*'u yazdığında onun yaşıyor, Wilamowitz, Robin ve Hackforth ise ölmüş olduğunu varsaymıştı. Onun o tarihte ölmüş olduğunu varsaymak için öne sürülen tek argüman Platon'un ona karşı saldırısının şiddetinin bunu olası yaptığıdır.

kan Cephalus'un oğlu ve Polemarchus'un kardeşiydi (Polemarchus'tan burada 257b'de bahsedilmektedir). Lysias'ın, mahkemede kullanması için Sokrates'e bir konuşma sunduğu ve ölümünden sonra Polycrates'in saldırısına cevaben bir *Savunma* yazdığı söylenmektedir (Bkz. bu cilt ve [Plut.] *Vitae*, Loeb. ed. x. cilt, 366-7'deki dipnot). Burada ona atfedilen konuşmanın hakikaten ona ait olup olmadığı konusundan bkz. bu cilt.

Diyalog

(*Doğrudan dramatik form*)

Diyalogun tuhaf yapısına dair bir ön not düşmek uygun olabilir. Phaedrus Sokrates'e, Lysias'ın bir oğlanın bir aşığın yanaşma çabalarındansa, bir şehvet düşkününkine teslim olması gerektiği yönündeki nahoş bir teze[786] dair yazdığı bir *epideixis*'i okur. Sokrates bunun kötü bir söylev olduğunu söyler ve aynı tez üzerine daha bir söylev sunar. Daha sonra, ilâhi sesinin saygısızlık ettiği yönündeki uyarısına kulak vererek, ruhu gerçek, ölümsüz mevkiine yükselten hakiki Aşk'ı öven bir palinod sunar. Ufak ama büyüleyici bir efsanevî fasıla hitabetin doğası ve amaçlarına dair, diyalogun üçte birini kaplayan genel bir tartışmaya yol açar.

Sokrates, bütün sabahı kapalı mekânda oturup Lysias'ı dinledikten sonra yürümek için dışarı çıkan Phaedrus'la karşılaşır. Eğer Sokrates onunla gelirse Phaedrus ona Lysias'ın konuşmasından aklında kalanları ona anlatacaktır; ama Sokrates Phaedrus'un cüppesinin altına sokulu olan asıl metni fark eder, Phaedrus metni okumayı kabul etmelidir. Ilissus boyunca yürürlerken Phaedrus Boreas'ın Oreithyia'ya bu civarda tecavüz ettiğinin varsayıldığını hatırlar ve Sokrates'e bu hikâyeye inanıp inanmadığını sorar. Sokrates pek bir moda olan efsaneleri alegorize etme uğraşına ayıracak vaktinin olmadığını söyleyerek karşılık verir. O bunları kabul etmeyi ve daha aciliyetli olan kendini bilme işine girişmeyi tercih etmektedir.

Söz konusu noktaya geldiklerinde Sokrates'in buranın güzelliği karşısında kendinden geçmesi Phaedrus'un yerliden ziyade bir turist gibi davrandığı için onunla alay eder. Sokrates onu şehirden ayrılmaya ancak burnunun ucunda yem olarak sallanan bir el yazmasının ikna edebileceğini kabul eder. O ağaçlarla değil, insanlarla ilgilenmektedir.

Lysias'ın konuşması (230e-234c). Tutku onları terk ettiğinde âşıklar pişman olurlar, somut kayıplarına ve akrabalarının hoşnutsuzluğuna hayıflanırlar. Âşık olmayan kişinin basiretli davrandığı için hayıflanacak bir şeyi yoktur ve diğer kişiyi memnun etmeye odaklanır. Âşıklar hastadır, kendilerini kontrol edemezler ve akılları başlarına geldi-

[786] Taylor'ın (*PMW* 302) belirttiği gibi, bu oğlancılığı tasvip eden Atinalılar için bile nahoş bir şeydi. *Şölen*'deki konuşmaların hiçbiri bu seviyeye kadar düşmemişti.

ğinde ahmaklıklarına hayıflanırlar. Âşık olmayanlar ayrıca çok daha geniş bir seçenek sunarlar. Bir oğlanın diğerlerinin gözündeki konumu konusunda bir âşık çok daha ihtiyatsız olacaktır. Eğer feda ettiğiniz bütün şeylerden sonra bir yabancılaşmanın doğuracağı sonuçlardan korkuluyorsa, âşık gücenmeye daha eğilimli olacaktır; kıskançlığıyla oğlanı arkadaşlarından yalıtır, halbuki onun arkadaş edinmesi âşık olmayan kişinin hoşuna gider. Aşığın kapıldığı kara sevda onun, oğlanın kişiliğini tanımadan önce fiziksel tatmin aramasına yol açar; ahmakça bir yaltaklanmayla onu şımartacaktır, hâlbuki ciddi bir insan, yaltaklanmayıp sadece oğlanın gelecekte iyi durumda olmasını düşünerek onunla dost olabilir. İnsan en ısrarcı kişilere değil (dilencileri değil, dostlarımızı yemeğe davet ederiz), buna en iyi şekilde karşılık verecek olanlara, tutkusu azaldığında çekip gidecek olanlara değil, ömür boyu dost kalanlara, gençliğin parıltısı geride bırakıldığında iyiliklerini ispat edecek olanlara iyilik yapmalıdır. Karşılıklı menfaat gözetilmelidir.[787]

Yorum yapması istendiğinde (234c-237b) Sokrates konuşma mevzuunu es geçmeyi tercih eder ama edebi açıdan yeterli olmadığını düşünmektedir. Tekrara dayalı olması ya özensizliğe ya da malzeme açığını kapatma ihtiyacına ya da belki de aynı şeyi farklı şekillerde söyleyerek ustalık gösteri yapma yönünde çocukça bir arzuya işaret ediyordu. Phaedrus karşı çıkar ama Sokrates geçmişteki birçok büyük yazarın kendisini destekleyeceği konusunda ısrar eder; aslında, biri onu o anda esinliyor olmalıdır zira göğsü bundan daha kötü olmayan bir konuşma ile dolup şişmektedir. Bunu bizzat tahayyül edemeyecek kadar yavan bir hayal gücü olduğu için bunu başkalarından duymuş olmalıdır ama aptal gibi kimden duyduğunu da unutmuştur.[788] Eğer Sokrates hangi kaynaktan gelirse gelsin Lysias'ınkinden daha iyi olup, ondan hiçbir şey ödünç almayan bir konuşma yaparsa Phaedrus çok memnun kalacaktır. Pek öyle olmayacak, der Sokrates. İnsan aynı şeyi, aynı zemin üzerinden bir kez daha geçmeden tartışamaz: bu *inventio*'da ziyade bir kurgulama meselesidir. Zaten Sokrates sadece şaka yapıyordu ve profesyonel bir hatiple yarışarak gülünç duruma düşmeye hiç niyeti yoktu. Phaedrus bu mahcubiyeti hiç yaşamayacaktır ve Sokrates "utancını gizlemek için başını örterek" konuşmaya başlar.

Sokrates'in ilk konuşması (237b-241d). Konuşmacı cidden âşık değilmiş gibi *yapan* kurnaz bir âşıktı ve bu temelde kabul görmeyi talep ediyordu. Şöyle demişti:

İlk önce ele aldığımız şeyi tanımlamalıyız aksi takdirde birbirimizi yanlış anlarız. Aşk nedir ve işlevi nedir? "Güzelliğe duyulan arzu" çok geniş. Ayırt edici özelliği nedir? Bizde iki tane hâkim güç var, doğuştan gelen bir haz arzusu ve neyin en iyi olduğuna

---

[787] Bu özet Sokrates'in haklı olarak itiraz ettiği, sürekli kendini tekrar etme zaafına dair sadece sönük bir fikir veriyor sadece.

[788] Konuşmayı ona ileten meçhul kişiler, Sokrates'in büründüğü birçok kisveden biri olarak *Büyük Hippias*'taki akraba, Aspasia ve Diotima'nın yanındaki yerlerini alabilirler.

dair sonradan edinilmiş bir muhakeme. Bu ikisi uzlaşamadığında, eğer muhakeme baskın çıkarsa buna oto-kontrol (*sophrosynē*) denir, eğer mantık dışı arzular baskın çıkarsa buna şehvet düşkünlüğü (ya da aşırılık, *hybris*) denir. Aşk bu ikincisinin bir çeşididir ve güzelliğin hazzına duyulan mantık dışı arzu diye tanımlanabilir; doğru muhakemeyi alt eder ve benzer arzuların yardım alarak, bedenlerin güzelliğine yönelir.

Sokrates burada, bölgedeki bir *numen*'ini onu böylesine bir zarafetle esinlemek için onu ele geçirmiş olması gerektiğini söylemek için durur. Ama şöyle devam eder:

Aşkın ne olduğunu bildiğimize göre, etkilerine geçebiliriz. Aşığın hastalıklı zihni gözdesini pasif ve kendinden daha aşağı tutmak isteyecektir. Bu o kişiyi dostluklarını ilerletmekten ve felsefeden alıkoyacak ve onu cehalete ve uyuşukluğa itecektir. Âşık onun fiziksel açıdan yumuşak ve kadınsı, hareketsizlikten ötürü yararsız hale gelmiş bir yaratık olmasını isteyecektir. Âşık ebeveyn ve arkadaşları, evlilik ve yuvayı kendi hazzının önüne çıkan engeller olarak görecek ve hatta onu ele geçirmeyi zorlaştırdığı gerekçesiyle, genci mülklerden mahrum bırakacaktır. Özellikle aradaki yaş farkı düşünüldüğünde, gencin çevresi sadece zararlı değil ama ayrıca nahoştur. Tutkuyla hareket eden âşık, gencin gözünün önünden ya da elinin altından ayrılmasına izin vermeyecek, onu şüpheyle gözetleyecek, onu bir övüp bir azarlayacaktır ve sarhoş olduğunda iyiden iyiye kaba bir dil kullanır. Aşk nöbeti geçtiğinde ise çeker gider, genç adamın bütün şeylere uğruna katlandığı hoş vaatleri unutur. Eski gözde, aklı başında olmayan birine teslim olduğu için hatanın onda olduğunu fark etmeyerek öfkeyle onun peşine düşer. Böyle birinin ilgisi iyi niyetten değil, düpedüz iştahtan kaynaklanmaktadır.

Sokrates nihayetinde vezinli konuşmaya başlar ve aniden durur. *Genius loci* fazlasıyla etkin olmaktadır. Tutkusuz talibin meziyetlerinin, madalyonun tersine çevrilerek çıkarsanmasını Phaedrus'a bırakır. Hayal kırıklığına uğrayan Phaedrus en azından hava biraz serinleyene kadar kalması ve konuşmaları ele alması için ona yalvarır ve Sokrates'in ilâhi işareti onu ta ki, tıpkı Stesichorus'un Helen'i suiistimal ettiğinde yaptığı gibi, kendini bir palinodla aklayana dek oradan ayrılmaktan men eder.[789] Aşk bir tanrıdır ve onun ve Lysias'ın yaptığı gibi onu kötü diye adlandırmak, kutsal olana saygısızlık etmektir.[790] Bu günahın âşığın lehine olan başka bir anlatıyla temizlenmesi gerekmektedir.

[789] Sokrates ilâhi işareti ya da sesi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Howland (*CQ* 1937, 154) ve Ryle (*P.'s P.* 268) Stesichorus'ta Isocr.'e yapılan bir gönderme görmüşlerdi. Ama Hackforth'un (s. 54) söylediği gibi çok iyi bilinen bir masala gönderme yapılması gayet doğaldı ve o kadar da yakın bir paralellik yoktu. Stesichorus ceza olarak kör edilmiş ve palinodu yazdıktan sonra görüş yetisini tekrar kazanmıştı. Bkz. de Vries 243a üzerine yazdıkları.

[790] Eros'u burada bir tanrı diye, *Şölen*'de ise *daimon* diye adlandırdığı için Sokrates'in kusurlu olduğunu düşünmüyorum. (Hackforth 54-5). *Şölen*'de Aşk'ı bir ara konum ve aracı yapmak amaçlarına uygun düşüyordu ve popüler mitolojiyi gereğince değiştirmişti; burada ise bu mi-

Sokrates'in palinodu: ilâhi delilik biçimleri (244a-245c). Eğer delilik her zaman için kötü bir şey olsaydı aşığın deliliği hakkında söylenenler doğru olurdu; ama deliliğin, en büyük nimetleri beraberinde getiren ilâhi kökenli biçimleri de vardır. Birincisi kehanettir ki kehanetin Pythia, Dodona ve Sibyl'de gördüğümüz geçici deliliğe dayalı türü, mantıklı şekilde, işaret ve alâmetlere bakarak geleceği söyleme zanaatından çok daha üstündür. İkincisi, geçmişteki bir günahtan ötürü bir lanetin etkisi altında ıstırap çeken bir birey ya da aileyi dua, ibadet ve arınma ayinleri aracılığıyla kurtarabilecek olan delilik ve vecd halidir. Üçüncüsü ise İlham Perisi'nin deliliğidir ki bu olmadan insan ne kadar yetenekli olursa olsun şair olamaz. Göstermemiz gereken, aşkın ilâhi delilik türüne girdiğini, hem aşığın hem de âşık olunan kişinin iyiliği için bahşedilmiş olduğunu kanıtlamaktır. Zeki[791] kimseleri değilse de bilgeleri ikna edecek olan kanıt ruhun doğasından yol çıkmaktadır.

Ruhun doğası (245c-246d).[792] Ruhun tamamı ölümsüzdür çünkü sürekli hareket eder[793], kendi kendini harekete geçirir ve diğer bütün hareketlerin nedenidir. İlk neden olduğu için yaratılmamış ve yok edilemezdir, aksi takdirde bütün evren dururdu. Kendi kendine hareket etmesi ruhun özü ve tanımıdır çünkü sadece ruhun hareket kaynağına sahip olan beden canlıdır ("ruhlu"dur). Ruhun doğası, bir çift kanatlı at ve onların önüne sürülen arabaların ortaklaşa gücü ile kıyaslanabilir. Tanrıların atları ve sürücüsü iyi ve soyludurlar ama geri kalanlar karmadırlar; atlardan biri iyi diğeri kötüdür, yani sürücünün işi zordur. Ruh evreni boydan boya kat eder ve cansız şeylere ilgi ve şefkat gösterir. Eksiksiz ve kanatlı iken yükseklerde uçar ama kanatlarını kaybettiğinde ta ki somut bir şeye çarpana kadar yere düşüşe geçer, dünyevî bir bedene bürünür ve orada yaşar. Ruhun gücü aracılığıyla beden kendini harekete geçirir ve ikisinin bir araya gelişiyle oluşan şeye ölümlü yaratık denir. "Ölümsüz" kelimesi uygunsuz şekilde kullanıl-

---

tolojiyi hiç değiştirmeden kabul edebilmektedir. Efsanelerle bu şekilde oynamak sıkça başvurulan edebi bir yöntemdi, *Şölen*'deki diğer konuşmacılar tarafından da serbetçe kullanılmaktadır.

[791] *Deinoi*. Bu kelime için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bu kişiler *Devlet*'teki aşağılık avukat gibi *denoi*'dirler.

[792] Platon, ruhun düşüşü, yolculukları ve eski haline geri dönüşüne dair efsanevî ayrıntılar için, kısmen Empedokles aracılığıyla Pisagorcu ve Orfik geleneksel inançlara bel bağlıyor (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Parmenides'in önsözü de bununla ilintili olabilir; bkz. Skemp, *TMPLD* 5 dn. 5. Daha eski yazarlar arasından bkz. Delatte, *Ét. sur la litt.* s. 72 ve devamı (özellikle de at arabası imgesi), Dietrich, *Nekyia* 111 ve devamı, ve Orfik eskatoloji için bkz. Guthrie, *G. and G.* 321-5. Friedlander (*Pl.* I, 193) Upanishads'tan çarpıcı paralellikler alıntılıyor.

[793] Bu terimin (ἀεικίνητον ya da αὐτοκίνητον) yorumlanışı için bkz. T. M. Robinson, *Essays* (Anton ve Kustas), 346-7.

maktadır: asla bir tanrı görmediğimiz ya da bir tanrıyı yeterince tahayyül etmediğimiz için, onu sonsuza dek birleşmiş bir ruh ve bedene sahip olan ölümsüz bir hayvan olarak hayal ederiz.

Tanrıların ve ruhların yolculuğu ve Gerçekliğin görüsü (246d-248c). Bütün bedensel şeyler arasında kanat ilâhi olanla en çok ortak yönü bulunan şeydir, zira ağır olan şeyleri tanrıların yaşadığı yere doğru yükseltir. İlâhi olana ait olan güzellik, bilgelik ve iyilik de ruhun kanat tüylerini besler, bunların tersi şeyler ise tüyleri zayıflatır ve yok eder. Tanrılar ve *daimones*, her biri Zeus en başta olmak üzere on iki tanrının biri tarafından yönlendirilerek -Hestia yuvada kalır[794]- on bir refakatçinin ardında yol alırlar. Bunu yapabilen bütün ruhlar onları takip edebilirler ve göğün sınırları içersinde birçok kutsal manzara ile karşılaşırlar; ama ziyafet günlerinde tanrılar göğün ta sınırına tırmanırlar, bu onlar için kolay bir yükseliştir ama kötü, ağır atları onları aşağı, yeryüzüne doğru çekmeye çabalayan diğerleri için zordur. Ölümsüz diye tabir edilen ruhlar doğrudan göğün ardına gelirler ve etrafında dolaştırılarak, göğün dışındaki şeylere bakarlar.

Bu bölgede görünmez ve soyut olup, sadece akılla anlaşılabilen hakiki gerçeklik yatmaktadır. Akıl ve katışıksız bilgi ile beslenen tanrılar hakikatin görüsü ile güçlenir ve tazelenirler ve yol üzerinde Adalet'in kendisini, Ölçülülüğü, Bilgi ve diğer her şeyi, *bizim* gerçek diye tabir ettiğimiz, çeşitli şeylerde farklılık gösteren bilgi değil, gerçek varlığın gerçek bilgisini görerek devreyi tamamlarlar. Gerçekliğin görüntüsü ile ziyafet çektikten sonra, yuvaya dönerler.

Diğerleri içersinde en iyi olanlar, atlar tarafından rahatsız edilseler ve gerçekleri ancak zar zor görseler de, sürücünün başı sınırın üstünde olacak şekilde daireyi takip eder. Diğerleri bir yükselip, bir alçalarak gerçekliklerden ancak bazılarını görürler ve diğer bazıları da en tepeye ulaşamayıp, gösterdikleri çaba içersinde birbirlerini ezerler. Bu itiş kakışta birçoğu sakatlanır ve kanatları kırılır. Gerçekliğin görüntüsünü yakalayamazlar ve görüşten beslenmek üzere oradan ayrılırlar, hâlbuki ruhun kanatlarının gelişip serpildiği çayır Hakikat Vadisi'nde çiçek açar.

Ruhların yazgıları (248c-249d). Tanrıları takip edip, gerçekliklerin bir kısmını görmüş olan bir ruh devreyi hasar görmeksizin tamamlar; ama artık takip edemeyip, görüyü kaybettiğinde ve şanssızlık eseri unutkan ve yetersiz olursa, kanatlarını döker ve yeryüzüne düşer. İlk olarak, ne kadar hakikat gördüğüne bağlı olarak dokuz insan tü-

[794] Kalp ve yuva tanrıçası olan Hestia ayrıca yeryüzüydü (Eur. fr. 944), evrenin merkezinde sabit durduğu düşünülürdü. On iki tanrı Atina inancındaki bildik tanrılardı (Guthrie, *G. and G.* 110-12) fakat Platon onları muhtemelen burçlarla ilişkilendirmektedir. Bkz. Koster, *Mythe de P.* bölüm 2; v. d. Waerden, *Hermes* 1953, 482; Hackforth 73-4 (ayrıca bkz. Wilam., *Pl.* I, 465).

ründen birinde vücut bulur: 1. bilgelik, güzellik, kültür ya da aşkın takipçisi;[795] 2. anayasal hükümdar ya da askeri lider; 3. siyasetçi, yönetici ya da iş insanı; 4. atlet, eğitmen, hekim; 5. peygamber ya da ritüel konusunda yetkin biri; 6. şair ya da başka bir taklitçi sanatçı; 7. zanaatkâr ya da çiftçi; 8. sofist ya da demagog; 9. tiran.

Bulunduğu konumda adil bir hayat sürenleri sonrasında daha iyi bir yazgı beklemektedir ama eğer aynı hayatı üç kez seçerse kanatlarını geri kazanan filozof ya da felsefi âşık hariç hiç kimse 10.000 yıl süresince geldiği yere geri dönemez.[796] Filozof ve felsefi âşık dışındakiler yargılanır ve (cezalandırılmak üzere) yeraltına ya da gökte bir yere gönderilirler ve 1.000 yıl geçtikten sonra ikinci hayatlarını seçerler, hayvan ya da insan olabilirler. Ama hakikati asla görmemiş olan bir ruh asla insan biçimine bürünemez zira insan duyulardan aklın kapsadığı bir birliğe doğru ilerleyerek tümelleri anlamalıdır ve bu aslında gerçeklik görüntüsünü tekrardan anımsama sürecidir. Bu yüzden sadece filozofun zihni kanatlarını geri kazanır zira gizemlere kusursuzca vakıf olmak için anımsamayı kullanır. Diğerleri onun deli olduğunu düşünür, onun ilâhi varlık tarafından ele geçirildiğinden bihaberdirler.

Güzellik ve Aşk'ın rolü (249d-257b). Bütün ilâhi delilik türleri içersinde dördüncüsü (aşk) en iyisidir, bu durumda bu dünyadaki güzelliğin görüntüsü zihne gerçek güzelliği anımsatır ve ruhun kanatları büyümeye başlar. Ruh henüz yükselememektedir ama bakışı yukarı doğrudur. Anımsama bütün ruhlar için kolay değildir. Bazıları gerçekliği sadece kısa bir an için görmüş, bazıları da aşağılıklaşıp, unutkanlaşmış ve bir zamanlar gördüklerini unutmuşlardır. Ruhun Adalet, oto-kontrol ve Bilgelik gibi erdemlerini dünyevî tezahürleri aracılığıyla ayırt etmek daha zordur ama güzelliği duyularımızın en keskini olan görme duyusuyla yakalarız. Unutkan olanlar güzelliğin gözle görülür adaşını gördüklerini huşua kapılmazlar, utanıp sıkılmaksızın fiziksel olarak keyfini çıkarmaya bakarlar, ama gerçek güzelliğin anısı zihinlerinde taze olanlar ona tapınıyor gibi hissederler. Kanatlarının baş vermesi, tıpkı bir bebeğin dişlerinin çıkması gibi, acı ve öfkeye yol açar; âşık olunan yüz ve biçimin görülmesi ya da ona dokunulması bu acı ve öfkeyi dindirir.

Bu kişilerin her biri göksel yolculukta ona eşlik eden tanrı gibi sever ve kendine tekabül eden insan tipini arar ve onu bu tanrının suretine daha da uyacak şekilde biçimlendirmeye çalışır. Yani, Zeus'un takipçisi doğası gereği filozof ve lider olan kişiyi, Hera'nın takipçisi hükümdarane bir insanı arar ve bu nitelikleri onda daha da pekiştirecektir. Böyle yaparak aynı nitelikleri kendi içinde de keşfedecek ve söz tanrısı tarafından

[795] Yani, filozof. μεγίστη μουσική olarak felsefe için bkz. *Phaedo* 61a.

[796] 10.000 yıldan sonra ne olabileceği sorusu için bkz. Bluck, *AJP* 1958.

ele geçirilecektir fakat o bunu sevgiliye atfeder ve sevgili de şevke gelir. Böylece, sevgili bir kez yakalandığında, aşkın deliliği aracılığıyla her ikisi de mutlu olur.

Sevgilinin nasıl yakalandığını anlamak için üç parçalı ruh imgesine geri dönmeliyiz. Sürücü sevgiliyi gördüğünde arzusu bütün ruhu ısıtır. Daha sonra iyi ve uysal at utanarak kendini tutar ama kötü at kırbaç ve mahmuza boş vererek öne doğru atılır ve sürücü ile diğer atı oğlana doğru sürüklemeye çalışır ve onlara seksin hazlarını hatırlatır. Platon'un eşsiz bir hayal gücüyle betimlediği ümitsiz bir çatışmadan sonra, kötü ata dize getirilir ve âşığın ruhu sevgiliyi hürmetle takip eder. Sevgili de, iyi bir insanın bir diğer iyi insana hissedeceği türden gitgide artan bir sevgi duymaya başlar ve bu da onun bir âşıkla ilişki kurmanın utanç verici olduğu yönündeki genel görüşe boş vermesini sağlar. Bu dostluğun gücü onu hayrete düşürür ve sonunda farkına varmadan o da âşık olur ve kanatları büyümeye başlar. Âşığın kötü atı, bu durumu görünce daha fazlasını ister. Sevgili ne istediğini bilmemektedir ama aşığı minnettarlıkla kucaklar ve onu istediği şekilde memnun etmeye eğilimlidir. Ama sürücü ve diğer at bunu reddederler ve eğer zihnin daha yüce kısımları galip gelirse çiftin hayatı mutlu ve ahenkli geçer ve sonunda kanatlanırlar ve gerçek anlamda Olimpik olan bir yarışmanın üç raundunun ilkini kazanmış olurlar.[797]

Eğer çift daha az felsefî ise ve korkunmasız anlarında ama nadiren kötü ata boyun eğecek olurlarsa, dost kalacak ve tabii ki bedeni kanatsız olarak terk edeceklerdir ama kanatlanmaya istekli olup, ödüllerini alacaklardır. Yeraltı karanlığına gitmeyecekler -çünkü göğün altındaki yere çıkan yola girmişlerdir- ve beraber mutlu olacaklardır ve vakti geldiğinde de kanatlanacaklardır. Öte yandan dünyevî bilgelikle kirlenmiş olup, dünyevî malları esirgeyen, âşık olmayan biriyle ilişki kurmak oğlana, çoğu insanın bir erdem olarak övdüğü dar görüşlü bir görünüm verecek ve ruhu daha sonra 9.000 yıl boyunca dünyanın etrafında ve altında alık alık gezinecektir.

Konuşma Eros'a bir önceki konuşmayı affetmesi, Sokrates'in içinde aşk sanatını güçlendirmesi ve öğrencisi Phaedrus'un artık duraksamayıp hayatını felsefî aşka adamasını sağlayacak şekilde Lysias'ı felsefeye meylettirmesi için yapılan bir duayla son bulur.

Geçiş: ağustos böceği efsanesi (257b-259d). Phaedrus hayran kalmıştır ve eğer Sokrates'le yarışmaya kalkarsa Lysias'ın küçük düşeceğinden korkmaktadır. Zaten Lysias kompozisyonu bırakadabilir, zira son zamanlarda bir siyasetçi onunla konuşma

[797] Burada elbette felsefî âşığın yaşamak zorunda olduğu üç dünyevî yaşamdan bahsediliyor (249a). Mücadele "gerçek anlamda Olimpik"tir çünkü (a) Olimpik oyunlarda bir güreşçi üç nakavt kazanmalıydı ve (b) burada ödül tanrılarla geçirilecek bir hayat olacaktır.

yazarı diye alay etmiştir.[798] Sokrates Lysias'ın böyle olmadığını düşünmektedir ve zaten siyasetçiler de konuşma yazıp, bununla övünmektedirler. Konuşma yazmak değil, sadece konuşmayı kötü yazmak kabahattir. Diyelim ki konuşma yazarları kamusal ya da şahsi, nesir ya da vezin olarak iyi bir kompozisyonun ne olduğu ele alınıyor. Eğer başlarının üzerinde şarkı söyleyen ağustos böcekleri onların sıcaklığın ve onların şarkılarının ninnisi ile uyukladıklarını görürlerse, hallerine güleceklerdir; fakat eğer tatlı nağmelerden etkilenmezlerse, ağustos böcekleri onlara özel lütuflarını bahşedebilirler. Çok uzun zaman önce, "Esin Perilerinden önce" ağustos böcekleri insanmış. Esin Perileri beraberlerinde şarkılarla geldiklerinde, hazdan öylesine başları dönmüş ki yemeyi ve içmeyi unutmuş ve şarkı söyleye söyleye ölmüşler. Onlardan, Esin Perilerinin bütün zamanlarını şarkı söyleyerek geçirmeyi ve asla beslenmeye gerek duymamayı bahşettiği ağustos böceği ırkı türemiştir ve onlar her bir Esin Perisi'ne tek tek ona hürmet edenleri bildirmektedirler. En yaşlı olanlara, Calliope ve Urania'ya onlara felsefî bir yaşam sürerek hürmet edenleri bildirirler. Bu yüzden öğle vakti uyumak yerine konuşmak zahmete değer bir şeydir.

Hitabet ve hakikat (259e-262c). Tartışmayı başlatmak için Sokrates, ilk esasın, bir konuşmacının ele aldığı konuya dair hakikati bilmesi gerektiği olduğunu öne sürer ama Phaedrus bir hatip için önemli olanın hakikati değil, genel olarak inanılan şeyi bilmek olduğu, zira jüriyi ikna edecek şeyin bu olduğu söylenmiştir. Daha sonra Sokrates, bir eşeği at diye yutturma analojisine başvurarak, iyiyi kötüden ayıramayıp, kitlelerin inançlarını inceleyen ve onların kötü yollara teşvik eden bir konuşmacının cevaplaması gereken çok şey olduğunu iddia eder. Hatipler bir insanın hakikati bilmesinin daha iyi olduğunu kabul edebilirler ama bu kişi hakikati bilse bile onların talimatları olmaksızın asla ikna etme tekniğini edinemeyeceğini iddia edeceklerdir. Eğer hitabet hakiki bir disiplin (*technē*) olsaydı, bu doğru olabilirdi ama peki ya hitabet sadece yöntemsiz bir maharetse?[799]

Sokrates etkili konuşmanın (en genel anlamıyla: adli, siyasi ya da şahsi) asla hakiki bir disiplinin konusu olmayacağını ya da hatta hakikatin bilgisi olmaksızın aleni

---

[798] λογογράφος, mahkemelerde taraflar adına konuşmalar yazarak hayatını kazanıyordu, "hatip" ise kendi adına konuşuyordu (schol. *a.g.e.*; bkz. de Vries 182). Lysias kesinlikle bu sınıfa giriyordu ama Sokrates bunu daha genel bir anlam alacak şekilde genişletmektedir.

[799] Platon *Gorgias*'ta ortaya konan hususları tekrar ediyor. Sokrates *Gorgias*'ta da hitabeti ampirik bir maharet diye adlandırıyor (462b-c, 463b) ve Gorgias köşeye sıkıştırıldığında ihtiyatsızca davranıp, öğrencilerinin neyin gerçekten doğru ve neyin yanlış olduğunu "ola ki bilmiyorlarsa" bunu ondan öğrenebileceklerini söyler (460a) ama daha öncesinde hatibin *farkı* öğretemeyeceğini sadece insanları bir görüşe ikna edebileceğini kabul etmişti (455a). *Gorgias* ve *Phaedrus* arasındaki paralellikler için bkz. Friedlander III, 233-4. Bu iki diyalog yakından bağlantılı olarak okunabilir.

amaçlarına ulaşamayacağını göstermeye girişir. Hem mahkemelerde hem de siyasette rakip konuşmacılar aynı eylemleri bir doğru ya da münasip, bir tam tersi göstermeyi amaçlarlar, tıpkı felsefede Zenon'un[800] aynı şeyleri benzer ve farklı dışı, tek ve birçok, sabit ve hareket halindeymiş gibi gösterebildiği gibi. Tek konuşma sanatı (eğer bu bir sanatsa) her şeyi mümkün olduğunda her şeye benzer kılmaya ve rakibin bu yöndeki girişimlerini de ortaya çıkarmaya dayanır. İki şey neredeyse aynı olduğunda aldatma en kolay şeydir ve eğer insan büyük adımlardansa küçük adımlarla yol alırsa bir görüşten, hiç çaktırmadan, bu görüşün tersine sevk etmek en kolay şeydir. Bu yüzden diğerlerini aldatması ve kendisi aldanmaması için insanın şeyler arasındaki benzerlik ve farklılık derecesini tam olarak anlaması gerekir;[801] ve insan x'in diğer şeylerden ne kadar farklı olduğunu, x'in olduğunu bilmeden bilemeyeceği için hakikati bilmeyip inançların peşinde koşan kişi konuşma sanatındansa gülünç bir sanat olmayan şey icra etmektedir.

Diyalektik yöntem (262c-269c). Az önce dinlediğimiz konuşmalar meseleyi aydınlatabilir.[802] Bazı kelimelerin anlamları tartışılmaz, bazılarınınkiyse tartışılır; örneğin "demir" ya da "gümüş" kelimeleri hepimize aynı şeyleri iletir, hâlbuki "iyi" ve "adil" kelimelerinde birbirimizle ve hatta kendi zihnimizde sürekli bir anlaşmazlık yaşarız.[803] "Aşk" ikinci kategoriye girer, bu yüzden Lysias'ın en başta bununla ne kastettiğini söylemesi önemliydi. Ama bunu yapmamıştı, aslında yaptığı başlangıç gerçekten bir son özetti ve genel olarak konuşma mantıksal bir düzenden yoksundu; ama konuşma başı ve yakları, başlangıç, orta ve son kısmın olduğu canlı bir organizma gibi olmalıdır. Sokrates'in konuşmaları, her ikisi de aşkın (yani aşk cinsinin mantık dışılığına dayanan karşıt tezler sunmuştu. İkincisi aşkı kökenine göre iki türe (insani rahatsızlık ve ilâhi olarak ele geçirilme) ve yine bunlardan birini dörde bölmüştü: her biri bir koruyucu ilâha sahip olmak üzere kehanet, vecdi ayin, şiir ve aşk. Konuşma, tamamen ciddi olmasa da, bilindiği takdirde insanı utançtan övünce geçirebilecek olan iki ilkeye örnek teşkil eder: (1) dağınık türlerin tek bir genel biçim altında toplanması, (2) genel biçimin (bu durumda

---

[800] "Elealı Palamedes", 261d. Freidlander (III, 234-5, daha önceki baskılardaki fikrini değiştirerek) bunun Parmenides olduğunu iddia etmiştir ama sunduğu argüman Zenon'dan sadece orijinalliği değil ama ayrıca yaratıcılığı esirgediği için, güçlü bri argüman değildir.

[801] Tanıdık bir Sokratik manevra. Hakikati bilen insan en iyi yalancıdır (*K. Hip.*, bu cilt), adil insan en iyi hırsızdır (*Dev.* 334a).

[802] Sokrates aslında bu konuşmaların, her iki konuşmacının da hakikat bilgisini dinleyicilerini yanıltmak için nasıl da kullandığını göstereceğini söyler ama çok geçmeden Lysias'ın hakikate dair bir fikrinin olmadığı ve dolayısıyla da *technē*'den yoksun olduğu ortaya çıkar, bu yoksunluğunu başka şekillerde de ele vermiştir. Sokrates'in elbette hiçbir hitabet yeteneği yoktur ve başarısı yerel ilâhlara ya da muhtemelen ağustos böceklerine atfedilebilir!

[803] Aynı husus örnek olarak taş ve odun verilerek *Alc.* III b'de de ortaya konur.

mantık dışılık) doğal ve nesnel olarak dâhil olduğu türlere bölünmesi, ki bu durumda bu bizim "aşk" terimi içersinde birleştirilen iki eylem türünü birbirinden ayrımamıza olanak tanımıştır. Bu yetiye sahip olanlar -ki bu kişileri diyalektikçiler diye adlandırmaktadır- Sokrates'in derin saygısını kazanırlar.

Diyalketik Sokrates hem konuşmanın hem de düşüncenin esas temelini göz önünde tutar ama Phaedrus bu Thrasymachus gibilerin öğrettiği ve icra ettiği şeyden kesinlikle farklı bir sanat olduğu için hitabetin doğasını halen anlamadıklarını söyleyrek karşılık verir. Peki bu başka ne olabilir ki? Bu konudaki el kitapçıklarına bakılırsa, birçok şey olabilir ve Sokrates Tisias, Gorgias, Polus, Protagoras ve diğer üstatların öğrettiği incelikli teknik yöntemleri keyifle gözden geçirir. Sonra da, hastanın bedenin de belli durumların nasıl yaratılabileceğini, bir kusturucu ilâç ya da müsili nasıl vereceğini öğrenmiş ama çeşitli tedavilerin ne zaman ya da hangi hastalar için uygun olduğuna dair hiçbir fikri olmayan bir doktor gibi bu hatipler de sanatlarının giriş kısmına hâkim olmuşlar, fakat sanatlarına hâkim olamamışlardır. Diyalektikten yoksun oldukları için hitabetin ne olduğunu bilmemektedirler.

Psikolog olarak hatip (269c-272b). O halde insan (diye sorar Phaedrus) gerçek bir hatip ve ikna edicinin sanatını nasıl edinebilir? Her şey gibi bu da doğal yetenek ile bilgi ve pratik birleştirilmesini gerektirir.[804] Lysias ve Thrasymachus'un buna giden yolu göstermesi pek mümkün değildir. Bütün büyük sanatlara doğaya dair "kozmolojik laklaklama " aracılığıyla zihnin yükseltilmesi yoluyla hâkim olunmalıdır; Perikles kusursuzluğun zirvesine ulaşmıştı çünkü hitabete kendi doğal yeteneklerinin yanı sıra Anaksagoras'tan kozmoloji ve zihnin doğasına dair öğrendiklerini de katabilmişti. Bir hatibin, doktorun beden hakkında olduğu kadar, zihin ve karakter (*psyche*) hakkında bilgi sahibi olması gerekir, her iki sanatın da sadece ampirik olarak değil, bilimsel olarak icra edilmesi için gereklidir bu; Hippocrates doğa bir bütün olarak bilinmeksizin bedenin bile anlaşılamayacağını söylemişti. İnsanın pratik amaçlara yönelik olarak bir şeyin doğasını anlaması için ilk önce bu şeyin basit mi yoksa bileşik mi olduğuna karar vermelidir; daha sonra eğer basitse, bu şeyin neyin üzerinde ve hangi yolla etkin olduğunu ya da bu şeyin üzerinde neyin, nasıl etkin olduğunu sorun; eğer bileşikse her kısma dair olarak aynı soruları sorun. Hatibin amacı zihin üzerinde çalışmak olduğu için, zihnin doğasını bu şekilde kavramalı, daha sonra zihin ve konuşma çeşitlerini ve bunların eğilimlerini sınıflandırmalı, bunları izah etmeli ve teker teker eşleştirmelidir. Bazı karakterler, bazı sebeplerden ötürü belli bir konuşma türüne verecektir, diğerleri ise başka bir türe. Hatip her ikisini de teorik olarak ve gözlem yaparak kavramalıdır, ta ki bir tipin ve bu

[804] 5. yüzyıldaki sıradan bir tarttışma olarak doğal yetiler, öğretim ve pratiğin görece rolleri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

tipe hitap edecek argümanların ayırdına varana ve dahası ne zaman konuşup, ne zaman konuşmayacağını ve ne zaman özete, ne zaman dokunaklı konuşmaya, ne zaman saldırıya ya da el kitapçığındaki yöntemlerden herhangi birine başvuracağını anlayana dek. Ancak o zaman hitabet *sanatına* hâkim olduğu söylenebilir.

Başarıya giden hiçbir kestirme yol yoktur (272b-274a). Bu Phaedrus'a muazzam bir görevmiş gibi gelir ve Sokrates, başarıya giden hiçbir kestirme yol olmadığına kesinlik kazandırmak için, hatibin hakikatle değil, sadece olası ya da ikna edici olanla ilgilendiği yönündeki öğretmenlerin yaptığı ve kökeni Tisias'a dayanan tespite geri dönmelerinin daha iyi olacağını söyler.[805] Ama bu tespite hâlihazırda cevap verilmiştir. Olası gözüken şey hakikate *benzeyen* şeydir ve benzerliğe ancak hakikati bilen kişi ulaşabilir. Bu yüzden şeyleri sınıflara ayırma ve her birini bir biçim altına dâhil etme yönündeki meşakatli diyalektik süreç konuşma ustaları için kaçınılmazdır. Bunun sadece insanlara değil ama ayrıca efendilerimiz olan tanrılara karşı doğru şekilde konuşmamıza ve hareket etmemize olanak tanıyacağı göz önüne alındığında, aşırıya kaçan bir süreç olduğu da düşünülmeyecektir.

Yazı ve söz (274b-279b). Sokrates teknikten (son cümlesi tekniğin onun için çok daha fazla şey ifade ettiğini gösterse de) farklı bir konuya, genel anlamda yazının değeri ve yararına (ya da tam tersi) geçer. Mısır tanrısı Theuth yazının icadının insanların hafızasını geliştireceğini iddia ettiğinde[806] Kral Thamus bunun tam tersine insanlara yazılı notlara güvenmeyi öğreterek hafızalarını zayıflatacağını ve onlara asılsız bir bilgelik görünümü vereceğini söyleyerek karşı çıkar. Dolasıyla el kitapçıklarının yazar ve okurları, eğer yazının, yazının ne hakkında olduğunu zaten bilenlere bir şeyleri hatırlatmaktan fazlasını yapabileceğini sanıyorlarsa, aptaldırlar demektir.[807] Kitaplar ne sorulara cevap verebilirler ne de kendilerini saldırı karşısında savunabilirler ve kitapları hem doğru hem de yanlış insanlar okur. Canlı konuşma ise -ki yazı konuşmanın sadece bir suretidir- bilgi ile elele gider, öğrencinin ruhuna yazılır ve münasip kişilerin önünde konuşmayı ya da susmayı bilir.

---

[805] Tisias ve olasılık argümanı için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[806] Bu Gorgias'ı hedef alan bir şey midir? Gorgias Palamedes'inde (*S* 30) kahraman yazıyı "bir hafıza aracı" olarak icat ettiğini iddia ediyor (DK II. cilt, 301).

[807] Bu kulağa tuhaf geliyor. Şüphesiz ki el kitapçığı (τέχνη) konuyu *bilmeyenleri de bilgilendirebilirdi*. Sanırım Platon hitabete dair hakikati bilen kişiye (yani aslında diyalektiçi olan kişiye) bu hakikatin el kitapçığının yetersiz kaynakları tarafından bile anımsatılabileceğini, hâlbuki hakikati bilmeyen kişiye el kitapçığının faydasının dokunmayacağını kastediyordu. ("Hitabet bir sanat olduğu sürece, Lysias ya da Thrasymachus'un bunun yöntemini gösterebileceğini düşünmüyorum", 269d.)

Bu yüzden neyin adil, hoş ve iyi olduğu bilen kişi tohumunu Adonis'inki gibi bahçelere ekmemeyi ve iyi bir çiftçi gibi gerçek bir hasadı beklemeyi tercih edecektir. Yazdığında bunu yaşladığında kendi hafızasını ve onun ardından gelenlerin hafızalarını tazelemek için ya da içkili partiler gibi diğer eğlencelere yeğlenen bir oyalanma olarak yapacaktır; bu kesinlikle daha iyi bir oyalanmadır ama diyalektiğin, kendini savunabilen ve diğer karakterlerde yeniden üretilerek ölümsüzleşen ve bunlara sahip olanları bir insanın olabileceği kadar mutlu yapan kelimeler aracılığıyla bilgiyi almaya uygun olanların ruhuna bilgi ekmek için kullanılması daha da iyidir. Lysias gibi konuşma yazanlar ya da yasa koyucular gibi siyasi yazarlık edenler, eğer ürünlerinin kalıcı bir öneme ya da kusursuz bir açık seçikliğe sahip olduğunu sanıyorlarsa, yanılıyorlar. Gerçek ve sözde adalet, iyilik, güzellik ya da bunların zıtları arasında ayrım yapmamak, bütün dünya bunu övse de, kınanası bir şeydir. Olmayı isteyeceğimiz insan ister düzyazı ister şiir olsun (ya da bunlara ek olarak, sorgulama ya da öğretme olmaksızın sadece ikna etmek için okunan) hiçbir metnin ciddi bir ağırlığı olmadığını bilen insandır; en iyileri sadece zaten bilenlerin hafızasını dürtükleyecektir. Neyin adil, hoş ve iyi olduğuna dair yapılan öğretim ancak ruha yazılırsa açıklık, bütünlük ve ciddi bir önem kazanacaktır. Sadece bu tip dersler insanın meşru çocukları olarak adlandırılmalıdır – birincisi kendi icadı olan dersler ve ikincisi, bunların diğerlerinin zihninde saygı duyulacak şekilde büyüyen bu tip oğul ya da kardeşleri. Ancak yazılı eserlerin yazarı bunları hakikat bilerek yazdıysa ve yazdığı şeye dair yapılacak sınamadan geçebiliyor ve söyledikleriyle yazının aşağılığını gösterebiliyorsa yazılarına dayalı bir unvanı -konuşma yazarı, yasa yazarı, şair- değil ciddi uğraşına işaret eden bir unvanı, yani filozof (bilgi aşığı) unvanını hak ediyor demektir. Diğer unvanlar vakitlerini edebi eserleri cilalayarak ve gözden geçirerek harcıyan ve sunacak değerli bir şeyleri olmayanlara aittir.

Lysias'a bunu iletmekle yükümlü kılınan Phaedrus "Peki ya senin dostun Isocrates'e ne demeli?" diye sorar. O halen gençtir, ama Sokrates onun hem doğal yetenekleri, hem de ölçülülüğü açısından Lysias'ı geride bıraktığını düşünmektedir. Eğer kendi alanınd kalırsa bu alanda daha önceki yazarların hepsini alt edebilir ve hatta ilâhi bir dürtü onu bu alanla tatmin olmamaya sevk ederse daha da öteye geçebilir zira onun mizacında felsefi bir nitelik vardır.

Hava artık daha serindir ve Sokrates Pan'a ve bölgenin diğer tanrılarına iç güzellik ve iç güzelliği destekleyecek dış koşullar için dua ettikten sonra, oradan ayrılırlar. Sokrates bilge kişiyi zengin saymak ve ciddi bir insana yaraşandan daha fazla zenginlik sahibi olmamayı diler. Phaedrus dua eden kişiyle özdeşleştirmeyi ister.

Yorum

Platon'un ontolojik, epistomolojik, psikolojik, siyasi vb olarak bölmesi gereken (ama bölmediği) sorunlara kendine özgü bir saldırma uslübu var: bu sorunların gerçek sohbetlerin doğal olarak dağınık olan yörüngesinde, konuşmacılara ve duruma -bir ölüm sahnesi, bir parti, edebi eserin meziyetlerini tartışan iki arkadaş- uygun olarak ortaya çıkmasına izin veriyor. Her diyalog kendine ait bir hayata sahip. Sözde konu ölümsüzlük ya da aşk, siyaset ya da edebi eleştiri olabilir (felsefi yöntemi dâhil etmiyorum zira bu aşamada Platon için bu başlı başına bir konu değildi, konu her ne olursa olsun hakikate ulaşmaya yardımcı olan tali bir şeydi) ama her bir diyalogda buna farklı gözlerle bakılarak, farklı bir rotayla ve -örneğin zekâ ve duyunun görece satatüleri konusunda- farklı bir vurguyla ele alınacaktır. Yine de en azından *Menon*, *Phaedo*, *Şölen* ve *Phaedrus* boyunca Platon gerçekten, tıpkı üstadı gibi (bkz. bu cilt) "aynı şey hakkında aynı şeyi" söylemekte ve bunu karakterlerinin çeşitli konuşmaları aracılığıyla keşfetmeyi okura bırakmaktadır – bu, okuru insan zihninin derinliklerine doğrudan teorik izahatlardan çok daha fazla sevk eden dişe dokunur bir süreçtir.

Hitabet ve felsefe: Phaedrus'un bütünlüğü. Hitabete dair teknik talimatların aşk methiyesi ve ruhların yazgılarına dair efsanevî anlatıyla birleştirilmesi doğal olarak, *Phaedrus* gerçek konu ve amacını bulma kaygısı taşıyanların aklını karıştırmıştır.[808] Ryle (*P.'s P.* 262) bunun "Akademi'nin artık, *Gorgias*'ına karşın, bir hitabet okulu olarak Isocrates'in okuluyla rekabete gireceğinin ... ilan edilmesi" anlamına geldiğini söylüyor. Diğerleri de aynı şeyi düşünmüştü[809] ama aşk kanatları üzerinde yükseklere çıkan ruh, tanrılar geçidi ve göklerin üzerindeki yer gibi şeyler bir okul broşürü için tuhaf malzemeler. Hitabet tekniğinin diğer diyaloglarda olduğundan kaydadeğer ölçüde daha ciddiye alındığı kesin, Platon ve Isocrates birbirine rakip iddialarda bulunuyor ve her ikisi de siyaset uzmanları yetiştirmeyi amaçlıyordu; ama söylenmesi gereken başka şeyler de var.

Ben Platon'un hitabet öğrettiğine dair hiçbir gerçek kanıt görmüyorum. Field'in Akademi ve müfredatına ayırdığı ve bütün bilirkişi açıklamalarını hesaba kattığı şahane bölümde (*P. and Contemps.* bölüm 3) bundan bahsedilmiyor. Platon siyaset teorisi öğretiyordu ama mutlak, aşkın İyi'nin bilgisine dayanan kendi özgü bir siyaset teorisiydi bu.[810]

---

[808] Gerçek bir konu, amaç ya da *Hauptwech* arayışı için krş. bu ciltte yer alan ifadeler.

[809] Örneğin Jowett'in baskısında, III. cilt, dn. 107'de şu ifade yer alıyor: "Platon'un Akademi'de hitabet eğitimine başlanması üzerine düşündüğü dönemde yazılmış olmalı."

[810] Eğer, bazı yetkin akademisyenlerin (örn., Josep, *K. And G.* 4; Burnet, *Platonism* 102, Burnet'nin aynı şeyi s. 46'da inkâr ettiğini unuttuğu çok açık) söylediği *Devlet* 6 v 7'nin müfredatı Akademi'ninkini temsil ediyorsa, sorun çözülmüş demektir.

Mevcut durumda bir filozof için olasılık dışı olduğu gerekçesiyle siyasi faaliyete bizzat sırt çevirmişti. Filozof hükümetin gidişatını bizzat iktidarı ele geçirerek değil, iktidarı elinde tutanlara danışmanlık yaparak etkileyebilirdi; ve bu etki hitabet aracılığıyla değil, diyalektik tartışmaya olanak tanıyan kişisel temas aracılığıyla sarf edilmeliydi. *Devlet*'teki filozof-kralların, dünya bir gün onlar için hazır olacak olsun ya da olmasın, kesinlikle zamane toplumu içersinde iş görmesi tasarlanmamıştı. Bu sadece diyaloglar tarafından değil ama ayrıca Platon'un faaliyetleri yürütmeden ziyade yasama ve danışmanlık hizmetleri olan öğrencilerine dair bildiklerimiz tarafından da doğrulanıyor.

Gorgias'ta Platon zamane hitabet ve siyasetini (ikisi birbirinden ayrılamazdı) öfke ve horgörüyle lanetliyor. Artık bu kriz sona ertmiştir ve hitabet sakince, ayrıntılı bilgiler eşliğinde ve görünüşe göre hakiki ve değerli bir sanata dönüştürülebilecek bir şey olarak tartışılmaktadır. Bu yüzden Ryle (*a.g.e.* 259) gibi birçok kişi Platon'un *Phaedrus*'ta "sözünü geri aldığını" ve "*Gorgias*'ta söylediklerinden vazeçtiğini" düşünmüştür. Aslında bütün yaptığı bu duygusal deneyimden sonra dengesini yeniden sağlamak ve hitabeti daha Sokratik-Platonik bir tarzda, doğrudan kınayarak değil, hitabetin gerçekten ne olduğunu ve amaçlarına en iyi şekilde nasıl ulaştığı keşfetmek için hitabeti ciddiye alıyormuş gibi yaparak ele almaktan ibaretti ve "gerçek" hitabetin felsefe olduğunu ve Platonik diyalektiğin yöntemlerini kullanması gerektiğini keşfetmişti. Aslında bu (Phaedrus'un gördüğü gibi, 266c) Atinalılarca icra edilen, öğretilen ve incelenen hitabet değildir, tıpkı "gerçek" aşkın sıradan oğlancılık olmadığı ya da bir Perikles ya da Cimon'un eylemlerinin "gerçek" devlet adamlığını yansıtmadığı gibi. Doğrusu şu ki, bütün bunlar birer felsefenin büründüğü biçim ya da kisvelerdir ve bilgi ilkelerinin kavranmasına dayalıdırlar.

Şu hususlara dikkat ediniz. Bir konuşmacı ele aldığı konunun *özünü* (οὐσία) bilmelidir (237b-c). Konusuna dair hakikati bilmelidir (259e). Eğer, sadece ikna ediş amaçlanarak konuşmacının sadece konusuna dair *inançları* bilmesi gerektiği öne sürülürse, bu durumda onun (a) aşağılık olduğu (260c-d), (b) sanaatkârane (τεχνικός, 262b-c) olmadığı ve (c) güttüğü aldatma amacında başarısız olduğu (262a) cevabını veririz. Hakikat olmadan hakiki bir *technē* olamaz (260e). Sadece eğitimli bir filozof yeterli bir konuşmacıdır (261a). Sokrates'in konuşmacı için temel olduğunu söylediği diyalektiğin, genelde anlaşıldığı ve öğretildiği haliyle retorik olduğu reddedilir (266c). Zira hatipler el kitapçıklarındaki her şeyi öğrendikten sonra da diyalektikten halen bihaberdirler, hitabetin ne olduğunu dahi bilmezler (269b); o zamanın ünlü hatip ve öğretmenlerinden ikisi olan Lysias ve Thrasymachus gibi kişiler de retoriğe giden yolu gösteremezler (269d). Nihayetinde, gerçek hitabet sanatı (yani diyalektik) edinilmeye değer bir şeydir çünkü sadece diğer insanlarla baş etmemize değil ama ayrıca tanrıları

memnun edecek şekilde konuşmamıza ve eylemde bulunmamıza da olanak tanıyacaktır (273a).

Atinalı *demos*'u ya da beş yüz jüri üyesini nasıl ikna edeceğimize ilişkin bir ders midir bu? Bu daha ziyade, Sokrates'in kendini götüreceğini öngördüğü gibi, "siyaset sanatının tek gerçek üstadını" hapis ve ölüme götürecektir (*Gorg.* 521c-d). Platon söylediklerini geri almak bir yana gerçek hatibi tam da *Gorgias*'ta tahayyül ettiği gibi tahayyül eder:

O halde, aynı zamanda uzman bilgisine sahip biri olan olan iyi hatip, insanların ruhlarını etkilemeye çalıştığı eylem ve konuşmalarında şu amaçları gözetecektir ... ilgisini tamamıyla, yurttaşlarının ruhlarına doğruluk, ölçülülük ve diğer bütün erdemleri doğurtmaya ve bunların tersi olan doğruluktan uzak oluş, aşırılık ve kötülüğü defetmeye odaklayacaktır.[811]

Platon elbette sözde hitabet sanatı diye gördüğü şey dair her şeyi biliyordu. Üstadının Gorgias, Polus, Thrasymachus ve diğerleriyle tartışarak saatler harcaması boşuna değildi ve Platon da el kitapçıklarındaki bütün yöntemleri avcunun içi gibi biliyordu. Bu yöntemlerden haz etmeyişini meşrulaştırmak için bu durumun bilgisizliğe ya da Sokrates'inin bunları gölgede bırakamayışına bağlı olmadığını göstermek zorundaydı. Bu yüzden şu üç konuşma sunulur: ifade ve düzenleme temelinde tamamıyla hitabî gerekçelerle yakıcı eleştirilere açık olduğu gösterilen Lysias'ın konuşması (234e-235b, 264a-e); aynı isteğin örnek bir izahatı olarak Sokrates'in yaptığı konuşma; sonrasında da bu isteğin ahlakî gerekçelerle kınanmasını takiben sunulan, hakikatin ne olduğunu, nerede bulunacağını ve hakikatin keşfinin gerçek âşığın potansiyel olarak ölümsüz olan ruhu üzerindeki etkisini ifşa eden yükseklerde süzülen felsefî bir uçuş olan bir "gerçek hitabet" örneği. Ve diyalog öylesine düzenlenmiştir ki hitabetçileri ve onların öğretisini daha dünyevî bir seviyede değerlendirmek üzere başa döneriz, gerçek hitabetin sözlerini hâlihazırda işitmizişizdir ve bunlar kulaklarımızda çınlamaktadır. İşe -ne zaman ve hangi dinleyiciler karşısında şu ya da bu okul yönteminin etkili olacağına dair- bir *kairos* ihtiyacı ile başlarız, ki bu ihtiyacı Gorgias tamamıyla tasvip edebilirdi.[812] Konuşmayı dinleyiciye uydurmak, *psyche* ve çeşitlemelerine dair eksiksiz bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu kulağa genç bir siyasetçi ya da avukata verilen makul, işe yarar bir tavsiye gibi geliyor ama ilâhi felsefenin sözleri zihnimizde halen yankılanırken, aksi takdirde ıskalayabileceğimiz şeylerin farkına varırız. Sokrates'in şunu söylemektedir (271a-b):

---

[811] 504d, çeviri, Hamilton. Çeviride kullanılan hiçbir karşılık ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός tümcesinin, Sokrates için "iyi hatibin" (yani sanatınının tekniğine hakim olan kişinin) aynı zamanda iyi bir insan olduğunu öne çıkarma gücünü yeterince iletememektedir.

[812] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

O halde şüphesiz ki Thrasymachus ve hitabet sanatını ciddi bir biçimde aşılayan diğer herhangi biri her şeyden önce *psyche*'yi mutlak bir katiyetle tanımlamalı ve öğrencisinin bunun tek ve tektip mi yoksa beden gibi bileşik mi olduğunu anlamasını sağlamalı. *Psyche*'nin doğasını göstermek diye tabir ettiğimiz şey işte bu. İkincisi, *Psyche*'nin doğal olarak neyi ve nasıl etkilediğini ya da ne tarafından etkilenebileceğini gösterecektir. Üçüncüsü, konuşma ve ruh çeşitlerini ve ruh çeşitlerinin etkileniş biçimlerini sınıflandırdıktan sonra bütün nedenleri izah edecek ve her bir konuşma çeşidini bir ruh çeşidine uyduracak ve belli bir çeşit ruhun hangi konuşmalar aracılığıyla ve ne sebeple ikna edilebilecekken, bir diğerinin ikna edilemeyeceğini öğretecektir.

Şüphesiz ki Thrasymachus böyle bir şey yapmayacaktır. "İnsanın ikna etmeye çalıştığı kişinin şahsiyetine dikkat etmesini" tavsiye etmek iyi bir amprik, Protagorasçı öğüt olabilir;[813] ama aslında Sokrates'in tanımladığı şey hitabi değil, felsefi yöntemdir. (a) Yöntemin kendisi bir başlık altında toplama ve sonra çeşitlere bölme yönündeki (Platonik) diyalektik yöntemdir: ilk önce *psyche*'nin türsel doğasını tanımlayın, daha sonra da *psyche*'nin farklı çeşitlemelerinin ayırdına varmayı öğrenin. (b) Bu yöntemin Meclis'e ya da Atina mahkemesine hitap eden bir hatip tarafından kullanılması mümkün değildi: yüzlerce ya da binlerce kişiden oluşan bir kalabalıkta her bir psikolojik tip temsil edilecektir. Bu yöntemin en iyi örneği Platonik diyalogdur. Sokrates muhataplarını tanımakta ve yaklaşımını Charmides, Protagoras, Menon, Gorgias, Callicles ya da Phaedrus'a ustaca uyarlamaktadır. Dahası "bütün nedenleri izah etme" yetisi *Menon*'da inancı bilgiye çeviren şeydir. Eksiksiz bir hatip bilgi sahibi olmalı ve "inançların peşine düşmemelidir."[814] Bu, Platon'un zamanında pratik mevzularda bir rehber olarak bilginin erişim dâhilinde olmadığını ve bilge insanların sadece inanca yaslanacağını yazan Isocrates'in[815] örnek teşkil ettiği üzere, hitabî öğretiyle doğrudan çelişmektedir. Her şeyden öte, bize verilen şey "*psyche*'nin doğasının" eylemlerinin ve deneyimlerinin bir tarifidir Bu tarif *psyche*'nin ölümsüz olduğu ifadesiyle başlıyor ve geri kalan kısım bunu takip ediyor.

Aslında tıpkı *Gorgias*'ta (500c) olduğu gibi bir kez daha yaşam seçimi ile yüzyüze geliyoruz; "bunları şu an icra ettiğiniz haliyle Meclis'te konuşmanın, hitabet çalışmanın

---

[813] Bu alıntının yapıldığı Stenzel (*PMD* 21) böyle düşünmektedir.

[814] δόξας θηρεύειν 262c. Eksiksiz hatip elbette filozoftur. Sadece kanatları kırılmış olan ruhlar τροφὴ δοξαστή ile yetinmelidir (248b). *Menon* ve *Şölen*'de de karşımıza çıkmış olan, bilgi ve görüş arasındaki zıtlık *Devlet* bağlamında tartışılacaktır. Bu zıtlık burada, iyi atın (sürücünün aksine) ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος olduğu 253d'de tekrar karşımıza çıkıyor.

[815] *Antid.* 271. S. 308-11'de Platon ve Isocrates'in φιλοσοφία anlayışı arasındaki zıtlığa dair daha fazla şey bulabilirsiniz.

ve siyasete katılmanın" yaşamı ve felsefi yaşam. Bu iki yaşamla, *Phaedo*'da tarif edilen (bkz. bu cilt) iki *aretē* standardı -geleneksel ve felsefi- el ele gider. Daha aşağı olan standart *Phaedrus*'ta âşık olmayan kişi tarafından aşılanan, "çoğunluğun *aretē* diye övdüğü dar görüşlülük" olarak tekrar karşımıza çıkar (256e). Artık Sokrates bütün amacının retoriği bir deneme-yanılma amprizminden bir sanata (*technē*) dönüştürerek geliştirmek ve böylece retoriğin kendi amacına ulaşmasına yardım etmek olduğunu iddia ettiğinde yanlış bir kanıya kapılmamız mümkün değildir. Tam olarak aynı dil *Gorgias*'ta da kullanılır (500e-501b, 502d-e): ruhun iyiliğini amaçlayan felsefe ve ruhu maharetle gıdıklamaya çalışan hitabet arasındaki fark *technē* ve bilimsel olmayan, üretmeye çalıştığı şeyin nedenlerinden bile habersiz olan maharet arasındaki fark olarak ifade edilir. Sokrates *Phaedrus*'un sonlarına doğru sadece Lysias ve diğerlerine daha iyi bir hitabî yöntem gösterdiğini söyleyebilir ama Lysias için ettiği dua onun felsefeye çark ettirilmesi yönündedir (257b). Zamane hitabeti bütün insan eylemlerinin haz, kazanç ya da haysiyet arzu tarafından motive edildiği gerçeğinbin kabulüne yaslanıyordu (Isoc. *Antid.* 217). Platonik Sokrates'in üslubu bu değildi.

İlâhi delilik ve türleri. Diyalektik yöntem bu ustaca örülmüş diyalogun hem efsanevî hem de efsanevî olmayan kısımlarına boydan boya nüfuz etmiştir. Delilik ilk önce ikiye sonra da alakalı kısım kendi içinde dörde bölünür, bu aşığın deliliğini tanımlamak için yapılan bir hazırlıktır.

Platon diğer birçok yerde şair ve peygamberleri esinlenmiş kişiler diye tabir etmiş ama bunu şöyle ya da böyle bariz bir ironiyle yapmıştı; onların ilâhi esinleri ne söylediklerini bilmedikleri gerçeğini izah etmektedir ve bu bakımdan siyasetçilerle aynı düzeydedirler.[816] Burada ise herhangi bir ironi olmaksızın onların sadece insanî tekniklere yaslanan yazar ya da kâhinlerden çok daha üstün olduğu söylenir.[817] Platon'un şiire olan yaklaşımına dair *İon* bağlamında bir şeyler görmüştük. Platon şairin *bilgi* iddiasına, şairin o zamanlar hem kendi hem de dinleyicilerinin gözünde ahlâk kuralları ve diğer bütün pratik sanat türlerinde bir eğitici olduğu gerçeğine itiraz ediyordu. Eğer şair ve diğerleri ilahi vecdin şairi kavrayıştan yoksun bırakan etkisini kabul etselerdi, şairin "şefkatli, saf[818] ruhunun" sanattan yoksun olan saçıntılarının keyfini zarar görmeksi-

[816] *Sav.* 22b-c, *Meno* 99c-d, bkz. bu cilt.

[817] Aklı selim ve vecdi kehanet arasındki fark için bkz. Guthtrie, *OGR* 67 ya da *G. and G.* 199. Bu Yunanistan'la sınırlı değildi. Rowley (*MRK*, ed. Hooke, 246) bunun Babil'de varolduğunun kanıtlarını sunuyor. Platon'un kehânete olan inancından şüphe etmemize lüzum yok. Krş. *Tim.* 71e οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς ve Cornford, *P.'s C.* 289, Bouché-Leclercq, *Hist. de Div.* I, 50.

[818] ἄβατος, kelime anlamı "üzerine ayak basılmamış." Verdenius (*AGPh* 1962, 133) bunun "sadece bu" anlamına geldiğini iddia ediyor ama öyle değil. "Kutsal", "kutsi" gibi türemiş bir

zin sürebilirlerdi. Öyle görünüyor ki, Sokrates'in etkisi azaldıkça Platon kendi tabiatının şiirsel yanına daha çok pay veriyor; ve ayrıca her bir diyalogun kendine özgü bir mekân ve atmosfere sahip ayrı bir sanat eseri olduğunu da unutmamalıyız. Esin motifi Sokrates'in içinde bulunduğu çevrenin ve oradaki küçük tapınakların ilâhlarının büyüsüne kapıldığı ilk andan itibaren *Phaedrus*'un her zerresine nüfuz ediyor (230d). Ancak esinlenmiş şair halen filozofun bir hayli altında bir mevkie sahip olmak durumundadır zira ilâhi deliler hakikatin aktarıldığı kanallar olmalarına karşın kendi eylemlerine dair herhangi bir bilgi ya da kavrayışa sahip olamazlar. Bir insan ancak bu bilgi ya da kavrayışla "gerçek" bir şair ve tıpkı gerçek devlet adamı, hatip ya da âşık gibi bizzat bir filozof olabilir. Bu şaire *Devlet* kitap 10'da yönteltilir.

Dionysus'a atfedilen ve sadece Yunanca adı olan *telestic* (265b) ile tanımlanması gereken bir sonraki ilâhi delilik biçimi Platon için bir felsefe sembolü (ve muhtemelen sembolden de öte bir şey) olarak büyük önem taşıyordu. Aradaki bağlantı en sık olarak *Phaedo*'da vurgulanmaktadır (bkz. bu cilt) ama burada da filozof "bütün sırlarda erginleşmiş ve sadece o gerçek anlamda kusursuzlaşmıştır" (249c).[819] *Teletai*'in vaadi ölümsüzlüktü ve Platon kendi erginlerine, yani filozoflara ölümsüzlük vaat eden hierofant idi. Filozof "gerçek" Baküs'tür (bkz. bu cilt) ve kalabalığın övgüleriyle ayartılmış olan, felsefi içgörü sahibi genç adamların bir örneği olan Alcibiades'in bile Sokrates aracılığıyla filozofun "deli ve bakik durumu"nun (*Şölen* 218b) ayırdına varması sağlanmıştır.

Sonuncu ise aşığın, yani Platon için filozofun deliliğidir. Aşkın tanrı vergisi bir delilik oluşu elbette Platon'un icadı değildi fakat Sophocles'in Platon'un Eros'unda, "insanların zihinlerini dağıtıp, adilik ve zarara sevk eden" kendi "yenilmez Eros"unu görmesi pek mümkün değildi.[820] Bu aslında bir hayli karmaşık bir deneyimdir. *Devlet*'in ilk kitaplarından birinde (403a-b) aşk hazzı tam da manik olduğu için lanetlenmiş ve "maniklikle hiçbir alakası olamayacak", "nizami ve güzel olana duyulan disiplinli ve akıllı aşk" olan "doğru" aşkla zıtlaştırılmıştır. Ancak *Phaedrus*'taki tanrının delirttiği âşıklar, eğer ruhun daha iyi kısımları daha aşağı kısımlarla olan mücadeleyi kazanırsa, "oto-kontrol sahibi ve nizamidirler."[821] *Devlet*'te aşkın manik olduğundan ilk kez bahsedildiğinde bu kelime τὰ ἀφροδίσια genelde (*Devlet*'te açıkça yasaklanan) cinsel ilişki

anlama da sahipti çünkü kutsal mekânlar, saflıklarının korunması için ἄβατα (ayrıca ἄδυτα, "girilmez") idiler. Krş. *Laches* 183b'deki ἄβατον ἱερόν ve LSJ'deki diğer örnekler.

819 Yunanca'daki çağrışımları çeviride karşılamak mümkün değil: *teleos* "tam, kusursuz" *teloumenos* ise hem "tam hale getirmek" hem de "*teletai*'ye yolunda erginleşme" anlamına gelmektedir (bkz. bu cilt).

820 Soph. *Ant.* 781, 790-2. Krş. fr. 855.4, Afrodit üzerine.

821 Aradaki zıtlığa Verdenius (*AGPh* 1962, 137) dikkat çekmiş fakat yukarıdaki izahatı yapmamıştır.

anlamında, *eros* ise sadece manik-olmayan anlamında kullanılıyor. *Devlet*'te lanetlenen delilik, *Phaedrus*'taki (265a) dikotominin bir kanadını oluşturan, ilâhi müdahaleden değil insanî rahatsızlıktan kaynaklanan "meşum" deliliktir. Ama her ikisi de aynı kökenden geliyordu, bunu örtbas etmeye çalışmamalıyız. Grote'un haklı olarak söylediği gibi: "Kişisel güzellik (bu Platon'un *Phaedrus*'taki dikkate değer öğretisi budur) duyu dünyası ve İdealar dünyası arasındaki görsel benzerliğin ana noktasıdır... Bu her filozofun geçmesi gereken ilk aşamaydı."[822] Bu "dikkate değer" öğreti, bize Charmides'in Sokrates üzerinde bıraktığı şaşırtıcı etki ve Sokrates'in zaafına karşın Alcibiades'e karşı direnci gösterildiğinde Platon'un ellerinde çiçek açıp hayata kavuşur.[823]

Ruhun doğası ve işlevleri. "Ruhun tamamı ölümsüzdür" (245c).[824] Bu (*Phaedo*'nun genelde kabul edildiği üzere *Phaedrus*'tan önce geldiğini varsayacak olursak) yeni bir argümanla, yani Platon'da yeni olan bir argümanla teyit edilir; ama Platon, İonlu düşünürlerin hem şeylerin ilk hali, hem de bütün aşikâr çeşitliliğiyle kozmosun daimi özü olan ve ayrıca da kendi değişimlerinin başlatıcısı olan eski *arche* anlayışını adapte etmiştir. Bu hususlardan ötürü *arche* canlı ve sonsuza dek yaşadığı için de ilâhi olmalıdır.[825] Miletusluların canlıözdekçikliği artık Platon için imkân dâhilinde değildi. Yaşam (ruh) ve madde aynı değildi ve Platon ruhu kendi hareketini aksi takdirde hareketsiz olan bedene aşılayan ve böylece bedeni canlı (ruhlanmış, ἔμψυχον) kılan kendi kendini harekete geçiren ilke olarak görüyordu. Göklerin sonsuz hareketini ve fiziksel kuşak döngülerini başlatmak ve sürdürmek için halen bir *arche* olmalıdır ve bu hareket sağlayıcının ilksel -aksi takdirde evren asla başlamazdı- olmalıdır ve yok edilemez -aksi takdirde evren tamamen dururdu- olması gerekir (245d8-e1).

---

[822] Grote, *Pl.* II, 209. Krş. bu cilt.

[823] *Charm.* 155c, *Şölen* 216d ve devamı.

[824] Acaba πᾶσα ψυχή "ruhun tamamı" mı yoksa "her bir ruh" anlamına mı geliyor? "Bütün biçimleriyle ruh" Skemp (*TMPLD* 3), "bütünlüğü içersinde ruh" Solmsen (*P.'s Th.* 93). Hackforth (s. 64) buradaki ayrımın Platon'un zihninde olmadığını söylemekte kesinlikle haklı fakat bana öyle geliyor ki 245e'deki πᾶν σῶμα ifadesi (ki buna herkes katılmayacaktır) kendi bağlamı içersinde "herkes" diye çevrilmeyi gerektiriyor. Rohde (*Psyche* 480dn. 22) basitçe şunu söylemişti: "Platon burada ve *Phaedrus* boyunca bireysel ruhtan bahsediyor." Argümanın, Platon'un inandığı bireysel ruhların ölümsüzlüğü ile alakalı olup olmadığı konusunda bkz. Hackforth 64-5. Argümanın başlıca ilgilendiği şey kesinlikle *Timaeus*'taki gibi bir dünya-ruhudur ama Platon'un eğer bütün bireysel ruhlar ölümlü ise "bütünlüğü içersinde ruhun" baki kalabileceğini düşündüğünü tahayyül etmek katiyen mümkün değildir. Her ne olursa olsun hikâyenin geri kalanı ölümsüz bireysel ruhların yazgılarına ilişkindir. Krş. Patterson, *P. on Immortality* 115, 116. Aryıca bkz. T. M. Robinson, *Essays* (Anton ve Kustas), 350 dn. 1 ve 3.

[825] İonluların *arche*'si konusunda bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011; canlıözdekçilik konusunda *a.g.e.* 62-4. Bir Yunan için ölümsüzlük ve ilâhilliğin özdeş oluşuna bu ciltte değinilmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğü için sonsuz ve kendi kendini yaratan hareketine dayalı olarak üretilen argüman Alcmeon tarafından öne sürülmüştür.[826] Platon "kendi kendini harekete geçiren"i yaşamın ayırt edici işareti olarak ve nihayetinde ruhun tanımı gereği olduğu şey olarak benimsemiştir. Dolayısıyla burada 245e'de "kendi kendini harekete geçiren" ruhun "doğasını" (*physis*), "tam olarak ne olduğunu" tanımlamaktadır, *Yasalar* 895'te ise ruhun tanımı (*logos*) "kendini hareket ettirebilen hareket"tir. Ruhun bu şekilde, hareketin ve *genesis*'in başlatıcısı olarak tahayyül edilişi çok büyük önem kazanmıştır zira Platon bunun yardımıyla *Yasalar*'da, evrenin mantıksal olarak tasarlandığı konusunda kendini tatmin edebilmiştir. İşlevlerinden hangisini yerine getirirse getirsin, ister kulağa mekanik gelen o bir bedenin kendi içinden kendini (yani istençli olarak) hareket ettirmesini sağlama işlevi, ister bilişsel ve duygusal yetilerini kullanışı olsun, ruh ruhtur. *Yasalar*'da (897a) fiziksel değişimlerin psikolojik kökenleri açıkça dile getirilir. Ruh gök, yer ve denizdeki her şeyi, *Yasalar*'da sıralandığı gibi irade, öğüt, muhakeme ve duyguyu içeren *kendi* hareketleriyle hareket ettirir. Görünüşe göre bununla kastedilen şey, Neoplatonik *Phaedrus* yorumcusu Hermeias'ın (sf. 119 Couvrier) söylediği gibi (her bir değişim çeşidini içeren geniş anlamıyla) bütün hareketlerin bir sonun varlığının bilinçli olarak ayırdında olunmasından kaynaklandığıdır: "Ruh hareketleri kendi çıkarını ve bütünün iyiliğini gözeterek yapar." Bu *Yasalar* 10 ve *Timaeus*'ta ayrıntılarıyla işlenen öğretidir. Bu öğreti Platon için *Şölen* ve *Phaedrus*'ta üzerinde fazlasıyla durduğu *eros*'un önemini öne çıkarmaktadır, zira *eros* en geniş anlamıyla, "iyiye yönelik arzu" (*Şölen* 204e) olarak ruhun kendi kendini harekete geçirmesinin ve dolayısıyla da evrendeki bütün hareket ve değişimin bir diğer adıdır.[827] Kendi kendini harekete geçiren olarak ruhun ölümsüzlüğü ve görünüş itibarıyla konuşmanın konusu olan *eros* öğretisi arasında yüzeysel olarak görülenden daha yakın bir bağlantı vardır. Aristoteles'in hareket teorisi bir kendi kendini harekete geçiriciyi devre dışı bıraksa da, Aristoteles'in İlk Neden'i olan Harekete Geçirilmemiş Harekete Geçirici'sinin işleyişi Platon'a, *Metaphysics*'teki (1071b37) eleştirisinin ima etttiğinden daha çok şey borçludur. "Harekete geçirilmeden hareket eden şey arzu ve düşüncenin nesnesidir. Her ikisinin de başlıca nesnesi aynıdır ... ama muhakeme arzuyu değil, arzu muhakemeyi [bir şeyin iyi olduğu yönündeki muhakemeyi] takip eder, zira düşünce *arche*'dir" (*a.g.e.* 1072a26-30).

---

[826] Aristoteles ve Aët. için de aynı şey geçerlidir, Alcmeon A 12 (DK I. cilt, 213; bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

[827] Dünyadaki kötülüğün kökeni ve Platon'un buna dair fikirlerini değiştirip değiştirmediği meselesini ancak daha sonra, bilhassa da *Tht.* 176a ve devamı ve *Yasalar* kitap 10 olmak üzere diğer diyalogların ışığı altında inceleyebiliriz. Bu mesele her zaman için Platon'un zihninde dönmemektedir ama bu diyalogda en azından ahlakî kötülük ruhun bedenle kirletilmesine bağlıdır.

Bileşik ruh. Phaedo'da ruh basit ve üniterdi ve ölümsüzlüğü buna dayalıydı. Safi durumdayken *nous*'la, yani insanın ilâhlarla paylaştığı, hakikatin kavranmasını sağlayan ve çeviride "akıl" diye karşılamanın çok yetersiz kaldığı o yeti ile özdeşti. Bütün duyumlar, onlara eşlik eden haz, acı ve arzularla birlikte bedene atfedilir ve ruh bunlardan sadece bedenle kurduğu ilişki aracılığıyla etkilenir. Ruha hakikat ve gerçeklik arayışında engel olan şey ruhun kendi doğasının daha aşağı bir parçası değil, bedendir (65b, 66a). Kullanılan dil *Phaedrus*'taki efsanede kullanılan dile çok benzemektedir ama ruhun kendi daha aşağı dürtüleri için değil, beden için kullanılır. Dolayısıyla 81c'de beden "ağırdır" ve bedene eşlik eden ruh "ağırlıkla aşağı çekilir ve tekrar görünür dünyaya sürüklenir."[828] *Phaedrus*'ta Platon duygu ve arzuları sadece bedene atfetmeyi mantıksızca bir şey olarak görmeye başlamıştır. Ruhun bütün yaşam ve hareketin nihai nedeni olarak kavranışı bunu devre dışı bırakmaktadır zira ruh olmaksızın beden hareketsiz ve cansızdır. (Krş. *Phil.* 35d.) Ruh bir şekilde sadece *nous* değil ama ayrıca tutku ve arzuların kaynağı olmalıdır. Ruhun doğası ancak bir benzetme ya da eğretileme ile izah edilebilir zira Platon'un dürüstçe kabul ettiği gibi, ruhun doğasını olduğu gibi tarif etmek insanın gücünün ötesindedir (246a), bu hususu aklımızdan çıkarmamalıyız. Yine de Platon *Devlet*'te (439a ve devamı) ruhun (dünyevî yaşamında) at arabacı ve onun iki atı tarafından sembolize edilenlere tekabül eden üç dürtüyü nasıl sergilediğini yavan ifadelerle izah ediyor.[829] Aynı şeyin aynı zamanda aynı nesneyle ilişkili olarak hem bir şey üzerinde eylemde bulunup hem de tam tersine bu şey üzerinde bir şeyin eylemde bulunamaycağı ilkesini ortaya koyduktan sonra (436b) içmesi akıllıca olmayacak bir suyla yüz yüze kalan susamış bir adam örneğini ele alır. Saltık susamış olarak (yani saltık arzu olarak) ruhu sadece içmek ister fakat diğer bir niteliği gereği adamı kısıtlar. Bu, sonuçları hesap edebilen yetidir[830] ama adama sadece kendini tutmasını öğütleyebilir, onu buna zorlayamaz. Peki neden bazı insanlar ayartıya yenik düşüyor ve bazıları direniyor? Ruhta Platon'un *thymos* diye tabir ettiği, aklın yardımcısı olarak genellikle arzulara karşı duran üçüncü bir öge olmalı. Bu izahatta *Phaedrus*'taki at arabacı, iyi at ve kötü at alegorisini görmek zor değil[831] ama bu elbette Platon'un *Phaedrus*'ta bağlamı

---

[828] ἐμβριθὲς.....βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν ἐπὶ τὸν ὁρατὸν τόπον. Platon'un *Phdr.* 247b'de kötü ata ilişkin olarak βρίθει γὰρ....ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων καὶ βαρύνων diye yazdığında bu pasajın aklından geçiyor olması gerekmez miydi?

[829] Bkz. bu cilt. Bu diyalog ile *Phaedo* arasındaki zıtlık aynı örneğin, susuzluğun seçilmesi ile vurgulanmıştır. (Krş. *Phaedo* 94b.)

[830] τὸ λογιστικόν νοῦς değil. Şu an için Platon ruhun tamamıyla bu hayatın ötesine yükselebileceği ilâhi gücü değil, sağduyulu hesaplamayı aklından geçiriyor.

[831] Kronoloji meselesine dair bir yargıda bulunmuyorum. Birçok kişi (örn. von Arnim, *Jugendd.* 156) at arabası imgesinin, eğer *Devlet*'teki izahat bundan önce gelmeseydi, olanak dışı olacağını düşünmüştür.

sadece insanların bu yaşamdaki tanıdık davranışlarının izah edilmesini gerektirdiği için bulaşmaktan kaçındığı "insanüstü açıklama" değildir. Alegorik olarak izah edilebilecek tek şey ruhun bedenin içinde ve dışındaki bütün tarihi ve vücut bulma döngüsüdür.

Ruh esasen üç parçalı mıdır?[832] Platon için artık ruhun, ancak bir bedenle birleşmesi aracılığıyla olası olan bütün arzu ve duygulardan (yemek ve seks için duyulan iştah, acı, hastalık ve ölüm korkusu, sağlıklı egzersizden duyulan haz, dünyevî hırslar) tamamen azade olan saf özü itibarıyla ölümsüz ve ilâhi olması - yani *Phaedrus*'taki efsanenin ima ettiği gibi ruhun kendi içinde üç parçadan müteşekkil olması söz konusu olabilir mi? Bu hakkâten radikâl bir değişim olurdu ama genellikle durumun bundan ibaret olduğuna inanılmaktadır. Ruhun basit, yani sadece *nous*'tan ibaret olduğunu varsaydığımızda iki sorunla karşılaşıyoruz: birincisi, ruhun üç parçalılığı vücut bulmuş haliyle sınırlı değildir; ikincisi, bu durum ölümsüz tanrıların ruhları için dahi geçerlidir. Tanrıların ruhları da iki at süren atarabacısı ile kıyaslanmaktadır.

İlk hususa dair olarak şunu belirtmemiz gerekiyor ki, *Phaedo*'da bile ruhun bedenle birleşmesinden kaynaklanan hırs ve tutkular ölümden sonra ruhu terk edecek diye bir şart yoktur. Eğer bu ruh felsefi bir yaşam sürmediyse halen dünyevî olanla kirletilmiş haldedir ve ta ki "ona eşlik eden arzular, bedensel arzular aracılığıyla tekrardan bir bedene hapsedilene kadar" (81a-e) daha aşağı bölgelerde dolaşmak zorundadır. Zıtlık vücut bulmuş ruh ile bulmamış ruh arasında değil, halen doğum döngüsünün kıskacında olup, hayvan ya da insan olarak tekrar vücut bulmaya yazgılı olan ruhlar ile tamamen arınmış olup ilâhi ve ölümsüz tarafa giden ruhlar, "dolaşıp durmayı ve ahmaklığı, korku ve şiddetli aşkları ve geri kalan bütün insanî kötülükleri geride bırakıp, tıpkı erginleşmiş kişilerin yaptığı söylendiği gibi, zamanın geri kalanı boyunca tanrılarla birlikte yaşayan" (81a) ruhlar arasındadır.[833] *Phaedrus*'ta da sadece, ister aşağıdaki karanlıkta, ister "gök-altı yolculukta" (256d) olsun doğum döngüsünde olan ruhların üç parçalı olduğu söylenebilir mi? Buna karşıt olarak genellikle ikinci sorun, yani tanrılarının ruhlarının bile at arabası benzetmesine dâhil olduğu dile getirilir.[834]

---

[832] Archer-Hind'in "On Some Difficulties in the Platonic Psychology" (*J. of Philol.* 1881) başlıklı makalesi bu konuda günümüzde yazılmış olan birçok yazıdan daha faydalıdır.

[833] Bu hususu *Entretiens Hardt* III, 11-13'te, E. Groag'ın da (*W. Stud.* 1915, 193) benim katılmadığım birçok şeyin yanı sıra benzer şeyleri yazdığından haberdar olmaksızın, *Gorgias*'taki daha basit efsanede de (524d-e) ruhun ölümden sonra da lekelerini muhafaza ettiğini belirterek dile getirmiştir.

[834] Örn. Crombie, *EPD* I, 357: "İlâhi atları ciddiye almamamız gerektiği öne sürülebilir. Tanrıların ruhlarının bir harekete geçirici araca ihtiyaç duyduğu ve bu yüzden onlara atlar verildiği söylenebilir. Bu olası bir şey ama ben bunu ikna edici bulmuyorum. Eğer Plato ruhların duygu ve

Bu konuda ilk olarak benzetmenin tamamıyla bilinçli bir biçimde devreye sokulduğunu söylemek gerek. "Ruhun ne olduğunu" değil, sadece "neye benzediğini" söyleyebiliriz (246a). Bu benzetme temel olarak sürücü ve iyi atın kötü ata karşı mücadelelerini anlatan o unutulmaz tasvir aracılığıyla bir ruhun yükseklerden nasıl düşüp, dünyevî bir bedene hapsolabileceğini izah etmek için kullanılmaktadır. Ama tanrılar düşme tehlikesi ile karşı karşıya değildirler, dolayısıyla onların sürücüleri ve atları benzerdirler, "iyi ve soyludurlar."[835] Buradaki imgelem konusunda üstelemek mümkün müdür? Platon gerçekten çözülüp gidecek olanın bileşik olanın doğası olduğu ve ruhun "her şeyden çok ilahi, idraki, basit ve çözülüp gidemez olana benzediği" (*Phaedo* 78c, 80b) inancından gerçekten vaz mı geçmiştir? Ben yine de tanrıların durumunda sürücü ve atlar aynı şekilde iyi ise, o halde bir tanrının ruhunun[836] "kusursuz, daimi bir ahenk içersinde birleştirilmiş farklı parçaların" (Groag, *a.g.e.* 201) bir bileşiği değil, basit bir birlik, yani Platon *nous* diye tabir ettiği ve ilahi ve ölümsüz olanla özdeşleştirdiği şey olduğunu öne süreceğim.[837] *Nous* (yani benzetmedeki atların sürücüsü) tek başına, diyor Platon, bedensiz, hakikaten varolan gerçekliği algılayabilir (247c). Bir tanrının sadece bir parçasının bu güce sahip olduğunu mu varsaymalıyız? Groag (*a.g.e.*) ilâhî ruhların parçalara bölünüşünün sadece efsanevî bir ilâve olmayıp "Platon'un o zamanki, bütün ruhlarda tinsel olanın daimi olarak duyusal olana bağlı olduğu ve tanrıların bile duyusal olandan azade olmadığı yönündeki felsefi kanaâtına tekabül ettiğini" söylüyor. Platon'a göre tanrılarının doğalarının duyusal (*sinnlich*) bir yanının olduğu görüşü kesinlikle akıl almaz bir şeydir. Groag tanrıların atlarının "duyusal tatmine" ulaşması gerektiğini bile söylüyor, bu görüşü açıkça (bkz. Groag'ın düştüğü dipnot) atların sürücüsünün onları yemliğe götürdüğü ifadesine (247e) dayandırıyor! Ama atlara verilen şey tanrıların yiyeceği ve içeceğidir. Tanrılar bile "ziyafet çeker" (247a) ve ruhun hakikati gören "en iyi" parçası bir "çayırda" "otlatılır."[838] Bu, Platon'u hayali uçuşunun ayrıntıları konusunda üstelememiz gerektiğini gösteren bir ders olmalı bizim için.

---

arzularla harekete geçirildiği yönündeki doğal çıkarımdan kaçınmak isteseydi pekâla tanrılara başka bir taşıma aracı verebilirdi."

[835] ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν 246c. Eğer benzetmenin her ayrıntısına tekabül edecek bir hakikât bulmamız gerekiyorsa, muhtemelen tanrıların atlarının anne ve babalarının kimler olduğunu da sormalıyız.

[836] Yani tanrının kendisinin. Platon, tanrılara dair net bir kavrayışımız olmadığı için onların diğer canlılar gibi olduğunu, ruh ve bedenden müteşekkil olduklarını tahayyül ettiğimizi açıklamak için konu dışına çıkıyor (246c-d). Archer-Hind'in bunu anlamayışları "On Some Difficulties in the Platonic Psychology" (*J. of Philol.* 1881, s. 127) başlıklı makâlelerindeki tek kusurdur.

[837] Krş. *Entretiens Hardt* III, 11-13.

[838] 248b-c. *Phaedo* 84a-b'de benzer şekilde şöyle denir τὸ ἀληθὲς.....καὶ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη..

Konuşma aşka, aşkın doğru ve yanlış kullanımına ilişkindir. Bunları izah etmek için Sokrates insan doğasına ve ilâhi olanla ilişkisine dair efsanevî ya da alegorik bir tasvire girişir. En zor kısım, arada yakın bir ilişki olmasına karşın insan ruhlarının yine de nasıl düşebildiğini göstermektir. Bu, at arabası benzetmesiyle yapılır ve söz konusu ilişki göz önüne alındığı sürece, bu benzetmenin verdiği mesaj tanrılarla ortaklaşa olarak *nous*'a sahip olmamıza karşın ayrıca tanrıların azade oldukları bozunmaya açık parçalara da sahip olduğumuzdur. Elbette bu benzetme bütün bunları *felsefi olarak* izah etmiyor, tıpkı Tekvin ii ve iii'ün Tanrının suretinden yaratılmış olan insanın niye düştüğünü rasyonel ifadelerle izah etmediği gibi. Bu, inançla kavranan ve sadece "sanki"lerle dile getirilebilecek dini bir hakikattir. Sanki, demişti Platon, Tanrı ve insanın ruhlarının her biri kanatlı atları süren at arabacılar gibidirler. Bildiğimiz gibi Tanrının ruhu saf ve basit olduğuna göre, Tanrı örneğinde sürücü ve atların birbirine tamamıyla uygun olduğunu hayal etmeliyiz; ama diğer ruhlarda bir hata ile karşılaşırız zira atlar sürücünün kusursuzluğuna sahip değildir, içlerinden biri arabanın tamamını yere çeker.[839] Bu benzetme olmadan insanlar ve tanrılar arasındaki ilişki gözler önüne serilemezdi.

Ruhun üç parçasının ilâhi seviyeye ulaştıklarında sadece ahenkli olmakla kalmayıp, birbirine karışıp tek bir şeye, yani *nous*'a dönüştükleri inancını anlamak, James Adam'ın söylediği gibi Yunan felsefesinde *nous*'un "asla sadece *siccum lumen*, yani bazen *akıl* diye tabir etme alışkanlığı gösterdiğimiz berrak, soğuk ışık olmadığını" (*Camb. Prael.* 36-7) düşündüğümüzde daha kolay oluyor. *Phaedrus*'u okuyan birinin bu konuda yanılması pek mümkün değildir. Sürücü bizzat *eros*'un dürtüşünü hisseder (253e), bu da tanrıların atlarının illâ da "arzu ile kıyaslanabilecek bir şeyi" temsil etmesinin gerekmediğini gösterir (Crombie, *EPD* I, 357). Daha önce gördüğümüz gibi, ruh *eros*'un gücüyle hareket eder ve *eros* üç ana türe ayrılan -bedensel hazlar, toplumsal ve siyasi nüfuz, hakikat ve iyilik- farklı nesnelere yönlendirilebilecek tek bir güç akışıdır. Bir yöne kanalize edildiğinde diğer yönlerdeki gücü azalır ve tanrıların ruhlarının üniter olduğunu düşünmeyenler bunu, yani tanrıların *eros*'unun sadece tek bir yöne oturdulduğunu kabul edebilirler. Platon *Devlet*'te (ama burada değil) ruh için kullandığı "parçalar" (μέρη) kelimesinin fazlaca katı bir yaklaşımla yorumlanması söz konusu olabilir.[840]

---

[839] *Entretiens Hardt* III, 15. Şimdi olsa "tanrılar" ve "insanlar" demeyi tercih ederdim.

[840] Ruhun parçalarının en belirgin şekilde (örn., bu parçaları bedenin farklı kısımlarına yerleştirerek) birbirinden ayrıldığı *Timaeus*'ta μέρη kelimesi hiç kullanılımıyor ama (bu anlamda alışılmadık olan) μοῖρα bir kez kullanılıyor. Groag'a (*a.g.e.* 193) göre Platon'un kastettiği şey üniter bir varlığın "yanları" ya da güçleri arasındaki kavramsal ayrım değil, her biri kendine özgü, mantıksal olarak ayırılabilecek niteliklere sahip ayrı bir varlık olan bağımsız parçalardır. Groag bu parçaların ayrı ayrı varolabileceklerine, νοῦς'un bedensiz, daha aşağı olan iki

Dünyevî yaşamların sırası (248d-e, bkz. bu cilt). Filozof elbette en üstte ve tiran, *Dev.* 8 ve 9'da lanetlenişine uygun olarak en alttadır. Sofist ve demagogun tiranın yanında yer alması da doğal ama diğer konumlar şaşırtıcıdır. Siyasetçinin (haysiyet aşığı) iş insanı (kazanç âşığı: krş. *Dev.* 581c-d) ile eşleştirilmesi ya da en azından ilk bakışta peygamber, erginleştirici ya da şairlerin görece daha aşağı konumda yer alması insana tuhaf geliyor. "Ya da diğer mimetik sanatçılar" ifadesi şairlerin en azından daha önce övgüyle bahsedilen esinlenmiş yaratıcılar olmadığı ama daha ziyade *Devlet*'te lanetlenen (bkz. bu cilt) insanî yeteneklerinin gerçeklikten iki kez uzaklaşmış taklitler üretmesine bel bağlayan kişilere benzedikleri yönünde yapılan bir uyarı olabilir. Bütün peygamber ve erginleştiriciler de esinlenmiş ya da asude değildirler; bunlar arasından değersiz bir tür *Dev.* 364b-365a'da kınanmıştır. Dokuz basamaklı sınıflandırma bir daha asla karşımıza çıkmaz. Bu sınıflandırma, Pisagorcu üç yaşam türüne dayanan, daha sık kullanılan üç basamaklı sınıflandırmaya (örn. *Dev.* 581c) uymamamakta ve Platon'un muhafaza edilmesini istemeyeceği geçici kapris ögeleri barındırabilmektedir.[841]

Anımsama ve Biçimler. Efsanenin büyük bir kısmı alegoriktir ve efsaneyi özü itibarıyla diyalogun geri kalanından ayırmak mümkün değildir. Diyalektik yöntem, bilgi ve görüş arasındaki ayrım ve Biçimlerin anımsanması olarak bilgi anlayışı efsanevî bir bağlam içersinde sunulmuştur. *Menon*'da basitçe ruhun ölümsüz olduğu için hem buradaki hem de diğer dünyadaki her şeyi öğrenmiş ve görmüş olduğu ve bu önceki bilgisininin ruha anımsatılabileceği söyleniyor (81c-d, bkz. bu cilt). Burada ise bize, ruhun bilgi nesnelerinin, yani Biçimlerin görüntüsünü yakalama mücadelesinin ardında yatan zorluklar, zaferler ve felaketler gösteriliyor. Ve burada başarıya giden yol, *Şölen*'de olduğu gibi bireysel bir bedendeki güzelliğe duyulan aşkla başlamak üzere, felsefî aşktan geçiyor. Biçimler'in farkına varılmasına doğru giden ilk adımların (Platon'un *Phaedo*'da bile peşinen kabul ettiği üzere) duyulardan geçmesi gerekiyorsa eğer, bu adımlar en kolay şekilde güzelliğin takdir edilmesi aracılığıyla atılabilir çünkü Güzellik, kendisinin ruhun gözüne gözükmesi gibi, dünyadaki timsalinin de bedenin gözüne gözüktüğü tek biçimdir (250b-d); ve bu (Wordsworth ya da bizlerin daha münasip olacağını düşüne-

---

parçanın ise hayvanlarda νοῦς olmaksızın (*Dev.* 441a-b, *Tim.* 91e) ve en aşağı parçanın da bitkilerde (*Tim* 77b-c) varolabileceği gerçeğine işaret ediyor. Aristoteles'in bir yandan bunu sadece κεχωρισμένα μόρια olan farklı δυνάμεις'lere sahip bir birlik diye tanımlarken yine de canlı bir varlığın diğerleri olmaksızın bir ya da iki tanesine sahip olabileceğini düşündüğünden (415a10) bahsetmeksizin, Aristoteles'in ruhun ἕτερα λόγῳ'sunu reddedişini alıntılıyor. *EN* 1102a27-32 bir ψυχή'nin iki ayrı parçaya bölünmek zorunda olmaksızın nasıl bir ἄλογον ve bir λόγον ἔχον'a sahip olabileceğini gösteriyor.

[841] Hackforth (83-4) bu sınıflandırmayı görece toplumsal değer temelinde izah etme yönünde cesur bir girişimde bulunmuş, Verdenius ise bunu reddetmiştir (*AGPh* 1962, 133).

ceği gibi) doğanın, müziğin ya da başka bir şeyin değil, bir *kişinin* güzelliği olmalıdır çünkü felsefenin yüksekliklerine ancak "ikisinin" aşklarını ortak bir diyalektik arayışında (sohbet ya da tartışma) yüceleştirmiş olan âşıkların "el ele vermesiyle" tırmanılabilir. Güzellik, bilgelik (hakikat) ve iyilikle birlikte yüce Biçimler mevkiinde yer alır ya da daha doğrusu bunlar tek bir yüce Biçimin farklı yönleridir. Ama Güzellik olarak bu biçim duyumsanabilir dünya ile bir bağlantı sağlar, *Phaedo*'nun geçtiği daha yalın mekân bundan yoksundu. *Şölen* ve *Phaedrus* insanı yukarı taşıyan dürtünün diğer yanını, sadece entelektüel merakı değil ama bir tutku, hatta delilik fakat ilâhi bir delilik olan *eros*'u sunar.

Bilgi nasıl edinilir: toplama ve bölme. 249b-c, e'de sadece gerçeği (yani Biçimleri) gören ruhların insan olarak doğabileceği söyleniyor. Bunun nedeni (çevrilmesi zor olan fakat genel bir anlama sahip olan bir cümlede dile getirildiği üzere)[842] sadece insanların uslamlama gücüne, yani bir dizi algı eyleminden hareketle genel bir mefhum oluşturma gücüne sahip olması[843] ve bunu yaparken aslında tanrılarla birlikte yaptıkları yolculukta gördükleri gerçeklikleri anımsamalarıdır. Bu mefhumlar, filozofun "tam erginleşmeye" (eksiksiz bilgi) doğru ilerlerken kullandığı birer işaret ya da anımsama aracıdır (ὑπομνήματα). Bunlar Platonik Biçimler değildir ama bunlara "onların adı verilmiştir" (249b7) ve bunları edinmek felsefî bir yöntemi değil, *Menon'un* gösterdiği gibi eğitimsiz bir kölenin de sahip olduğu evrensel bir insanî yetinin kullanılması demektir. Bu mefhumlar olmasaydı insanlar at, üçgen, dindarlık gibi terimleri, filozofun yaptığı gibi bunlara dair inançlarımızı bilgiye dönüştürmek bir yana, *kullanamazlardı* bile. Bu yüzden bazılarının yaptığı gibi[844] bu yetinin kullanılışını diyalektik "toplama" (συναγωγή) eylemi ile özdeşleştirmemeliyiz. Bu insanlığın ortak bir alâmetidir ki bu alâmeti izah etmek konusunda Aristoteles'in söylediklerinden fazlası söylenemez; "zihin bu deneyime muktedir olacak şekildedir" ve "bu şekilde duyusal algının kendisi tümeli aşılar" (*An. Post.* 100a13, b4). Diyalektikçi, tekiller üzerine değil sadece bu spesifik

---

[842] En iyisi, Hackforth gibi τὸ κατ' εἶδος ve ἰόντ yerine ἰόν tahsislerini benimsemektense, Burnet'in yaptığı gibi genel kabul gören metni muhafaza etmek olacaktır. (Ayrıntılar için bkz. Hackforth ve de Vries'in dipnotları.) Eğer araya τὸ sokulacak olsaydı bu bir bunun nereye konulacağı sorunu olurdu. τὸ κατ' ε. λ. ya da κατὰ τὸ ε. λ. İkincisi Hackforth'un versiyonudur ("Biçim diye tabir edilen şey aracılığıyla") ikincisi ise Verdenius'un sunduğu (*Mnem.* 1955, 280, önerilen paralelliklere rağmen) λεγόμενον'un ἰόν'un öznesi olduğu ve "genel ifadelerle söylenen şey" (de Vries; Verdenius bir çeviri önermiyor) anlamına gelen versiyonu daha kolaylaştıracaktır. Bu kesinlikle doğru bir seçimdir.

[843] "İnsanlığın özel yetisi, hayvanların aksine, kavramlar oluşturmamızdır" (J. Bronowski, *Identity of Man* 48).

[844] Örn. Thompson s. 107, Adam, *Dev.* II cilt, 173.

ya da genel tümeller üzerine çalışır. Aynı zamanda, insanlığın ortak olarak akla sahip oluşu nedeniyle anımsama süreci *süreklidir*: filozof sadece bunu daha ileriye götürür.

Bu pasajı yolumuzdan çektiğimize göre artık diyalektik yöntemi tarif eden pasajlara geri dönebiliriz. Bu tip üç tane pasaj var.

1. 265c-e. Sokrates aşk üzerine yaptığı konuşmalar incelendiğinde ortaya iki prosedürün çıktığını söyler. (i) "Genel bir özet çıkarmak ve geniş bir alana dağılmış olan şeyleri tek bir biçim altında toplamak, böylece insan o anda izah etmek istediği şeye tanımlarla açıklık kazandırabilir." (ii) "Daha sonra da tam tersini yapıp, biçimi doğal eklem yerlerinden, hiçbir kısmı beceriksiz bir kasap gibi parçalamaksızın ayırmak."

Sonraki iki pasaj insanın konuşma sanatınının üstadı olması için gereken koşulların tekrarıdır.

2. 273d-e. Konuşmacının, dinleyicilerinin karakterlerini sınıflandırmasının yanı sıra "varolan şeyleri türlerine (εἴδη) göre bölmeyi ve her birini tek bir biçim (ἰδέα) altına dâhil etmeye" de muktedir olmalıdır.

3. 277b-c. "İnsanın üzerine konuştuğu ya da yazdığı şeyin her şeyi hakkında hakikati bilmesi ve her şeyi tanım itibarıyla yalıtabilmesi; daha sonra, bunu yaptıktan sonra, söz konusu şeyi artık bölünemeyecek olan şeye kadar türlere (κατ' εἴδη) bölmesi" (yani en küçük tanımlanabilir türlere; burada bireylerin sonsuz çoğulluğu ile ilgilenmiyoruz.)

(a) Toplama. Bu Aristotelesçi "tekillerden tümellere giden argüman"la (*Top.* 105a13) kastedilen sıradan anlamıyla tümevarım değildir, kendi başına bir tanıma da yol açmaz.[845] Tanımlanacak olan kavramın (bu durumda aşk) içine dâhil edileceği daha geniş mefhumu ya da cinsi [genus] sunar. Bu "ortak tür" (265e) mantık yoksunluğu ya da deliliktir ve bu bir argümanla ya da bireysel örneklerin yöntemsel olarak incelenmesiyle değil, doğrudan doğruya sezgi ya da içgörü ile (συνορᾶν) algılanmıştır:[846] aşkın bu genel kategoriye dâhil olduğunu, yani bunun aşkın temel yönü olduğunu sezeriz. Ayrıca, kendi içlerinde cinnet, tutku (ὕβρις), kehanet ve şiir olarak farklılık gösterseler de ("geniş bir alana yayılmış" olsalar da) diğer olguların da bu temel özelliği paylaştığını görürüz. Artık, aşkın içinde bulunacağı genel alanı tanımlamış bulunuyoruz.

(b) Bölme hangi delilik biçiminin aşk ile özdeştirileceğini belirlemek ve böylece aşkı cins ve ayırt edici nitelik bağlamında tanımlamak üzere, toplamayı takiben yapılır.

---

[845] Bu çok açık fakat Platon'un genellikle "tanımlamak" diye çevrilen ὁρίζεσθαι kelimesini kullanışı kafa karışıklığına yol açabilirdi. Bu kelimenin "bir sınır koymak" anlamına gelen orijinal anlamı halen canlılığını korumaktadır ve diyalektikçinin yaptığı şey adeta hedef burada yalnız olmasa da içinde hedefin bulunacağı alanı çevreleyen bir çit dikmek gibidir.

[846] Krş. Cornford, *PTK* 186-7, 267.

"Doğal eklemleri" ayırt etmek, spesifik farkları seçmek ve temel olmayan farkları görmezden gelmek konusunda sezgi halen bir rol oynamak zorunda olsa da, bu bir süreç ya da yöntemdir. Böylece delilik ilk önce "sol" ve "sağ" yandaki olmak üzere iki ana çeşide bölünür; sırasıyla, insanî rahatsızlıktan kaynaklanan delilik ve ilâhi olarak ele geçirilme. Her ikisi de alt bölümlere bölünür, ta ki "sol" yandaki "uğursuz" bir aşkın, "sağ" yandaki ise ilâhi aşkın tanımını tek başına verene dek; böylece (a) aynı ismi paylaşmalarına karşın iki aşk türünün bir hayli farklı olduğu ve (b) ilâhi aşkın dâhil olduğu alt sınıfın, yani ilâhi delilik sınıfının diğer üyelerinden nasıl da farklı olduğu gösterilir.

İlk konuşma

Arzu
hazza yönelik doğuştan gelen arzu en iyiyi amaçlayan edinilmiş muhakeme
(*hybris*'e yol açar)
yiyecek arzusu içki arzusu bedensel güzellik arzusu
(oburluk) (şarhoşluk) (aşk)

Sokrates bunların yaptığı iki konuşmanın örnekle gösterdiği süreçler olduğunu söyler (265c-266b). Eğer felsefî çözümlemeler biçimine bürünselerdi bu konuşmaların hitabî kalıplar olarak başarıya ulaşması pek mümkün olmazdı ama bu şekilde sunulmaları ve ilk konuşmada seçilen cins *arzu* olmasına karşın aşığın arzusunun defalarca bir ilâhi delilik biçimi olduğunun gösterilmiş olması[847] nedeniyle örnek modelle yakın bir uyum içersindedirler.

İkinci konuşma

Delilik
insanî rahatsızlık ilâhi olarak ele geçirilme
kehanet *telestic* şiir aşk

Aşk ve benzeri şeylerden yukarı, arzuya ya da deliliğe doğru yapılan ani, "kolektif" sıçrayış doğal olarak tablolarda yer almıyor.

Yine, filozofun haşır neşir olduğu en küçük birimlerin *infimae* ("bölünemez" 277b 7) türler olduğunu görüyoruz. Sonsuz sayıda bireysel örnekten en düşük genelleneme-

[847] Âşığın arzusu mantık dışıdır (ἄνευ λόγου 238b), âşık hastadır (238e), bir cinnet tarafından harekete geçirilir (οἶστρος 240d), onun aşkı deliliktir (μανία) ve ona divanelik hükmeder (241a). Hackforth'un konuşmaları yöntemle bağdaştırmada gördüğü zorluklar için bkz. Ackrill'in eleştiri yazısı, *Mind* 1953, s. 279.

nin yapılışı, sıradan, felsefî olmayan insanın sırf insan olduğu için yapacağı sıradan bir eylem olarak peşinen varsayılır. Bu muhtemelen diyalektiğin o zamanki aşamasında, Aristoteles'in elinde tamamıyla biçimsel bir mantığın ortaya çıkmasına yaptığı en büyük katkıdır.[848]

Bu pasajlarda Platon'un amacı Sokratik tanımlama amacıdır ve ikili yöntem, daha önceki diyaloglarda karşımıza çıkan Sokratik yöntemin, özellikle de toplama işlemini takiben bölme yapma, cins beyanını eksiksiz bir tanımla karıştırmama ihtiyacı ile geliştirilmiş halidir. Dolayısıyla *Euthyphro* 12d-e'de (bkz. bu cilt) "dindarlık adalettir" ifadesini "adaletin hangi parçası?" sorusu takip eder ve *Gorg.* 462c ve devamında hitabeti tanımlamak için *empeiria* (*technē*'nin zıttı olarak ampirik maharet) cinsi seçilir, bunun bir kısmı "yaltaklanma" olarak çıkarılıp ayrılır ve bu da dört alt-türe -aşçılık, kozmetik, sofistik, hitabî- ve sonuncusunun spesifik karakteri tarif edilir. *Phaedrus*'ta (269b) ise Sokrates diyalektikten bihaber olan hatiplerin hitabetin ne olduğunu bile söyleyemeyeceklerini dile getirir. Polus buna bir örnekti ve Sokrates bunun nasıl yapılacağını gösterirken ona diyalektik yöntem konusunda bir ders vermeliydi.[849]

"Kozmolojik gevezelik." *Phaedrus*'ta yoruma açık olan düzinelerce husus arasından ben bir kez daha 270a'da "doğaya dair hafifmeşrep kozmolojik laklaklama"ya yapılan göndermeyi seçiyorum.[850] Sokrates burada bu meşgaleyi, kendisi kullanılan ama *Savunma*'da anlayışılı bir biçimde reddedilen o övücü olmayan ifadelerle[851] bütün de-

[848] Ben halen Platon'un yöntemi bağlamında cins, tür ve ayırt edici özellikten bahsedilmesinin meşru olduğunu ve Sayre'nin (*PAM* 186 ve devamı) Platon'un yöntemi ve Aristo mantığı arasındaki farkı abarttığını düşünüyorum. Sayre'nin işaret ettiği farklılıklar daha ziyade (kendisi buna katılmayacak olsa da) meseleyi enine boyuna düşünmediği için Platon'a yöneltilen eleştirilermiş gibi gözüküyor. Platon aklından her zaman için başka şeyler de geçiyordu ve kendi ana amaçları açısından yararlı olduğu ölçüde bir yöntem geliştirmişti. Dolasıyla bu yöntem embriyo düzeyinde kalmış ve Aristoteles bunu sistematik bir biçimde geliştirmişti. Aradaki en büyük fark Aristoteles için sadece bireyin eksiksiz temel varoluşa sahip olup, sınıfların büyüdükçe gitgide gerçeklikten uzaklaşmaları, Platon için ise en yüce, en geniş kapsamlı Biçimlerin ayrıca hem varoluş hem de değer açısından da en yüce olmalarına dayanan ontolojik farktır. Ama bunu *Sofist*'i tartışırken ele almak daha uygun olacaktır.

[849] *Phaedrus*'taki diyalektik yöntemin tamamamıyla yeni bir şey olduğu yönündeki ortak görüşe Levinson (Anton ve Kustas, s. 270) karşı çıkmıştır, Morrison (*Phron.* 1963, 42-3) ise en azından ikinci kısmı (bölme) 5. yüzyılda kullanılmakta olduğunu düşünmektedir. (Bkz.*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) Bu yöntemin Sokratik olduğu Xen. *Mem.* 4.5.12'de öne sürülmüştür (Xenophon'un Platon'dan bağımsızlığı konusunda bkz. Stenzel, *RE*, 2. Reihe, v. Halbb. 859-64). Fakat Gulley 1962 yılında (*PTK* 108) halen bu yöntemin *Phaedrus*'u *Sofist*'e ve daha sonraki diyaloglara bağladığını düşünüyordu. Bkz. J. M. E. Moravcsik *Exegesis*, 324-48.

[850] Theuth hikâyesi ve Platon için yazı ve sözün görece değeri bu ciltte tartışılmıştır.

[851] ἀδολεσχία ve μετεωρολογία. (μετεώροσοφιστής olarak Sokrates için) bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

ğerli sanatlar için kaçınılmaz bir ilâve olarak tanımlıyor. Perikles'in ulaştığı hitabî kusursuzluk kısmen, diyor Sokrates, kozmolog Anaksagoras'tan öğrendiklerine ve zihnin doğasına dair kavrayışına bağlıydı. Bir hatibin aciliyetli amacı *psyche*'yi anlamaktır ve bu da tıpkı Hipokrat için bir hekimin bedeni anlaması için gerekli olduğunu düşündüğü gibi, doğanın bir bütün olarak kavranmasını gerektirir.[852] Burada ironi ve ciddiyet arasında son derece incelikli bir etkileşim var. İlk olarak, Platonik Sokrates özellikle de *Phaedo*'daki doğa felsefecileri konusunda yaşadığı hayal kırıklığını anlattığı otobiyografik kısımdan sonra, insanın diğer her şeye dair olduğu gibi ruha dair hakikati bilmesi için ruhu fiziksel evrenin değil, Biçimler'in ışığı altında görmesi gerektiğini söylemeliydi. Aynı zamanda ruhun ölümden sonra gerçekliği gördüğü bölgelere dair efsanevî anlatıları kozmolojik spekülasyonlardan ayırmak mümkün değildir. Ruhlar dönen göğün ucuna giderler; cehennem, "araf" ve kutsanmışların nihai yuvasının belli yerleri vardır. *Phaedo*'da Tartarus'tan asla görmediğimiz gerçek yüzeye kadar sunulan yeryüzü tasviri daha da şaşırtıcıdır. *Devlet* 10'da yer alan eskatolojik efsanedeki "Zorunluluk mili" Platon'un anladığı haliyle evrenin yapısının ayrıntılı bir modelidir. Daha sonra *Timaeus*'ta "dünya-ruhunun çemberleri" ve göksel bedenlerin yörüngeleri neredeyse özdeşleştirilir. Eğer Anaksagoras ve diğer doğa felsefecilerinin kozmolojik teorileri bu muammaların kavranmasına yol açtıysa, o zaman bu tip bir "laflama" kesinlikle değerlidir ama elbette böyle bir şey söz konusu değildir. *Phaedo*'da Anaksagoras en feci hayal kırıklığı olarak öne çıkarılır zira o evreni Zihnin bir ürünü olarak izah etmeyi vaat etmiş ve bunda tamamen başarısız olmuştur. Perikles'e zihnin gerçek doğasını öğretecek kişi *Anaksagoras* mıydı?

---

[852] ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως'un sadece bütün ruhu ya da bedeni ima ettiğini söylemek (Hackforth ve onu takip eden deVries'in yaptığı gibi) μετεωρολογία ihtiyacını anlamsızlaştırıyor. (Jones bunu doğru şekilde kavramıştı, Loeb Hippocr. I. cilt, xxxiii.) Ben Phaedrus'un Hippocrates'ten bahsederken aklından, *Vet. Med.*'in (bölüm 1) yazarının onlara karşıt olarak "tıbbın τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς gibi konularda boş hipotezlere ihtiyacı olmadığında" ısrar ettiği tıp yazarı ya da yazarlarının geçtiği kanaâtindeyim. Tıp yazarları tıbbın insanın ne olduğunun bilinmesini gerektirdiğini iddia ediyorlardı ve bu bilgi de insanın diğer her şey gibi müteşekkil olduğu ögelerin bilinmesini gerektiyordu. Ama bu, diyor *V. M.*, doğa felsefesine aittir ve resimle ne kadar alakalı ise tıpla da ancak o kadar alakalıdır. Bu tip insanlar "zıtlardan" ve hastalığın basitçe "sıcak", "soğuk" vb'nin baskın olmasından kaynaklandığından ve söz konusu şeyin zıddının uygulanması ile tedavi edileceğinden bahsediyorlar - *V. M.*'ye göre bu kaba saba bir aşırı-basitleştirmedir. İnsan "sıcak"ı *in abstracto* uygulayamaz, sadece şu ya da bu sıcak *maddeyi* uygulayabilir ki bunun da başka özellik ve etkileri olacaktır. Tıptan insanın ne olduğunu öğrenebiliriz ama bunun tersi geçerli değildir. (Bkz. bölüm 15 ve 20.) Bu elbette Hipokrat'ın bu hususu ortaya koyan gerçek bir eseri için yapılan araştırmayı sona erdirmiyor: bkz. Dies, *A. De P.* 30 ve devamı; Jones, *Ph. and Med.* 16-20; Hackforth ve de Vries *a.g.e.* Ama eğer yanılmıyorsam söz konusu eser, Littre'nin düşündüğü gibi *V. M.* olamaz.

"Hipokrat ve doğru açıklamanın" doğaya dair söylediği şeyin kesinlikle Hipokrat'ın söylemediği bir şey olduğu ortaya çıkıyor: güya o uzman (*technikoi*) olmamız ve diğerlerini de uzmanlaştırmamız için diyalektik bölme yöntemini uygulamamız gerektiğini (270c-d) söylemişti: doğa üzerine çalıştıkları söylenen öğrencilerin doğaya dair materyalist spekülasyonları gerçeğe ilişkin hiçbir içgörü sunmamaktadır. Anaksagoras için bu kadarı yeterli. Platon bir insan olarak Perikles hakkında olumlu bir kanıya sahip değildi, *Gorgias*'ta bu durumu biraz mübalağa bile etmişti. O halde Platon Hackforth'un düşündüğü gibi onu bir devlet adamı değil ama bir hatip olarak içtenlikle övmekte midir? Hayır, zira Platon için bu ikisi birbirinden ayrılamazdı. Bir sanat amaçlarına bakılarak yargılanmalıdır ve Perikles'in güttüğü amaçlar değersizdir. Bu pasajda (270b5) Platon *Gorgias* (ve daha öncesinde *Phaedrus*, 260e5'ten) aşina olduğumuz, "amprik maharet" ve hakiki bir disiplin (*technē*) arasındaki farkı tekrar gündeme getirir; ve onun için, ele aldığı konunun gerçek doğa ya da özünü (οὐσία) bilen *technikos* (Platonik) filozoftan başkası değildir.[853]

EK NOT

Konuşma Lysias'a mı aitti? Platon'un bize Lysias'ın gerçek bir eserini mi yoksa kendine ait bir pastiş mi sunduğu sorusu doğal olarak büyük ilgi uyandırmıştır ama ayrıntılar Platon üzerine çalışan öğrencilerden ziyade hatipler üzerine çalışanları ilgilendirmektedir. Ayrıca de Vries'in haklı olarak söylediği gibi "her karar şöyle ya da böyle keyfi kalmak durumundadır." De Vries görüşlere dair bir özet sunuyor (*Pl.* 12-14), bazı diğer görüşler de Hackforth'ta (17 ve devamı) bulunabilir. Konuşmanın hakikiliğini savunanlara Thompson (*Gorg.* iii), Brochard (*Études* 67) ve Plöbst (*RE*, xxvi. Halbb. 2537) eklenebilir. Cornford bu konuşmanın hakiki olduğunu ve eğer Lysias halen yaşıyorduysa böyle de olması gerektiğini düşünmüştü (bu düşüncesi yayınlanmamıştır). Konuşmanın Platon'a ait olduğunu savunanlara ise Diés (*Aut. de P.* 419) ve Jowett (III, 119) eklenebilir. Dover (*Lys.* 69-71) son derece temkinli davranıyor ama üsluba dayalı deliller onu, kanıtlama külfetini konuşmayı Platon'a atfedenlere yüklemeye meylettiriyor. Morton ve Winspear'a (*Gk. to the C.* 47-8) bilgisayar bu konuşmanın "kendisi ve Lysias arasındaki farkın Platonik bir mübalağası olduğunu" gösteriyor. Bu görüş, Morton ve Winspear'ın kendi önem kriterine göre şuursuz bir fark olması gereken (καὶ μὲν δή)'in defalarca tekrar edilmesine dayanıyor.

[853] Bu pasaja ilişkin burada sunulandan farklı olan olağan görüş için bkz. Thompson'ın hazırladığı baskının 121-3'üncü sayfalarında yer alan uzun ve bilgilendirici dipnot.

VII
DEVLET

GİRİŞ

Devlet Platon'un en muhteşem eseri olmasının yanı sıra şimdiye kadar ele alınan diyalogların en uzunundan yaklaşık beş kat daha uzundur ve bu diyalog üzerine yazılacak bir bölüm diğerlerine nazaran daha bir *İyi Yemek Rehberi* gibi (bkz. önsöz) olmalıdır. Kendi başına sf. xiv-xv'te sıraladığımız bütün sınıflara hitap ediyor. Edebiyat eleştirmenleri bile, Platon'un şiir konusundaki ödün vermez duruşuna duyduklara öfkeyi bastırarak, genellikle bu diyalogu dünyanın en muhteşem edebi -ve kısmen dramatik- başyapıtlarından biri olduğunu teslim edeceklerder. Bu yüzden okuru hem metnin kendisine dair yapılan bir çalışmaya hem de bu metin üzerine çeşitli gerekçelerle yazmış diğerlerine yönlendirme ihtiyacının aciliyeti daha da artıyor.

Konu. Eserin (yanıltıcı bir biçimde Latince'deki *Res publica*'nın İngilizce hali [*Republic*] olarak sunulan) Yunanca başlığı "Devlet ya da Adalet Üzerine" anlamına geliyor[854] ve konusu, sadece görünüş itibarıyla değil gerçekten adalet ve adaletsizliğin doğası ve bunların adil ve adil olmayan insan için doğurduğu sonuçlardır. Bu erken bir aşamada dile getirilir ve konu dışına sapmalar ve (en başta hayali devletin kuruluşu olmak üzere) ikincil temalara karşın Platon bu son derece inşa edilmiş eserde bizi hep bu konuya geri döndürür.[855] "Adalet" *dikaiosynē* için kullanılan geleneksel karşılıktır ama

---

[854] Ya da daha doğrusu "Adil İnsan Üzerine" περὶ δικαίου (Thrasyllus *ap.* D.L. 3.60). İkili başlık Platon'a ait olabilir. Hoerber, *Theme of P.'s Rep.* bölüm 7.

[855] 369a'da, hayali devletin kuruluşunun sebebi bunun adalet ve adaletsizliğin kökenlerini gösterecek olmasıdır ve bu amaç daha sonra 2. kitap 371e, 372e ve 376c'de hatırlatır. 4. kitapta (427d ve 434d; krş. 420b) devletin eksiksiz bir tasviri yapıldıktan sonra Sokrates bu devlet içersinde adaletin ve adaletsizliğin nerede olduğunu ve hangisinin bunu seçen kişiye mutluluk getireceğini keşfetmek için bu tasviri hemen incelemeleri gerektiğini söyler. 5. kitapta (472b) Glaucon bu tip bir devletin olanaklı olup olmadığını sorduğunda Sokrates ona asıl amaçlarının adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu bulmak olduğunu hatırlatır. Ayrıca krş. 6.484a ve 8.548c-d, bu pasajlarda eğer adil ve adil olmayan birey ve yaşam arasındaki farkı bulmakla daha fazla ilgileniyor olmasalardı, filozofa ve timokratik devlete dair daha iyi tanımların bulunabileceği söylenir. Proclus bu meseleye dair iyi ve dengeli bir tartışma sunuyor (*In Remp.* I, 7-14 Kr.), günümüzde yapılan eksiksiz bir irdeleme için bkz. Hoerber *Theme* ve krş. Nettleship, *Lectures* 68-9. Daha birçok referans Maguire'nin *CJ* 1965'teki makalesinde bulunabilir. Maguire aksi görüşü benimsiyor.

bu, bu kelimenin Aristoteles tarafından tanımlanan iki anlamından daha geniş olanına yakın durmaktadır. Aristoteles (*EN* 1129b25) bu daha geniş anlam için şöyle diyor "diğerleriyle ilişkilerimizi etkilediği için erdemin (*aretē*) bütünüdür ... (1130a9) ve bunun tersi olan adaletsizlik kötülüğün değil bütünün bir parçasıdır (a12). Bu, toplumsal yönü itibarıyla adalettir ama sadece bir nitelik olarak görüldüğünde, erdemdir." Bu tanım, dindarlığın adaletin bir "parçası" olduğunun söylendiği *Euthyphro* (12d-e, bkz. bu cilt) ile mukayese edilebilir. Bu tanım elbette Sokratik erdemlerin birliği öğretisi ile uyum içersindedir ve *Devlet*'te Platon erdemleri ayrı ayrı ele alsa da Platon için kusursuz bir biçimde adil olan insan (ki bu insanın filozof olduğu ortaya çıkar) her açıdan kusursuz bir biçimde iyi olan insandır.[856] Dolayısıyla konumuz "en yararlı olacak şekilde yaşamak için takip etmemiz gereken bütün bir yaşam gidişatını belirlemek"tir (344e). Bu Platon'un *Gorgias*'taki "nasıl yaşamalı?" sorusuna verdiği eksiksiz ve nihai cevaptır.[857]

Gerisi bunu takip eder. İyi yaşam sadece bir topluluk içersinde yaşanabilir, dolayısıyla toplumsal yönü içersinde ele alınmalıdır; iyi yaşam insan doğasının, yani *psyche*'nin anlaşılmasını (zira aksi takdirde insan doğası için neyin iyi olduğu bilinemez) ve en zoru da iyiliğin kendisinin doğasının anlaşılmasını gerektirir; ve bütün bunlar için duyulan en büyük ihtiyaç doğru eğitim türüdür. Diğer diyaloglardaki birçok tema tekrar edilecektir zira Platon halen yaptığı gibi o zaman da kendine Sokrates'i temel alarak bütün hepsini, burada diğerlerindekinden daha kapsamlı olarak ele aldığı aynı amacı -iyi yaşam- gözeterek yazmıştır. Şu ana kadar ele alınan diyalogların birçoğu bir bakıma *Devlet* için yapılan hazırlık çalışmaları olarak değerlendirilebilir. *Devlet*'in tamamında erdem bilgidir, Biçimler öğretisi merkezi önemdedir, ruh ölümsüzdür ve ruhun yazgısı bir başka eskatolojik efsane ile tarif edilir. Adil insanın en iyi hırsız olması (334a) *Küçük Hippias*'taki (367c) paradoksu akla getirir, 8. kitapta demokrasi *Protagoras*'taki aynı gerekçeyle (hiç kimsenin bir siyasetçinin uzman bilgisine sahip olup olmadığını önemsememesi) eleştirilir, şairler *Gorg.* 501e-502d'de olduğu gibi ahlakî temelde ve *Savunma*'da olduğu gibi cahil oldukları gerekçesiyle suçlanır. *Gorgias*'ı akla getiren birçok tını vardır, özellikle de 9. kitapta tiransı insanın nitelenişinde göz çarpar bu: dilediği şeyi yapmaz, iktidara sahip olduğunda olmadığı zamankinden daha mutsuzdur, insan dış görünüşe aldanmayıp, karşısındakinin özüne bakmalıdır ve adilikten ötürü cezalandırılmak, cezadan kaçmaktan daha iyidir (591a). Zanaatkârın ürettiği eşyanın Biçimine ulaşmaya çalıştığı ve bir eşya ya da herhangi bir şeyin iyiliği ve güzelliği kullanışlılığına bağlı olduğu için kullanıcı tarafından yönlendirilmesi gerektiği fikri (10.596b ve 601a-

[856] Krş. 487a'daki filozof tanımı.

[857] πῶς βιοτέον;; *Gorg.* 492d; krş. 487a. 500c'deki ifade ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν *Dev.* 352'de de kelimesi kelimesine tekrar edilir.

602a) hem *Cratylus*'u (389b, 390b) ve hem de *Büyük Hippias*'ı (295c-e) akla getiriyor. Daha birçok örnek verilebilir ve *Devlet*'in Platon diğer eserlerinin çoğunu bu şekilde içinde barındırması, burada mecburen kısaca ele alınışının yarattığı sıkıntıyı biraz hafifletebilir.

Bir hususa daha değinmek istiyorum. Etiğin felsefî bir konu olarak "ahlak kurallarının diline dair mantıksal bir çalışma" bir eylem türü yerine diğerini tavsiye etmekle ilgilenmeyen analitik bir disiplin olduğu söylenmiştir: böyle bir tavsiyeye yönelik olan ahlakî ve siyasi argümanlar farklıdır ve felsefeye ait değildir. Muhtemelen bir felsefeci *Devlet*'teki tartışmaların, eğer yapabilseydi, kendi amaçları doğrultusunda tanımlayıcı yanlarını buyurucu yanlarından ayırmayı yararlı bulurdu ama bu, çok zor olmasının yanı sıra, ortaya bir Platon karikatürü çıkaracaktır. Platon'un "Adalet nedir?" sorusu sadece adaletin mevcut kullanımına dair bir çözümlemeyi gerektirmekle kalmaz. Ayrıca "Eğer bu kavramı doğru yaşamın bir rehberi olarak kullanacaklarsa bizim yapmamız gereken insanların adalet ifadesiyle ne denmek istendiğini anlamalarıdır. Zira onun için adalet varolan, değişmez bir Biçimdi ve adalete dair mevcut anlayışların çeşitliliği ve uyuşmazlığı kimsenin henüz adaletin özünü kavrayamadığının deliliydi. Platon asla, Aristoteles'in yaptığı gibi (*EN* 1103b27), erdemin doğasına ilişkin teorik çalışmayı, pratik anlamda iyi olma amacı ile zıtlaştırmamıştı.[858] Sokratik "Erdem bilgidir" şiarı halen onun rehberiydi.

Tarih[859] *ve olayın geçtiği tarih.* Ne yazılış tarihi (ya da tarihleri) ne de sohbetin geçtiği varsayılan tarih kesin olarak belirlenebilmektedir. Bazı teoriler zamanında başarıya ulaşmıştı. Rohde ve diğerlerine göre *Devlet* üzerinde defalarca yeniden çalışılmış olan, farklı kronolojik katmanların bir karışımıydı.[860] Daha sonra biri 390'da, diğeri 370'de yapılan iki baskı fikri ortaya atıldı. Bu daha önceki görüşlerden geriye kalan tek şey (Dümmler'in *Thrasymachus* adını verdiği) 1. kitabın, Platon'un muhtemelen 20 yıl son-

[858] Platon'un "olan ve olması gereken arasındaki temel ayrımı" idrak edemeyişinin *Devlet*'e boydan boya yayılan "zayıflatıcı bir kusur" olarak gören felsefeci Flew'in eleştirisi işte buna dayanmaktadır. Bkz. Flew'in Carter, *Scept. and Moral Principles*'daki makalesi. Bu muhtemelen doğruydu, zira buna ilk kez dikkat çeken Hume bu kusuru karşılaştığı "bütün ahlâk sistemlerinde" gözlemlediğini iddia etmişti (*Treatise*, kitap 3, 3, Everyman baskısı, s. 177). Hume'un meşhur ayrımı halen hararetle tartışılmaktadır. *The Is-Ought Question*'a dair yapılan sempozyum (ed. Hudson, 1969) kesinlikle en son katkıları içermiyor. Bkz. örn., F. G. Downing, "Ways of Deriving 'Ought' from 'Is'" (*PhQ* 2) ve *Ethics*'te (1972) yayınladığı iki makales: R. F. Hannaford, "You Ought to Derive 'Ought' from 'Is'" ve G. O. Allen, "The Is and Ought Question Reformulated and Answered." Ayrıca krş. L. Versényi'nin *Philosophy* 1971'deki iddiası: "Bir 'olması gereken'i ancak bir 'olan' meşru kılabilir."

[859] Farklı görüşlere dair genel bir inceleme için bkz. Dies, Bude baskısı cxxii-cxxxviii.

[860] Krş. E. Groag *W. Stud.* 37 (1915), 190.

ra en büyük eseri için bir başlangıç olarak kullanmayı düşündüğü erken dönem bir diyalog olduğudur. Friedländer bunu "günümüzde çok az kişinin şüphe edeceği bir varsayım" olarak adlandırmış, Taylor "olasılık dışı" olduğunu, C. H. Kahn ise "tamamen akıl almaz" olduğunu düşünmüştür.[861] Bu tip eleştirmenler Ritter ve von Arnim gibi akademisyenlerin çok ağırlık verdiği üsluba dayalı argümanlara her zaman için dikkat etmeseler de, 1. kitabın şu anda bulunduğu yerden başka bir yer için tasarlanmış olduğunu tasavvur etmek yine de güç. Bunun dışında sadece kaba hatları pürüzsüzleştirilmemiş olan 10. kitap bazı plan değişiklerini ima edebilecek yönler içeriyor.[862] *Devlet* kadar büyük ve geniş kapsamlı bir eserin yazılmasının uzun zaman aldığı şüphesiz ama şu anki hâkim görüş bu diyalogun 374'te, Platon ilk Sicilya ziyaretinden bir hayli sonra fakat ikincisinden önce bitirilmiş olduğu yönündedir. Ancak, Diès'in akıllıca söylediği gibi, "Toutes ces dates sont conjecturales et sont données comme tels" (Budé cxxxviii).

Olayın geçtiği tarih konusunda ise sadece bu tarihin muğlâklığını vurgulayan iki hususta bahsedeceğim. Birincisi, Taylor (*PMW* 263) Cephalus halen hayatta olduğu için 411'i reddediyor. Aslında ps.-Plut. *Lysias* 835e'i referans gösteriyor fakat bu şüpheli kaynağa göre Cephalus 443'te olmasına karşın 421 tarihini savunuyor. İkincisi, hem Taylor hem de Adam 368a'da Glaucon ve Adeimantus'un Megara'daki savaşta öne çıktıklarından bahsedilmesine başvuruyorlar ama Taylor Megara'da 424'te yapılan bir savaş için Thuc. 4.72'yi alıntılarken Adam Diod. Sic.13.65'i alıntılayarak savaşın "muhtemelen 409'da" yaşandığını söylüyor. İkisi de Jowett'in yaptığı 456 varsayımından bahsetmiyor.[863]

Neyse ki, Platon'un zamanının ahlakî ve siyasi atmosferiyle kaplı olsa da *Devlet* hangi tarih ya da tarihlerde yazıldığı ya da Platon'un kurmaca sohbetin ne zamanda geçtiğini hayal ettiği -ki Platon bu konuda her zaman için titiz değildi- tam olarak bilinmeden de iyice kavranabilir. Genel olarak, Taylor Platon'un aklından çoğu zaman 421 civarı bir tarih geçtiğini muhtemel kılmıştır.

Mekân ve karakterler. Strabo'nun söylediği gibi "herkes karşısında olduğu gibi tan-

[861] Fried., *Pl.* III, 63-4, II, 50-66; Taylor, *PMW* 264; Kahn *JPh* 1967, 368. Kahn *W. Stud.* 1958, 30-45'te, bu teze karşı ayrıntılı bir argüman için K. Vretska'ya gönderme yapıyor. Daha önceki görüşler için bkz. Fried. II, 305-6, Leisegang, *RE* 2405. Field (*P. And Contemps.* 67), Gauss (*Handkomm.* I, 2, bölüm 6) ve Ryle (*P.'s P.* II) bu tezi destekleyenler arasına dahil edilebilir.

[862] Bkz. Nettleship, *Lectures* 355.

[863] Bendideia'nın girişi, eğer tarihi bilinseydi, elbette aydınlatıcı olacaktı ama anladığım kadarıyla bunun "Perikles'in zamanında vuku bulduğu" yönündeki sürekli tekrar edilen beyan (örn., Knaack *RE* III, 269; Stengel, *Gr. Kultusalt.* 246) *Devlet*'teki olayın geçtiği tarihe dair bir varsayımdan başka bir şeye yaslanmıyor! (Adam bu tarihin "muhtemelen 410" olduğunu öne sürdmüştü.) Strabo bile (10.18) Atina'daki Bendideia için yaslandığı kaynak olarak Platon'un adını veriyor.

rılar karşısında da misafirperver olan" Atinalılar Trakyalı tanrıça Bendis için bir festival düzenlemişlerdir ve Sokrates Platon'un kardeşi Glaucon'la birlikte gösteriyi izlemek için Piraeus'a gitmiştir. Eve dönmek için yola koyulduklarında hatip Lysias'ın kardeşi Polemarchus'un bir kölesi arkalarından koşmuş ve onlardan durmalarını rica etmiştir. Arkalarını döndüklerinde küçük bir grubun onlara yaklaştığı görmüşlerdir: Polemarchus, Platon'un ağabeyi Adeimantus, Nicias'ın oğlu Niceratus (bkz. bu cilt) ve diğerleri. Polemarchus geri dönüp onunla akşam yemeği yemeleri konusunda ısrar etmiştir; yemeği at sırtında yapılacak meşale yarışı ve bütün gece sürecek karnaval izleyecektir. (Müteakip sohbetlerinin uzunluğu göz önüne alındığında bu eğlencelerin bir kısmını kaçırmış olmaları muhtemeldir.)[864] Polemarchus'un evine vardıklarında karşılarında Polemarchus'un yaşlı babası Cephalus, kardeşleri Lysias ve Euthydemus, Atina'ya yerleşmiş olan zengin bir Syrakusalı, Sofist Thrasymachus, Isocrates'in öğrencisi Charmantides (*Antid.* 93) ve Clitophon da dâhil olmak üzere çeşit çeşit insan bulurlar. Niceratus, Euthydemus ve Charmantides sohbete hiç katılmazlar, Clitophon ise 340a-b'de kısaca araya girer sadece ama bunun sebebi Clitophon'un sohbeti dinlerken, Sokrates'in etrafta dolaşıp insanları ruhları için kaygılanmaya ve adaleti uygulamaya teşvik eden ama bu kavramların içini dolduramayan biri olduğu yönünde olumsuz izlenim edinmesi de olabilirdi.[865]

(1) ANA SORUN ELE ALINIYOR VE DİLE GETİRİLİYOR

(1-2. KİTAP 367E)

Tatilciler: Cephalus (327-331d). Tatil havası içerisinde bir festival ve geçit töreninden dönen, aslında en sıradan yurttaşların faaliyetleriyle haşır neşir olan bir izleyici grubuyla "görüntü ve ses âşıkları"yla işe başlıyoruz. Bir davet verilmiştir ve ev sahibi çok yaşlı bir adamdır. Sokrates'in onu yaşlılık, yaşlılığın avantaj ve dezavantajları hakkında bir sohbete dâhil etmesinden daha normal ne olabilirdi ki? Onun yaşlılıkla diğerlerinden daha şen şakrak bir biçimde yüzleşmesine olanak tanıyan şey serveti midir? Zenginliğin en azından böyle bir avantajı vardır, yani tanrılara ve diğer insanlara olan borçlarını ödeyebilecek ve öteki dünya ile adilce yaşadığı, hiç kimseyi aldatmadığı ve kimsenin pa-

[864] Bazıları bunun 1. kitabın ilk başta bütün eserin bir parçası olmadığının işareti olarak görüyor (v. Arnim, *Jugendd.* 73). Ancak kendilerini bir kez adalet arayışına kaptırdıklarında φιλόσοφοι'dense 475d'de φιλοθεάμονες'e uygun düşen bu tip ıvır zıvır şeylerden feragat etmeye pekâla istekli olmuş olabilirlerdi.

[865] Bkz. *Clitophon* başlıklı küçük diyalog. *Clitophon* 410c'de Clithopon Sokrates'i, aynı eleştiriyi burada 336c-d'de dile getiren Thrasymachus için terk etmekle tehdit ediyor.

yına düşeni çalmadığı yönündeki rahatlatıcı düşünce eşliğinde yüzleşecektir. Böylece, felsefeye dair hiçbir hak iddia etmeyen dürüst, yaşlı bir beyefendinin inancından hareketle ahlakî argüman başlar. Sokrates açılan konuyu genişletmekten kendini alıkoyamaz. Adaletin (ya da doğru davranışın) anlamı gerçekten bu mudur, sadece hakikati söylemek ve aldığımız şeyi iade etmek midir? Eğer arkadaşımız delirirse, ondan aldığımız bıçağı iade etmemiz de gerekir mi?[866]

Bilgisiz olanın çürütülmesi: Polemarchus (331d-336a). Polemarchus bu noktada araya girer ve yaşlı adam minnettar bir şekilde, daha keyifli olan adakla ilgilenme işine geri döner. Bunu takip eden şey, ilk diyaloglardan aşina olduğumuz, kullanılan araçlar itibarıyla çok vicdanlı olmayan o başlangıç seviyesindeki Sokratik atışmanın sergilenişidir. Polemarchus adaletin dostlara hizmet etmeye ve düşmanları incitmeye dayalı olduğunu düşünmektedir. Sokrates ahlakî bir nitelik ve bir *technē* (profesyonel beceri) arasında kurduğu, eleştirmenlerinden bazılarını gayet haklı olarak kızdıran o biraz eskimiş analojiyle karşılık verir. Argümanları şunlardır:

(a) Dostlara ve düşmanlara sağlık ve hastalık konusunda paylarını düşeni vermek konusunda en yetkin kişi doktor, bir deniz yolculuğunda ise geminin kaptanıdır: her ikisinin yetisi de adaletten yararlıdır. Adalet çiftçilik ve ayakkabıcılığın yaptığı gibi herhangi bir yararlı ürün veremez. O halde adalet nasıl yardım edebilir? Parasal meselelerde, diye öne sürer Polemarchus. Pekâlâ, para satmak ve almak için kullanılır ama at alırken insan, adil birinden ziyade atlardan iyi anlayan birine bel bağlayacaktır. (Polemarchus'un atlardan anlayan kişinin eğer dürüst değilse alıcıya fayda sağlamayacağını belirtmeksizin bu konunun geçilmesine izin verişi neredeyse inanılmaz bir şeydir.) Adalet, ya da dürüstlük, aslında sadece bir şeyi saklamak istediğimizde, yani bu şeyi kullanmazken yararlıdır, bu da adaletin başlı başına çok yararlı olmadığını ima eder.

(b) Genelde yardım etmeye en elverişli olan kişi, ayrıca en çok zarar verebilecek kişidir: bir hekim en iyi zehri üretir, savunma sanatı aynı zamanda saldırı sanatıdır. Bu yüzden eğer adil bir insan parayı emniyette saklamak konusunda iyi ise, parayı çalmak konusunda da iyi olacaktır.

(c) İnsan düşmanları, kötü olduğunu düşündüğü kişilerdir ama yanılıyor da olabilir. Eğer yanılıyorsa, adalet iyi bir insana zarar vermek anlamına gelecektir.

(d) Eğer haklıysa bile bir şeye, örneğin bir ata zarar vermek onu daha kötü bir at

[866] Sokrates bu tamamıyla tartışmaya yönelik olan hususu 4. kitap 433e'de iyi şehirdeki yargıçların hiç kimsenin bir diğerinin mallarına sahip olmaması ya da kendi mallarından mahrum bırakılmaması yönünde hüküm vereceğini çünkü bunun "adil olduğunu" söylerken haklı olarak görmezden geliyor.

yapmak demektir. Benzer şekilde eğer bir insan zarar görürse insanî mükemmeliyet bağlamında daha kötü olacaktır ve adalet insanî mükemmeliyettir, bu yüzden de daha az adil olacaktır. Ama tıpkı müzisyenlerin sanatlarıyla birini müzik yoksunu kılamayacakları gibi (yine *technē* analojisi), iyi bir insan da iyiliğiyle herhangi birini kötü yapamaz. Bu durumda hiç kimseye zarar da vermeyecektir ve böylece bu adalet tanımı çöker.[867]

Sokrates'i adil olmayan bir biçimde tartışırken gösteren diyalogların Sokrates'in ölümünden önce yazılmış olması gerektiği argümanına[868] göre Polemarchus'la yapılan bu atışmanın çok erken bir tarihe konulması gerekiyor. Dahası *technai* ve erdemleri özdeşleştirmenin yanlışlığı *Charmides*'te Critias tarafından gösterilmişti ve dürüst insanın en iyi yalancı olduğu paradoksuyla *Küçük Hippias*'ta yeterince karşılaşmıştık.[869] Ama bir bütün olarak *Devlet*'teki son derece titiz planlama bizi 1. kitaptaki bu kısımların Platon'un daha önceki bir çalışmasının buraya sonradan bulunup sokuşturulmuş parçaları olduğunu varsaymaktan men ediyor. Elimizdeki diğer seçenek Platon'un okurlarını kendi hac yolculuğunun aşamalarından geçirerek bir doruk noktasına doğru götürdüğüdür: sıradan, görgülü yurttaşın ahlakı, amacın aracı meşrulaştıracağı inancıyla tedbirsiz kişiler üzerinde uygulandığı şekilde, en kaba haliyle Sokratik çürütme, Sofistik iddia ve Sokrates'in buna cevabı ve son olarak, Platonik felsefe.[870]

Sofist'in iddiası: Thrasymachus (336b–354c). Thrasymachus'la birlikte ilk diyalogların atmosferini geride bırakıp, muhatabın mülayim bir dost ya da öğrenci değil, geleneksel adalete karşı iddiasını tutkulu bir güçle ortaya koyabilecek olgun ve zorlu bir sofist olduğu *Protagoras* ya da *Gorgias*'ın atmosferine geçiyoruz.[871] Thrasymachus'un

---

[867] Krş. *Sav.* 25c-e'deki benzer argüman ve Adkins, *M. and R.* 268-9.

[868] Bkz. bu cilt (*B. Hip.*) ve 213-4 (*Prot.*).

[869] *Charm.* 165c-166c, bu cilt; *K. Hip.* s. 192-3, 196.

[870] Farklı bir görüş için bkz. Joseph *A. And M. Phil.* 1-14. Eğer bir argüman görünüş itibariyle adaletsizceyse, Joseph bunu "dolaylı olarak" *reductio ad absurdum* aracılığıyla sağlam bir tespitte bulunulması olarak görüyor, bu şekilde "absürd neticeye yanlış varsayımlarla adilce ulaşılmaktadır" ve Platon bu yanlış varsayımların açıkça farkındadır. Bunu "keşfetmek bize kalmıştır." Ama bu durum argümanı Polemarchus açısından daha az adaletsizce falan yapmıyor. Öyle gözüküyor ki Joseph tek alternatifin Platon'un kendi münakaşasının ağına düştüğünü varsaymak olduğunu düşünüyor ama ben bütün kalbimle durumun bundan ibaret olmadığı kanısındayım. Adil insanın iyi bir hırsız olacağı tespiti, Penner'ın belirttiği gibi (*Exegesis* 138) Polemarchus'un tanımına karşıt bir argüman değildir zira para çalmak bir dosta yardım etmek ya da düşmana zarar vermek anlamına gelebilir. (382c'de Sokrates yalan söylemenin de aynı şekilde kullanılabileceğini söylüyor. Ama herkesin bildiği üzere, Sokrates bunu açıkça ortaya koymuyor, Polemarchus'un da bunun farkına varmıyor.

[871] Platon'un Thrasymachus'a yaklaşımı için bkz. Sparshott'un ilginç görüşleri, *U. Tor. Qu.* 1957.

argümanları III. ciltte tartışılmış olduğu için[872] bunları burada Sokrates'in cevaplarına vurgu yaparak kısaca ele alabiliriz. Konuşma şansı doğmasını sabırsızca bekleyen Thrasymachus aniden patlayarak adaletin daha güçlü olanın çıkarından başka bir şey olmadığını, bu yüzden de bir devletteki -bu ister halk ister tek bir despot olsun- hâkim iktidar olduğunu söyler. Bu iktidar kendi çıkarına olan yasalar yapar ve adil insan bu yasalara uymak zorunda olan tebaadır. Sokrates şöyle karşılık verir:

(a) Hükümdarlar hata yapabilir ve kendi çıkarlarına olmayan yasaları geçirebilirler. Thrasymachus bunu kabul eder ama bu durumda hükümdara yaraşır şekilde davranmadıklarını iddia eder: hükümdar *tam anlamıyla* yanılmaz kişilerdir (daha sonra anlaşıldığı üzere, ihtiyatsızca bir iddiadır bu).

(b) Bütün sanatlar, icra edenin değil, nesnelerinin iyiliği için, örneğin tıp beden için icra edilir. Bu yönetme sanatını kapsamaktadır, tebaalar üzerinde icra edildiği için onların iyiliğini amaçlamalıdır. Thrasymachus bunun çobanın nihai amacının, aslında yemek ya da satmak ya da bu işten para kazanmak için göz kulak olduğu koyunların iyiliği olduğunu söylemeye benzediğini belirtir. Sokrates çoban *olarak* onun amacının koyunların rahatlığından başka bir şey olmadığı karşılığını verir: diğer amaçları çobanın sanatı ile ilgili değildir, tıpkı doktora hizmetleri karşılığında para ödenmesi gerçeğinin, tıbbın amacının hastanın sağlığı olduğu yönündeki beyanı geçersizleştirmediği gibi.[873]

Adaletin daha güçlü olan tarafın çıkarı ile özdeşleştirilmemesi gerektiği konusunda içi rahat eden Sokrates Thrasymachus'un adil olmayan insanın hayatının daha iyi olduğu yönündeki diğer iddiasına döner. Thrasymachus ahlakî kategorileri reddederek adil insanı avanak ve adaleti sağduyu ya da akıllıca davranış (εὐβουλία 348d) olarak tanımlamıştır.

---

[872] Ve akabinde J. P. Maguire (*Phron* 1971) tarafından çok ayrıntılı bir biçimde tartışılmıştır. Ayrıca bkz. Joseph, "The Argument with Thras.", *A. and M. Phil.* 15-40.

[873] III. ciltte, daha ayrıntılı olarak sunulan bu izahat Adkins'in (*M. and R.* S. 273 ve devamı) sunduğu ve bana göre Thrasymachus'un bir hükümdarın sadece *tam anlamıyla* bir hükümdar, yani ideal bir hükümdar olarak ele alınması gerektiğinde ısrar ederek Sokrates'in zihninde açtığı kapıyı görmezden gelen izahattan radikal ölçüde farklı. Adkins ayrıca Thrasymachus'u "Callicles *redivivus*" olarak tanımlıyor halbuki ben Thrasymachus'un teorisinin "Callicles'inkinden esasen farklı olduğunu" söylüyorum. Kararı okuyucu vermeli. (Ayrıca bkz. T. Y. Henderson, "In Defense of Th.", *Am. Ph. Q.* 1970.) Sparshott (*Monist* 1966, 436) çobanın koyunların rahatlığını değil, pazarlanabilirliğini amaçladığını söyleyerek itiraz ediyor ama bu ayrım kulağa anakronik geliyor. Antik Yunan'da damızlık tavuklar ya da fabrika çiftlikler yoktu. En sağlıklı, en "mutlu" koyun aynı zamanda en yüksek fiyatı alırdı. (Bunu yazdığımdan beri aynı hususu Penner'ın da -*Exegesis* 145 dn. 12- fark ettiğini görüyorum.)

(a)[874] Ahlakî Silahlanma'dan Mafia'ya kadar ortak bir amaca yönelik hiçbir örgüt eğer her bir üye diğer üyelere karşı adaletsizce davranırsa, şu ya da bu şekilde kendi bencil amaçlarının peşine düşerse başarıya ulaşamaz. Bütün birleşik eylemler için "hırsızlar arası haysiyet" gereklidir ve bireyin kendi içinde bile adaletsizlik içsel çatışma aracılığıyla bu felce uğratma gücünü muhafaza eder.

(b) Her şey -örneğin aletler ve gözler, kulaklar gibi bedensel organlar- kendine uygun bir işleve sahiptir. Bunun bir sonucu olarak her biri bu işlevi (bıçaktaki keskinlik, gözlerdeki keskin görüş) yerine getirmesine olanak tanıyan kendi mükemmelliğine (*aretē*)[875] sahiptir. İnsanın *psyche*'si de bir istisna değildir: o da kendince bir işleve (insan yaşamı) sahiptir ve bu işlevi olası en iyi şekilde yerine getirmesine olanak tanıyan *aretē* adalettir. Bu yüzden adil olmayan değil adil insan iyi yaşar ve dolayısıyla muvaffak ve mutludur.[876]

Hasmın iddiası tamamlanıyor: Glaucon ve Adeimantus (357a-367e). Thrasymachus beşinci yüzyılda (ve Platon'un yaşadığı zamanda) genellikle gerçekçi olduğu kabul edilen önermelerden hareketle argüman üretmiştir[877] ve Sokrates'in karşı argümanları onu düşüncesinden caydırmak üzere tasarlanmamıştır. Bunlar, 352a'da içsel çatışmadan bahsedilişinin 4. kitapta ruha dair yapılan bölümlemelerin habercisi olması dışında, yeni argümanlar da değildir. Sokrates sadece hor gören bir tavırla omuz silkerek geri çekilir. ("Şölen ikramlarının tadını çıkar.") Ama Platon'un iki kardeşi için bu yeterli olmayacaktır. Onlar çağdaşlarının iktidarın insana diğerlerini kendi çıkarı için soyma, öldürme ya da tahakküm altında tutma *hakkı* bahşettiği ve her kimki iktidarı ele geçirir ve bu şekilde kullanırsa olası en iyi yaşama ulaşacağı yönündeki ahlâk dışı tezi kabul etmelerinden Sokrates kadar iğrenmektedirler. Ama bu tez her gün, Thrasymachus'un kullandıklarından daha zorlayıcı olan -aslında Thrasymachus çok erken pes etmiştir- argümanlarla kulaklarına sokulmaktadır ve kendilerine nihai bir cevap verilmesini iste-

---

[874] Sokrates'in burada yer verilmeyen ilk argümanı yine *technē* analojisine ve *sophos* (teknik olarak eğitimli ve "bilge") ve *agathos* (ahlakî açıdan iyi ve herhangi bir şeyde iyi) gibi kelimelerin farklı çağrışımları üzerinden yapılan kelime oyunlarına dayanmaktadır ki biz bunları zaten biliyoruz ve bu kelime oyunlarını o zamanki Yunanca bağlamı dışında yeniden üretmek pek mümkün değil. Cornford çevirisinde bu argümanı dahil etmiyor ama buna dair açık bir izahat sunuyor (s. 32).

[875] *Aretē* için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[876] Sokrates sıradan Yunanca tabirde muvaffakiyet ve mutluluk, hatta rahatlık ve lüks içinde yaşamak demek olmasının yanı sıra ahlakî açıdan iyi bir yaşam sürmek anlamına gelen εὖ ζῆν'in muğlaklığı ile oynuyor (krş. *Prot.* 351b; tıpkı diğer yerlerde εὖ πράττειν'in muğlaklığıyla oynadığı gibi). İşleve dayalı argüman için bkz. Thayer'ın *PQ* 1964'teki makalesi.

[877] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, Thucydides'in sunduğu delil.

mektedirler. Bu yüzden kötülükten yana olan iddiayı en güçlü ve en aşırı haliyle ortaya koyacaklardır. Bu iddiayı burada tekrar etmeye gerek yok (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Sonuçta Sokrates'ten adaletin kendi içinde, doğurduğu sonuçlar kadar başlı başına da iyi olduğunu kanıtlaması talep edilir (358a). Sokrates "adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu ve her birinin kendi için ve başlı başına, ruhta bulunuşlarıyla ne gibi etkiler doğurabileceğini" (358b)[878] izah etmelidir. Dış itibar, ödül ya da cezalar hesaba katılmak zorunda değildir, bu yüzden insanların ve tanrıların adil insanın değerinin ayırtında olmadıklarını ve adil olmayanın aşağılığını fark etmediklerini varsayıyoruz. Bırakın adil olmayan insan muvaffak olsun ve saygı görsün, adil olan da (büyük ihtimalle olacağı gibi) yanlış anlaşılsın, aşağılansın, işkence görsün ve öldürülsün (*Gorgias* 521b-d'de Sokrates hakkında söylenenleri akla getiren bir şeydir bu). Ve böyle olsa da, adaletin adil insana adaletsizlikten daha fazla iyilik getireceğini, sadece iyi *gözükmeyi* değil, gerçekten iyi olmayı sağladığını ispat edin.

(2) ADALET ARAYIŞI BAŞLIYOR: TOPLUMSAL DÜZENİN KÖKENİ VE ÖGELERİ

(2. 368C-374E)

Bireyin büyütece tutulmuş hali olarak devlet (368b-369c). Bu çok zorlu bir görevdir. Sokrates, kabul ettikleri üzere adalet bireylerde olduğu gibi bir bütün olarak toplumlarda da bulunacağı için soruşturmayı ilk önce daha büyük skalada yürütmenin daha kolay olabileceğini öne sürer. Adaletin hangi noktada devreye girdiğini görmek için bir şehrin[879] baştan inşa edildiğini hayal etmeye, bu büyük işe hazırlar mıdır? Evet.

Buradaki "adaletin tek bir insana ve bütün bir şehre ait olabileceği" (368e) ve her ikisinde de aynı olduğu yönündeki baştan savma varsayım doğal olarak ateşe tutulmuştur. Paralellik 4. kitapta ayrıntılarıyla muhafaza ediliyor ama kesinlikle Grote'un 4. kitap üzerine yazdığı bölümdeki (*Pl.* III, xxxiv) eleştirilerini -ki bunlar halen okunması gereken şeylerdir- lüzumsuz kılacak ölçüde değil. Modern felsefeciler bir kelimenin biz

---

[878] Sözcük anlamıyla her birinin ne gibi bir "güce" (δύναμις) sahip olduğunu, bunun "nihai bir değer, kendi içinde bir amaç" olarak adaletle aynı şey olmadığına Versényi (*Pihlos.* 1971, 237) işaret etmiştir.

[879] Söz konusu "devlet"in *polis* -nüfusu binlerle ifade edilen özerk şehir ve tarımsal nahiyeleri- olduğunu; ve *politeia*'nın -yönetim şekli, devlet- bu yoğunlaştırılmış birimin organize ediliş şekli olduğunu hatırlamamız için arada sırada "şehir" kelimesini kullanmakta fayda var. Bunu hepimiz biliyoruz ama bunu kolayca unutabilir ve Platon'un beyanlarını sanki, milyonlarca kişinin yaşadığı modern ulus-devletler için geçerliymiş gibi değerlendirebiliriz.

farklı bağlamlarda farklı anlamlar ifade edeceği yönündeki dilbilimsel hususa değiniyorlar, örneğin "Torquay sağlıklı bir kasabadır" ve "Jones sağlıklı bir adamdır."[880] Ama Cross ve Woozley'in akabinde söylediği gibi, mevcut durumun bir dilbilimsel *faux pas* olarak bir kenara bırakılması pek mümkün değildir zira Platon'un birey ve devletin kelimenin tam anlamıyla uyuşum içersinde olduğuna dair inancı bütün siyasi felsefesinin temelidir. Adam (I, 92) Platon'u Grote'a karşı savunurken Platon'un "yurttaş ve devlet arasındaki, onun zamanında hızla çözülmekte olan birliği sağlamlaştırmakla" ilgilendiği yönündeki tarihsel argümanı kullanmıştı. Jacques tarafından çok iyi şekilde dile getirilen daha geniş kapsamlı, daha iyi bir tarihsel izahat daha var. "Yunanlar için ahlâk bilimi ve siyaset bilimi aynı şeydi ve bizim ikisi arasında yaptığımız ayrım onlara yapay gelirdi. Bireylerin iyiliği, içinde yaşadıkları devletin iyiliği ile yakından bağlantılıydı; iyi yaşam kendini içinde ifade edeceği iyi toplumu gerektiriyor ve iyi toplum da iyi yaşamı destekliyor ve olası kılıyordu."[881] Platon'un burada "organik devlet" fikri ile mantıksal sonucuna taşıdığı şey işte bu Yunan kavrayışıdır. Hobbes bu "organik devlet"i "koruma ve savunması için tasarlanmış olduğu doğal insandan daha büyük ve daha güçlü olan yapay bir insan" diye tanımlamıştı: bu fikir daha sonra Avrupa'da kaydadeğer ölçüde geliştirilmişti.[882]

"Domuzlar şehri" (369b-372d). Şehir, hiç kimse kendine yeterli olmadığı için ortaya çıkar. Her insanın bizzat karşılayabileceğinden daha fazla temel ihtiyacı -yemek, barınma, giyinme- vardır, bu yüzden belli sayıda insan gerekli görevleri paylaşmak için beraberce bir yerleşim birimi oluşturur; zira iş bölümü ilkesini benimsemek herkesin her şeyi tek başına yapmasından daha iyidir. Herkes doğal olarak bir iş yerine diğerine uygundur ve uzmanlaşma verimi arttırır. Üreticilerin yanı sıra dükkân sahiplerine de ihtiyacımız vardır zira bir çiftçi pazarda biri mallarını satın alana kadar oturarak işini boşlamamalıdır ve küçük bir topluluğun bile bazı mallar ithal edip, bunları ödemek için

---

[880] Cross ve Woozley, *Comm.* 75-6. Sokrates ve Platon'un insanların aynı kelimelere farklı anlamlar yüklediklerinden bihaber olmadıklarını birçok yerde vurgulamıştım: onlar sadece bunun zararlı olduğunu düşünüyorlardı. Eğer bütün ülkelerde insanlar, örneğin "demokrasi" ile aynı şeyi kastediyor olsaydı dünyanın daha mutlu bir yer olacağı da inkâr edilemez. Ama bu referansın aynı olduğu durumlarda geçerliydi, örneğin "adalet alabildiğiniz her şeyi almaktır" (Callicles) ya da "adalet yasalara uymak demektir" (Antiphon). Anlamın bir referans değişimi aracılığıyla değiştirilmesi pekâla Sokrates ve Platon'un dilbilimsel felsefesinin ötesine geçen bir şey olabilirdi.

[881] J. H. Jacques, *Rep., a Beginner's Guide*, 51. Aristoteles'in *Nic. Eth.*'inin son beş sayfası (1179a33'ten itibaren) buna iyi bir örnektir.

[882] Guthrie *Living Heritage* 62-3. Hobbes'un *Leviathan*'ın girişinde yaptığı tanım Grote tarafından alıntılanmıştır, *Pl.* III, 123. *Devlet*'te devlet ve insan bedeni arasında kurulan açık bir analoji için bkz. 462c-d.

ihracat yapmadan varlığını sürdürmesi pek mümkün olamaz. Sonuçta minimalm şehir çiftçileri, inşaatçıları, dokumacıları, deri işçilerini, demircileri ve aletleri yapan diğer zanaatkârları, çobanları, tüccarları, perakendecileri ve vasıfsız maaşlı işçileri içermektedir. Artık şehir tamamlanmıştır.

Bu izahata göre toplum tamamıyla cismani, ekonomik ihtiyaçlardan ortaya çıkmaktadır. Doğal ortak yaşamın ya da eş dost ihtiyacının insanları bir araya getirdiğinden hiç söz edilmez. Buraya kadar bu izahat, Protagoras temel ihtiyaçların daha önceden güvence altına alındığını söyleyerek toplumsal yaşamı vahşi hayvanlardan korunma ihtiyacına atfetse de, Protagoras'ın teorisine (*Prot.* 322a-b) benzemektedir. Bu ilkel taslakta Platon'un bir şehrin bekası için temel önemde olduğunu düşündüğü tinsel ahenk ve birliğin tohumları mevcut değildir. Bu taslak tarihsel de değildir. Taslağın düzeni daha ziyade mantıksaldır. "Yani [Platon] toplumu kabaca olduğu gibi ele alıyor ve en düşük düzeyi olarak gözüken noktadan, toplumun, bazı fiziksel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir organizasyon olduğu o yönünden hareketle yola koyuluyor."[883] Taslağın son derece şematik bir özet olması bu tespite kesin gözüyle bakmamızı sağlıyor ve olgusal bir dilden ziyade kural koyucu bir dilin kullanılması da aynı şeyi ima ediyor: her insan kendi işini icra etmek *zorundadır* δεῖ (369e), insan tek bir işe bağlı kalsa *daha iyi eder* (370b), şunu *yapmalıyız* ki... (371a).

Adalet ve adaletsizliğin bu başlangıç düzeyindeki şehrin neresinde yattığını keşfetmek için ilk önce insanların yaşam biçimine bakmalıyız. Sokrates bu konuda pastoral bir tablo çiziyor. Mısır ve şarapları, evleri ve giysileri vardır ve Sokrates onları kokulu dallardan oluşan doğal yatakların üzerinde çocuklarıyla birlikte uzanırken, temiz yapraklar içinde somon ekmekleri ve güzel çörekler yerken görür, daha sonra şarap elden ele dolaştırılır, boyunlarında çelenkler vardır, tanrılara ilâhiler okumakta ve bir arada bulunmanın keyfini çıkarmaktadırlar. Kendi yağlarıyla kavrulmakta ve yoksulluk ve savaştan kaçınmaktadırlar. Sokrates Glaucon'a kulak vererek onların ekmeklerinin yanına hoş katıklar -tuz, zeytinler, peynir, sebzeler- eklemelerine, şaraplarının yanında incir, bezelye, fındık ve benzeri şeylerden oluşan bir tatlı yemelerine izin verir. Böylece sağlıklı ve huzurlu bir yaşamdan sonra geç yaşta ölecek ve aynı varoluşu çocuklarına miras bırakacaklardır.

Tahrik olmuş [inflamed] *şehir (372d-374c).* Bu noktada ana argümanı kesintiye uğratan birçok özenle kurgulanmış hamlelerden biri gerçekleşir. Sokrates adalet arayışıyla devam etmeden önce Glaucon onun sunduğu şeyin sadece bir domuzlar şehrine uygun düştüğünü, hayatın kanepeler, yemek masaları ve uygar yiyecekler gibi değeri teslim

[883] Nettleship, *Lectures* 69.

edilmiş konforlarından yoksun olduğunu haykırır. Sokrates tarif ettiği şeyin "gerçek ve sağlıklı şehir" olduğu karşılığını verir.[884] Görünüşe göre incelemeleri gereken şehir bu değil, "lüks" şehir, "tahrikten mustarip olan" şehirdir. Bu kötü bir şey olmayabilir zira böyle bir şehir de toplumlardaki adalet ve adaletsizliğin kökenini pekâlâ ifşa edebilir. Bu aniden çok daha büyük bir işe dönüşür zira bu şehir gerekliliklere ve basit hazlara ek olarak -mobilyaların yanı sıra- lüks yiyecekleri, kozmetiği, pahalı fahişeleri, güzel sanatları ve altın, fildişi gibi değerli materyalleri de gerekli kılmaktadır. Birileri avlanmak ve balık avlamak zorundadır, heyketıraşlar, ressamlar, şairler, oyuncular, dansçılar, moda uzmanları olmalıdır. Daha birçok hizmetçi olmalıdır -mürebbiyeler, hemşireler, hanımefendilerin hizmetçileri, aşçılar ve diğerleri- ve lüks yaşam doktor ihtiyacını arttıracaktır. Hepsinden önemlisi, bu devlet artan nüfusu ve talepleriyle kendi bölgesini yetersiz bulmaya başlayacaktır ve yine kendisi gibi olan komşularının olduğunu varsaymak durumundayız. Genişleme savaş demektir, bu yüzden, "bir insan bir iş" prensibi üzerinde anlaştığımıza ve de etkili savunma her şeyden çok daimi dikkat ve idmana dayalı olduğu için, listeye bir de kalıcı ordu eklemeliyiz.

Hangisi Platon'un "ideal devlet"idir? Devlet'in siyasi kısmının geri kalanı bugünlerde sürekli olarak "Platon'un ideal devleti" diye anılan bu ikinci şehre ilişkindir. Ama diyalogda bu şehir "tahrik olmuş" şehir diye takdim edilmiş, "gerçek ve sağlıklı" unvanından açıkça mahrum bırakılmıştır. Durumu nasıl değerlendirmeliyiz? Sokrates ilk şehirden (ki o kadar da ilkel değildir, zira metallere, para birimine, ihracatçılara ve perakendecilere sahiptir) Empedokles ve diğerlerinin, vejetaryenlik ve savaşın olmayışı gibi özelliklerinin bu şehirde de bulunduğu altın çağa dair anlatılarını anımsatan, övgü dolu ifadelerle bahsediyor. Sokrates bu şehri, sadece Glaucon'un itirazına duyduğu saygıdan ötürü ve hasta bir şehir hem adalet ve hem de adaletsizliğin kaynağını daha iyi ifşa edebileceği için bir kenara bırakır.[885] Yaptığı tarifte herhangi bir açık ironi de yoktur. Şimdiye kadar sadece "gerçek ve sağlıklı" şehrin bir ideal model olabileceğine dair hiçbir şüphe yok gibi gözüküyor ama okumaya devam ettikçe bu husus aşikârlığını yitiriyor. 4. kitapta, ikinci devletin düzeneği ana hatlarıyla çizildikten sonra, Sokrates (427e) "Ben, doğru şekilde kurulmuş olan şehrimizin, kusursuz derecede iyi olduğu kanaatindeyim" diyor ve yine teorik bir idealin pratikte uygulanamayacağı gerekçesiyle

[884] Bu, Cross ve Woozley'in (*Comm.* 79) Sokrates'in "tarif ettiği şeyin bir 'domuzlar şehri' olduğu önermesine karşı çıkmadığı" yönündeki şaşırtıcı beyanlarını boşa çıkarıyor.

[885] Bazıları, Strauss'un (*J. Metaph.* 12, 1958-9, 420-1) yaptığı gibi, sanki bu şehri domuzlar şehri diye adlandıran Sokrates'ya da Platon'muş gibi yazıyorlar. Öte yandan H. Neumann (*AJP* 1969i 484-5) bunun sadece Glaucon'un ısrarı üzerine bir kenara bırakıldığını vurgulayarak, filozof-hükümdarların bile sadece bir yalanı kucaklayarak hizmet verebileceği gerçeğini "ideal devlet"in sadece ikinci en iyi seçenek olduğunun delili olarak öne sürüyor.

eleştirilemeyeceğini öne sürdüğü 5. kitap 472d'de şöyle diyor: "İyi bir şehrin modelini şifahi olarak kurmakla haşır neşir olduk." Bu 9. kitabın sonundaki o ünlü pasajı akla getiriyor; şehir "muhtemelen bir model olarak göklere yerleştirilmiştir" (bkz. bu cilt).

Bu değişim nasıl gerçekleşmiştir? J. P. Maguire Platon'un ideal devleti "ilk önce bir ordu dâhil etmek için ilkel toplumu 'lüks' topluma evirerek; sonra da bütünü organize etmeye muktedir olacak yönetici bir ögeyi dâhil etmek için *lüks toplumdan 'arınmış' toplumu evirerek*" tamamlamaya giriştiğini söylüyor.[886] Maguire bu pasajı alıntılamıyor ama bunları muhtemelen 399e'yi düşünerek söylüyor. 399e'de Sokrates şiir, tiyatro ve müziğe acımasızca kısıtlama getirdikten sonra "Hay aksi!" diye haykırır, "Hiç fark etmeden, az önce aşırı-lüks diye tabir ettiğimiz şehri yeniden kirletmeye başladık. Hadi devam edelim ve süreci tamamlayalım." Fakat süreç asla tamamlanmaz, zira savaştan asla kurtulamazlar. Ordunun gerekçesi aç gözlülüğün kamçıladığı öfke iken, ordunun dâhil edilişini ideal devlete doğru atılmış bir adım olarak görmemiz pek mümkün değil. Savaşın sebebi, diyor Platon, sonuçları her ne olursa olsun sınırsız mülkiyet arzusudur, şehirlerdeki bireysel ve toplumsal kötülüklerin altında da aynı arzu yatmaktadır (373d-e). Platon'un *Phaedo*'da (66c) açıkça ortaya koyduğu gibi "Bütün savaşlar para için yapılır." Fakat "ideal devlette" haşin bir cesaretle felsefî asaleti birleştiren askeri sınıf en üstün karaktere sahiptir ve yöneticiler de bu sınıftan seçilir. "Domuzlar şehri"nde yaşayanların hepsi üçüncü sınıf olmuştur, hükümette hiç rol almazlar. Bu, hükümetin açıkça gereksiz olduğu daha önceki topluma gölge düşüren bir şey değildir. Birlik ve ahenk basit topluma değil, sadece karmaşık topluma dayatılmak zorundadır.

Platon'un daha sonraki kitaplarda, 2. kitapta aşırı lüks yüzünden sağlıksız bir şehir olduğu söylenen şehri bir iyi şehir modeli olarak tarif ettiğini gördük. Şehrin bu esnada arınmış olması bunu ancak kısmen izah ediyor, zira şehir sadece kısmen arınmıştır. Platon aslında zemin değiştiriyor ve bunu aşırı basit Sokrates ile modern kültür ve zarafetin öncüsü olan Glaucon arasında kurduğu zıtlıkla etkileyici bir biçimde yapıyor.[887] Sokrates doğanın onlara gönderdikleriyle yetinen ve kaynaklarını asla tüketmeyen masum, barışsever ve dost canlısı insanlardan oluşan bir toplumu tarif ediyor. Ama Glaucon ve Platon çoğu insanın böyle olmadığını biliyordu. İnsan doğası karmaşık bir yapıya sahiptir, akıl tarafından olduğu kadar hırs ve tutkular tarafından yönetilir. İdeal devlet kusursuz bireylerden oluşan bir toplum ya da gerçekte oldukları halleriyle insanlar için olası en iyi organizasyon olarak tahayyül edilebilir. İlk tahayyülün Sokrates'in

[886] *CJ* 1965, 148.

[887] Glaucon'un kişiliği için bkz. Jowett, II, 9. Sokrates'in basit aydın tavrı kesinlikle tarihseldir; bunun bir örneği için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

aklına ilk önce gelmesi şaşırtıcı değildir, zira Cornford'un söylediği gibi[888] bu onun yurttaşlarına karşı olan, *Savunma*'da tarif edilen görevinin mantıksal sonucudur. Sokrates mesajını beşinci yüzyıl Atina'sına uyarlamıştı ama sıfırdan başlaması istenseydi, kendi sınırlarını bilen ve dolayısıyla büyük *sophrosynē* erdemine sahip olan bu basit insanlar şüphesiz ki onun ideali olurdu. Bu yüzden "domuzlara uygun olan şehir"de ben Platon'un halen sayıp sevdiği üstadına geri döndüğünü görüyorum halbuki takip eden kitaplarda izini sürdürdüğü kendi yöntemi "bireysel insan doğasını gördüğümüz haliyle ele almak ve olduğu ve büyük olasılıkla olmaya devam edecek gibi gözüktüğü haliyle ondan en iyi sonucu alacak toplumsal düzeni inşa etmektir" (Cornford *a.g.e.*). Bu bile Platon'un nihai amacını temsil etmiyor, zira onun nihai amacı *bireysel ruhlarda* adalet ve adaletsizliğin, erdem ve kötülüğün tohumlarının nerede yattığını keşfetmek için insanın karakterini çözümlemektir. Dolayısıyla eğer insanın karakteri ilk olarak devletin "büyük harflerinde" görülecekse bu harflerin insan doğasını olduğu gibi yansıtması gerekir. Hemen belirtmek isterim ki bu, *Devlet*'in uygulamalı siyaset olarak mı yoksa sadece "göklere yerleştirilmiş bir model" olarak mı tasarlandığı sorusunu yanıtlamıyor. Buna daha sonra geleceğiz.

(3) MUHAFIZLARIN SEÇİLİŞİ VE GENÇLERİN EĞİTİMİ (2.374E-3.412A)

(a) Muhafızların seçilişi (374e-376c)

Hiç ümit vaat etmeyen bir biçimde takdim edilmesine karşın (artık "muhafızlar" diye adlandırılan) askeriyenin en üstün yurttaş tipini temsil ettiğini belirtmiştik. Aranan vasıflar göz önüne alındığında devlet adamlarının bundan başka bir sınıftan seçilemeyeceği çok açıktır. Muhafızların, şehrin savunucuları olarak fiziksel olarak güçlü, çevik ve çok cesur olmaları gerekir. Fakat bu tip karakterler haşin ve agresif olmaya eğilimlidir. Ya hem birbirlerine hem de korumaları gereken insanlara saldırmaya yeltenirlerse ne olur? Onları şehrin bekçi köpekleri diye tabir edersek, gerçek bekçi köpeklerine bakarak içimizi rahatlatabiliriz. Bazılarına vahşice, bazılarına ise nazikçe davranan yaratıklar vardır ve ölçüt *bilgidir* zira köpekler onlara zarar vermeseler de yabancılara saldırır ve tanıdıkları birini onlara kibarca davranmasa bile hoşça karşılarlar. Bu bakımdan köpekler felsefî bir tabiatın tohumlarını sergilerler,[889] zira felsefe bilgi ve öğrenme aşkından başka bir değildir ve muhafızlarımızın komşularına barışsever bir biçimde davranma-

[888] "P.'s Commonwealth", *Unwritten Phil.* 58-9.

[889] Umarım Platon'un gelişkin bir mizah anlayışına sahip olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur.

ları için bu aşka sahip olmaları gerekir. Bu durumda iyi muhafızın şu vasıfları taşıması gerekir: fiziksel zindelik, azim ve felsefî bir tabiat.

Bu pasaj konuşma ilerledikçe çiçek açacak şeylerin büyük kısmını sımsıkı kapalı bir gonca içerisinde saklamaktadır, konuşma ilerlediğinde bu pasajın önemi tam olarak ortaya çıkacaktır. Özetle bu pasaj kusursuz muhafızın kusursuz insan olduğunu ima ediyor çünkü onun karakteri daha sonra ayrıntılarıyla tarif edilecek olan, *psyche*'deki üç ana dürtü türü -fiziksel, "azimli" Platon hâlihazırda bunun için sistematik izahatta kullandığı terimi "θυμοειδές" kullanıyor) ve zihinsel- arasında kurulan bir denge olmalıdır.

(b) Gençlerin eğitimi (2.376c-3.412a)

Bu kusursuzluk abideleri nasıl yetiştirilmelidir? Sıradaki soru budur, zira bu, diye hatırlatır Sokrates, "bütün bir soruşturmanın amacına ulaşmasına" (376c), yani bir şehirde adalet ve adaletsizliğin nasıl ortaya çıktığının keşfedilmesine yardımcı olacaktır. Adeimantus yardımcı olacağını kabul eder, böylece Sokrates'in çarpıcı bir biçimde dile getirdiği gibi (376d): "Bu insanları kelimeler konusunda (yani, gerçeklik değil, konuşma, hayal gücü konusunda) eğitmek için hikâye biçiminde ve rahat rahat hikâyeler (*mythoi*) anlatmakla haşır neşir olan insanlar gibi" işe koyulurlar.[890]

Ana hatları çizilen eğitim Yunanların fiziksel (*gymnastikē*) ve kültürel (*musikē*) olmak üzere yaptığı geleneksel ayrımı takip eder, en çok ikincisinin geliştirilmesi üzerinde durulmaktadır. Bu eğitimin dayandığı, Platon'un kitabın sonunda (400c-402e) özetlediği ilkeler fikirlerin Yunanlara özgü bir biçimde özdeşleştirilmesini (ki *kalon* kelimesi buna iyi bir örnektir, bkz. bu cilt) temsil etmektedir; yani, bilhassa da, Yunanlara göre karmaşık parçalar bütününe birlik sağlayan ve göz ile kulağı tatmin eden biçimsel simetri, ölçü, ritim özellikleri olmak üzere estetik değerlerin ahlakî mükemmeliyetle özdeşleştirilmesi. Platon'un kesin, somut önerilerini değerlendirirken bu ana amaçları aklımızda tutmamız çok önemli, dolayısıyla bunları alıntılamakta fayda var.

Dolayısıyla hitabette, müziksel ifade ve ritimdeki biçim ve içeriğin mükemmelliği ve biçim ve hareketin zarafeti, bunların hepsi ... karakter iyiliğinin iyi bir biçimde ve gerçekten tahsis edildiği bir tabiatla ele ele gider. Bu nedenle gençlerimiz hayatta üzerlerine düşen işi yapmaları için bulabildikleri her yerde bu özelliklerin peşine düşmelidirler. Ve bu özellikler, ressamlık, dokumacılık, nakışçılık, mimari, mobilyacılık gibi bütün zanaat türlerinde; ayrıca insan iskeleti ve doğanın bütün eserlerinde bulunacaktır: bütün bun-

[890] μυθολογοῦντες μύθῳ gibi Yunanca kelimeler içeren Yunanca metni günümüz dilinde karşılamak kolay değil ama mümkün olduğunca yakın bir çeviri yapmaya çalıştım.

larda zarafet ve hoşluk mevcut ya da namevcut olabilir. Zarafet, ritim, ahenk yoksunluğu düşünce ve ifadenin ve kişiliğin bayağılığıyla yakından bağlaşıktır; bunların mevcut oluşu ise, vücut bulmuş halleri oldukları ahlakî kusursuzluk ve kendine hâkimiyetle el ele gider... İçgüdüleri tarafından hoş ve güzel olana yönlendirilen zanaatkârları bulup çıkarmalıyız; böylece gençlerimiz, tıpkı mutlu bölgelerden sağlık getiren bir esinti gibi asil (*kala*) eserlerden gelen etkinin çocukluktan itibaren göz ve kulaklar üzerine düştüğü ve onları çocukluktan itibaren, hiç fark ettirmeden, etkisi altında kaldıkları aklın güzelliği (*kalon*) ile sempati kurmaya ve ahenk içersinde olmaya sevk ettiği olumlu bir iklim içersinde yaşayarak dört bir yandan iyi olanı içlerine çekebilirler.

Şiir ve müzik eğitiminin su götürmez önemi de bundan kaynaklanır: *ritim ve ahenk ruhun kuytu köşelerine derinlemesine işler* ve oraya sımsıkı yerleşerek, sadece doğru şekilde yetiştirilmiş olanlarda bulunan o *beden ve zihin zarafetini* getirir.[891]

(i) Kültürel eğitim (2.376e-3.403c)

(α) Hikâyeler (= şiir) (377a-398b)

Konu ἁ λεκτέον *377a-392c).* Çocuklar ilk eğitimlerini, çoğunlukla (Yunanistan'da) şiir aracılığıyla olmak üzere onlara anlatılan hikâyelerle alırlar. Homeros'tan başlamak üzere bu hikâyelerin bu etkilenmeye en açık yaşta kişilik üzerinde iyi bir etki bırakabilmeleri için nasıl arındırılması gerektiğini gösterir. İlk olarak, bu hikâyelerdeki teoloji kötüdür. İlâhi tabiat iyidir ve kötülüğün kaynağı olamaz ve değişmesi de söz konusu değildir, zira bütün değişimler sadece olumsuz yönde olabilir, bu yüzden tanrıları ahlâksız ve acımasız olarak betimleyen, çeşitli kisvelere büründüklerini söyleyen hikâyeler çıkarılmalıdır. Asalet modelleri olarak görülen kahramanların da ölüm korkusu ya da aşırı hüzün ya da sevinç gibi uygunsuz duygulara kaptırırken gösterilmemelidir.[892]

---

[891] 400d-401a, 401c-e, Cornford'un çevirisi. Burada bahsedilmese de dört işlem ve geometrinin de çocukluktan itibaren öğretileceğini (7.536d-e, bkz. bu cilt) duymak bazı okurların içini rahatlatabilir. Ama daha sonraki bir kitapta Platon bu eğitimin bilgiden ziyade ahlakî mükemmeliyeti amaçladığını izah ediyor. Tamamıyla zihinsel olan disiplinler daha sonraki sınamalardan geçmiş olan yetişkin muhafızlara tahsis edilmiştir.

[892] Nettleship (s. 96) Platon'un uyguladığı sansürün saçma gözükmemesi için çağdaşı olan Yunanların şiddetli duygulara, öz-saygı yoksunluğuna ve kendilerini kaybetmeye ne kadar yatkın olduğunu hatırlamamız gerektiğini söylüyor. Bu daha ziyade kahramansı bir ahlâk ve daha sonraki bir çağın ahlâkı arasındaki fark meselesi değil mi? Bizler de Achilles'in dostunun ölümü üzerine ağlayışını, yere yatıp toz içinde kıvranmasını, başını ve suratını toza bulamasını ve saçlarını yolmasını (*Il.* 24.10 ve devamı, 18.23-7, 388a-b'de kısmen alıntılanmıştır) eğitim açısından yararlı bir görüntü olarak görmüyoruz. Homeros'u bu bakımdan sansüre tabi tutmuyoruz çünkü onun kahramanlarını kendi davranışlarımıza model olarak almıyoruz. Platon'un

Hikâyeler doğruluk, oto-kontrol, cesaret ve metanet aşılamalı, tamah ve kibri önlemelidir. Bu bölüm ana amacın adalet ve adaletsizliği keşfetmek olduğuna dair bir diğer uyarı ile sona erer. Şu ana kadar tartışma tanrılar, yarı-tanrılar ve kahramanlarla sınırlı tutulmuştur çünkü tartışmayı insan davranışına uygularken şairleri adaletsizliğin kâr sağladığını adaletin ise sağlamadığını önermekten men etmek yönünde doğal bir dürtü hissederiz; fakat her ikisinin de doğasını keşfederek bu hususta bizzat karar verene kadar böyle bir şey yapamayız.

Biçim ὡς λεκτέον *(392c-398b).* Platon burada hikâye sunumunda kullanılan anlatısal [narrative] ve dramatik ya da mimetik yöntemlerini zıtlaştırır. Bu yöntemler, hikâyelerini karakterlerinin gerçek sözleri gibi görünen kısımlarla karışık olarak kendi ağzından anlatan Homeros'ta görüldüğü gibi bir arada kullanılabilir. Tragedya ve komedya tamamıyla doğrudan temsilden (Yunancada *mimesis*) oluşur. Mimetik sanatlara (oyunculuk, pantomim, palyaçoluk vb.) olan düşmanlığını dayandırdığı ilke 395d'de dile getirilir: "*Mimesis* eylemleri, eğer gençlikten itibaren ısrarla sürdürülürse insanın alışkanlıkları ve kişiliğinde, beden, ses ve akli durumunda kemikleşirler." İnsan böylece canlandırdığı şeye ya da canlandırıldığını gördüğü şeye benzemeye başlar.[893] İnsanın kendini birçok parçaya bölmesindeki o çok yönlülük yeni devlet için talep edilen katı uzmanlaşmaya ters düşmektedir ve elbette bir muhafız adayı kötü bir karakterin ya da kendi statüsüne uygun düşmeyen bir meslekle uğraşan birinin rolünü canlandırmamalıdır. Platon'un şiire yaklaşımı o zamanki eğitim usulüne ve Yunanların rapsodik ya da dramatik gösterilere verdiği tipik tepkiye öylesine yaslanıyor ki, Platon'un saiklerini anlamak bizim için bir hayli zor. Fakat Platon'un her şeye rağmen bu sanatlardan bahsederken kullandığı övgü dolu ifadelerin insanı çarpmaması mümkün değil. Bu sanatlarda maharetli olan ve maharetini sergilemek isteyen bütün ziyaretçilere müthiş bir hazzın vericisi olmasının yanı sıra bir tanrının, mürle yağlanmış ve taçlandırılmış bir hizmetkârı olarak hürmetle yaklaşılması gerekir (398a). Cepheye ancak daha sonra, bu

---

taşkınlığını anlamak için onun zamanında şairlerin halen ahlâk hocaları olarak görüldüğünü hatırlamamız gerekiyor. Eğer her çocuğun Ouranos'un Kronos'u hadım edişi gibi hikâyelere aşina olması sağlanıyorduysa o zamanki tepkileri bugünlerde sinema ve televizyonda şiddet ve seksin sunumuna karşı yapılan itirazlarla mukayese etmek abartılı olmayacaktır.

[893] Yunan ozan ve dinleyicilerin kendilerini şiirdeki karakter ve olaylara teslim ediş biçimleri konusunda bkz. *İon* 535b-e (s. 203'de bundan bahsetmiştik). Bir rapsod tragedyacı olduğu kadar bir oyuncuydu da. (Yine televizyonla bir paralellik kurulabilir.) Bunun aksine, Platon'un işi ilk önce seyrederek ve küçük katkılarda bulunarak öğrenen zanaatkâr çocuklarıyla kurduğu analoji üzerine çocukların neler olup bittiğini görmeleri için savaş alanına götürülmesini savunduğu 466e'ye bakılabilir. Burada taklit özdeşleşmeye dönüşüyor. Margaret Mead'ın (empati, özendirme ve özdeşleşmeyi konu alan) *Continuties in Cultural Evolution* başlıklı kitabının 4. bölümü bu bağlamda ilginç bir okuma sunuyor.

tip eğlenceler düzenlemesine izin verilmediği izah edilerek götürülecektir. Platon 10. kitapta konuya geri dönerek bu tavrı, kendine yararı olmadığını fark ettiği bir tutkudan vazgeçmek için kendini zorlayan bir âşığın tavrıyla kıyaslayacak kadar ileri gidiyor (607e) ve bu onun kendi duruşunu temsil ediyor gibi gözüküyor.

(β) Müzik (398c-400c).[894] Müzik ritim ve usul olmak üzere iki başlık altında ele alınır. Müzisyenlikle alakası olmayan Sokrates Glaucon'dan müzik usullerini saymasını ister ve uygun ritimler için Damon'a[895] danışmayı önerir. Önemli noktalardan ilki müziğin kişilik üzerindeki etkisine duyulan genel Yunan inancı ve ikincisi, müziğin burada kelimelerle özdeşleştirilmesi -Platon'un aklından geçen şey şarkı olarak söylenen şiirdir- ve bu yüzden doğal olarak kelimelere uyması gerektiğidir. Bu tercih edilen türleri peşinen belirler. Usul ve ritim kısıtlamaları, daha basit türdeki yaylılarla sınırlı olan çalgılara da kısıtlamalar getirir. Daha gelişkin olan yaylılar ve (sefahat âlemlerini andıran törenlerle özdeşleştirilen) bütün üflemeliler reddedilir.[896]

Bu bölüm, şiddetli ve taşkın niteliği muhafızlarımızda aradığımız disiplin, ölçülülük ve zekânın üstünlüğünün zıt kutbunda yer alan seksin hazlarının reddedilişi ile sona erer.[897]

(ii) Fiziksel eğitim (doktor ve avukatlara ilişkin bir ek içermektedir) (403c-410b)

Sağlam bir beden kendi başına iyi bir *psyche* üretmez hâlbuki iyi bir *psyche* bedenin mükemmeliyetini gözetecektir. Sokrates'in sadece ana hatlarıyla yönergeler sunup, ayrıntıları zihinleri zaten eğitilmiş olacak olanlara bırakmasının mazereti budur. *Psyche*'nin büyük önemi en sonunda (410c) yine vurgulanır: eğitimdeki yerleşik ikiliğe -kültürel ve fiziksel- aslında zihin ve bedende ayrı ayrı olarak değil, sadece zihinde ulaşılması amaçlanmaktadır.

Sarhoşluk[898] ve fahişelerle ilişki kurmak yasaktır. Diyet basit olmalı ama profes-

---

[894] *Gorgias*'ta (501e-502c) hitabetle beraber müzik (kaval ve lir), koreografili dans ve şiiri (ditirampik ve trajik) "yaltaklanma" (κολακεῖαι) olarak lanetlenmişti.

[895] Damon için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[896] Bu konuda M. Moutsopoulos'un yazdığı bir kitap var, *La musique dans l'œuvre de P.*

[897] Burada o zamanla moda olan eşcinsel ilişkilerden bahsedildiği, bağlamdan açıkça anlaşılıyor. Platon'un kesinlikle muhafızların, kadınlarla olan ilişkileri-sıkı bir düzenlenmeye tabi tutulsa da, üremelerine engel olmak gibi bir niyeti yok

[898] μέθη kelimesi (403e) hem içki hem de sarhoşluk anlamına gelebiliyor. Eğer Platon alkollü içkileri tamamen yasaklıyorsa, bir eğitim aracı ve kişilik testi olarak uygun bir gözetim altında yapılan içkili partileri savunduğu *Yasalar*'da fikrini değiştirmiş demektir. Ancak *Yasalar*'da bile

yonel bir atletin, sıkı eğitim gevşetildiğinde letarjiye ve sağlık sorunları tehlikesine yol açan diyeti uygulanmalıdır. Yiyecek, su ve iklim değişikliklerine dayanabilmeleri için askerlerin bünyeleri sağlam olmalıdır. Müzikal armoni ve ritimlerin basitliğinin ortaya disiplinli bir kişilik çıkarması gibi, fiziksel mevzulardaki çetinlik de beden sağlığına yol açar. Ahlakî disiplinsizlik ve hastalık el ele gider ve mahkeme salonları ile doktorların muayenehanelerinin kalabalıklaşmasına yol açarlar – bu kötü eğitimin kesin bir belirtisidir. İnsanların yanlışlar yapıp sonra da sonuçlardan kaçmak için yasaların yardımına başvurmalarını görmek mide bulandırıcı bir şeydir. Benzer şekilde tıp da yaralar ve küçük, kaçınılmaz rahatsızlıklar için olmalıdır, alışkanlıkları yüzünden toplumun yararlı bir üyesi olmaktan çıkanlar için değil: doktorlar yararsız bir hayatı uzatmaya inanmazlar. Aynı şekilde ahlakî açıdan tedavi edilemez olanlar da ölüme çarptırılmalıdır.[899] Küçük tuhaf bir notta kendi hastalık deneyimi doktor açısından yararlı olabilecekken, aşağılık olanların aşağılığını paylaşmış olmanın bir yargıç ya da jüri üyesinin yararına olmayacağı fakat bunu diğer insanlarda bolca gözlemlemiş olacakları bir yaşta olmaları gerektiği belirtiliyor. Bu durumda usulüne uygun olarak eğitilirlerse muhafızların doktorlara nadiren ihtiyacı olacak, avukatlara ise hiç olmayacaktır.

Özet (410b-412a)

Bütün bu eğitimin başlıca amacı "azimli" ögenin harekete geçirilmesidir, bu ögenin baskın olması bir bütün olarak muhafız sınıfının alameti farikasıdır. Ama bu kontrolden çıkmamalıdır. Muhafızlar zalimliğe kaçmadan cesur, yumuşaklığa kaçmadan felsefî olmalıdırlar, bu zıt nitelikler gerçekten uygar bir tabiat üretmek için ahenkli hale getirilir – Perikles'in Atinalıların karakterini idealize edişinin (kasti ya da kasti olmayan) kayda değer bir tekerrürüdür bu: "aşırıya kaçmaksızın güzele, yumuşaklığa kaçmaksızın kültüre (*philosophia*) duyulan aşk" (Thuc. 2.40.1).

Bu bölümde birkaç sorun okuru rahatsız edebilir.

(i) *Eğitim sadece muhafızlar için mi düşünülmüştür?* Hoerber (*Theme* 57-9) Devletin sadece, bireydeki adalete ilişkin tartışma için yardımcı bir öge olduğu yönündeki genel iddiasının (ki ben buna katılıyorum) bir parçası olarak şunu öne sürmüştü:

---

eğer tek seçenek insanların içkiye kendilerini dizginsizce kaptırmaları olsaydı, bütün sert içkileri görevli yargıçlara ve askerlere (muhafızların eşdeğeri) ve bazı diğer sınıflara yasak ederdi (647a-b). Fakat diğer çevirmenler yasağı sarhoşlukla sınırlı tutuyorlar, bu daha muhtemeldir zira yasaktan bahsedilen, Platon'un bizzat göndermede bulunduğu daha önceki pasajda (398e) bu yasak başka iki soyutlama -yumuşaklık ve aylaklık- ile el ele gidiyor.

[899] Murphy (*Interpr.* 29) şefkatin Platonik erdemler arasında yer almadığını belirtiyor. Sanırım buna en yakın olan şey muhafızların yurttaşların geri kalanına göstermek zorunda oldukları ve Platon'un πρᾶος ve ἥμερος kelimelerini kullandığı kibarlıktır.

eğitim üzerine çekilen söylevin, belli bir devlette uzmanlaşmış bir sınıf için spesifik bir eğitimin ana hatları olmaktan ziyade genel anlamda başlangıç düzeyindeki eğitimin ilkelerinin ele alınışıdır... Güya savaşçı sınıfın eğitiminin ana hatlarını çizmek üzere yola koyulmuş olan Platon'un devlete olan ilgisi onu bu amacına bağlı kalmaya zorlayacak kadar bile büyük değildir.

Fakat Platon'un niyetine dair herhangi bir olası şüphe yoktur. Öğrencilerin muhafız olarak yetiştirileceği sadece en başta dile getirilmemiş, bölüm boyunca defalarca tekrarlanmıştır.[900] Bir çakışma olacağı şüphesiz: Platon zanaatkâr ve iş adamlarının çocuklarının tanrılar ve kahramanlara dair yanlış ve zararlı anlayışlarla doldurulması olasılığına kayıtsız kalmış olamazdı ve aslında diğerlerinin eğitimlerini denetleyecek kişiler, muhafızlardır.[901] Hoerber'in, Platon'un şairler ve diğerlerinin bütün şehrin dışında tutulması gerektiğinden bahsettiği hâlbuki sadece muhafız adaylarıyla ilgileniyor olsaydı onlar için ayrılmış bölgeleri belirtmesinin yeterli olmuş olacağı yönündeki ana argümanı pek inandırıcı değil. Bu bölgeler onlara tahsis edildikten sonra bile (ki bu henüz yapılmamıştır) muhafızların her zaman için kışlalarda duracakları asla söylenmiyor ve görevlerinden bazıları (örneğin eğitim ve disiplinle ilgili görevleri, 415d-e) en azından hükümdar olanların diğer yurttaşlar arasında bulunmalarını gerektiriyor gibi gözüküyor; ve çektikleri nutuklarla sapkınlıklarını haykıran şair ve rapsodlarla dolu bir şehir bir muhafız için bile tehlikeli olabilirdi. Platon onların ayartıcı gücünün gayet bilincindedir. Ve muhafızlar kesinlikle yasaklanan müzik türlerini duyacaklardır, bu yüzden üflemeli çalgılara getirilen yasağın çobanın basit kavalı lehine gevşetilmesi (Hoerber sf. 58) bütün eğitim planının bütün yurttaşlara yönelik olduğu anlamına gelmiyor. Hoerber tezini desteklemek için ayrıca, Platon'un muhafızların hakikate büyük saygı duyması gerektiğini söylediği 389b-d'den bahsediyor. Yalancılığı sadece devletin çıkarları için hükümdarlar başvurabilir. Zira başka bir yurttaşın hükümdara yalan söylemesi bir hastanın kendi durumu hakkında doktoruna ya da bir denizcinin yolculuk için önemli olan konularda kaptanına yalan söylemesi kadar zararlıdır. Bu durumda

---

[900] Net bilgi vermek gerekirse, "muhafız" kelimesi 378c, 387c, 388e, 394e, 395b, 398e, 401c, 402c, 403a ve 410a'da olmak üzere on kere kullanılıyor; 404a'da ise aynı kapıya çıkan "asker gibi atletler" ifadesi kullanılıyor. Buna ek olarak muhafızların savaştaki davranışlarından ve savaş için eğitilmelerinden bahsediliyor (386b, 404b) ve onların el işçiliği ile hiç alakası olmaması gerektiği söyleniyor (396a-b). Hoerber bunlardan hiç bahsetmiyor. Eğitimin (ya da kendi tabiriyle "psikolojik koşullandırmanın") bütün yurttaşlara yönelik olduğunu iddia eden Vlastos (*Plato* II, 93) da bunlara değinmiyor. Burada Platon'un kendisinde bir kararlılık eksikliği olabilir.

[901] 424b-e, ἐπιμεληταὶ τῆς πόλεως. Özel iş faaliyetlerinde düzgün şekilde hareket edilmesinden bahsediliyor olması burada bütün yurttaşların kastedildiğini gösteriyor.

hükümdar "bir zanaatkâr, kahin, şifacı ya da ağaç işçisinin"[902] yalan attığını görürse onu cezalandıracaktır. Hükümdarlar elbette muhafızlardan seçilecektir ve doğal olarak onlara hem kendi, hem de halka empoze edecekleri hakikat standartları öğretilmelidir.

Bu durumda sorduğumuz sorunun cevabı, alıntıladığımız pasajların verdiği şekilde kalmaya devam ediyor ama Hoerber bundan bahsetmemesine karşın sorumuzdan daha da ciddiye alınabilecek bir husus var. Eğitim çocuklukta başlıyor ama eğer onların[903] "şehrin savunmasına uygun tabiata sahip olan" ve bu şekilde eğitilmeye uygun olan kişileri seçmesi gerekiyorsa seçim için çocuklar biraz daha büyüyene kadar beklenmesi gerekmez miydi? Maalesef Platon'un bu konuda kafası karışık gibi gözüküyor, söylenebilecek en ılımlı şey Platon'un Sokrates'in aklına zaman zaman daha önceki şeyleri değişikliğe uğratacak yeni fikirlerin gelmesine izin vererek konuşmaya doğal bir hava vermek istemiş olduğudur. Daha sonra üzerimize fırlatılan bu tip fikirlerden biri de bütün toplumun başlangıçta on yaşın altındaki çocuklardan oluşacağıdır, fakat her nasılsa hâlihazırda onların eğitimini organize edecek filozof-hükümdarlar mevcut olacaktır (540d-e). Bütün bunlar, bazılarının düşündüğü gibi, gerçekten uygulamalı bir siyaset olabilir mi?

(ii) *Platon'un hakikate yaklaşımı.* İlk önce Yunanca *pseudos* (sıfat ve isim, "hakikatdışı" ve "hakikat-dışılık") kelimesinin illâ da bizim kullandığımız "yanlış" ya da "yalan" kelimesinin barındırdığı olumsuz imayı barındırması gerekmiyor. Bu kelimenin nötr kullanımı eğitimi konu alan bölümün başlangıcında gösterilmiştir (377e): işe, çocuklarımıza biraz hakikat içermelerine karşın genelde *pseudos* ("kurgusal" Jowett, "kurgu" Cornford ve Lee) olan hikâyeler (*mythoi*) anlatarak başlıyoruz. Platon'un kendi talebi, bir efsane uydurulabilecek olmasına karşın bunun daha derinlikli bir anlamda, ilâhi ya da kahramansı karakteri yanlış şekilde sunulmaması anlamında doğru olması gerektiğidir.

382a'da Sokrates bütün tanrı ve insanların "hakiki (ya da gerçek) yalancılıktan" nefret ettiğini söylüyor ve bununla "tumturaklı" bir şeyi değil ama sadece kişinin kendi zihnindeki cehalet ya da kavrayış yoksunluğunu (bazı yorumcular bunu "ruhtaki yalan" diye fazlasıyla dramatize etmiştir) kastediyor. Bunun tersine "dile getirilen yalancılık" insan ilişkilerinde yararlı olabilir, örneğin bir düşmana karşı ya da bir dostu kendi divaneliğinden korumak için kullanıldığında. Bu gibi durumlarda yalancılık uyuşturucu ya da ilaçlara benzetilebilir, bu analoji 389d'de geliştirilmiştir: ilaçların sadece doktor tara-

[902] Homeros'tan yapılan bir alıntı, *Od.* 17.383.

[903] "Onlar"ın gerçekte kimler olduğu belirsizdir. Sokrates bütün bunları organize eden kişilerden bazen "siz" (yani Glaucon ve Adeimantus), bazen de "biz" diye bahsediyor. Bütün planın tamamıyla teorik bir egzersiz olduğunu gösteren birçok işaretten biri de budur.

fından verilmesi gerektiği gibi, sadece eğitimli hükümdarlar, o da sadece devletin çıkarı için yalancılığa başvurabilir. Buna dair bir örnek çok sonra, evliliklerin soy ıslahına yönelik olarak gizlice manipüle edilmesi gerektiğinde karşımıza çıkar. En iyi sonuçları almak için hükümdarlar "sık sık yalancılığa ve aldatmaya ... yönetilenlerin iyiliği için başvuracaktır: bu tip bütün uygulamaların ilaçlar kadar yararlı olduğunu söylemiştik."[904]

Bu pasajlar doğal olarak çok fazla ahlakî kınamaya yol açmıştır.[905] En ilginç yorum, bir sosyolog olarak klasik metinler ya da Platon bağlamında hiçbir özel amaca hizmet etmesi söz konusu olmayan Alvin Gouldner'ınki. Aşağıdaki alıntı okurda gerisini de okuma isteği uyandırabilir (*EP* 332):

> *Bir akademisyen sadece hakikatle ilgilense bile, hakikat arayışının herhangi bir zamanda, daha sonraki hakikat arayışını örselemesi olasıdır... Ancak eğer insanın hayatta kalması ya da toplumsal bağlılık gibi diğer değerlerin hakikati aştığını kabul ederse, o zaman üzerinde, tıpkı Platon gibi, bu diğer değerlerle örtüşmeyen hakikatleri gizleme ve hatta bu tip değerleri kuvvetlendirdikleri için doğru olmayan şeyleri öne sürme baskısı hissetmeyecek midir? İster hâlihazırda varolsun ister tahayyül ediliyor olsun herhangi bir toplumsal sistemi muhafaza etme ya da daha ileri taşıma sorumluluğu aldığı sürece akademisyenin hakikate olan bağımlılığı sınırlı ve koşullara bağlı olmalıdır. Bu durumda hakikat mutlak bir değer olamaz. Ancak akademisyen hakikate koşulsuz bir bağlılık gösterdiği sürece, herhangi bir topluma olan bağlılığını gevşetmeye ya da terk etmeye, bu toplumun refahı konusundaki sorumluluğunu sınırlandırmaya ya da inkâr etmeye ve diğer toplumsal rollerine yaptığı yatırımını azaltmaya ya da buharlaştırmaya hazır olmalıdır.*

Gouldner bilgi arayışı toplumu ve toplumla beraber de onun araştırmayı sürdürme şansını yok edecek silahların geliştirilmesine yol açabilecek olan günümüz fizikçisinin ikileminden bahsediyor. Platon bu ahlakî sorundan muaftı ve filozofun topluma karşı olan şüphesiz sorumluluğunun onun hakikatin keşfine olan kendi adanmışlığını herhangi bir biçimde kısıtlayabileceğini asla kabul etmezdi. Çok daha sonra (6.485c) filozof-hükümdarın ayırt edici niteliğinin gerçekçilik,[906] ve hakikati sevdiği kadar nefret ettiği yalancılığı hoş görmeye yanaşmamak olduğunu söylerken Platon'un aklından geçen buydu. 490a-c'de filozof-hükümdarın hakikat tutkusunun onun yalancılıktan nefret etmesini sağlayacağı, "her yerde ve her şekilde" hakikati arayacağı ve hakikatin yol gösterdiği yerde bunu hiçbir kötülüğün takip edemeyeceği tekrar edilir. Platon filozo-

---

[904] 5.459c-d. 414b-c'deki "asil kurgu" ya da "büyük efsane" farklı bir kategoride yer almaktadır (bkz. bu cilt).

[905] Platon'un hakikate yaklaşımının tamamıyla ve kuvvetli bir biçimde lanetlenişine örnek olarak bkz. Popper, *OS* 1. cilt, özellikle de s. 50 ve 8. bölüm.

[906] Aslında ἀψεύδια, yani taydaşı olan ἀλήθεια'dan daha da kuvvetli olan mutlak *pseudos* yokluğu.

fun sadece ve sadece gerçeği arayışını, kişisel olarak "gerçek yalancılıktan" kurtuluşunu düşünüyor. Fakat insan kendini, Platon'un bu heyecan verici sözleri yazarken halen zihinsel ve dile getirilen yalancılık arasındaki ayrımı ve ikincisinin bir nevi ilaç gibi kullanılmasının uygunluğunu düşünüp düşünmediğini merak etmekten alıkoyamıyor.

(iii) *3. kitapta Biçimler?* Aşağıdaki pasajlar bu hususla alakalı.

401b-c'de Platon şairlerin "iyi karakterin suretini" aşılamaları gerektiğini ve "güzellik ve zarafetin tabiatının izini sürüp bulabilecek" başka zanaatkârların aranması gerektiğini söylüyor.

402b-c. "Ta ki bizler oto-kontrol, cesaret, açık görüşlülük, alicenaplık ve benzer erdemlerin biçimlerini (*eidē*) yapısında yer aldıkları misallerde ve bunun yanı sıra bunların kopyalarını (*eikones*) da fark edene dek ne biz yeterince kültürlü (*musikoi*) olacağız ne de yetiştirdiğimiz muhafızlar."

Bu pasajların önemi Platon'un Biçimler öğretisinin dilinin sıradan dil olduğunu ve sıradan Platonik olmayan anlama gelebileceğini hatırlatmalarıdır,[907] öyle ki Platon'un aklından ne zaman kendi gelişkin öğretisinin geçip ne zaman geçmediğini anlamak hiç kolay değildir. Burada üç olasılık var: (a) Platon öğretisindeki değişmez, ayrı olarak varolan Biçimlerden bahsediyor; (b) *eidos*'u o zamanki anlamlarından -özellik, tür, çeşit ya da tip- biriyle kullanıyor; (c) Grube'un (*P.'s Th.* 253 dn. 3) düşündüğü gibi, "Platonik Biçimlere aşina olmayan okur εἴδη σωφροσύνης'i [oto-kontrolün *eidē*'si] sıradan anlamıyla erdem türleri olarak ve 'suretleri' sıradan bir şey olarak anlayabilecek olmasına karşın, teorisi hakkında her şeyi bilen Glaucon (475e) ve onun durumunda olan bütün okurlar gerçek μουσική'nin [*musikē*] daha sonra geleceği ve unutulmadığı konusunda uyarılmıştır. Platon için εἰκόνες αὐτῶν -erdemlerin suretleri- tekil eylemlerde karşımızda çıktıkları halleriyle bu erdemler anlamına geliyor olmalı."[908]

Cornford bunu eksiksiz Biçimler teorisinin ışığı altında yorumlayarak (a) seçeneğini Adam ise (b) seçeneğini savunmuştu.[909] 2. kitabı demişti Adam, Biçimler öğretisinin her ne olursa olsun filozoflara tahsis edildiği 7. kitabın ışığı altında yorumlamamalıyız.

---

[907] İkinci pasajdan hemen sonra, 402d'de Platon εἶδος'u radikal anlamıyla, "dış görünüş" anlamında kullanıyor!

[908] Krş. Solmsen, *P.'s Th.* 74 dn.8: "εἴδη pekâlâ, Platon'un izahatını daha sonraki kitaplara sakladığı teknik İdealar teorisindeki anlamıyla anlaşılabilir. Bunun aynı zamanda konuya vakıf olmayan okur için de tamamıyla tatmin edici bir anlamı olurdu."

[909] Cornford, *Dev.* s. 86, Adam I, 86. Adam'a göre Zeller (2.1.560) ayrıca burada εἴδη'yi Platonik "idealar" olarak algılamıştı ama Zeller'ın söylediği şey şuydu; Platon önceki kitapları yazdığında teorisini zaten geliştirmişti (ki kesinlikle öyledir) ama "burası uygun bir yer olmadığı" burada teorisinden kesin biçimde bahsetmemişti. Bir akademisyenin diğerine yaptığı bir göndermenin sık sık ilk elden soruşturulmasının gerekmesi dikkate değer bir şey.

"Suretler" ya da "kopyalar" (*eikones*) şiir ve güzel sanatlardaki erdemlerin temsilleridir, dolayısıyla eğer *eidē* Biçimlerse şiir bunların doğrudan bir taklidi olması gerekiyor ki bu da 10. kitaba (595c-598d) ters düşüyor.[910] Adam'ın argümanlarını takip etmek zorunda değiliz ama Platon'un burada kendi felsefesindeki Biçimlerden söz ediyor olamayacağını kabul etmeliyiz. Ben, bu mümkün olmasına karşın onun bir *double entendre* tasarladığından bile şüpheliyim. Şair ve zanaatkârlar bir yana, muhafızların büyük çoğunluğu eksiksiz Platonik anlamıyla asla "Biçimlerin ayırtına varmayacaklardır." Bu, on beş yıllık sıkı bir matematik ve diyalektik eğitiminden geçen çok seçkin bir azınlığın amacı olmalıdır (537c, 539e ve bkz. bu cilt). Platon'un ele aldığı mevcut konu bütün muhafız sınıfının çocuklarının ruhen incelmesi için şair ve sanatçıların üretmesi gereken eser türüdür. Kötü karakteri ya da çirkinliği betimlememeli ama ayrıca güzellik ve iyiliği bütün çeşitleri (*eidē*) içersinde fark edebilmeli ve yeniden üretebilmelidirler. İyilik ve güzelliğin çeşitlerini eserlerinde yansıtmalıdırlar, böylece genç muhafızlar bunları takdir etmeyi öğrenebilirler. Bu yalın, kolayca kavranabilecek bir dildir ve ben Platon'un bizden kelimelerinde görmemizi istediği şeyin bundan ibaret olduğunu kabul ediyorum. Eğer Biçimler teorisi üzerine bir seminer veriyor olsaydı ve bir öğrenci ona altı üstü bir şair ya da heykeltıraş olan birinin "güzelliğin ayırdına" nasıl varabileceğini sorsaydı, elbette Platon onların ortaklaşa paylaştıkları bir Güzellik bilgisine değil, sadece güzelliğe dair doğru bir inanca sahip olduklarını söylerdi. Ama seminerde falan değiliz ve şu anki amaçlar doğrultusunda bu kadarı yeterli.

(iv) *Teoloji, ve kötülük sorunu.* Yunan tanrıları birer erdem abidesi değillerdi ve onları kızdırmış olan bir birey ya da topluluğa karşı her türlü zalimliği yapmaya bilhassa muktedirlerdi. Platon bütün bunların yalancı şairlerin icadı olduğunu öğretiyor. Tanrı iyidir -bu aşikârdır- ve bütün eylemleri iyi ve faydalıdır. "O halde tanrı,[911] iyi olduğuna

---

[910] 3. kitabı 10. kitabın ışığı altında yorumlamakta bir sakınca olmadığı çok açık. (Grube da aynı şeyi yapıyor.) Adam'ın düştüğü nottaki zayıf yönler onun "yapısında yer aldıkları" ifadesine, söz konusu biçimlerin aşkın değil içkin olduğunun işareti olarak bel bağlaması ve τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη ifadesine örneğin 424c'de εἶδος καινὸν μουσικῆς sahip olduğu doğal anlamını (çeşitler ya da türler) bahşetmeyi reddetmesi ve bunu yaparken de bir erdemin neden birden çok çeşitte karşımıza çıkamayacağına dair bir neden sunmamasıdır. Erdemin bu şekilde karşımıza çıkması Sokrates'in daha önceki diyaloglardaki, kendisinden bütünü (ya da cinsi) tanımlanması istendiğinde bir çeşitten (ya da türden) söz eden muhataplarının yıkılışlarının nedenidir zaten. Örneğin ἀνδρεία fiziksel de olabilir, ahlakî de (bkz. *Laches*); ἀρετή tek bir genel tanıma sığabilecek olmasına karşın, genellikle kendini erkek ve kadınlarda, yöneten ve yönetilenlerde farklı şekilde belli eder.

[911] Ya da "ilâhlar." Platon tekil ve çoğulu "günümüz tektanrıcılarını şaşırtan bir umursamazlıkla" (Cornford, *Dev.* 66) kullanıyor. Hem bu umursamazlık hem de kavgacı, ahlâksız Olimpiyalılara inanmayış Platon tanıdıkları arasında muhtemelen yaygındı. Glaucon Platon'a hemen katılıyor.

göre, bütün şeylerden sorumlu olamaz ama insan ilişkilerinde ancak çok az şeyden sorumludur zira iyilikten çok daha fazla kötülükle karşılaşıyoruz. İyi olan şeyleri Tanrıya atfetmeliyiz ama kötü olan şeyler için başka nedenler bulmak zorundayız" (379b-c). Platon burada açıkça kötülüğün kaynağı sorusunu gündeme getiriyor. Bunu hemen cevaplamayı kendine dert edinmiyor ama onu daha felsefî, daha az pedagojik bir üslupla yazarken bulacağımız zamana hazırlık olarak bu soruyu aklımızda tutmalıyız. Bu durumda, ilk olarak, Platon'un kötülüğün varlığını inkâr etmediğini, bunun için bir mazeret gösterecek gibi de gözükmediğini ve ikincisi, kötülüğün sebebi her ne ise, bunun Tanrı'dan gelmediğini belirtmekle yetinelim.[912]

(4) MUHAFIZLAR VE YARDIMCILAR: HÜKÜMETİN İLKELERİ (3.412B-4.427C)

Şimdiye kadar muhafızların işlevi savunma ve iç güvenlikle sınırlı tutulmuştur ama onlar şehirdeki en âlâ karakterler oldukları için hükümetin onlar arasından seçilmesi doğaldır. Gene de Sokrates (412b) basitçe, sıradaki sorunun onlardan hangilerinin yöneteceği olduğunu söyler. Yönetecek kişiler geri kalanlardan daha yaşlı olmalı, bilge ve muktedir olmalı ve "bizi" hayatları boyunca şehrin çıkarlarını kendi çıkarları sayacakları konusunda tatmin etmelidirler. Bu amaçla muhafızlar çocukluğun ilk yıllarından itibaren şiddete, ikna çabalarına ve haz ve korkuların ayartma gücüne karşı dirençleri açısından sınanacaklardır. Çocukluk, gençlik ve olgunluk yılları boyunca bu sınamalar esnasında dengelerini muhafaza edenlere yetki verilecek ve hem hayattayken hem de öldükten sonra saygı duyulacaktır. Kelimenin tam anlamıyla Muhafız diye tabir edilmesi gerekenler işte bu kişilerdir (414a6 ve b1)[913] ve onların işlevi devleti dış düşmanlara karşı savunmak ve iç birliği, iç çatışma için hiçbir gerekçenin asla doğamayacağı şekilde muhafaza etmektir. Şimdiye dek muhafız diye anılanların geri kalanı, daha uygun bir ifadeyle, hükümdarların kararlarını uygulamalarına yardım eden yardımcılardır.

Büyük efsane. Şimdi, diyor Sokrates, daha önce bahsi geçen "gerekli yalancılıklardan" birine ihtiyacımız var. Gayet geleneksel ("yeni bir şey değil", 414c) olacak olmasına karşın Sokrates insanları buna inandırma ihtimaline anlaşılır bir biçimde şüpheyle

---

[912] Kötülük Biçimleri'nin olup olmadığı sorusuna s. 498 ve 507-8'de değinilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, kötülük konusu daha sonraki diyaloglarda (özellikle de *Tht.* 176a ve devamı, *Yasalar* 10, ve *Timaeus*'ta) daha önemli bir yere sahiptir, daha kapsamlı bir tartışmayı bu diyaloglara gelince yapmak daha uygun olacaktır.

[913] Ve burada da bundan sonra büyük G ile böyle anılacaklardır. Buna alternatif olarak Platon onlardan hükümdarlar (ἄρχοντες) diye söz ediyor. "ἐπίκουροι"nin (yardımcılar) anlamı için bkz. Taylor, *PMW* 276.

yaklaşıyor ama ilk önce muhafız ve askerleri ve daha sonra da diğer yurttaşları iki şeye ikna etmek istiyor. Birincisi, çocukların bizim elimizde büyütülmesi ve eğitilmesi tamamıyla bir rüyaydı. Aslında onlar toprağın içinde biçimlendirilmiş ve beslenmiş, silahları ve diğer gereçleri toprağın içinde hazırlanmış ve toprak onları ancak tamamıyla biçimlendirildikleri zaman yüzeyinde yaşamaya göndermiştir. Yani anavatanlarını gönlü hoş tutulması ve savunulması gereken bir anne olarak ve yurttaşlarını birer kardeş olarak görmelidirler. İkincisi, diyecektir efsane, hepsi kardeş olmalarına karşın "onları şekillendiren tanrı" hükümdarların içine altın, yardımcıların içine gümüş ve çiftçiler ile zanaatkârların içine demir ve bronz koymuştur. Bu yüzden farklı kapasiteleri doğuştan gelmedir ve genelde baki kalacaktır ama hepsi birbiriyle yakinen bağlantılı olduğu için altın ebeveynler gümüş ya da bronz karışımı bir çocuk doğurabilir ve bunun tam tersi de mümkündür. Bu tip şeylerin gözlenmesi gerekir ve sınıflar arası transferler gerek duyulduğu takdirde hükümdarlar tarafından düzenlenecektir.

Efsane biçiminde sunulan (415a) bu *pseudos* (414b) Platon'un kabul edilebilir bir efsane için belirlediği koşulu, yani kendisi kurmaca olmasına karşın bir hakikati göstermesi gerektiği koşulunu karşılamaktadır; zira Platon (daha sonra ayrıntılarıyla göstereceği gibi) metallerle sembolize edilen sınıflandırmanın insan doğasını yansıttığına ve psikolojik açıdan doğru olduğuna kaniydi. Sokrates'in söylediği gibi, söz konusu efsanenin temelleri Yunan geleneğinde yatıyordu. Efsaneye yakıştırdığı "Fenikeli" sıfatı (414c) aklından özellikle de, yetişkin ve tepeden tırnağa silahlanmış olarak, yılanın dişlerinin tohumlarını ektikleri topraktan doğan insanların torunları olan Thebelilere ve Cadmus'a[914] dair hikâyenin geçtiğine işaret ediyor. Ama insanların gerçekten topraktan doğdukları fikri (*gēgeneis*) Yunan edebiyatında yaygındı ve daha geniş kapsamlı biçimde bütün hayatın aynı kaynaktan ortaya çıktığı anlayışı olarak efsanede olduğu kadar doğa felsefesinde de yer edinmiştir.[915] Toprak Ana, diğer bütün dişiler gibi bir eşe (gök-tanrı) ihtiyaç duysa da "onları şekillendiren tanrı"dan bahsedilmesi doğurma efsanesinin, ilk insanların Prometheus ya da diğer tanrılar tarafından çamurdan *şekillen-*

[914] Tyre kralının oğlu. Dragonun dişleri hikâyesine yapılan en erken tarihli gönderme Eur. *Phoen.* 657-75'te yer almaktadır. Eisler'in (Popper tarafından alıntılanan, *OS* 272) alternatif önerisi oldukça spekülatif.

[915] Ayrıntılar için bkz. Guthrie, *In the B.* bölüm 1 ve 2. Platon'un 414e6 ve 415d7'de kullandığı *gēgeneis* kelimesinin Aesch., Eur. ve diğerleri tarafından kullanılışı için bkz. *a.g.e.* 22-3. Bu elbette (Sokrates'in 414c'de söylediği gibi) genellikle uzak geçmişi imliyor ve Platon bunu yine *Pol.* 269b'de hiçbir propaganda amacı gütmeksizin kullandığında bu anlamda kullanıyor. Platon daha sonra (8.546e) metalleri Hesiod'un dört müteakip ırkı ile bağlantılandırıyor. Ayrıca bkz. Frutiger, *Mythes* 235-6.

göre, bütün şeylerden sorumlu olamaz ama insan ilişkilerinde ancak çok az şeyden sorumludur zira iyilikten çok daha fazla kötülükle karşılaşıyoruz. İyi olan şeyleri Tanrıya atfetmeliyiz ama kötü olan şeyler için başka nedenler bulmak zorundayız" (379b-c). Platon burada açıkça kötülüğün kaynağı sorusunu gündeme getiriyor. Bunu hemen cevaplamayı kendine dert edinmiyor ama onu daha felsefî, daha az pedagojik bir üslupla yazarken bulacağımız zamana hazırlık olarak bu soruyu aklımızda tutmalıyız. Bu durumda, ilk olarak, Platon'un kötülüğün varlığını inkâr etmediğini, bunun için bir mazeret gösterecek gibi de gözükmediğini ve ikincisi, kötülüğün sebebi her ne ise, bunun Tanrı'dan gelmediğini belirtmekle yetinelim.[912]

(4) MUHAFIZLAR VE YARDIMCILAR: HÜKÜMETİN İLKELERİ (3.412B-4.427C)

Şimdiye kadar muhafızların işlevi savunma ve iç güvenlikle sınırlı tutulmuştur ama onlar şehirdeki en âlâ karakterler oldukları için hükümetin onlar arasından seçilmesi doğaldır. Gene de Sokrates (412b) basitçe, sıradaki sorunun onlardan hangilerinin yöneteceği olduğunu söyler. Yönetecek kişiler geri kalanlardan daha yaşlı olmalı, bilge ve muktedir olmalı ve "bizi" hayatları boyunca şehrin çıkarlarını kendi çıkarları sayacakları konusunda tatmin etmelidirler. Bu amaçla muhafızlar çocukluğun ilk yıllarından itibaren şiddete, ikna çabalarına ve haz ve korkuların ayartma gücüne karşı dirençleri açısından sınanacaklardır. Çocukluk, gençlik ve olgunluk yılları boyunca bu sınamalar esnasında dengelerini muhafaza edenlere yetki verilecek ve hem hayattayken hem de öldükten sonra saygı duyulacaktır. Kelimenin tam anlamıyla Muhafız diye tabir edilmesi gerekenler işte bu kişilerdir (414a6 ve b1)[913] ve onların işlevi devleti dış düşmanlara karşı savunmak ve iç birliği, iç çatışma için hiçbir gerekçenin asla doğamayacağı şekilde muhafaza etmektir. Şimdiye dek muhafız diye anılanların geri kalanı, daha uygun bir ifadeyle, hükümdarların kararlarını uygulamalarına yardım eden yardımcılardır.

Büyük efsane. Şimdi, diyor Sokrates, daha önce bahsi geçen "gerekli yalancılıklardan" birine ihtiyacımız var. Gayet geleneksel ("yeni bir şey değil", 414c) olacak olmasına karşın Sokrates insanları buna inandırma ihtimaline anlaşılır bir biçimde şüpheyle

---

[912] Kötülük Biçimleri'nin olup olmadığı sorusuna s. 498 ve 507-8'de değinilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, kötülük konusu daha sonraki diyaloglarda (özellikle de *Tht.* 176a ve devamı, *Yasalar* 10, ve *Timaeus*'ta) daha önemli bir yere sahiptir, daha kapsamlı bir tartışmayı bu diyaloglara gelince yapmak daha uygun olacaktır.

[913] Ve burada da bundan sonra büyük G ile böyle anılacaklardır. Buna alternatif olarak Platon onlardan hükümdarlar (ἄρχοντες) diye söz ediyor. "ἐπίκουροι"nin (yardımcılar) anlamı için bkz. Taylor, *PMW* 276.

yaklaşıyor ama ilk önce muhafız ve askerleri ve daha sonra da diğer yurttaşları iki şeye ikna etmek istiyor. Birincisi, çocukların bizim elimizde büyütülmesi ve eğitilmesi tamamıyla bir rüyaydı. Aslında onlar toprağın içinde biçimlendirilmiş ve beslenmiş, silahları ve diğer gereçleri toprağın içinde hazırlanmış ve toprak onları ancak tamamıyla biçimlendirildikleri zaman yüzeyinde yaşamaya göndermiştir. Yani anavatanlarını gönlü hoş tutulması ve savunulması gereken bir anne olarak ve yurttaşlarını birer kardeş olarak görmelidirler. İkincisi, diyecektir efsane, hepsi kardeş olmalarına karşın "onları şekillendiren tanrı" hükümdarların içine altın, yardımcıların içine gümüş ve çiftçiler ile zanaatkârların içine demir ve bronz koymuştur. Bu yüzden farklı kapasiteleri doğuştan gelmedir ve genelde baki kalacaktır ama hepsi birbiriyle yakinen bağlantılı olduğu için altın ebeveynler gümüş ya da bronz karışımı bir çocuk doğurabilir ve bunun tam tersi de mümkündür. Bu tip şeylerin gözlenmesi gerekir ve sınıflar arası transferler gerek duyulduğu takdirde hükümdarlar tarafından düzenlenecektir.

Efsane biçiminde sunulan (415a) bu *pseudos* (414b) Platon'un kabul edilebilir bir efsane için belirlediği koşulu, yani kendisi kurmaca olmasına karşın bir hakikati göstermesi gerektiği koşulunu karşılamaktadır; zira Platon (daha sonra ayrıntılarıyla göstereceği gibi) metallerle sembolize edilen sınıflandırmanın insan doğasını yansıttığına ve psikolojik açıdan doğru olduğuna kaniydi. Sokrates'in söylediği gibi, söz konusu efsanenin temelleri Yunan geleneğinde yatıyordu. Efsaneye yakıştırdığı "Fenikeli" sıfatı (414c) aklından özellikle de, yetişkin ve tepeden tırnağa silahlanmış olarak, yılanın dişlerinin tohumlarını ektikleri topraktan doğan insanların torunları olan Thebelilere ve Cadmus'a[914] dair hikâyenin geçtiğine işaret ediyor. Ama insanların gerçekten topraktan doğdukları fikri (*gēgeneis*) Yunan edebiyatında yaygındı ve daha geniş kapsamlı biçimde bütün hayatın aynı kaynaktan ortaya çıktığı anlayışı olarak efsanede olduğu kadar doğa felsefesinde de yer edinmiştir.[915] Toprak Ana, diğer bütün dişiler gibi bir eşe (gök-tanrı) ihtiyaç duysa da "onları şekillendiren tanrı"dan bahsedilmesi doğurma efsanesinin, ilk insanların Prometheus ya da diğer tanrılar tarafından çamurdan *şekillen-*

[914] Tyre kralının oğlu. Dragonun dişleri hikâyesine yapılan en erken tarihli gönderme Eur. *Phoen.* 657-75'te yer almaktadır. Eisler'in (Popper tarafından alıntılanan, *OS* 272) alternatif önerisi oldukça spekülatif.

[915] Ayrıntılar için bkz. Guthrie, *In the B.* bölüm 1 ve 2. Platon'un 414e6 ve 415d7'de kullandığı *gēgeneis* kelimesinin Aesch., Eur. ve diğerleri tarafından kullanılışı için bkz. *a.g.e.* 22-3. Bu elbette (Sokrates'in 414c'de söylediği gibi) genellikle uzak geçmişi imliyor ve Platon bunu yine *Pol.* 269b'de hiçbir propaganda amacı gütmeksizin kullandığında bu anlamda kullanıyor. Platon daha sonra (8.546e) metalleri Hesiod'un dört müteakip ırkı ile bağlantılandırıyor. Ayrıca bkz. Frutiger, *Mythes* 235-6.

dirildiği[916] hikâyesi ile birleştirilişi gibi gözüküyor. Platon'un *Protagoras*'ına (320d) göre bu süreçler toprağın içinde gerçekleşmiştir.

Platon'un efsanesi geleneğe daha da yakın duruyor. Hakiki bir Yunan görüşü olan, *bütün* insan yaşamının tek bir Ana'dan, topraktan doğduğu fikri doğal olarak evrensel kardeşlik inancına yol açıyordu. Ama Platon bir Atinalı'ydı ve Atinalılar sadece kendilerinin gerçek anlamda yerli oldukları, üzerinde yaşadıkları topraktan doğdukları yönünde mağrur bir iddiada bulunuyorlardı: "Yunan şehirleri arasında bir tek onu [Atina] sadece anavatan değil ama ayrıca ana ve bakıcı olarak tabir edebiliriz."[917] Ancak beşinci yüzyılın ortalarında Atinalılar saçlarına altın ağustos böcekleri takma alışkanlığını (yerliliğin sembolüydü bu, *B.* 114 sf. 16) zaten terk etmişlerdi ve hem Sokrates hem de Glaucon'un, Glaucon bunun ikinci ve daha sonraki kuşaklarda işe yarayabileceğini düşünse de, efsaneyi hayali yurttaşlarına empoze etmenin başarıya ulaşacağı konusunda şüphe duymaları şaşırtıcı değildir. Karamsar olmaları normaldir zira bu Sokrates'in Muhafız ve hükümdarların alimi mutlak bilgelikleriyle geri kalanlara empoze etmelerini istediği bir şey değildir: her şeyden önce onların buna bizzat inanmasını sağlamak istiyordu (414c ve d). Fakat bunlar (diğer erdemlerinin yanı sıra) zekiliklerinden ötürü seçilmiş olan ve 6. ve 7. kitapta Platonik anlamda saltık inancın zıttı olan bilgiye sahip filozoflar olacakları söylenen ve hakikat tutkuları herhangi bir yalancılık biçimine pay bırakmalarına mahal vermeyecek olan kişilerdir. Eğer efsaneye kanarlarsa bu statüye henüz ulaşmamış oldukları çok açıktır, ulaştıklarında ise Sokrates, onların safdilli olmaları yönündeki daha önceki ümidine geri dönmeye tenezzül etmemektedir. Ama bu sohbetin ethosuna uygundur. Sokrates daha önceki bir soru karşısında samimiyetle söylediği gibi (394d), "Henüz bilmiyorum: argümanın bizi savurduğu yere gitmek zorundayız."

Meziyet temelli transfer. Efsanenin her iki yarısına da bir ahlâk dersi iliştirilmiştir. Metaller alegorisindeki ahlâk dersi sınıfları sadece doğuma dayalı kastlar gibi birbirinden ayrı tutmak gerektiği değildir. "Tanrı ilk ve en önemli buyruğu" Muhafızların kendi çocuklarını diğer her şeyden daha dikkatlice gözlemeleri ve eğer bünyelerinde bronz ya da demir emareleri tespit ederlerse onları hiç hayıflanmaksızın çiftçi ve zanaatkâr sınıfına düşürmelidir; ve eğer bu sınıfın bir üyesi gümüş ya da altın ihtiva ettiğini kanıtlarsa yardımcılar ya da Muhafızlar sınıfına yükseltilmelidir. Bu önemli koşul sık sık,

[916] Bu tip hikâyelerde genellikle burada kullanılan πλάττω kelimesi (415a4) -türevleri de dahil olmak üzere-kullanılıyor. Bkz. *In the B.* 27-8 ve 116-7 dn. 21.

[917] Isocr. *Paneg.* 24. (krş. *Dev.* 414e'deki [περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ]); ayrıca Platon, *Menex.* 237d. Yerel ve evrensel yerlilik için bkz. *In the B.* 23-6 ve antik zamanlarda ve günümüzdeki genel için bkz. Johnson *JHI* 1960, 465 ve devamı.

Platon'un bunun uygulanması için hiçbir şart koşmadığı, ya da diğerlerinin düşündüğü gibi, bunu açıkça yürürlükten kaldırdığı ya da sınıf yükseltmeye değil, sadece sınıf düşürmeye izin verdiği gerekçesiyle herhangi bir ciddiyet taşımadığı düşünülerek hafife alınmıştır.[918] En azından Platon'un bu koşulu unutmadığını gösteren birkaç pasaj sunmak istiyorum.

4.423c-d. Daha önce bahsettiğimiz gibi, eğer bir Muhafızın değersiz bir çocuğu olursa ona yol verilmesi gerekir ve eğer diğerlerinin iyi bir çocuğu olursa Muhafızlar arasına kabul edilmelidir. Bunun ardında yatan fikir, diğer yurttaşların her birinin gerçekten ona uygun olan tek bir mesleğe tahsis edilmesinin gerekliliğiydi, böylece her biri birçok değil tek bir insan olacak ve bu yolla şehrin tamamı bir birlik oluşturacak şekilde kaynatılacaktır.[919*]

Muhafızlar onlar için planlanan eğitimi aldıktan sonra bu zorlu işin üstesinden gelebilecek durumda olmalıdırlar.

5.468a. Savaşta korkaklık eden ve savaştan kaçanlar işçi ya da çiftçi yapılmalıdır.

Bu işlemlerin uygulanabilir olup olmadığını düşünürken genellikle bütün bir şehir-devletin günümüzde ne kadar küçük olacağını ve bu durumun işleri kolaylaştıracağını unutma eğilimi gösteriyoruz. Fakat aslında, eğer ayrıntılı planlama eksikliği Platon'un ciddi olmadığının bir göstergesiyse, o halde Hoerber'in *Theme of Republic*'inin ikinci bölümünde verdiği örnekler (ki bunlar kapsamlı örnekler değildir) *Devlet*'teki siyasi önermelerin hiçbirinin ciddiyet taşımadığını göstermeye yeterlidir; ki ben (Hoerber gibi) en azından Platon'un amacının insan doğası ve ahlakî ilkeler üzerine daha fazla ışık tutmak olması ve hayali devletini gerçeğe dönüştürmek gibi bir niyetinin olmaması anlamında bunun doğru olduğuna inanıyorum.

Platon'un daha sonra yukarıda değindiğimiz koşulu gerçekten yürürlükten kaldırdığı tezini desteklemek için şu pasajlar alıntılanmıştır:[920]

4.434a-b. (Sokrates az öncesinde aynı sınıfta yer alan farklı zanaatlardaki işçiler malzeme değiş tokuşu yapacak ve birbirlerinin işine el atacak ya da tek bir insan iki işe girişecek olursa şehrin bundan büyük bir zarar görmeyeceğini söylemiştir.)

Ama doğası (*physei*) gereği işçi olan biri ya da para kazanan başka herhangi biri zenginliği, popüler desteği, fiziksel gücü ya da benzeri bir şey sayesinde pohpohlanacak ve

---

[918] Taylor (*PMW* 275), Cornford (*P.'s C., U. Phil.* 61) ya da Grube (*P.'s Th.* 269) bunu hafife alanlar arasında değildir. Aristoteles bunu ciddiyet taşıyan bir öneri olarak eleştirmiş (*Pol.* 1262b24) ve Platon bunu *Timaeus*'un başındaki çok kısa özete dahil etmiştir. Bkz. bu cilt.

[919] * çn: Metallerin "kaynak yapılarak" [welding] birleştirilmesi anlamında

[920] 4.434b için bkz Popper (*OS* 225); 8.546-7 için bkz. Popper 225 dn. 31 ve Benson (Nettleship, *Lectures* 135 dn.1).

askeri gruba[921] ya da savaşçılardan biri danışman Muhafız sınıfına göz dikecek olursa ve bu insanlar birbirlerinin malzemelerini ve ayrıcalıklarını paylaşacak olurlarsa ya da bir kişi aynı anda bütün bu işleri yapmaya yeltenirse, umarım ki kabul edeceksinizdir ki bu değişim çemberi ve karışıklık devlet için felaket demektir.

8.545a-547a. Platon burada (yaratılan her şey için kaçınılmaz olan) çürümenin hayali şehir-devletini nasıl istila edeceğini betimliyor. Çürüme üremedeki hatalar aracığıyla yaşanacaktır. Muhafızla çiftleşme için zaman ve eşleri denetlerler (5.458d ve devamı ve bkz. bu cilt) ve beden ile ruhun üreme için en iyi durumda olduğu periyotlar vardır. Bunları hesap etmek mümkündür ama bilge Muhafızların bile insanî bir hata yapacağı bir zaman gelecektir[922] ve bu hata daha az yetenekli çocukları ortaya çıkaracak, bu çocuklar da hükümdar olduklarında ve haleflerini eğitirken daha az dikkatli olacaklardır. Sonuçta ortaya gerçek Muhafız'ın yurttaşların metalini doğru şekilde yargılama kapasitesini yitirmiş bir kuşak çıkacak ve farklı metallerin birbirine karışımı ihtilaf ve savaşın tohumlarını içeren daha niteliksiz alaşımlar ortaya çıkaracaktır.

İlk pasajın nasıl olup da transfer koşulunu yürürlükten kaldırdığını anlayamıyorum. Bu pasaj sınıfların doğal yatkınlıktaki farklara dayandırılması gerektiğini vurguluyor, bu durum da bir sınıf için de doğup da yatkınlıkları bir diğer sınıfa uygun olan birinin tespit edip, uygun yere tayin edecek bir düzeneğin varolmasını daha da önemli kılıyor. Platon kalıtımsal kişilik ve zekâ aktarımına kesinlikle inanıyordu: sınıflar arası evlilik olmayacak ve muhafızlar arasındaki çiftleşmeler de sıkı bir biçimde denetlenecektir.[923] Bu durumda bile bir çocuğun her zaman için ebeveynlerine benzeyeceğine dair mutlak bir garanti olamaz ve uygunsuz sınıflandırmanın topluluk açısından doğuracağı feci sonuçlar göz alındığında, transfer koşulu kesinlikle elzemdir. Metaller soyu değil, kişiliği belli eder. Platon'un üremeye ilişkin planları itici olabilecek olmasına karşın, doğal yatkınlığa göre yapılan derecelendirme kapalı, kalıtımsal kastla aynı şey değildir. Eğer Platon'un devletinde seviye gözetmeyen kapsamlı bir eğitim olmasaydı, aklı kıt bir prens doğuştan gelen hakkı sayesinde tahta otururdu.

---

[921] *Eidos*, elbette burada tekiller dışında bir gerçeklik anlamına gelen eksiksiz Platonik anlamıyla kullanılmaktadır ama bu Platon için bir asker ya da Muhafız olmanın belli bir kalıcı, tanımlanabilir kişiliğe sahip olmak demek olduğunun hatırlatıcısıdır. Bunun kişinin soyuyla alakası yoktur. Doğal uygunluk 443c'de yine gerekli kılınmaktadır, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν.

[922] İnsan oldukları için halen aklın kesinliğine olduğu kadar yanılgıya açık duyusal-algıya da bel bağlamak zorundadırlar.

[923] Muhafızlar arasında bile bazılarının daha üstün, bazılarının da daha az değerli olduğu 459d'de kabul edilmişti. Hükümdarlar (ἄρχοντες) daha yaşlı muhafızlar arasındaki en iyi kesimdir ve sırayla hüküm sürerler (7.540b).

Transferleri ikinci pasaj da yadsımamaktadır. Aslında bir yurttaşın metalini sınama ve tespit etme (δοκιμάζειν) kapasitesinin bir muhafız için temel önemde olduğunu söylemektedir, hâlbuki bu durum soy ile belirleniyor olsaydı buna gerek olmazdı. Normalde, Platon'un söylediği gibi, uyumsuzlara nadiren rastlanacaktır ve rastlandığında da dikkatli Muhafızlar onları doğru yere koyabilecektir. Ama burada durum farklı. Ben 546c-d'nin ancak şu şekilde okuyabiliyorum; bütün bir evlilik festivali için yanlış bir zaman seçilmiştir[924] ve sonuçta ortaya hükümdarların bile gideremediği bir karmaşa çıkmıştır.

Nihayetinde, devletin çürümesinin sebebi ebedi ve ezeli olmayıp, bu değişim dünyasında zamansal bir başlangıcı olan her şeyin bir gün ölüp gitmesi gerektiği yönündeki genel yasadır. Burada açıklanan her şey bu ölümün bu özel durumda gerçekleşme biçimidir.

Muhafızların hayatı. Devletin üç katmanlı yapısı artık inşa edilmiştir ve en düşük katmana dair biraz daha fazla şey söylenmiştir.[925] Diğerlerinin askeri ve asayişe dair görevleri halen ön plandadır. İlk önce silahlandırılmaları, daha sonra hükümdarların önderliğinde şehrin yerleşim birimine geldiklerinde "kamp" (στρατόπεδον) adı verilen, dış saldırılara karşı savunmanın ve iç kanunsuzluğun kontrolünün en iyi şekilde yapılacağı yaşam alanlarını seçmek zorundadırlar.[926] Ancak tıpkı çoban köpekleri gibi, dışarıdan gelecek kurtlara karşı acımasız oldukları kadar sürülerine karşı kibar ve ihtiyatlı olmalıdırlar. Bunu garanti edecek başlıca şey aldıkları eğitim olacaktır ama olası bütün ayartıları ortadan kaldırmak için şu yaşam kurallarını benimseyeceklerdir: en te-

---

[924] Birleşmelere sadece belirtilen zamanlarda izin verilmektedir ve bu zamanlarda da bu amaçla dinsel festivaller düzenlenmektedir (459e).

[925] Tarihe düşkün olan okurlar Platon'un işlevsel olarak üç katmanlı olan toplumunun kökenlerinin ilk başta bütün Hindu-Avrupalı halklarda ortak yaygın olan ve Mikenliler arasında varlığını sürdüren bir sistemde yattığının düşünüldüğünü bilmek isteyebilir. Bu durum Popper'ın (*OS* 49) "Platon geçmişe ait bir şehri yeniden inşa ediyor" iddiasını haklı çıkarıyor. Dumézil ("Jupiter, Mars, Quirinus" *NRF* 1942) Hindu-Avrupalı kökenli bütün halklarda rahip-krallar, savaşçılar ve çiftçilerden oluşan üç sınıfı gözlemlemiş ve şöyle eklemişti: "Si les plus vieilles traditions des Doriens et des Ioniens gardaient le souvenir d'une division fonctionelle de la société tripartite, la cité idéale de Platon ne serait-elle pas, au sens le pluis strict, une réminiscence indo-européenne?" Palmer'a göre (*Hist. Today* 1957, 371) Mikene toplumu "bir üreticiler *demos*'u tarafından rahip ve savaşçılar sınıflarına" ayrılmıştı. Nillson (*Cultes, Mythes* Ek I) İon'daki kabilelerin ilk başta meslek sınıflarını temsil ettiğini öne sürmüştü; fakat üç değil dört meslek sınıfı söz konusuydu. Platon'un bütün bunların bilincinde olmadan yazdığından gayet emin olabiliriz.

[926] Popper devletin yapısına dair yaptığı "uyuşuk bir halka muzaffer bir savaş-kavmi [warhorde] tarafından boyun eğdirilmesi" tanımını sadece buna dayandırıyor.

mel ihtiyaçların ötesinde özel mülkiyet olmayacak; evler arasında giriş-çıkış serbest olacak; (askerî eğitim görenlere uygun olan) tayinlar devlet tarafından sağlanacak ve ortak öğünlerde yenecek. Yurttaşlar arasında bir tek onlar ister süs, ister içki kabı ya da başka bir şey halinde olsun altın ya da gümüşe dokunmayacaklardır. Özel mülkiyet -toprak, ev ya da para- onları birer çiftçi ya da iş insanına çevirecek, onlar ile diğer yurttaşlar arasında şüphe ve hoşnutsuzluk doğuracak ve onların iç güvenliği dış savunmadan daha çok düşünmelerine yol açacaktır.

Bu noktada Adeimantus muhafızların özellikle mutlu olmayacaklarını söyleyerek itiraz eder. Kendilerine ait topraklar ve para, altın ve gümüşlerle krallar gibi yaşamaktansa, bu hükümdarlar daha ziyade paralı askerler gibi olacaktır. "Paraları askerlere ödenen maaşı bile almaksızın" diye kabul eder Sokrates hiç rahatsızlık duymaksızın. Fakat eğer mutlu olsalardı bu onu şaşırtmayacaktı[927] ama onlar belli bir sınıfın değil, mümkün olduğunca bütün şehrin mutluluğunu garanti altına almaya çalışmaktadırlar zira bu tip bir rejim altında çok büyük ihtimalle adaleti keşfedeceklerini düşünmüşlerdir – bu, şehrin kuruluşunun bir yardımcı araç olduğu en baştaki amacın unutulmadığını hatırlatan bir diğer unsurdur.[928] Bu yüzden muhafızlar aylak zevk düşkünleri değil, gerçek birer muhafız ve topluma zarar verecek son insanlar olmalıdır.

Üçüncü sınıf: devlet ve savaş. Üçüncü sınıf özel mülkiyet edinmesine izin verilen herkesi -işçiler, çiftçiler, işyeri sahipleri, bankacılar vb- kapsamaktadır ama Muhafızlar aşırı zenginlik ve aşırı fakirliğe mani olmalıdırlar zira bunlardan "ilki lüks ve tembelliği, ikincisi ise adilik ve kötü çalışmayı doğurur, her ikisi de devrimci bir eğilime sahiptir" (422a). Adeimantus yine araya girer. Devlette bu kadar az zenginlik olursa zengin ve güçlü bir düşmana nasıl karşı durabilir ki? Birincisi şu ki, sert profesyonel askerler onların zengin, rahat düşkünü insanlarının sayısından çok daha fazlasına bedeldir. İkincisi, eğer iki şehir bize saldıracak olursa bir tanesine "Eğer gücünüzü bizimkiyle birleştirirseniz bütün ganimetleri alabilirsiniz, zira bizim altın ve gümüş sahibi olmamıza izin verilmiyor" diyebiliriz, böylece bu şehri çok geçmeden kendi tarafımıza çekeriz. Ama bir devletin diğer bütün devletin servetini kendinde toplaması tehlikeli değil midir? Hayır zira bu devlet çok geçmeden en azından ikiye bölünecektir: zengin ve fakirler birbirlerinin boğazına yapışacaktır.[929] Muhafızlarımız şehrin birliğini sürdüremeyeceği kadar büyümesine asla mahal vermemelidir.

---

[927] Aslında mutlu olacaklarına iknâ olur. Bkz. 5.465d-466d.

[928] Özellikle de 375c ve devamında sunulan hatırlatma (kibarlık ve acımasızlığın birleştirilmesi ihtiyacı) olmak üzere bu son birkaç husus, Popper'ın dn. 1'de sunduğu, Platon'un niyetlerine ilişkin izlenimini yumuşatmaya yetebilir.

[929] Bu konu oligarşik devletin tanımında tekrar karşımıza çıkıyor, bkz. bu cilt.

Devletin birliği.[930] Platon'un "İki Ulus" fikrini küçümseyişi birçok kişiye, ahenk ve birlik ruhu oluşturmanın tek yolunun devletin katı bir biçimde üç sınıfa bölünmesi olduğu yönündeki kendi teziyle şaşırtıcı bir biçimde çelişiyormuş gibi geliyor. Ama bu sınıflar soya ya da zenginliğe değil, Platon'un insanların doğal olarak üç temel psikolojik gruba ayrıldığı, bu sınıfların da buna tekabül ettiği yönündeki inancına (ki bu çok geçmeden açımlanacaktır) dayanmaktadır. "Her birimizin içinde olan aynı nitelikler (ya da türler, *ediē*) devletin içinde de varolmalıdır. Bunlar başka nereden kaynaklanabilirdi ki?" (435e). Ve her tip kendine en uygun olan uğraşta tatmin bulur, biri ticarette, diğeri iyi zanaatkârlıkla ve somut eşyalar da, bir diğeri ise askerî hayatta tatmin bulur.[931] Tatminsizlik için bir nedeni olanlar varsa, onlar da periyodik olarak felsefenin hazlarını hükümetin sıkıcı işleri için bırakmak zorunda olan Muhafızlardır ve Platon kendini onlara haksızlık ettiği suçlamasına karşı savunmak zorundadır (7.519d-521b) zira "iktidarı elinde tutanlar iktidara âşık olmak zorunda değildir." Fakat ilk önce bir dizi katı testten geçirilerek seçilen ve sonra yüce ahlakî Biçimleri kavramaları için eğitilen bu insanlar açık vizyonlarıyla bu zaruriyeti anlayacak ve kabul edeceklerdir.

Bunlar totaliter bir canavarın kötü niyetli planlarından ziyade uygulamaya geçirilemeyecek bir teorisyenin düşleridir. İnsan, büyük iş insanının içindeki basit para hırsının, parasını (özellikle de para miktarı yasalarca katı bir biçimde kısıtlandığında), gözünü daha yükseklere diktiği başka hırslarına ulaşmak için kullanmaksızın para kazanmaya devam etmekle yetineceği şekilde herhangi bir güç dürtüsüne baskın olacağı[932] bir devlet yaratmayı ümit edebilir mi? Platon bunun büyük çoğunluk için geçerli olacağına güveniyor, istisnalar ise bastırılıp, sindirilmelidir (434a-b). Doğru, hiçbir zenginlik ve rahatlık düşkünü Muhafızların "keşişvari nefis hakimiyetine" (Cornford'un ifadesi) imrenmeyecektir ama bu bütün bir sisteme karşı isyan eden birini yolundan alıkoymayabilirdi de. Hükümdarlar tarafından yönlendirilen ordu şüphesiz ki kazanacaktır ama Platon'un ideali gerçek bir uyum ve işbirliği ruhudur. Siyasi gücün ekonomik güçten tamamen ayrılması yönündeki hayali, açgözlülüğün Atina'daki siyasetçiler üzerindeki feci etkilerine dair kendi tecrübelerinden kaynaklanmıştı ve bu kesinlikle Callicles'inkinden

---

[930] Platon bu konuyu 5. kitap 462a ve devamında genişletiyor.

[931] Bu husus asla Cornford'un yaptığı kadar (*U. Phil.* 61-2) iyi şekilde ortaya konmamıştır, örneğin (s. 62): "Şimdi, eğer insanların bu doğuştan gelen baskın dürtü farklılıklarına göre kabaca gruplara ayrılabileceği doğruysa, o halde bu farklı tiplerin her birinin yan yana, rekabet ve çatışma olmaksızın kendi tatmininin peşine düşmesi gibi bir olasılık söz konusudur. Bu, Platon'un toplumsal soruna getirdiği çözümün kilit noktasıdır."

[932] Tıpkı her şehrin üç sınıfı içermesi gibi her bir ruh da üç ögeyi içerir ve insanın kişiliği baskın olan öge tarafından belirlenir.

daha haysiyetli bir idealdir.[933] Ancak Lewis Mumford'un yazdığı gibi (*City in Hist.* 186) "Sakinlerin çoğunluğunu, eksiksiz yurttaşlığın alanı olan siyasetin dışında tutarak, [Platon'un] polis[i] onlara bir sorumsuzluk özgürlüğü vermiş" olabilirdi. "Eşit derecede kötü olan bir diğer şey de polisin onlara kendi çıkarını gözeten ekonomik faaliyetten başka bir uğraş sunmamış ve onları bütün ahlakî amaç ya da yükümlülüklerden, bizzat yönetebilecekleri meselelere ilişkin olanlardan bile kurtarmış olmasıdır." En ikna edici Platon savunması şüphesiz ki Cornford'un *Plato's Commonwealth*'de yaptığı savunmadır, Cornford şunları söylüyor (*U. Phil.* 58):

> *Onu yönlendiren ilke şuydu: İnsan doğasının değiştirilemez yaradılışını yansıtmadığı sürece bir toplumsal düzen istikrarlı ve ahenkli olamaz. Daha açık bir ifadeyle, bu toplum bütün insanların normal arzularının kendine meşru bir alan bulacağı ve tatmin edileceği bir çerçeve sunmalıdır. Önemli bir normal insan arzuları grubunu aç bırakan ya da engelleyen bir toplumsal sistem er ya da geç bastırdığı güçler tarafından alaşağı edilecek ve hüküm sürerken de bu güçleri çarpıtacak ve sapkınlaştıracaktır.*

Maalesef Muhafızların bastırmak zorunda olacağı birtakım normal insan arzuları düşünmek mümkündür. Ama hakikat şu ki Platon bunun bir gün gerçeklik kazanacağını düşünerek bir toplum tasarlamıyor. Platon bize *eğer* filozoflar iktidara gelseydi nasıl olacağını söylüyor ama bunu iktidara geleceklerine cidden inandığı için değil, en iyi haliyle insan doğasına dair tahayyülünü ya da kendi ifadeleriyle "bireydeki adaleti" gözler önüne sermek için yapıyor.[934]

Bu yüzden bize şehirde aşırı zenginlik ve aşırı fakirliğin olmaması gerektiğini söylüyor ama bu takdire şayan amaca nasıl ulaşılacağına dair bir ipucu sunmuyor[935] ve sözlerine devam ederek, Muhafızların nüfusu şehrin birliğini sürdürebileceği bir büyüklükte tutmaları gerektiğini belirtiyor ama yine bunun ne tür bir büyüklük olabileceğini belirlemeye dair herhangi bir yöntem ya da rehber bile sunulmuyor.[936] Glaucon

---

[933] Yukarıdaki satırları yazdıktan sonra Platon'un koyduğu kuralın Julius Nyerere'inin Tanzanya'sında uygulandığını öğrendim. Teresa Hayter'e (*Hayter of the Bourgeoisie*, 1972, 68) göre Tanzanya'da "Siyasetçilerin ve sorumluluk gerektiren diğer mevkilerde olanların kâr amaçlı bir yatırıma ya da kendi kişisel kullanımlarına yönelik olmayan herhangi bir mülke sahip olmalarına izin verilmiyor ... ama diğerlerin servet ve ayrıcalıklarına yönelik herhangi bir saldırı söz konusu değil; servet ve ayrıcalıklarını korumak isteyenler, siyasete atılmak ya da bazı kamusal mevkilere oturmak istememeleri şartıyla, bunu yapabiliyorlar."

[934] Burada benimsenen görüşün bu olduğuna "Konu" başlığı altında işaret edilmiştir (bkz. bu cilt). Kanıtlar gittikçe artmaktadır ve daha sonra daha kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır (bkz. bu cilt).

[935] Buna vergilendirme ile ulaşılamayacağı kesin zira vergilendirme kişisel zenginliği düşürecek ama toplumun savaş gibi amaçlara yönelik olan zenginliğini düşürmeyecektir. Krş. 422a.

[936] 423a'da iyi yönetilen bir şehrin bu şehri "savunacak sadece bin kişi olsa bile" diğerlerine bas-

Muhafızlara hoş, kolay bir görev verildiğini söyleyerek dalga geçer ama Sokrates her şeyin eğitimde bittiği cevabını verir. Önerilen sistem sayesinde her bir kuşak bir öncekinden daha iyi olacaktır ve onlar, kurucular olarak, ticarî, cezaî ve medenî hukuktan, piyasa ve gümrük düzenlemelerine (425c-d), toplumsal davranış ve adabı muaşerete ve hepsinden önemlisi kuruluş tüzüğünde hiçbir yeniliğe izin vermeme yönündeki büyük görev konusunda olduğu gibi, bu tip yasamaları da Muhafızlara bırakabilirler - bütün bunlar "İyi insanların talimatlara ihtiyacı yoktur: gerekli yasamanın büyük kısmını kolayca keşfedeceklerdir" ilkesine dayanmaktadır.[937]

Bu bölüm mevcut çürümüş toplum düzenini ne pahasına olursa olsun destekleyen, arzularına yaltaklanan herkesi iktidara getiren şehirlere ve onların nabzına göre şerbet veren siyasetçilerin sorumsuzluğuna *Gorgias*'ı andıran bir tavırla yapılan şiddetli bir saldırı ile sona erer; ve son olarak, hepsi de Delfi'ye havale edilecek olan dinsel yasa ve kurumlardan kısaca bahsedilir.[938]

(5) ADALETİN KEŞFİ: BİREYSEL KİŞİLİĞİN YAPISI (4.427D-445B)

Şehirde adalet. Sokrates şehri kurduktan sonra yöntemli bir biçimde başlıca amacına, adalet ve adaletsizliğin şehrin içinde nerede pusuya yattığını ve bütün bir ceza ya da ödül meselesi bir kenara bırakılarak bunlardan hangisinin buna örnek teşkil eden kişiye mutluluk getireceğini keşfetme amacına geri döner. Planladıkları haliyle tamamen iyi olan şehrin bütün erdemleri -Sokrates bunları bilgelik, cesaret, *sophrosynē* ve adalet diye sıralar- içermesi gerektiği varsayımına dayanarak, eleme yöntemi ile yol alır. Dolayısıyla eğer ilk üçünü tanımlayabilirlerse, geri kalan şey adalet olacaktır. Cross ve Woozley (104-5) Platon'un bu dört mükemmeliyet biçiminden başka bir mükemmeliyet biçiminin olmadığını göstermediği ve bunun da argümanı tamamıyla geçersizleştirdiği gerekçesiyle bu beklenmedik yöntemi "değersiz" addedip bir kenara bırakmışlardır. Platon elbette genel kabul gören ya da arkadaşlarını bizzat aşina kıldığı bir sınıflandırmayı

---

kın çıkacağı söyleniyor, bazen bu bağlamda alıntılanan bu cümlenin bir cevap sunmadığı çok açık. Evlilik festivalleri ile ima edilen "yöntemler" (460a, bkz. bu cilt) de yine pek spesifik değil.

[937] 425d-e. Muhafızların yasama görevleri kesinlikle Cross ve Woozley'nin (s. 101-2) izin verdiğinden daha geniştir. Bu arada Platon'un daha sonra (497c-d) dile getirdiği, Muhafızların yönetim biçimine dair algılayışlarının (λόγος) ilk yasamacı olan "Glaucon"un bunu tasarlarkenki algılayışıyla aynı olması gerektiği yönündeki *obiter dictum*'a dikkatinizi çekmek isterim.

[938] Bir Yunan devletinde bunların sahip olduğu öneme karşın Platon burada kendi (ya da Muhafızların) sorumluluklarından kaytarmıyordu, zira normal uygulama buydu ve Apollon'u πάτριος ἐξηγητής diye tarif etmekle gayet haklıydı (427c; krş. Guthrie, *G. And G.* 186-7).

tekrar ediyor olabilirdi ama buna karşı *ex silentio* bir argüman vardır.[939] Ne olursa olsun bu Sokrates'e, bize diğerlerinin de nerede bulunduğunu söyleme fırsatı veriyor.

Eğer bu sağduyu tarafından yönlendirilen bilge (*sophē*) bir şehirse bilgi sahibi olmalıdır, halıcılık, demir işçiliği ya da tarım[940] gibi teknik ya da uzmanlaşmış bir bilgi değil "sayesinde, belli bir çıkar için değil bir bütün olarak devlet için hem içsel olarak hem de diğer devletlerle olası en iyi ilişkileri garanti altına alacak şekilde düşünebileceği" (428c-d) bilgiye sahip olmalıdır. Özel ve yetiler ve filozofun bilgisi (ki bu Platon için ayrıca yönetme sanatıdır, o "en zor ve en büyük sanat"tır[941]) Sokratik "bilgi erdemdir" şiarının tanıdık bir neticesidir. *Devlet Charmides*'teki soruya (173d ve devamı, bkz. bu cilt) cevap verecektir: iyi yaşamak için bilgiye ihtiyacımız var - ama *hangi* bilgiye? *Charmides*'te diğer kişiler cevaba tıpkı (inandığım üzere) Sokrates'in de ulaşamadığı gibi ulaşamamışlardır.[942] Bu araçlara değil amaçlara dair bir bilgidir, Platon için sadece filozofun yaklaşabileceği Biçimlerin ve en nihayetinde yüce "İyi Biçimi"nin kavranışıdır. Hayali devletimizde bu bilgi açıkça en küçük sınıfla, Muhafızlarla sınırlı tutulmuştur (428). Aynı derecede açık olan bir diğer şey de, devletin toplu cesaretinin devletin savaşçılarına dayandığıdır, bunun nedeni sadece onların cesur olması *değil*, diğerlerinin cesaret ya da korkaklığının bir bütün olarak devletin karakteri için belirleyici olmayışıdır (429b). Bu *her insanın bir dereceye kadar bütün psikolojik niteliklere sahip olduğuna* dair yerinde bir hatırlatmadır: tek sorun bu niteliklerden hangisinin baskın olduğudur. Ayrıca cesarete burada *Laches*'in "örtük neticesinde" sahip olduğu geniş kapsamın verildiğini de fark ediyoruz. Cesaret "Bütün koşullarda neyin korkulası olup neyin olmadığına dair doğru ve meşru yargıyı muhafaza etme gücüdür."[943] Devletin *sophrosynē*[944] ya da öz-hakimiyeti bir kısımla sınırlı değildir, hangi tarafın kontrolü ele geçireceğine dair bütün sınıflar arasında oluşan bir irade ahengine dayanır. Bu şehrimizde hüküm sürecektir zira ayrımlar

---

[939] Deliller için bkz. Adam I, 224. Beşinci bir sınıf için en güçlü aday ὁσιότης gibi gözükmektedir (*Prot.* 329c, 330b, c ve devamı) ama *Euthyphro* 12a'da bu δικαιοσύνη'nin bir alt bölümüdür ve *Laches* 199d'de bu ikisi daha ziyade görünüş itibariyle aynı kefeye konmaktadır (ἢ.....ἢ değil ama τε καί).

[940] σοφία'nın orijinal ve halen geçerli olan anlamı (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[941] *Po.* 292d, Platon burada ancak küçük bir azınlığın bu bilgiyi edinebileceğini tekrar ediyor.

[942] Özellikle bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[943] ὀρθὴ δόξα ve ἐπιστήμη arasındaki ayrım burada vurgulanmıyor ama ordu elbette Muhafızlar tarafından eğitilecektir. Sokrates'in πολιτικὴ ἀνδρεία'dan bahsetmesinin ve bunu daha sonra, adaleti aramadıkları bir zamanda ele alabileceklerinin söylemesinin nedeni budur (430c). En katı anlamıyla cesaret bilgiye dayandırılmalıdır ki buna da ancak Muhafızlar sahip olabilir.

[944] Bu kelimenin anlamı için bkz. bu cilt. Sokrates burada (430e) bunu insanın daha iyi özünün daha kötü özü üzerinde hâkimiyet kurması olarak izah ediyor.

psikolojik gerçekliğe karşılık gelmektedir, yönetilen sınıf yönetmek *isteme*yip, basitçe bir ticaret dalı ya da meslekle uğraşmak, para kazanmak ve keyiflerine bakmak isteyenlerden oluşur sadece.[945] Bunun uygulanabilirliği üzerine zaten yorumda bulunmuştum.

Adaletin bütün bu süre boyunca burunlarının ucunda, herkesin kendi işini yapıp, başkasınınkine yeltenmemesi gerektiği yönündeki ilk ilkede[946] yattığı birdenbire Sokrates'in kafasına dank eder, "her biri toplum içinde doğası gereği en uygun olduğu işlevi yerine getiriyor" (433a). Bu durum adaleti *sophrosynē* çok benzer bir şey haline getiriyor gibi duruyor ama aslında adalet daha yüce konuma sahipti. Bu son erdem "bütün diğerlerine toplumda canlanma ve varlıklarıyla bunu muhafaza etme gücü (*dynamis*) veren" erdemdir. "Adalet" erdemin kendisinin özü ve kaynağıdır.[947] Nettleship Platon için erdemlerin *dynamies*, "bir şeyi yapma güçleri" olduğu gerçeğine dikkat çekiyor ve böylece, ne yazık ki "erdem" diye çevirilen Yunanca *aretē*'ye riayet ediyor: "Yunancada büyük erdem sahibi insan demek, bazı şeyleri yapmak konusunda büyük bir güce sahip olan insan demektir."[948] O halde, görünüşe göre bu ilke şehrin en büyük emniyet sübabıdır ve bunun zıttı, yani bir doğal sınıfın üyelerinin bir diğer sınıfın işlerine karışmaları, adaletsizliktir.

Bireyde adalet (435d-444a). Şimdiye kadar her şey yolunda ama devletin inşa edilmesinin ve adaletin orada aranmasının tek sebebi "eğer adaleti ilk önce daha büyük bir şey içerisinde görürsek adaletin doğasını bireyde algılamanın daha kolay olacağını

---

[945] Cross ve Woozley (107), belli bir kaygıyla, uzlaşmalarının "yönetilenlere bir dereceye kadar ... rasyonellik atfedildiğini ima ediyor gibi gözüktüğünü" belirtiyorlar. Elbette öyle. Diğerleri gibi τὸ λογιστικόν da evrensel bir insan özelliğidir. "Şehrin nasıl yürütüleceğini anlamak" meselesine gelince, bunun, hangi tarafın onların çıkarına olacağına dair kurnazca bir fikirden fazlasına karşılık gelmesi gerekmiyor. Cross ve Woozley s. 123 ve devamında farklı bir görüş dile getiriyorlar.

[946] 433a-b. Platon aslında bir koşul ekliyor ve bunu tekrar ediyor: bu davranış "ya da bunun bir çeşidi" τούτου τὸ εἶδος, "eğer belli şekilde gerçekleşirse" τρόπον τινὰ γιγνόμενον adalettir. Platon'un aklından geçenin Murphy'nin (*Interpr.* 10-12) öne sürdüğü şeyin -insanın kendi işini yapması *eğer* rastgele empoze edilmiş bir şey değil de, her insanın "doğası gereği en uygun olduğu" şey ise adalettir- dışında ne olabileceğini kestirmek güç. Bu, Cross ve Woozley'nin, Platon'un "iktisadi iş bölümü ilkesini siyasi sınıf bölümü ilkesi ile" karıştırarak "insanın kendi işine bağlı kalması"ndan "insanın kendi sınıfına bağlı kalması"na kaydığı yönündeki şüpheli iddialarını zayıflatıyor. Zira Platon için sınıflar uygun oldukları işi yapan bireylerden oluşuyordu.

[947] Bkz. bu cilt ve krş. ἀρετή'nin yerine birdenbire δικαιοσύνη'nin ikame edildiği 444d13. Dolayısıyla Nettleship şöyle demişti (151-2): Adaletten ayrı bir erdem olarak bahsedilmesine karşın adalet "gerçekten bütün erdemlerin varlığının koşuludur; her biri insanın toplumdaki işlevine göre farklı biçimlere bürünen adalet ruhunun belli bir tezahürüdür."

[948] *Lectt.* 149. δύναμις olarak cesaret için bkz. 429b, 430b.

düşünmüş" olmamızdır.[949] Dolayısıyla bir sonraki adım bulgularımızı bireye aktarmak ve uyup uymadıklarını görmektir, ancak mevcut modellerin sadece geçici, takribi bir cevaba yol açacağı uyarısında bulunulur: nihai bir cevap "daha uzun, dolambaçlı bir yolu" gerektirirdi. 6. kitapta (504b) Sokrates bu koşula geri döner ve "daha uzun rota"nın adaletten bile daha yüce olan İyiliğin Biçimi'nin kendisine uzanan rota olduğunu açıklar ve bu rota 6. ve 7. kitaplarda takip edilir.[950] Mevcut soruşturma mantık açısından yaralanmaya çok açık olup, Sokrates'in kalıcı ahlakî değerlere inancında çok temel bir yere sahip olan şu Sokratik ilkeden başlar: diğer açılardan farklı olan iki şeye aynı unvanı verirsek o zaman bu unvan ikisinde de aynı olan bir şeyi temsil eder.[951]

İlk önce bireylerin devletle aynı nitelikleri sergilemek *zorunda olduğu* söylenir zira bir devlet onu oluşturan insanlardan başka bir şey değildir. Bu, sorunu peşinen çözüyormuş gibi gözüküyor ama kararlaştırılması gereken şey (diyor Sokrates) şu; psikolojik etkinliğin üç biçiminin -zihinsel, "azimli" ve iştahlı- tek bir üniter *psyche* tarafından icra edilmesi mümkün müdür yoksa her biri ayrı bir yeti ya da ögeyi mi gerektirir? Bu durum, şu şekilde dile getirilen "çelişmeme" ilkesine başvurularak çözülür: bir şeyin, aynı kısmında, aynı nesne bağlamında zıt şekillerde hem eylemde bulunması hem de bu şeyin üzerinde eylemde bulunulması mümkün değildir. Şimdi, susuzluk kendi içinde aslında içeceğe duyulan basit bir iştahtır ama aynı insanın susamış olduğu fakat içmek istemediği durumlar vardır. Hem arzuyu hem de kısıtlamayı aynı psikolojik kaynağa atfedemeyeceğimize göre, ruhta en azından iki öge olmalıdır, iştah akıl tarafından denetim altına alınır.[952] Yine, akıl bize yanlış ya da zararlı olduğunu söylediği bir iştaha karşı direnmeyi her zaman için tek başına güvence altına alamayabilir. Eğer bu iştaha teslim olursak öfke ya da pişmanlık hissederiz, bu durum da üç bir ögeye, normalde aklın yardımcısı olarak savaş eden ama akılla özdeş olmayan azimli ya da tutkulu ögeye işaret eder; kötü bir terbiye bu ögenin yozlaşıp, iştahın tarafına geçmesine yol açabilir.

---

[949] 434d; krş. 2. kitap, 368e-369a.

[950] Bu konuda bkz. Cross ve Woozley 112-15. S. 114'te söylediklerinin bazıları şüpheli. 435d'deki τοῦτο kendi bağlamı içersinde ruhtaki üç öge sorunundan başka bir şeyi imliyor olamaz. 4. ve 5.-6. kitaplar arasındaki fark "daha zeki ve daha sağlam yargılı olmak" ve *bilgi* sahibi olmak arasındaki fark değildir. Bilgi (ἐπιστήμη) her iki pasajın da anahtar kelimesidir ve φυλακικὴ ἐπιστήμη'nin (428d) doğası 4. kitabın hiçbir yerinde açıkça tanımlanmamıştır. Cross ve Woozley haklı olarak iki yöntemi sırasıyla psikolojik ya da ampirik ve felsefi olarak niteliyorlar ama halen bazı sorunlar var. Bkz. Adam, I, 244-5; Murphy, *Interpr.* 9-10.

[951] 435b. Krş. bu cilt ve *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[952] Evrensel bir insan özelliği olarak akıl burada λόγος ve τὸ λογιστικόν diye tabir ediliyor. *Phaedrus*'ta da akıl benzer şekilde λογισμός'dur ve duyu-deneyimlerinden hareketle genel kavramlar oluşturma gücüne dayalıdır (249b, bu cilt.)

Sokrates, ruhun bu üç ögeyi içerdiğini göz önüne aldığında, birer birey olarak yurttaşların (ἰδιώτης) erdemlerinin, bir bütün olarak devletinkiyle aynı olduğu sonucuna ulaşmak da haklı olduğunu hisseder. Yurttaşın bilgeliği, tıpkı şehirdeki Muhafızlar gibi insanın bütününün iyiliğini gözeten uslamlama yetisinde ve (fiziksel ve ahlakî) cesareti elbette üzerine düşen uygun rol itaat edip, akla yardım etmek olan azimli ögede yatmaktadır. Bunların ittifakı eğitimle güvence altına alınacaktır. *Sophrosynē*'si ise kontrolün akılda olması ve aklın, iştahları, ötesine geçtiklerinde üzerlerine düşeni yapmayacakları ve insanın bütün hayatını mahvedecekleri sınırlar içinde tutması gerektiği yönündeki gönüllü uzlaşmada yatmaktadır. Doğa ve eğitim tarafından bu şekilde düzene sokulan bir kişilik adil olacak ve kendini genelde adil ya da ahlakî diye tabir edilen yaşam biçimi ile dışavuracaktır zira böyle bir insanın zimmetine para geçireceğini, dostlarına ya da şehrine ihanet edeceğini, hırsızlık, zina yapacağını, dine saygısızlık edeceğini, yalan beyanda bulunacağını vb düşünmek mümkün değildir.[953] Fakat adaletin kendisi bir eylem türü değil, bir iç durumdur. Şimdi adaletin iş bölümü ilkesi ile *özdeş* değil ama ona *benzer* olduğu (τοιοῦτόν, 443c) ve bu ilkenin adaletin bir *suret* ya da *yansıması* (εἴδωλον) olduğu söylenir. Sağlığın, bedenin çeşitli ögeleri arasındaki, kontrolün doğru ögelerde olduğu ahenkli ilişkiden kaynaklanması gibi, psikolojik ögelerimiz arasındaki doğru bir ilişki de adaletin koşuludur. Araştırma sona erdirilir ve Polemarchus, Thrasymachus ve onun kardeş-sofistlerine nihai bir cevap verilir. Protagoras'tan Callicles'e kadar hepsi adaleti sadece dış davranışta aramışlardı ve önermeleri basitçe yanlış değilse bile, eksik olmaya mahkûmdu. Dahası erdemin bir nevi psikolojik sağlık ya da aklı selimlik ve kötülüğün bir hastalık, sakatlık ya da zaaf olduğu (444c) göz önüne alındığında, bunlardan hangisinin daha çok yarar getireceği sorusu saçmalaşır, zira hiç kimse (der Glaucon) sağlığını, zenginlik ya da güç gibi dış bir amaç uğruna bile bile feda etmeyecektir.[954]

Ruhun temel alâmeti ve içsel harekete geçirici gücü, farklı kanallara yönlendirilebilecek arzu akışı olan *eros*'tur. Bu nedenle aklın kendisi (daha yaygın olarak kullanılan "felsefi öge") isminin ima ettiği gibi[955*]) bir aşk biçimidir. 2. kitapta bu "insanın içindeki insanı anladığı şeye düşkün yapan ve yine onda etkilendiği şeyi anlama isteği uyandı-

---

[953] 442d-443b. Bazıları Platon'un adaleti ruhun bir koşulu olarak tahayyül edişiyle, adaletin normalde aşağılık eylemlerden muaf olma olarak tahayyül edilişini bağdaştırmakta sorun yaşıyor. Bu pasaja gönderme dahi yapılmaksızın bu "sorunu" ciddi ciddi tartışan makaleler bile yazıldı. Çok açık ki bu Platon için sorun değildi, bir bütün olarak *Devlet*'in ışığı altında bakıldığında da bunun sorun olması için bir sebep yok.

[954] Ahlâk ve sağlık arasında sıkça kurulan Sokratik (ve Sofistik) analoji için ayrıca bkz. bu cilt.

[955] * çn: "***Philo***sophic" ["felsefi", ***philo***sophy- "felsefe", "bilgi aşkı"] kelimesindeki "philo" ön eki "bir şey âşığı, düşkünü" anlamına geldiği için böyle bir bağlantı kuruluyor.

ran" şey olarak tarif ediliyor.[956] Azimli (θυμοειδές) öge üç şeyi kapsıyor, (a) savaşçı ruhu, (b) insanın adaletsizlik karşısında öfkelenmesine ve yanlış yaptığını hissettiğinde bir korkağa dönüşmesine yol açan şey ve (c) hırs ve rekabetçilik.[957] Platon iştah için, bazen genel anlamda arzu için kullandığı terimi (*epithymia*) kullanıyor. Böylece 9. kitapta her bir psikolojik dürtüye ayrı bir *epithymia* atfediyor ve bir yandan da bunun "yiyecek, içecek, seks ve benzeri şeylere ve bunları tatmin etmenin başlıca aracı olan paraya duyulan arzunun yoğunluğu yüzünden" (580e) özellikle de en aşağılık dürtü için geçerli olduğunu teslim ediyor. Dolayısıyla, Nettleship'in söylediği gibi (158) "gerçek çatışma aklın kendisi ve arzunun kendisi arasında değil, farklı arzu türleri arasında cereyan eder."

Ruh hangi anlamda üç parçalıdır? Bu konu, Platon'un ölümsüzlük inancı ile bağlantılı olduğu için belli bir öneme sahip. Daha önce de söylediğim gibi üç psikolojik ögede *Phaedrus*'taki arabacı ve atları görmek hiç zor değil; bu ögelerin ruhun içinde herhangi bir bölümlemeyi temsil etmeyip, ruhun dünyevî varoluş ve doğum çarkıyla birleşmesinden kaynaklandığını iddia etmiştim. Bu iddia büyük ölçüde ruhun tamamıyla *eros* tarafından harekete geçirildiği, *eros*'un da içlerinde sadece bir tanesi saflığı itibarıyla ruha uygun düşen üç ana yöne kanalize edilebilecek tek bir arzu akışı olduğu yönündeki kavrayışa yaslanıyordu. Platon *Devlet*'te (10. kitap, bkz. bu cilt) ruhun safi durumundayken hiç de şimdi gördüğümüz gibi, beden ve diğer kötülüklerle beli bükülmüş halde olmadığını tekrar ediyor. Böylesine kusurlu bir bileşiğin, diyor Platon, ölümsüz olması hemen hiç mümkün değildir ve ruhun bileşik mi yoksa basit mi olduğunu ancak ruhu kendi halinde gördüğümüzde bileceğiz. Bu meseleyi çözüme kavuşturuyor gibi gözüküyor ve akademisyenler kendi özünde üç parçalı olan ruh anlayışının ancak 4. ve 10. kitap arasında "giderilemez bir çelişki" olduğunu iddia ederek (Cross ve Woozley) muhafaza edebiliyorlar. Bence Platon *Devlet*'i bu şekilde yazmamıştı. Cross ve Woozley akıl hariç diğer erdemlerin bedenden çok uzak olmadığının ve ruhun bedenle olan geçici birleşiminden bilgeliğin bile olumsuz yönde etkilenebileceğinin söylendiği 7. kitap 518e'yi Platon'un boyutlarının farkına varmaksızın bu zorluğu gördüğünün kanıtı olarak alıntılıyorlar. Ama metni sadece kısmen alıntılıyorlar. Platon diğer erdemlere dair ayrıca "onlar *daha önceden orada değildi* fakat alışkanlıklar ve tecrübe ile yerleştirilmişlerdi" diyor ve bilgeliğin *daha ilâhi bir şeyin* niteliği olduğunu söylüyor. Ruhun daha aşağı kısımlarıyla bağlantılı olan erdemleri gerekli kılanın sadece ruhun bedenle birleşmesi olduğunu daha açık bir biçimde ifade edemezdi herhalde.

---

[956] Nettleship 157. Nettleship kısımlar için yapılan tarife çok yakın duruyor. *Phaedrus*'ta atlarının sürücüsünün sevilen kişiyi bizzat arzuladığını hatırlıyoruz (bkz. bu cilt).

[957] Cross ve Woozley (123) buna dair iyi bir açıklama sunuyor ve farkında olmadan, Platon'un devletteki üç sınıfı dengelemek için üçüncü bir öge eklediği görüşüne yanıt veriyorlar.

Cross ve Woozley'e göre "Platon'un psikolojik konuşması mecazidir" (sf. 128) psikolojik konuşmaların, diye ekliyorlar, hemen her zaman olduğu gibi. Benzer şekilde Patterson da konuşmanın "üçlü bölümleme ... sadece vücut bulmuş ruhun işlevlerine ilişkindir, hâlbuki kendi içinde ruh basittir" diye doğru bir neticeye ulaşmasına karşın, bu sebepten ötürü "mecazi" olduğunu söylüyor (*P. on I.* 88). Bu yanlış bir izlenim uyandırabilir. Nettleship bu noktada doğru cevabı biliyordu. Platon her bir yetiyle ayrı ayrı olarak mı bilgi arıyoruz, öfkeleniyoruz ve fiziksel arzular duyuyoruz yoksa her seferinde bütün bir ruh buna dahil mi oluyor diyor sorduğunda, birey ve toplum arasındaki yakın bağlantı olduğunu düşünmesi nedeniyle bu soru önemlidir. Platon için

> *bir ulus ya da devletin karakteri içindeki bireylerin karakteridir... Eğer bu farklı eylemlerin her birine (ki her biri bilhassa bir toplumsal sınıfın işlevlerine özgüdür) bütün ruhun eşit derecede katıldığı ortaya çıksaydı herhangi bir ruha bu toplumsal işlevlerden herhangi birinin yüklenip yüklenemeyeceği ve herhangi bir insanın eşit derecede bir yönetici, asker ya da tüccar olup olamayacağı sorusu gündeme gelirdi. Platon'un tahayyül ettiği haliyle toplumun bütün yapısı söz konusu eylemlerin ruhun farklı "parçalarının" eylemleri olduğu ve bu parçalar her insanda bulunmasına karşın farklı parçaların farklı insanlarda farklı şekillerde geliştiği gerçeğine dayanmaktadır.*[958]

Eğer "parçalar"ı tırnak içine almak şüphe uyandırıcı geliyorsa, ruhun *eros* tarafından, *eros*'un kendisi değilse bile, bedenle ilişki kurulmasıyla beraber üç ana kanala ayrılan tek bir güç tarafından harekete geçirildiği anlayışı imdadımıza yetişebilir. *Eros* kendi için tabii ki bir birliktir, sadece bilgeliğe yönelik olan ilâhi bir tutkudur (10. kitap, 611b-e) ve dünyada, üç dürtüyü ahenk ya da uyuma ulaştırarak dünyevî birliğe ulaşabilir, tıpkı devletin birliğe ulaşması gibi: "... her bir birey tek iş, kendi işini yaparak birçok değil tek olabilir ve böylece bütün şehir tekliğe ulaşabilir" (423d). *Phaedrus*'u da hesaba katarsak, artık Platon 10. kitabı yazarken 4. kitapta söylediklerini unutmadığı çok açık olmalı. Tek değişiklik tutku ve iştahın vücut bulmuş ruha değil, bedene atfedildiği *Phaedo*'dan sonra gerçekleşmiştir.[959] Ruh esasen halen oradaki gibidir, basittir ve ilâhi olana yakındır.

Ahlakî sorumluluğa ilişkin not. Cross ve Woozley (128-30) ahlakî sorumlulukla ilişkisi bağlamında üç parçalı ruh öğretisine dair ilginç bir hususu gündeme getiriyorlar. "Eğer bir insanın ruhu ya da özü bu üç ögeden müteşekkilse bu insan nasıl bunların üzerinde ve ötesinde bir şey olabilir? Ve Eğer değilse, eylemleri için, ahlakî olarak sorumlu tutulmak bir yana, nasıl sorumlu tutulabilir?" Bu sorunun Platon'un aklından

---

[958] *Lectt.* 154-5. Devletin karakterinin içindeki bireylerinkinden başka bir şey olmayışı için bkz. 435e ve 8.544d.

[959] Değişimin nedeni için, 421-2.

geçmiş olmasının pek mümkün olmadığını çünkü "kişisel sorumluluk fikrinin Yunan düşüncesinde pek yürürlükte olmadığını" söylüyorlar. Ben, Sokrates'in savunduğu gibi (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) özün, Sokrates ve ondan sonra da Platon tarafından sık sık basitçe *psyche* diye anılan akıl olduğunu öne sürüyorum. Yaşayan insanın felsefî parçası -ki bu daha önce iddia ettiğim gibi, ölümsüz olan tek parçadır- vücut bulma döngüsü içersindeyken, bedenin ihtiyaç ve ısrarlı isteklerinin aşıladığı his ve arzularla (ki bunlar *Phaedo*'daki daha basit öğretide ruhtan ziyade gerçek anlamda bedene atfedilmiştir) yoldan saptırılır. Genelde rasyonel insan bunları kontrol altına almakla sorumludur,[960] tıpkı bugünlerde çoğu insanın bizim ayartılara direnme gücüne sahip olduğumuzu söyleyeceği gibi: ama eğer bunların üstünlük sağlamasına izin verirse, artık direnç gösterme gücüne sahip olmadığı hastalıklı bir duruma düşebilir. Aristoteles bu tip insanlara karşı acımasızdı. Belli bir yaşam biçimini bile isteye seçtikleri için mevcut durumlarından kendilerinin sorumlu olduğunu öne sürüyordu (*EN* 1114a3-7) ama Platon modern "azaltılmış sorumluluk" kavramına daha anlayışlı yaklaşabilirdi. Adaletsiz insan tutkularının zorbalığına maruz kalmıştır. Delirmiş, aklî dengesi bozulmuştur (μαινόμενος, ὑποκεκινηκώς 573c). Ayrıca bütün daha aşağı kişilik tiplerinin oluşumunda ailevî ve diğer koşulların oynadığı büyük rolü de görmüştük, *Timaeus*'ta (86b-87b) kötülüklere atfedilen psikomatik ve harici kökenler ise oldukça şaşırtıcıdır.

(6) PLATONİK DEVLETTE KADINLAR VE ÇOCUKLAR (SAVAŞ ZAMANINDAKİ DAVRANIŞLARA DAİR EKLE BİRLİKTE) (4.445B-5.471C)

Sokrates adalet meselesini hallettikten sonra devlet ve bireyde adaletsizlik sorusuna dönerek orijinal planını tamamlamak üzere olduğu ve soruşturma için dört tane düşük nitelikli anayasa çeşidi sayacak kadar yol aldığı esnada, dostları tarafından durdurulmuştu.[961] Sokrates Muhafızlara bırakabilecek yasama işlemleri arasında yüzeysel bir biçimde, "dostlar arasında her şey ortaktır" ilkesi uyarınca çözecekleri meseleler olarak

[960] Krş. Sokrates'in 430e-431a'da "insanın kendi üzerinde hâkimiyet kurması"na dair açıklaması ve 9.580c'de filozof-kralı βασιλεύων αὑτοῦ olarak tarif edişi. Andersson *psyche* ve "öz"ün (αὐτός) genellikle birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanıldığına işaret ediyor (*Polis and Psyche* 92-3) fakat bunun (vücut bulmuş) *psyche*'nin bir ögesinin geri kalanlardan ayrılışını ima ettiğini açıkça belirtmiyor.

[961] Bu yüzden bazen bu bölümün bir "konu dışına sapma" olduğu söylenmektedir (hatta bunu bizzat Platon da söylemiştir, 8.543b) ama bu bölümde geri dönülen devletin kuruluşu meselesi için de aynı şey geçerlidir. 5-7. kitapların sonradan mı dahil edildiği sorusu konusunda

"kadınlar, evlilik ve çocuk doğurma"dan bahsetmişti (423e). Eğer bunu üstünkörü geçebileceğini düşünüyor idiyse yanılıyordu. Bununla neyi kastetmişti ve toplumun bu hayati yönü nasıl organize edilmeliydi? Sokrates bu kadar geniş ve zor bir konunun sonu gelmez tartışmalara yol açacağını söyleyerek itiraz eder ve zaten bu konuda o da net değildir. Planı uygulayabilir olmayabilir ya da uygulayabilir olsa da, hoş karşılanmayabilir. Ama diğerlerinin vazgeçmeye niyeti yoktur: onun yakasını bırakmayacaklardır.

Radikal bir toplumsal reformun neden ve nasıl yapılacağını tartışmaya geri dönme yönünde yapılan bu ısrar Platon'un devletini uygulamalı siyaset alanı içersinde düşünmediğini ima ediyor; ama eğer öyleyse, bunu da diğer önermeler gibi havada bırakması daha iyi olabilirdi. Kadın ve erkeğin eşitliği ilkesinin ciddi olarak sunulduğu çok açıktır ki bu da bir Yunan için yeterince şaşırtıcıdır[962] ama önerilen düzenlemeler (muhtemelen, karışık fiziksel egzersizler hariç) tamamıyla olanak dışıdır.

Birincisi kadınların erkeklerin görevlerini ve dolayısıyla da eğitimlerini paylaşması gerektiğidir. Basit bir tasım bunun Platon'un gözde ilkesine aykırı olduğuna işaret ediyor: Farklı doğalar farklı işlere uygundur, erkek ve kadınlar farklı doğalara sahiptir, bu nedenle erkek ve kadınların farklı işleri olmalıdır. Bu Platon'un bu konudan kaçınmaya çalışmasına yol açan zorluklardan biridir ama şimdiye kadar aşikâr olmayıp, aniden ortaya çıkan bir kesinlik tutkusuyla bu zorluğun üstesinden gelir. Sorulması gereken sorunun şu olduğunu iddia eder: onlar *alakalı bakımdan*[963], yani uzun saçlının kelden değil, doktorun inşaatçıdan farklı olması bakımından farklı mıdırlar? Bir cinsin hamile olup, diğerini hamile bırakması bu konuyla alakalı değildir ve kadınlar daha güçsüz olmasına karşın toplumsal ve siyasi yeterlilik bakımından arada hiçbir doğal ayrım yoktur. Kadınlar, tıpkı erkekler gibi, tıp ya da müzikte iyi olabilir ya da olmayabilirler,

---

bkz. Andersson'ın *Polis and Psyche* 123'teki dipnotlarında yer alan referanslar. Bunun 6 ve 7. kitaplar için geçerli olması mümkün gözükmüyor.

962 Yani Yunanların uygulamalarına ve geleneksel inanca yabancıdır, fakat ne bu ne de komünal seks fikri "Aydınlanma"nın öncüleri ve onların takipçilerine yabancı değildi. Bkz. Adam, I, 354-5. Aritophanes *Ecclesiazusae*'sinde hem mülkiyet hem de kadınlar bağlamındaki komünizmle, Platon'unkilere çok benzeyen ifadeler kullanarak alay etmişti. Adam paralellikleri s. 350-1'de sıralıyor, *Eccl.* ve *Dev.* arasındaki ilişkiye dair teoriler konusunda Adam'ın kitabındaki ek 1'in tamamı ve Hoerber, *Theme* 117. Eşitlik savunucusu Platon'un iki kez kadınlara "sahip olunmasından" bahsetmesi (κτῆσις, 423e ve 451c) hayli ilginçtir. Çevirinin erkeklerin "eş edinmesi" diye yumuşatılması bile Platon'un önerdiği sisteme pek uymuyor. Eski alışkanlıklardan kolay vazgeçilmiyor. 8. kitapta (563b) kadınların özgürlüğü ve eşitliği demokratik devletin aşırı özgür oluşunun bir işaretidir.

963 ἁπλῶς (Platon'un kullandığı haliyle, πάντως, 454c) ve κατά (ya da πρός) τι arasındaki ayrım Aristoteles'in gözde ayrımlarından biri olmuştu ama Aristoteles Platon bunu burada erkek ve kadınlara uygulamasına katılmıyordu. Bkz. *EN* 1162a22 ve 26.

atletik, azimli ya da felsefî olabilirler ve bazıları, tıpkı bazı erkekler gibi muhafız olmaya uygun olacaktır. Bu kadınlar, onlarınkinin erkeklerinkinden daha hafif olması gerekse de savaşmak da dahil olmak üzere muhafızların bütün görevlerini paylaşabilirler. Bu öneri olanak dahilinde olduğu kadar caziptir de çünkü muhafız eğitimi en iyi erkekleri ürettiği gibi, bize en iyi kadınları da sunacaktır.

Sokrates'in bir sonraki önerisi muhafız sınıfı içersinde ailelerin ortadan kaldırılması[964] ve ebeveyn ve çocukların birbirinden haberdar olmamasıdır. Bu nasıl yapılacaktır? Beraber yaşamalarına ve beraber çalışmalarına (ki bu çıplak olarak egzersiz yapmayı da içerir) karşın muhafızlar arasındaki cinsel ilişki, sadece en iyilerin üremesini garanti altına almak için sıkıca denetlenecektir. (Platon bu bölüm boyunca hayvanlardaki üremeyle kurduğu analojiyi kullanıyor, atları, köpekleri ve kuşları örnek gösteriyor ve 459e'de muhafızlardan bir "sürü" olarak bahsediyor.) Çiftleşmeye sadece belirli dinsel festivallerde, sabit bir nüfusu muhafaza etmek üzere hesaplanmış sayılar gözetilerek izin verilmektedir. Eşler kura bile seçilecektir ama kura hükümdarlar tarafından, daha niteliksiz muhafızların daha az şansının olması sağlanacak şekilde zekice manipüle edilecektir (o yararlı ilaç, yani aldatmaca büyük dozda verilecektir). En iyi soydan gelen bebekler yeterli personelin sağlanacağı devlet çocuk yuvalarına götürülecek ve anneler kendi çocuklarının hangisi olduğu bilmeksizin yavruları sadece emzirmek üzere ziyaret edecektir. Daha düşük bir soydan gelenlere "bakılmayacaktır." Belirlenen yaşın altında ya da üstünde olanların bir evlilik festivaline katılması suç sayılacaktır ama daha yaşlı insanların serbestçe çiftleşmesine izin verilecek, mümkünse dölleme engellenecek, eğer ki engellenemezse cenin ya da bebekten kurtulunacaktır. Her bir "kuşağın" (yani festivalden itibaren on ay içinde doğanların) ebeveynleri bu kuşak içindeki bütün çocukları kendi çocukları olarak görecekler ve çocukların hepsi onlara anne-baba diye hitap edecektir. Bütün bunların amacı devlet içersindeki birliğin pekiştirilmesidir, ki Sokrates şimdi bu birlik üzerinde ayrıntılarıyla durmaktadır. Servet-üreten sınıf hükümdarlarına hükümdar diye değil, muhafız ve koruyucular diye hitap edecektir ve onlar da buna karşılık olarak diğerlerini tebaalar olarak değil, onların bakımından sorumlu olan patronlar olarak göreceklerdir. Muhafız sınıfı içersinde herkes herkesi bir akraba -erkek kardeş, kız kardeş, baba, anne, dede ya da nine- olarak görecektir.[965] Bu (Sokrates'in işaret ettiği gibi) özel mülk ve özel evin olmayışının mantıksal sonucudur. Ailenin yok olmasıyla birlikte son bencillik, açgözlülük ve uyuşmazlık ayartısı ve bununla birlikte büyük bir kaygı ve endişe kaynağı da yok olur.

---

[964] "Bütün bu kadınlar bütün erkeklerce paylaşılacaktır ve hiçbiri birlikte hususi bir ev kurmayacaktır" (457c-d).

[965] Aristoteles'in *Pol.* 1262b15'te bu "sulu" (ὑδαρής) sevgiye getirdiği sağduyulu eleştiri herkesçe bilinmektedir.

EK NOT: İSTENMEYEN ÇOCUKLARI NE YAPMALI?

Platon'un bebek katlini mi yoksa sadece daha düşük bir sınıfa havale etmeyi mi savunduğu sorusu ilgi çekmiş ve farklı görüşler doğurmuştur. Bu bölümdeki alakalı pasajlar şöyle çevrilebilir:

459d. "Bazılarının çocuklarına bakılmalı (τρέφειν) bazılarınınkine bakılmamalıdır."

460c. "Düşük nitelikli ebeveynlerin çocukları ve diğerlerinin sakat doğan çocukları[966] gizli ve belirsiz bir yere götürülecektir."

461c. (Aşırı-yaşlı çiftler arasında döllemenin gerçekleşmesi konusunda) "Embriyonun ışığı görmeyeceğini garantilemek için ellerinden geleni yapmalılar ya da ışığı görecek olursa onunla bu gibilere bakılmayacağını (τροφή) anlayarak gereğince ilgilenmelidirler."

Sınıf düşürmeye dair hâlihazırda ele aldığımız düzenlemeler, özellikle de 415c'deki muhafızların düşük nitelikli çocuklarının "zanaatkâr ve çiftçiler sınıfına kovulması" yönündeki emir, kesinlikle bu gibi durumlar için tasarlanmışa benziyor. Cornford (*Dev.* 115 dn.2) τρέφειν ve τροφή'nin at-yetiştiriciliğinde (Platon'un analojisi) öldürmenin zıttı olarak bakıp büyütmeyi değil sadece seçkin sürüde tutmayı imlediğini iddia ediyor. 460c'deki "gizli yer" hakikaten de belirsizdir ve Adam'a göre bir örtmecedir. Cornford'un lehine olan güçlü bir husus *Devlet*'te varılan neticelerden bazılarını özetleyen Platon'un bizzat "İyi ebeveynlerin çocuklarına bakılması gerektiğini, kötü ebeveynlerinkilerin ise gizlice yurttaşların geri kalanı arasına dağıtılması gerektiğini söyledik" diye yazdığı *Timaeus*'ta (19a) karşımıza çıkıyor. Fakat Adam (*Dev.* 357-60) en azından çağdaşlarının gözünde Platon'un bebek katline niyet ediyor gibi gözükmüş olacağına dair kanaatini korumuştu. Platon'un çağdaşları bu durum karşısında şoke olmayacaktı zira bu Yunanistan'da uygulanıyordu ve Platon muhtemelen, Lee'nin (*Dev.* 244-6) öne sürdüğü her iki yöntemi kullanmanın da uygun olacağını tasarlamıştı. Aristoteles *sakat* çocukların teşhir edilmesini yasaklıyor ama sadece ailenin sınırlandırılması açısından "duyum ve yaşam başlamadan önce" kürtaj yapılmasını tek makûl araç olarak görüyor (*Pol.* 1335b19).

Savaş zamanındaki davranışlar (466e-471c). Kadınların askerî hizmete katılması ihtiyacı doğal olarak bu konunun daha geniş bir biçimde tartışılmasına yol açmıştır. Çocuklar yeterince güçlü olur olmaz, diğer işlerin seyredilerek öğrenilmesi gibi büyüklerini seyrederek öğrenmeleri için uygun tedbirler alınarak savaş alanına götürülecektir. Korkaklar muhafızlar sınıfından kovulacak, cesurlar (diğer şeylerin yanı sıra

[966] ἀνάπηρον; bugünkü tabirle, "özürlü."

öpücüklerle) ödüllendirilecek ve ölülere hürmet edilecektir. Cesetlerin üzerinden silahlar dışından hiçbir şey çıkarılmayacaktır. Yunan devletleri arasındaki husumetler, Yunan-olmayanlarla (Yunanların "doğal düşmanı" 470c) yapılan savaşlara kıyasla aile içi tartışmalar gibidir ve her zaman için uzlaşma ümit edilecektir. Bu nedenle Yunanlar köle olarak alınmamalı[967] ve toprakları talan edilip, evleri yakılmamalıdır ama hasatları alınabilir. Platon'un savaşa dair diğer beyanlarını anımsayabiliriz; savaşın kökeni (kendi şehri de dahil olmak üzere) lüks şehirlerin daha fazla toprak alma hırslarıdır ve muhafızlar hiçbir ganimet alamayacaktır.[968]

(7) PLATONİK ŞEHİR UYGULABİLİR BİR OLASILIK OLARAK MI TASARLANMIŞTIR? (5.471C-473B)

Bu noktada (471c) Glaucon ta ki Sokrates o ana kadar kaçındığı, *sanki* varmış gibi bahşedilen erdemleriyle birlikte bu devletin gerçeğe dönüşebilmesi mümkün müdür ve eğer mümkünse nasıl dönüşebilir sorusuyla yüzleşene kadar daha ileri gitmeyi reddeder. Bu, aynı soruyu kendimize ciddi olarak sormamız için iyi bir nokta.[969] Ben zaten bir görüş dile getirmiştim[970] ama ele alınması gereken daha çok ipucu var. Gördük ki Sokrates en radikal önerileri bunlara nasıl ulaşılacağına dair minimum pratik ayrıntı ile birlikte pat diye ortaya atıyor. Konu üzerine doğrudan doğruya söylemesi gerekenleri halen söylemiş değil. Diğerlerine ilk önce (472 ve devamı) başlıca amaçlarının

[967] Bu pasaja bakıldığında Platonik şehirde kölelerin olacağı açıkça görülüyor ve bunun tartışma konusu edilmiş olması garip. Köleler Yunan-olmayanlar (ki mevcut Yunan şehirlerinde çoğunluk Yunan değildi) olacak ve Atina'da olduğu gibi ayrıca maaş karşılığı çalışan özgür yurttaş işçiler olacaktır. Çekişmelere ilişkin referanslar ve diğer pasajlara dair tartışma Vlastos'un "Does Slavery Exist in P.'s *Rep.*?" başlıklı makalesinde (*CP* 1968) bulunabilir. Ayrıca meseleye diğer taraftan (bence iknâ edici olmayan bir biçimde) bakıp yazanlar da var, S. Pétrement *R. de Métaph.* 1965 ve C. Despotopoulos *REG* 1970. Ayrıca krş. Ritter, *Essence* 329.

[968] 373d-e, 422d.

[969] Bu konuda çok farklı görüşler var. İşte bunlardan bazıları. Uygulanabilir olduğunun aşırı (ve eğlenceli) bir reddi için bkz. Randall, *Plato* 162 ve devamı. Onunla aynı tarafta olanları şöyle sıralayabilirim: Friedländer (III, 138-40, ilginç ve zekice bir izahat); Nettleship 184-5; Jaeger, *Paid.* bölüm 9; Levinson (*Defense* görüşünü birçok yerde dile getiriyor, örn. s. 576); Versényi (*Philos.* 1971, 234: "ulaşılmaz bir ideal ... gerçekleştirilmesi mümkün değil çünkü aristokratik devletin kuruluşu kendini peşinen varsayar."); Hoerber, *Theme*; Saunders, *Yasalar* 27-8. Diğer taraftakiler ise: Zeller 2.1.914-23 (Hegel'in izinden gidiyor); Popper (*OS*, örn. 153: "yazarı bunu teorik bir inceleme olarak değil, güncel bir manifesto olarak tasarlamıştır."); Crossman (*PT*) ve Cornford ("Yunan toplumunun reformuna bunu birinci yıla erteleyemeyecek kadar çok eğilmişti" ve *U. Ph.*'deki makalesinin geri kalan kısmı). Sicilya'daki maceralar için bkz. takip eden sayfalar.

[970] S. 457 dn. 1, 468, 468-70.

bir devlet kurmak değil, adaleti tanımlamak olduğunu hatırlatıyor. Tanımlama çabası içersinde adaleti bir mutlak ya da ideal olarak, yaşarken uyulması gereken bir standart olarak düşünmüşlerdi ve uygulamada buna sadece yaklaşabileceğimiz gerçeği adaletin değerinden bir şey götürmez. Bu durumda devlet uygulamada tam olarak gerçekleştirilemese de, bizim kendi siyasi düşüncemizi biçimlendirmeye ve eylemlerimizi yönlendirmeye devam etmektedir.[971] *Yasalar*'da *Devlet*'i hatırlatan kısım bununla uymaktadır. Platon *Yasalar*'da (739c-e) karıların, çocukların ve eşyanın ortak olduğu ve "benim" kelimesinin ortadan kaldırıldığı bir şehirden bahsediyor. Bu şehir "şimdi herhangi bir yerde varolsun ya da hatta ileride varolacak olsun" sonuçta ortaya mutlak bir birliği çıkacaktır ve başka hiçbir şey bundan daha iyi olamaz. Eğer tanrılar ya da onların çocukları böyle bir şehirde yaşıyorlarsa, kesinlikle mutludurlar. İnsan devlet için başka bir model aramasına gerek yoktur, buna bağlı kalmalıdır ve "gücü yettiğince buna benzer bir devletin" peşine düşmelidir. *Yasalar*'da planlanan devlet, diye bağlar Platon, böyle bir devlettir, idealin bir altıdır. Platon'un gözünde neyin *gerçek* olduğunu hatırlamak önemli. Bir ideanın gerçek olması için bu değişken ve kusurlu dünyanın bir görüngüsüne dönüştürülmesi gerekmez. İdraki Biçimler bu tip görüngülerin *aksine* gerçektir. Bu anda Platon'un aklından Biçimler geçmiyor olabilir ama uygulamanın doğası gereği hakikatten (ya da gerçeklikten, ἀλήθεια) teorinin λέξις olduğundan daha fazla uzaklaştırıldığını (şaşırtıcı bir biçimde bize kitaben) söyleyerek duruşuna açıklık kazandırıyor (473a).

Bazıları, kendilerini *Devlet*'in "kopyalanacak-plan" olduğu yönündeki kavrayışa tamamen kaptırmaksızın tıpkı "Platon'un zamane siyaseti üzerine söyledikleri" başlıklı bir bölüm yazdıktan sonra Field'ın yaptığı gibi, Platon'un yazdıklarının kendi zamanındaki sorunlara uygulanmasını tasarladığı sonucuna ulaşıyor. Benzer şekilde von Fritz de şunları yazmıştı: *Devlet* gerçekleştirilemez bir ideal olsa da olmasa da, mevcut koşulları iyileştirme çabalarının takip etmesi gereken istikameti sunmak gibi pratik bir amacı vardı. Barker ise, diyalogun pratik amaçlarını vurguladıktan sonra, sözlerini şöyle bitiriyor: "Platon günün birinde böyle bir devletin olacağını hemen hiç ümit etmiyor; bu, insanların yapabilecekleri ölçüde yaklaşacakları bir ideal olmalı, satır satırına kopya edilecek bir şey değil." Field ve Backer'ın sunduğu delillerin çoğu Platon'un zamane eğilimlerine *saldırdığının* gösterilmesine dayanıyor; ama Platon'un zamanının kötülüklerini eleştirdiği yönündeki bu olumsuz gerçekten, olumsuz idealinin ivedi (ya da hatta nihai) gerçekleştirmeye yönelik olduğu sonucu çıkmıyor. Aslında bu akademisyenlerin söylediği şeyler, Sokrates'in burada, 5. kitapta söylediklerine çok benziyor.[972]

---

[971] Krş. Versényi'nin "P. and his Liberal Opponents" başlıklı önemli makalesi, *Philos.* 1971.

[972] Field, *P. and Contemps.* 131, von Fritz, *P. in Siz.* 14, Barker *PTPA* 160.

Diğerleri ise şehrin, Platon'un bizzat ifade ettiği gibi (470e) bir Yunan şehri olacağına vurgu yapmıştır; ama şehri başka türlü nasıl hayal edebilirdi ki zaten? Zeller bu şehir için Isparta'nın model alındığını düşünmüştü ama Platon Ispartalıların yaşam biçiminin birçok yönünü takdir etmesine karşın Isparta anayasasının düşük nitelikli anayasa çeşitlerinin ilki olduğunu söyleyerek bunu kendi anayasasından açıkça ayırıyor (545a).[973] Platon'un *Devlet*'teki ideallere, II. Dionysius'u filozof-kral yaparak Sicilya'da ulaşmayı cidden ümit etmiş olması da pek muhtemel değil.[974] Uygulamalı siyasete yaptığı bu feci sonuçlar doğuran yolculuğa kalkışırkenki amaç, korku ve ümitlerinden daha önce bahsetmiştik (s.f 17, 24-6, 29-30).

Ama Sokrates daha fazla şey söylüyor. Onların kendilerine, bir şehri Sokrates'in idealine dönüştürmek için yapılması gereken en küçük değişikliğin ne olduğunu sormasına izin verir. Bu koşulu izah ettikten sonra, bunun "muhakkak zor olmasına karşın imkânsız" olmadığını ilan eder (6.499b-d) ama bunun ancak şans eseri ya da ilahi bir esinlenme ile ortaya çıkabileceğini söyler ve ayrıca (Platon'un bunu takiben uygulamalı siyasete gönülsüzce müdahil oluşu göz önüne alındığında daha ziyade acınası bir biçimde) eğer bu mümkün *olmasaydı* "haklı olarak hayalperest diye üstümüze gülerlerdi" diye ekler.[975] "Zor imkânsız değil" sözleri 6.520c ve 7.540d'de bile tekrar edilmektedir. Ama bu en küçük değişiklik nedir? Siyasi iktidarın iktidara hevesli olanların değil, bundan hazzetmemelerine karşın (en azından içlerinden biri) bunu kabul etmeye ikna edilebilecek filozofların elinde olmasıdır;[976] ve filozof-hükümdarın önereceği ilk şey insan toplumu ve alışkanlıklarının tamamıyla silinip süpürülmesi olacak, ta ki tertemiz bir tuval elde edene kadar kendi resmine başlamayacaktır (501a). Sokrates tamamıyla mantıklı olan, işe on yaşın üstündeki bütün yurttaşları sürgüne göndermekle başlaması gerektiği yönündeki önerisini ortaya koyduğunda Glaucon'un Sokrates'in şehrinin *eğer gerçekleşebilecekse* bu şekilde gerçekleşeceği yanıtını vermesi hiç şaşırtıcı değildir.

---

[973] Bu yüzden Popper (*OS* 227) Platon'un devletini "bir nevi gelişimi engellenmiş Isparta" olarak tanımlıyor ama krş. 8.544c. Şehrin Yunanlığı için bkz. Zeller, 2.1.915, Cornford, *U. Ph.* 61, Cross ve Woozley 199. Platon'un Isparta'ya olan "paradoksal" yaklaşımına dair eksiksiz bir tartışma için bkz. Tigerstedt, *Legeng of. S.* 244-76. Tigerstedt s. 266'da, burada Isparta hayranlarına karşı "kasti bir münakaşa dürtüsü" sergilendiğinden bahsediyor ve s. 273'de "Isparta ideali asla *Devlet* ve *Yasalar*'da daha ağır bir saldırıya uğramamıştı."

[974] Diğerlerinin yanı sıra Crossmani Cornford ve Hammond'ın (*Hist.* 517) inandığı gibi. Levinson *Defense*'te (369-94) Crossman'la uzun uzadıya haşır neşir oluyor. Bu görüşün karşıtı olarak Sinclair (*GPT 182*) ve Hoerber (bölüm 8) gösterilebilir. Ayrıca bkz. v. Fritz, *P. in Siz.* 14, 115.

[975] Krş. *Ep.* 7.328c. Sokrates'in mevcut devletlerde kendi fikirleri uyarınca reform yapması "geniş kaynaklarla iyi şansın bir araya gelmesini" gerektirecekti.

[976] Bu konuda bkz. bu cilt.

Sokrates'in 7. kitapta (536c) onların ciddiyetten uzak olduğunu[977] hatırlatarak filozofların mevcut umarsızlığına karşı çektiği bir tiratta kendini sınaması ve en sonunda şehrinin yeryüzünde kurulamayacağını ama "muhtemelen bir insanın bunu görmesi ve görünce de bunu *kendi özünde kurması*[978] için bir model olarak göklere yerleştirildiğini" kabul eder. Sonuçta başladığımız noktaya geri döneriz. Araştırma bir şehirden ziyade kişisel doğruluğa ilişkindir.

Platon "efsane" kelimesini birçok farklı şekilde kullanıyor. Efsaneler çocuklara anlatılan, içeriği kurmaca olan ama eğer iyi efsanelerse ahlakî hakikatleri gösteren hikâyeler ya da metaller efsanesi gibi şeffaf alegoriler olabilir. Bunlar Platon'un, ayrıntılardan emin olmamasına karşın, ruhun ölümsüz olduğu ve ölümden sonra dünyada yaşadığı hayata göre muamele göreceği yönündeki inancını ileten kendi eskatolojik efsaneleri de olabilir. Yine bu kelimeyi *Timaeus*'taki, doğal dünyaya dair olası en kesin açıklama olarak öne sürdüğü ve sadece duyuötesi gerçekliğin kesin bilgisinin nesnesi olabileceği anlamında efsanevî olan bütün bir kozmoloji, fizik ve fizyoloji için kullanıyor. Başka bir açıdan *Devlet* de bir efsanedir.[979] Bu bir şehrin "Platonik ideası" değildir, öyle olsaydı ideal insanlardan oluşur (ve kesinlikle savaşa katılmazdı; Cornford Platon'un insan doğasını olduğu gibi aldığını ve bundan en iyi sonucun alınacağı toplumsal düzeni inşa etmeye çalıştığını söylemekte haklıydı). Ama bu halen, insanların komünal yaşam ihtiyacı ve kişiliklerinin çeşitliliği göz önüne alındığında onlar için "tamamıyla iyi" olacak (427e) olan ve siyasi düşünürlerin ulaşmaya çabalaması gereken düzenin bir *paradigma* ya da modelidir.[980]

(8) BİLGİ, İNANÇ VE GERÇEKLİĞİN İKİ DÜZENİ: NEDEN FİLOZOFLAR YÖNETMELİ (5.473C-6.487A)

Glaucon'un şehrin nasıl gerçekleştirilebileceği yönündeki sorusunu cevaplarken Sokrates o ana kadar ki en büyük dalgayla yüzleştiğini, bu dalganın onu küçük düşme selleri içinde boğabileceğini söyler. (Glaucon bunun fiziksel şiddetten kaynaklanmasının daha muhtemel olduğunu düşünür.) Verilen basit cevap toplumun filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğidir. Ancak o zaman Sokrates'inki gibi bir devlet ortaya

---

[977] παίζομεν.

[978] 592b. Birebir çevrilince "kendini" bir şehir gibi "kurması" anlamına geliyor. Bu konuda bkz. Jaeger, *Paid.* II, 347-57, "The State Within Us."

[979] Krş. ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, 501e; ayrıca 2. kitap, 376d.

[980] Bu, daha dar bir hayal gücüne sahip olan Aristoteles'in *Politics*'te bunu ciddiyet taşıyan bir şey olarak eleştirişi için—devam et-dn.4-486.

çıkabilir ya da insanlık[981] sorunlarından kurtulabilir. Bu durum bir filozof tanımı yapılmasını gerektirmektedir, ki Sokrates bu tanımı, muhtemelen Platon'un artık çizmek istediği epistemolojik ve ontolojik ayrımlara yol açması için tasarlanmış olan beklenmedik bir yolla sunar. Her kim ki bir şeyi severse o şeyin tamamını sever, der Sokrates (Glaucon'un sözde amatörce eğilimlerine şaka yollu bir gönderme yaparak), bu yüzden filozof (bilgi ya da bilgelik âşığı) da her şeye ilgi duymalıdır, "doymak bilmez bir her şeyi öğrenme iştahına sahip biri"[982] (475c) olmalıdır. Bu tanım Glaucon'un aklına, ortalıklarda koşuşturup, festivalleri asla kaçırmayan fakat felsefî bir tartışmaya katılmayı asla düşünmeyen tiyatro, müzik ve minör sanatların meraklılarını getirmektedir. Sokrates'in kastettiği şey bu mudur? Hayır, fakat bazı benzerlikler söz konusudur. Bunun açıklanması gerekmektedir.

Glaucon Biçimler öğretisinin bir ilkesini hemen kabul eder; estetik ve ahlakî niteliklerin her biri, tıpkı bütün Biçimler gibi, birçok duyumsanabilir eylem ve fiziksel nesne ile birleşmelerine karşın kendi içlerinde tek bir şeydirler. Glaucon'un bahsettiği estet ve sanatçılar güzel renk, ses ve şekillerden keyif alırlar ama Biçimlerin ayırtında değildirler. Tıpkı düş görenler gibi, bir görünüşü benzediği gerçeklikle karıştırırlar. Öte yandan filozof, Biçimi içinde taşıyan görüngüyü olduğu kadar Biçimi de görür ve birini diğeriyle karıştırmaz. Sokrates filozofun aklî durumunu, *inanç* (*doxa*) diye tanımlayacağı ilk aklî durumun aksine, *bilgi* diye tanımlar. Diğerleri görünüşlerin tamamıyla gerçek olduğuna *inanır*, filozof ise sadece Biçimlerin gerçek olduğunu *bilir*.

Şimdi, bilgi ve inanç farklı yetilerdir (*dynameis*, kelime anlamı "güçler") ve farklı yetilerimizin -örn., görme ve işitme- farklı nesneleri vardır.[983] Bilgi varolan şeye dairdir, varolmayan şeye dair ancak bilgisizlik olabilir.[984] Az önce tanımlandığı üzere inancın

[981] τὸ ἀνθρώπινον γένος, Cross ve Woozley (137), Popper'ın izinden giderek bunun "muhtemelen bu şekilde genişletilebilecek" "müphem bir ifade" olduğunu söylüyorlar. Ama bu müphem bir ifade değil, yukarıdaki çeviri de bir "genişletme" değildir. Platon Yunanları kastederken, tıpkı refaha ilişkin olan, Cross ve Woozley'nin alıntıladığı pasajda olduğu gibi Yunanlar *diyor*. Burada, *Phaedo* 82b'de olduğu gibi, kelimeler yalın anlamlarıyla kullanıyorlar.

[982] Benzer şekilde Heraklitos (fr. 35 ve 40), Pisagor'u eleştirirken, "*philosophoi* bir sürü şeye dair soruşturmalar olmalıdır" demiş ve sağduyu (*nous*) öğretmediği gerekçesiyle çok yönlü eğitimi lanetlenmişti. Platon *philosophos*'un daha önceki yaygın kullanımı ile kendi kullanımı üzerinden kelime oyunu yapıyor. Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[983] Empedokles buna dair fiziksel bir izahat sunmuş ve takipçisi Gorgias bunu iletişimin imkânsızlığı tezini desteklemek için kullanmıştı.

[984] Yunanca εἶναι, yani "olmak" fiilinin müphemlikleriyle karşı karşıyayız. Platon burada, bu kelimeyi tamamıyla varoluşsal anlamda alsa da (insanın olmayan bir şeyi bilemeyeceği ve buna inanamayacağı yönündeki beyanları doğrudan doğruya Parm. 2.7'den gelmektedir), "varlık ve yokluk" ikiliğinin bütün olasılıkları tükettiğini reddederek Parmenides'in "ya / ya da" ikileminden kaçınıyor. *Sofist*'te Platon kendini farklı bir muammadan, yanlış ve olumsuz beyan

doğası, "varlık ve yokluk arasında bir yerlerde dönüp duran" bir başka nesne türünün, yani görüngünün varolduğuna işaret ediyor. Ne de olsa -*B. Hip.* ve diğer başka diyaloglardaki eski bir argümanı yeniden kullanacak olursak- ilişkisel olan ya da olmayan belli bir niteliği taşıdığı için *x* diye tabir ettiğimiz bir şey, *x* değilmiş gibi de gözükebilir. Güzel ya da büyük olan bir şey, başka bağlamlarda çirkin ya da küçüktür.[985] "Değişmez gerçekliklerin kendilerini" gören ve seven, *philodoxos* değil *philosophos* olan insanın aksine, "ses, renk ve benzeri şeyleri" sevenlerin gerçek olduğuna inandıkları şeyler işte bu ara durumlardır.

Sokrates sözlerini, bu ayrıma yaslanarak, argümanı biraz daha ileri taşıyıp sadece filozofların devletin Muhafızları olması gerektiğini, zira tabiatlarında doğruluk ve iyilik anlayışlarını cisimleştirdikleri için sadece onların zihin gözlerinde bu erdemlerin gerçek doğasının model olarak varolduğunu söyleyerek bitirir.

Bu bölüm iki sorunu gündeme getiriyor: (1) Platon bilgi ve *doxa* arasındaki ilişkiye ve bunların birbirinden ayrı nesnelerine dair tutarlı bir görüşü muhafaza etmiş miydi? (2) Platon'un farklı gerçeklik dereceleri öne sürdüğünden bahsetmek doğru mudur?[986]

(i) *Bilgi, doxa*[987] *ve nesneleri. Menon*'da *doxa*, bilgi ile açık ve eksiksiz şekilde kavranan aynı nesnelere (Biçimler ve matematiğin zaruri hakikatleri) dair dönük bir kavrayışmış gibi gözüküyordu. *Devlet*'te ise her biri farklı nesnelere, bilgi Biçimlere, *doxa* ise sadece duyumsanabilir dünyaya yöneltilmiştir. *Devlet*'in "*doxa*'yı eksiksiz bilgiye dönüştürme

---

ya da inançların nasıl mümkün olduğu muammasından, μὴ ὄν'u "yok" diye değil "bir şeyden farklı" diye tanımlayarak kurtarıyor. Platon bunu yapmaya henüz hazır değil. Grote (II, 455-7) iki diyalogu bu anlamda bağdaştırmanın zorluğuna işaret etmişti.

[985] Cross ve Woozley (151 ve devamı) uzun bir tartışmada ilişkisel nitelikleri (büyük, küçük vb.) ilişkisel olmayanlardan (güzel, çirkin vb.) birbirinden ayırıyor ve Platon için bunların farklı gruplar olmamasına biraz fazla yükleniyorlar: her iki tür de *görece* niteliklerdir. Tıpkı bir köpeğin fareyle kıyasla büyük, file kıyasla küçük olması gibi bir kız da maymuna kıyasla güzel, bir tanrıçaya kıyasla çirkindir (Platon'un "çirkin"i bu şekilde kullanmasına dair bir eleştiri için bkz. Vlastos, Bambrough *New Essays* 14-5). Cross ve Woozley'nin üzerinde çok durduğu iki katı ve yarısı meselesine (479b) gelince, Platon'a göre duyumsanabilir bir nesneyi kıyas alınan nesneden söz etmeksizin güzel diye adlandırmak, bu şeyin neyin iki katı olduğunu söylemeden "iki katı" olduğunu söylemek kadar eksik bir şeydir. "Beyaz" gibi yakıştırmalar ve "kar" gibi varlık belirten isimler (Platon burada bunlardan söz etmiyor), eğer insan Biçimler öğretisine inanmıyorsa, kesinlikle daha fazla zorluğa yol açmaktadır (Krş. Brentlinger *AGPh* 1972, 141-2). Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Scheibe *Phronesis* 1967.

[986] Bu sorulara dair yazdığım kısımları, her iki soruyu da "Partics. in P.'s Middle Dialogues" (*AGPh* 1972) başlıklı makalesinde ele alan Brentlinger farklı yaklaşımını okumadan önce yazmıştım.

[987] Bu kelimenin aynen bırakılma sebebi için bkz. bu cilt. 3. *Menon*'da bilgi ve inancı konu alan bölüm gibi bu bölümü de Ebert'in *Meinung und Wissen*'ini (1974) görmeden önce yazmıştım. Bkz. bu cilt,.

olasılığını devre dışı bıraktığı" bile söylenmiştir (Gulley *JHS* 1964, 191). Böyle olsaydı, Platon'un 7. kitapta sunulan, asker sınıfından seçilmiş az sayıda kişiyi (ki bunlar *doxa* ile yaşamaktadır, 430b) filozof-hükümdarlara dönüştürmek üzere tasarlanmış uzun ve meşakkatli eğitimi nasıl izah edeceğini merak etmemiz gerekirdi. Böyle olsaydı Çizgi üzerinde ilerlemek, yukarı tırmanıp Mağara'dan çıkmak mümkün olmazdı. Ama en azından *doxa ve* bilgi arasındaki ilişki bağlamında *Menon* ve *Devlet*'in birbiriyle bağdaştırılamayacağı ve bu iki diyalogun Platon'un bu konudaki fikrini tamamen değiştirdiğini gösterdiği görüşü şimdilerde hüküm sürüyor gibi gözüküyor.[988]

İlk olarak, genellikle tarih açısından *Devlet*'e daha yakın olduğu düşünülen *Şölen*'de *Menon'un* öğretisinin *Devlet*'teki ara durum bağlamında tekrar edildiğini belirtmek gerekiyor. *Doxa* bilgi ve bilgisizlik arasında yer almaktadır çünkü, *gerçeği tutturur* τοῦ ὄντος τυγχάνον ama bunu nasıl yaptığını izah edemez, tıpkı *Menon*'da *doxa*'yı bilgi yapan şeyin "nedenin ortaya çıkarılması" olması gibi. *Devlet*'teki görüş *Timaeus*'ta (27d-28a) daha da ödün vermez bir hâl alıyor, Platon burada varolan (ya da gerçek olan) ve asla "olmayan" düşünce ile mantıksal bir açıklama eşliğinde kavranan şey ile "olan ve yok olan ama asla *varolmayan*" "uslamlamasız duyumla *doxa* tarafından yargılanan" şey arasında ayrım yapıyor. Fakat ben *Devlet*'teki pasajın iki zıt tasvir arasında bir köprü oluşturduğuna ve Platon farklı diyaloglarda bilgi ve varlık teorisinin şu ya da bu yönünü vurgulasa da ortada gerçek bir çelişki olmadığını gösterdiğine inanıyorum. Platon'un burada farklı yetilerden bahsetmesi yanıltıcıdır ama bundan kısa süre sonra vazgeçer. Görme ve işitme analojisi hatalıdır ama daha sonra (484c) Platon bunu *philodoxos* ve *philosophos*'un aklî durumlarını kör ve keskin görüşlününkiyle kıyaslayarak düzeltir. Bilgi ve *doxa*'nın farklı yetiler olduğu lehine sunulan tek argüman Glaucon'un birinin yanılmaz diğerinin ise yanılabilir olduğu yönündeki beyanıdır ki kusursuz ve bulanık görüş analojisi tam da buna uygundur. Eğer algılama "çizgisine" bakarsak, bunun, par-

[988] Bluck (*Meno* 35 ve devamı) Cushmann (*Therapeia*) istisna teşkil ediyorlar ama Bambrough Bluck'ın "Platon'un *Menon*'da söylediklerini genel olarak orta ve geç diyaloglarda söylediklerıyle bağdaştırmayı tehlikeli bir biçimde dert edinmiş" olduğunu ve Cushmann'ın "Platon'un δόξα ve ἐπιστήμη üzerinde çeşitli ifadelerini bağdaştırmak gibi imkânsız bir işe kalkıştığını" söylüyor (*JHS* 1964i 190 ve *CR* 1960, 115). Bambrough'un kendi görüşü ise şu; "bu pasaj [*Devlet*'te δόξα ve ἐπιστήμη'ye dair] ve *Menon* arasındaki zıtlık, Platon'un bir yerde savunduğu şey ile başka bir yerde savunduğu şeyin çelişmesinin en açık örneklerinden biridir" (*Philos.* 1972, 305). Alman bir akademisyenin üzerine 130 sayfalık bir makale yazdığı ve yine de bir eleştirmen tarafından yaklaşımının "üstünkörü" olduğu, kesinlik ve ayrıntıdan yoksun olduğu gerekçesiyle eleştirildiği bir soru hakkında yargıda bulunmakla ne kadar ihtiyatsızca davrandığımın farkındayım. (J. Sprute, *Der Begriff des* Δόξα *i. d. plat. Philos.*, Göttingen 1962. Kendisi daha sonra "Zum Probl. d. Doxa" başlıklı makalesini yayınladı, *AGPh* 1969.) Diğer referanslar için bkz. Ebert, *Mein und Wiss.* 21 ve 22, dn. 74 ve 75.

çaları sadece netlik ya da bulanıklık derecesi açısından farklılık gösteren daimi bir çizgi olduğunu görürüz ve bir şey nasıl ki andırdığı şeye benziyorsa, *doxa*'nın nesneleri de bilgi nesnelerine benzemektedir sadece (509d, 510a) fakat bu bağlamda da *Timaeus*'ta olduğu gibi "*doxa* oluşla [becoming] zekâ varoluşla [being] alakalıdır" (534a).

İpucu, *doxa* ve bilgi nesneleri arasındaki benzerlikte, düş benzetmesinde de üzerinde ısrar edilen *benzerlikte* yatmaktadır. Bu, şu şekilde de ortaya konabilir: duyumsanabilir dünya, Platon'un bize burada sık sık hatırlattığı gibi (476d) Biçimlerin doğasına iştirak eder ya da *Phaedo*'daki gibi, duyumsanabilir şeyler Biçimlerin olduğu şey olmaya çalışırlar ama bunda pek başarılı olamazlar. Başka yerlerde duyumsanabilir şeyler suretler ya da benzerliklerdir (εἴδωλα, εἰκόνες). Platon'unkine bir diğer analoji daha ekleyecek olursak, gölün kenarında bulunan bir ev düşünün. Bir insan eve sisli bir havada bakıyor, eve dair daha ziyade puslu bir izlenim ediniyor. Bir diğeri ise eve değil, rüzgârsız, açık bir günde sudaki yansımasına bakıyor. O farklı bir nesneye bakıyor (hatta eğer Platon'un tutukluları gibi bu şekilde zincirlenmiş olsaydı evi göremeyecek, hayalî bir yansımayı somut bir nesne olarak görecekti) ama o da gerçek evin nasıl olduğuna dair bir fikir ediniyor. *Menon*'daki başarılı devlet adamı, bu bağlamda, doğru, yanlış ve benzeri şeylerin Biçimlerine dair sönük ve belirsiz bir sezgi (*doxa*) ile hareket ediyormuş gibi gözüküyor ki bu sezgi "mantığın ortaya çıkarılması aracılığıyla" bilgiye dönüştürülebilirdi. Fakat bu devlet adamı ebedi Biçimlere *Devlet*'teki "görüntü ve ses" âşığının inandığından daha fazla inanmamaktadır ve sadece oluş [becoming] dünyasında olup bitenlerin farkındadır. Burada hiçbir çelişki yok zira *doxa*'nın istikrarsız nesneleri (τὰ γιγνόμενα) istikrarlı gerçekliklerle (ὄντα) bir benzerlik içerirler. Bu yüzden duyumsanabilir şeylerin farkında olan bir insan tatmin edici ve güvenilir olmayan bir şekilde -ve bunu bilmeksizin- Biçimlere dair bir farkındalığın (ya da Platon'un söyleyeceği gibi, anımsamanın) ilk kıpırtılarını tecrübe etmektedir. *Doxa* bu iki tecrübeyi de kapsar, zira bu ikisi tek ve aynı tecrübedir.[989] İnsan farkında olduğu tek dünya olan rastlantısal dünyada belli bir eylemin doğru olacağına inanır ya da bu yönde yargıda

[989] Cushman Bambrough tarafından eleştirilen çalışmasında bu tespiti yapmıştı (s. 209-10): "O halde, *doxa* modunda tekillerin "uslamlamasız duyumun" yardımıyla kavranması bile İdeaların, farkında olunmaksızın ve örtük bir biçimde olmasına karşın *de facto* olarak kavranmasıdır. *Doxa*'nın *episteme* olması için ima edilen ve *doxa*'nın biçimsel içeriğini oluşturan İdeanın tarif edilmesi, yani diyalektikle izole edilmesi ve bir izahat ya da *logos*'un yapılması gerekir... *Doxa* iki katmanlı içeriğe sahip bir bilme durumudur: duyulardan gelen veriler vardır ama buna eşlik eden ve "bunun içinden bakan" diyebileceğimiz bir de görüngü-ötesi İdeal içerik vardır. Sonuç olarak, *doxa* İdeal gerçekliklerin, tekillerin bunlarla paylaştığı nitelikler ölçüsünde ya da tam tersine, Biçimlerin tekillerce temsil edildikleri ölçüde farkına varılmaksızın kavranması demektir." Bu tespit ayrıca lâf arasında Hackforth tarafından da yapılmıştır, *CQ* 1942, s.1: "Bir gölge ya da yansımaya baktığımızda aslında gölgesini düşüren ya da yansıyan

bulunur (δοξάζει). Eğer *doxa*'sı doğru ise pratik seviyede sonuç iyi (yararlı) olacaktır. Felsefî seviyede, bilinçsizce ve şanslı bir tahminle (Platon'un alaycı bir biçimde tanımladığı gibi "takdiri ilâhi" ile, *Meno* 99e) eylemine dayanak olarak İyi standardını, değişmez bir Biçimi almıştır. Böylece, tıpkı Menon'un kölesinin zihnindeki geometri gibi, zihnine düşsel bir yolla Biçimler dünyasına dair "kaçak" olmasına karşın doğru olan inançlar girebilir. Onun bunlara dair bir *bilgisi* yoktur, bir siyasetçinin hayatı da diyalektik aracılığıyla, *doxa*'sını bilgiye ve onu *Devlet*'teki filozof-hükümdara dönüştürecek mantıklı açıklamayı inşa etmeye vesile olacak bir hayat değildir.

Çoğu akademisyenin *Devlet*'ten sonraya yerleştirdiği *Phaedrus*'ta Platon'un sadece Biçimleri ("hakikat") görmüş olan ruhların insan olarak doğabileceğini söylediğini unutmamalıyız.[990] *Her* insan biçimlerin bir görüsünü edinmiştir ve teoride, bunları anımsamak herkes için mümkündür. Dahası bu yönde atılacak ilk adım duyumsanabilir dünyadaki benzerliklerin tesiri aracılığı ile gerçekleşmelidir. *Phaedo*, *Şölen* ve *Phaedrus*'ta bunun üzerinde ısrarla durulur ve son ikisinde filozof Güzelliğin kendisinin görüsünü tam da, dünyevî varlıklardaki güzelliği takdir ederek yeniden ele geçirir. Dolayısıyla Platon'un bunu, yine "birçok güzel" ile "Güzelliğin kendisi"ni zıtlaştırdığı *Devlet*'te reddetmiş olması muhtemel değildir. Platon, "bedendeki hayatın talep ve ayartılarının" bir türlü rahat bırakmadığı büyük çoğunluğun "birçok güzel şey ya da adil eylem gördüğünü ama Güzellik ya da Adalet'in kendisini görmediğini" kabul ediyor.[991] Ama bu *Devlet*'te *doxa*'nın bilgiye *dönüştürülemez* olduğunu söylemekten çok farklı bir şeydir.

Platon ancak kendi bağlamı içersinde anlaşılabilir. Platon halen, iki kavrayış modunu, *doxa* ve bilgi ya da zekâyı birbirinden ayıran ilk kişi olan Parmenides'in ilkel mantığının etkisi altındadır. Platon için olduğu gibi Parmenides için de bilgi "olan"a ve kaçınılmaz olarak doğru olana ilişkindi, *doxa* ise varlık ile yokluğun ümitsiz bir biçimde birbirine karıştırılmasıydı ve aynı şekilde kaçınılmaz olarak yanlıştı.[992] Varlık ve yokluk

---

nesnenin kendisine bakmıyoruz; fakat gölge ya da yansıma ve gerçek nesne arasındaki zıtlığı bir Biçimin kusurlu bir biçimde ve kusursuzca algılanmasının sembolü olarak kullanmak tamamen doğaldır."

[990] 249b. Bu pasajın bu bağlamda alıntılandığına hiç rastlamadım hâlbuki bu, Platon'un "suretlerin" (algılanabilirlerin) bilgiye bir yardımcı olarak hiçbir değere sahip olmadığını düşündüğü zira "herhangi bir şeyin 'suret' olup olmadığını ve neyin 'sureti' olduğunu fark etmenin ancak Biçimlere dair önsel bir bilgiyle mümkün olduğu" (Gulley, *PTK* 66) türünde beyanlarla doğrudan ilintilidir. Benim verdiğim sudaki yansıma örneği, Platon'un aynı mukayeseden 420b'de kısaca bahsedişiyle tamamlanabilir.

[991] 479e, burada θεωμένους ve ὁρῶντας, 478a'ya rağmen δόξα ile ἐπιστήμη arasındaki farkın türsel değil, derecesel bir fark olduğuna dair bir ipucu daha sunuyor.

[992] Fr. 6.8 ve 1.30 βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

arasında bir orta yol yoktu. Ama Platon'a göre *doxa* doğru olabilirdi de. Bulduğu çıkış yolu bilgi ve topyekûn bilgisizlik arasında bir ara safha öne sürmek ve bilgiye doğru ilerleyişi, bilinçaltında depolanmış olan hakikatin kademeli olarak yeniden ele geçirilmesi olarak tahayyül etmekti. Bu ara kavrayış biçiminin nesnesi, Parmenides'in herhangi bir varlık atfetmeyi küstahça esirgediği olağan deneyim dünyasıydı. Platon'un Biçimlere duyduğu inanç, bu dünyaya, Biçimlerin kopyalarından ya da Biçimlerin gerçek doğasını paylaşan şeylerden oluşan bir küme olarak "varlık ve yokluk" arasında sözde bir varoluş atfetmesine olanak tanımıştı; bu, Aristoteles'in yakındığı gibi, sadece mecazî bir dille ifade edilebilir olduğu için katı bir biçimde savunuluşundan hiçbir şey yitirmeyen bir öğretidir (Bu husus bir sonraki bölümde daha kapsamlı bir biçimde tartışılmaktadır).

Günümüzde felsefeciler Platon'un, bilgi ve *doxa* nesnelerinden bahsediş biçiminin algısal bilgi modelini (eğer bir şey görüyorsam bu şey varolmalı) önermelerle ifade edilen bilgiye (biliyorum ki bir şey vuku buldu ya da durum bundan ibaret) genişlettiğinden, aşinalığa dayalı bilgiyi, tarife dayalı bilgiyle, *cognoscere* ile *scire*'yi birbirine karıştırdığından yakınıyorlar.[993] Danimarkalı bir öğrenci, bu konu üzerine yazılmış bir tezi okuduktan sonra, Platon'un eğer "Masanın üzerinde bir kitap olduğunu biliyorum" *diyebiliyorsam* o halde masanın üzerinde bir kitap olduğu doğru olmalı, *bu yüzden* masanın üzerinde bir kitap olduğu mecburen doğru olmalı, yani bunun her zaman ve değişmeksizin orada olması gerekir diye varsayma hatasına düştüğü yorumunda bulunmuştu. Aslında Platon için kitapların masaların üzerinde bulunması gibi ampirik hakikatler felsefî bilginin meseleleri değildir ama bilgiyi Biçimlerin idraki dünyası ile sınırlı tutması onu şüphesiz ki, ampirik dünya içinde, bizim bilgi ve inanç arasındaki ayrım diye tabir etmekten başka şekilde tabir etmekte güçlük çektiğimiz bir ayrımın ayırtına varmaktan alıkoymuştu. "İstediğin kitabın yan odadaki masanın üzerinde olduğuna inanıyorum" cümlesi, insanın görebildiği için masanın üzerinde bir kitap olduğunu bilmesinden farklı bir kavrayış durumunu ifade etmektedir.

(ii) *Gerçeklik dereceleri.* Yakın zamana kadar çoğu akademisyen Platon'un fiziksel dünyaya farklı gerçeklik (varoluş) dereceleri atfettiğine inanıyordu; bir yanda algı ve

---

[993] Cross ve Woozley 170 ve devamı; Flew, *Introd.* 361-4. Cross ve Woozley tarife dayalı bilgiyi dilbilgisel olarak, bir isim ya da zamirle değil, bir "ki" ifadesi ifade edilen bilgi olarak tanımlamakta haklılar mıydı? Peki, "Millet Meclisi'nin işleyişi biliyorum" ya da "I. Charles'ın döneminde kimse böyle davranmazdı; 17. yüzyılını biliyorum" gibi ifadeleri nasıl sınıflandırmalıyız? Platon'u aşması gereken özel bir dilbilimsel engeli vardı. Bir Yunan olarak, ἀληθής'i doğru olduğu kadar gerçek anlamında ve ὄν'u gerçek olduğu kadar doğru anlamında kullanması doğaldı. Bu sebeple *Tht.* 150b ve c'de ἀληθές εἴδωλον ile zıtlaştırılır ve *Sofist* 263b'de "Theaetetus uçuyor" diyen insan τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα'dan bahsetmektedir. Aşinalığa dayalı bilgi ve tarife dayalı bilgi sorunu *Theaetetus* bağlamında tekrar karşımıza çıkacak.

doxa'nın nesneleri, öte yanda değişmez Biçimlerin idraki dünyası. Murphy 1951'de bunu reddetmiş ve de Vogel ona karşı çıkmıştı. Hiç çekinmeksizin "Platon'un dereceli ontolojisinden" bahseden ve "Platon için bazı şeyler diğerlerinden daha çok varolabiliyordu" diyen Runciman (1962) genel görüşü temsil etmektedir. Platon "hiçbir aşamada duyumsanabilir dünyanın hiçbir gerçekliğe sahip olmadığını savunmamış" ama yine duyumsanabilir dünyaya "hiçbir aşamada topyekûn gerçeklik atfetmemiştir."[994] Ancak son zamanlarda Vlastos bu görüşe hararetle meydan okumuş[995] ve açık ve basit bir alternatif sunmuştur. "Gerçek" şu iki örnekteki gibi iki anlama gelebilir: (1) Boynuzlu atlar gerçek değildir, (2) Bu çiçekler gerçek değil. Boynuzlu atlar yoktur ama plastik çiçeklerin varlık anlamında doğal çiçeklerden eksik bir yanı yoktur. Platon, diye iddia ediyor Vlastos, hiçbir zaman dile getirmemiş ve tartışmamış olmasına karşın bu ayrımı gözlemlemişti. Bu ikili anlamın sadece çevirideki karşılığın bir özelliği olmayıp, Yunanca aslında da varolduğunu dört pasajla gösteriyor.[996] Hakiki olma anlamında "gerçek" diye devam eder, dereceleri kabul eder (saf altın ve pirinç arasında bir alaşım yer alır, "gerçek bir aziz" ve ikiyüzlü kötü adam arasında kaygısız insan sürüsü yer alır) ama varoluşsal anlamda gerçek, kabul etmez.[997] Hepimizin buna inandığına şüphe yok ama Platon inanıyor muydu?

Bu zor bir soru ve muhtemelen burada ele alınabileceğinden daha uzun uzadıya ele alınması gerekiyor. Ama okurun bunun farkına varması sağlanabilir ve bir görüş dile getirmeye cüret edilebilir. Vlastos'un örneklerinde "varlığın" varolan değil, hakiki anlamına geldiği, Platon'un bu kelimeyi mutlak anlamda değil, bir sıfat ya da isimle birlikte kullanmasından anlaşılıyor: "gerçek sofist", "gerçekten iyi." *Devlet*'te de durum aynıdır. 479b'de hoş ve nahoş, adil ve adaletsiz, büyük ve küçük, hafif ve ağır şeylerden bahsettikten ve her birinin aynı şekilde zıt diye tabir edilebileceğini iddia ettikten sonra, şöyle diyor: "O halde bu şeylerin *olduklarını söylediğimiz birçok şeyden biri* olma ihtimallerinin olmama ihtimallerinden daha yüksek olduğunu söyleyebilir miyiz?" Ve bundan sonra onların "yokluk ve safi varlık" arasında bir yer olduğunu söylüyor. Yani, Platon'un burada, fazlasıyla kolay bir biçimde varsayıldığı gibi, fiziksel nesnelerin açıkça zıt olan

---

[994] Murphy, *Interpr.* 126-9, 150, 200; de Vogel, *Proc. 11th Int. Congr of Phil.*, 12. cilt, 63, dn. 12; Runciman, *PLE* 66, 21 ve diğer sayfalar.

[995] (a) "Degrees of Reality in P.", *New Essays* ed. Bamnrough, 1-19; (b) "A Metaphys. Paradox", *Proc. and Add. Am. Ph. Ass.* 1966, 5-16. Rist (*Phoenix* 1967, 284) Vlastos'u takip etmişti: "Platon'un teorisinde varoluş dereceleri diye bir şey söz konusu değildir."

[996] *Sofist* 268d τὸν ὄντως σοφιστήν, "gerçek sofist"; *Dev.* 396b, *Phaedr.* 238c, *Prot.* 328d.

[997] Bu karşıt önerme, *Dev.* 5'in bir yorumunu, bu yorumu benimsediğimizde "*doxa* nesneleri 'varlık ve yokluk' arasında bir yer bulmamız gerektiği" ve bunun da "hiçbir yer anlamına geldiği" gerekçesiyle reddeden Crombie (*EPD* II, 66) tarafından daha da cüretkâr bir biçimde reddedilmiştir.

özellikleriyle birlikte varlık ve yokluk arasında bir ara sınıf olduklarını öne sürmediği görüşüne dair elimizde kesin bir delil var.

Ama Platon varlığı her zaman bir yükleme iliştirmiyor. Vlastos (*MP* 9) bizden, Platon'un kusursuz devletten bahsettikten sonra, diğerlerinin "hakiki ya da gerçekten gerçek οὐδ' ὄντως οὔσας diye tabir edilmemesi gerektiğini" eklediği *Pol.* 293e'yi düşünmemizi istiyor.[998] Burada, diyor Vlastos, "gerçek" "varolan" anlamına gelemez çünkü "gerçekten gerçek olmadığı söylenen anayasalar tam da varolan anayasalardır." Bu, bizim sorumuzdan kaçınan bir açıklama. Bizim gözümüzde bunlar var, ama Vlastos Platon'un varoluşun anlamına dair çoğu insandan farklı bir görüşe sahip olduğuna inanan ve haklı olarak "modern yorumcuların ezici bir çoğunluğu" diye tabir ettiği kişiler karşısında, bunların Biçimler öğretisinin yaratıcısının gözünde varolduğunu ispat etmeye çalışıyor. Unutulmamalıdır ki Platon, pratiğin hakikatten teorinin olduğundan daha uzak olduğunu söyleyen kişiydi (bkz. bu cilt).

Vlastos bizi ayrıca, Platon'un üç kategori olduğunu söylediği *Tim.* 52a'ya yönlendiriyor: değişmez Biçimler, onların değişken adaşları ve uzay. Burada hepsine uyan "olmak" fiilinin ("are") "açıkça varoluşsal" olduğunu düşünüyor. Biçimi "gerçekten gerçek" diye tabir etmek "varoluşunu onaylamak değil, kategorize etmektir." Bunun illâ da böyle olması gerekmiyor. "Olmak" fiilinden kurtulmak kolay değil ve Platon'un ifade biçimi kesinlikle her zaman için teknik ve kesin değil. Eğer bunu daha fazla dert edinseydi "üç kategoriyi göz önüne almalıyız" gibi bir şey söyleyebilirdi.[999] (Yunancada hiçbir isme gerek duyulmazdı.) Keşke Vlastos, daha önce belirttiğimiz gibi bilgi ve *doxa* nesnelerinin sırasıyla "her zaman varolan ve hiç olmayan" ve "her zaman olan ama asla varolmayan" diye ayrıldığı 27d-28a'yı da göz önüne alsaydı.[1000] Bu, temel bir önermenin dikkatli bir biçimde dile getirilişidir ve "olmak" fiili ("is") eğer herhangi bir yerde varoluşsal ise o da burasıdır ve değişmeye, olmaya ve yok olmaya tabi olan algılanabilir şeyleri, tam olarak varolmayan şeyler olarak tarif etmektedir.

Yakından bağlantılı olan bilgi ve *doxa* meselesinde olduğu gibi burada da önerilecek çözümün tarihsel durumu hesaba katması gerekmektedir. Günümüz felsefecilerinin, Platon'un ancak "anlamlılarsa" (yani 20. yüzyıldaki ön varsayımlara sahip birine

[998] Platon οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὔσας diyerek gerçek = varolan ile gerçek = hakiki'yi birbirinden açıkça ayırdığı bile öne sürülebilir.

[999] *Phil.* 26d'de γένεσις εἰς οὐσίαν konusunda krş. Hackforth (*PEP* 49 dn.2).

[1000] Sadece ὂν οὐδέποτε değil ama ayrıca ὄντως οὐδέποτε ὄν. Platon ὄντως ὄν ifadesini birden fazla yerde kullanıyor ve bunu bir totoloji olarak (ya da Vlastos'un gördüğü gibi) görmektense, ben bunun "gerçekten varolmayan" anlamına geldiğini öne sürüyorum. Yine bu ifade yüklemle birlikte kullanıldığında durum değişiyor, *Pol.* 291c'de olduğu gibi ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν. *Dev.* 585c-d gerçekliğin dereceleri fikrinden kurtulmanın son derece zor olduğu bir diğer pasajdır.

"anlamlı" geliyorsa) bazı ön varsayımlarda bulunmuş olabileceği yönündeki prensibi Fransız bir akademisyenin sorduğu retorik soruya ters düşebilir.[1001] "Et de quel droit, je me demande, refuser à un auteur antique, eût-il, si possible, plus de génie encore que Platon, la permission de s'arrêter à des théories qui, pour nous, sont fantastiques? Que seront donc beaucoup des nôtres dans deux mille ans?" Unutulmamalıdır ki, bizim bütün ön varsayımlarımızı paylaşmadığı göz önüne alındığında, Platon'un teorileri bu kadar fantastik gözükmeyebilir.

Yunancadaki "olmak" (*einai*) fiilinin gündelik dilde, çağdaş İngilizce'deki karşılığından bile daha çok kullanımı var. Varoluşu, yüklemi, özdeşleşmeyi, sınıf-üyeliğini, tanımı ve bir beyanın doğruluğunu imleyebilirdi. (Tanrı vardır, Tanrı iyidir, Jones Başbakandır, Jones bir insandır, insan mantık sahibi iki ayaklı bir varlıktır, olmayan şeyi söyledin.) Bu kullanımlar Platon'un zamanında türlere ayrılmamıştı. Platon özellikle de daha sonraki diyaloglarda bunlar üzerine birçok analitik çalışma yapmış ama bu çalışma Aristoteles tarafından tamamlanmıştı. Yani, Parmenides'in başlattığı ve Sofistlerin istifade ettiği anlam karmaşalarından *Devlet*'i yazarken Platon'un bile muaf olmamış olması şaşırtıcı değildir; ve Platon'un felsefesinin büyük kısmının kendini, varolan şeyin varolduğu ve varolmamasının mümkün olmadığı, varolmayan şeyin de varolmadığı ve varolmasının mümkün olmadığı yönündeki basit ama yıkıcı önermenin sonuçlarından kurtarmak için verdiği gerçek bir mücadelenin sonucudur. Bu önermeye göre hiçbir şey değişemez ya da varlık kazanamaz zira varolan şey varlık kazanmaz (zira hâlihazırda vardır) ve olmayan şeyden hiçbir şey ortaya çıkamaz.[1002] Hiç kimse Parmenides'in bu fiili varoluşsal anlamıyla sınırlı tuttuğunu tartışmıyor,[1003] onun ikilemine verilmiş olabilecek doğal tepkinin ve yeterli gibi gözükmüş olabilecek çözümün ne olmuş olabileceğini düşünmeliyiz. Değişken dünya bir şekilde tamamıyla var-oylayış olmaktan kurtarılmalıdır[1004] ve bu yüzden dünya için bulunan ara durum *Parmenidesçi anlamda* varlık ve yokluk arasında olmalıydı. Eğer bu terimlerin ontolojik bir önemi olmasaydı, eğer *sadece* tekil şeylerin güzel, büyük ya da ağır oldukları ya da olmadıkları, Biçimlerden sadece niteliklerinin daimiliği, bilinebilirlikleri ve değerleri bakımından farklı oldukları anlamına gelselerdi, ara bölge teorisi amacına hizmet etmezdi. Platon algılanabilir şeyleri bazen

[1001] Bkz. Crombie, *EPD* II, 156; Diès, *A. de P.* 265.

[1002] Krş. Ar. *Phys.* 191a30. Parmenides'in Platon üzerindeki etkisine dair bir özet için bkz. bu cilt. Parmenides için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[1003] Bazıları Parmenides'in varoluşsal kullanımı bağlayıcı kullanımla karıştırdığını söylemişti ama aynı şeyi kastettiğimizi düşünüyorum. Parmenides *einai*'nin bütün anlamlarını varoluşsal anlama indirgemişti ve paradokslarının etkililiği buna dayanıyordu.

[1004] Biçimler öğretisinin amacının duyumsanabilir dünyayı yok etmek değil, kurtarmak olduğu şiarı tarihsel bir doğruluğa sahiptir.

güzel, büyük vb olmak ve olmamak arasında, bazen de *tout court* varlığın aksine olan ve değişen şeyler olarak tarif etmişti. İkisi arasında bir fark görmüyordu çünkü bir şeyin küçükten büyüğe dönüşebileceği ya da diğer şeylere kıyasla ya da başka bakış açılarından bu ikisinden biri olabileceği gerçekleri onun için bunların ne yok ne tamamıyla var olduğunun kanıtıydı. Onun zihninde varoluş, değişmezlik ve mutlaklık birbirinden ayrılmaz şeylerdi.[1005]

Bu şu şekilde de ortaya konabilir. Vlastos'un karşılaştığı zorluğun bir kısmı, *MP*'nin ilk sayfasında açıklık kazandırdığı gibi, bizzat dereceli bir ontolojiye inanmaması, bu yüzden de büyük bir filozofun buna inanmasının onu kaygılandırmasıdır. Ama Descartes de buna inanmıyor muydu? Flew (*Introd.* 286) Descartes'ten şu alıntıyı yapıyor: "Ben aslında bağımsız varlık ile yokluk arasında duruyorum ... bir biçimde hiçliğe ya da yokluğa dahil oluyorum." Descartes'ın açıklaması kendi varlığının bir başkasının yani Tanrı'nın varlığına *dayalı* olduğuydu ve bu kesinlikle Platon'un algılanabilir şeylere dair görüşünün kökeninde yatmaktadır. İster katılım ve taklit metaforlarıyla, ister basit datifle olsun[1006] Platon'un söylediği şey bunların sahip oldukları varlık için Biçimlere bağlı olduklarıdır. Mağara benzetmesinde kuklaların gölgelerinden "daha gerçek" olduğunu (μᾶλλον ὄντα, 515d) söylerken neyi kast etmişti? Peki biz bir insanın gölgesinden daha gerçek olduğunu söylerken neyi kast ediyoruz? Herhalde, gölgesinden daha fazla varolduğunu ya da hatta daha "hakiki" olduğunu değil, ama gölgenin varoluşunun ikincil bir varoluş olduğunu, adamın varoluşu ve o an orada bulunuşuna ve bir ışık kaynağına bağımlı olduğunu kast ediyoruz.[1007] Son bir nokta olarak, "olmak" fiilinin varoluşsal ve diğer anlamları arasında mantıksal bir ayrım çizmekte haklı olmamıza karşın, H. W. B. Joseph'in söylediği gibi, "Bir şeyin olması için bir şey olması lazım ve bu şey sadece olduğu şey olabilir."[1008]

İlk kez bu pasajda karşımıza çıkan iki husus daha sonraki diyalogların ışığı altında tartışılabilir. *Birincisi*, 476a'da adaletsizlik ve kötülükten, adalet ve iyiliğin yanı sıra Biçimler olarak bahsediliyor. Platon gerçekten (a) olumsuzlukların ve (b) kötülüklerin Biçimleri olduğuna inanıyor muydu? Platon'un varlığı değerle özdeşleştirdiğini,

---

[1005] Krş. özellikle de *Şöl.* 210e-211c'de yapılan τὸ καλόν tarifi. Solmsen (*AJP* 1971) bu tarifin yer yer Parmenides'in τὸ ὄν tarifini yankıladığına işaret etmişti. Burada sunulan görüşe göre αὐτὸ ὃ ἔστι καλόν hem "mutlak olarak güzel olan" hem de "*varolan* güzelliğin kendisi" anlamına gelmektedir.

[1006] τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, s. 118 ve dn.3, s. 352 ve dn.2. Tam tersine αὐτὸ τὸ καλόν ona iştirak eden birçok καλά'nın aksine oluş ve yokoluştan hiçbir şekilde etkilenmez.

[1007] Yukarıda söylediklerimi kısmen Profesör F. H. Sandbach'ın yazdığı bir mektuba borçluyum.

[1008] *Intrdo. To Logic* 408.

Biçimlerin her iki açıdan da kusursuz olduğunu düşünmeye alışığız. (İyi Biçimi geri kalan her şeyi ayakta tutan nedendir, bkz. bu cilt.) Bir diğer zorluk da (ki ben akademisyenlerin bundan bahsettiğini hiç görmedim) Biçimin bir birlik olması ve 445c'de Platon'un sadece tek iyilik (*aretē*) çeşidi[1009] ama sayısız kötülük çeşidi olduğunu söylemiş olmasıdır. *İkincisi*, yine 476a'da Biçimlerin sadece eylem ve fiziksel nesnelerle değil ama ayrıca *birbirleriyle* birleşmelerinden ilk kez söz ediliyor. Bu, büyük önem kazandığı *Sofist*'e kadar açıklanmıyor ve tekrar edilmiyor.[1010]

(9) FİLOZOF VE TOPLUM (6.487B-502C)

Özetle, filozof bütün iyi niteliklerin bir karışımıdır: hakikatin, adaletin, cesaret ve özhakimiyetin ve sağlam hafızanın rehberidir, çabuk öğrenir, vakur ve naziktir. Gerçekliği olduğu gibi görmesi için bütün bunlar gereklidir.[1011] Adeimantus'un canını yakan bu durum onu, birçok kişinin Sokrates hakkında hissetmiş olması gereken şeyi söylemeye sevk ediyor. Sokrates'in soru ve cevap metoduyla onları, ta ki onlar beceriksiz satranç oyuncuları gibi kendilerini mat olmuş ve doğru olduklarını bildikleri şeyden caymış bir halde bulana dek, her biri itiraz edilemez gibi duran küçük adımlarla yönlendirdiğine dair bir korku söz konusu. (Menon bunu Sokrates'in sihirbazlığı diye tabir ediyor.) Böylece artık onun argümanlarında hata bulamazlar ama aslında felsefeyi okul günleri bittiğinde bırakmak yerine yetişkin hayatına taşıyanlar tuhaf kişiler, en iyi ihtimalle yararsız, en kötü ihtimalle tam bir serseri olurlar.[1012]

Gayet doğru, diye cevap verir Sokrates şaşırtıcı bir biçimde - ama kabahat hakiki filozofta değildir. Filozofların böyle bir üne sahip olmalarının üç nedeni vardır: (a) Toplum onlara iş vermez, (b) onları yozlaştırır ve (c) Sahte filozoflar onların yerini alır.

(a) maddesi, Atina demokrasine yönelik keskin bir hiciv olan o meşhur Devlet

---

[1009] εἶδος. Şu an için Platon bu kelimenin daha zayıf anlamını, tür ya da çeşidi kastetmiş olabilir ama böyle olsa da bu kelime ἓν εἶδος κακίας diye bir şeyin olmasını imkânsız kılıyor gibi gözüküyor.

[1010] Bu durum bazılarının kabul edilen metinden gereksiz yere şüphe etmesine yol açmıştır. τῇ ἀλλήλων κοινωνίᾳ'yı Badham ἀλλῃ ἄλλων diye, Bywater ise ἄλλ' ἄλλων diye okumayı istemiştir. Ama bkz. Adam, 5. kitap için VII. Ek, *Dev.* I, 362-4. Burada *Dev.* ve *Sof.* Arasında bu bağlamdaki bir farklılık için bkz. Anscombe, *Monist* 1966 406. Ayrıca bkz. Grube, *P.'s Th.* 22. dn. 2 ve burada gönderme yapılan görüşler.

[1011] Filozofların ender olmasının nedenlerinden biri de budur zira bu nitelikler genellikle bir arada bulunmaz (503c-d).

[1012] Tam olarak aynı eleştirinin *Gorgias*'ta Callicles tarafından yapıldığını (484c-485e, bu ciltte) ve gerçek hayatta Isocrates tarafından Platon'a yöneltilmiş olduğunu hatırlatmak isterim.

Gemisi meseli ile izah edilir.[1013] Sahip[1014] (Yunan demokrasinde, halk) güçlü fakat etkisizdir. Mürettebattakilerden her biri (siyasetçiler) dümenci olmak ister fakat seyrüsefer bilgileri öğrenmemişlerdir ve bunun öğretilemeyeceğini iddia ederler. Onların dümene geçmesine ve eğer bir güruh diğerine üstün gelirse yenilenleri denize atmalarına izin vermesi sahibin başının etini yerler. En sonunda bazıları sahibi ilaçla uyutur ve gemiyi ele geçirir, depoları soyup soğana çevirir ve yolculuğu bir sefahat alemine dönüştürüp, onlara alçakça planlarında yardım eden herkesi birinci-sınıf bir seyrüseferci olarak selamlar. Seyrüseferin yıldızlar, mevsimler ve rüzgârlar üzerine çokça çalışmayı gerektiren bir bilim olduğundan bihaberdirler. Böyle yürütülen bir gemide gerçek bir seyrüseferci gereksiz, boşboğaz ve yıldızlara bakıp hayal kuran biri diye tabir edilmeyecek midir?[1015]

Seyrüsefer için *aretē* okuyunuz (zira erdem bilgidir). Bu mesel de daha önceki dersleri tekrarlamaktadır. *Protagoras*'ta Sokrates Atina'daki sistemin hükümet için hiçbir vasıf talep etmediğini belirtmiş ve *Gorgias*'ta siyasi iktidarın amacının kişisel kazanç olduğu görüşünü lanetlemişti.

(b) Filozofun kişiliğine dair yaptığı bir diğer tasvirde Sokrates son zamanlardaki dilini *Şölen*'deki aşk ve doğrulama terminolojisiyle birleştiriyor. Birçok *doxa* nesnesi ile yetinmeyen filozof ta ki her bir şeyin temel doğası ile temasa geçene kadar tutkusundan (*eros*) vazgeçmeyecektir. Buna, zihninin buna yakın olan kısmı ile yaklaşacak ve bununla ilişkiye girerek *nous* ve hakikati doğuracak ve böylece, doğum sancılarından kurtulmuş olarak bilgiyi, gerçek yaşamı ve gerekli besini bulacaktır. Sokrates, bu Platonik filozof tasvirini (ki Platon filozofu diğer çağlardaki çoğu benzerinden ayrı tutmak önemlidir) tamamlamak için 500c-d'de onun ilâhi ve nizami olana aşina olarak kendisinin de bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi ve nizami olacağını ekler (Eski filozofların söylediği gibi, benzer benzeri bilir).

Böyle bir kişiliğe son derece nadiren rastlanır ve bu kişiliğin erdemleri, özellikle de eğer zenginlik, etkili bağlantılar, yakışıklılık ve güç gibi dünyevî avantajlarla birleşirse, onu yozlaşmaya açık hale getirecektir. Uygunsuz hava, toprak ya da besin koşullarında en seçkin numunelerin -bitkiler ya da hayvanlar- en büyük zarara uğraması biyolojik bir

---

[1013] Bu meselin temsil ettiği bakış açısına dair kamçılayıcı bir eleştiri için bkz. Bambrough, "P.'s Political Analogues", *P., Popper and Politics* 152-69.

[1014] Akademisyenler ναύκληρος'u "kaptan" diye çevirmenin yanlışlığına işaret etmeye düşkünler. O bir sahiptir, kendi mallarıyla yolculuk eden bir tüccardır. Öte yandan Onassis'i akla getiren "gemi-sahibi" çevirisi daha da yanıltıcı olabilir.

[1015] Bu terimler μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην Platon'un "gerçek seyrüsefercisi"nin halen -gerçek siyaset sanatını anlayan tek kişi olan (*Gorg.* 521d)- Sokrates'in kendisi olduğunu gösteriyor.

Biçimlerin her iki açıdan da kusursuz olduğunu düşünmeye alışığız. (İyi Biçimi geri kalan her şeyi ayakta tutan nedendir, bkz. bu cilt.) Bir diğer zorluk da (ki ben akademisyenlerin bundan bahsettiğini hiç görmedim) Biçimin bir birlik olması ve 445c'de Platon'un sadece tek iyilik (*aretē*) çeşidi[1009] ama sayısız kötülük çeşidi olduğunu söylemiş olmasıdır. *İkincisi*, yine 476a'da Biçimlerin sadece eylem ve fiziksel nesnelerle değil ama ayrıca *birbirleriyle* birleşmelerinden ilk kez söz ediliyor. Bu, büyük önem kazandığı *Sofist*'e kadar açıklanmıyor ve tekrar edilmiyor.[1010]

(9) FİLOZOF VE TOPLUM (6.487B-502C)

Özetle, filozof bütün iyi niteliklerin bir karışımıdır: hakikatin, adaletin, cesaret ve özhakimiyetin ve sağlam hafızanın rehberidir, çabuk öğrenir, vakur ve naziktir. Gerçekliği olduğu gibi görmesi için bütün bunlar gereklidir.[1011] Adeimantus'un canını yakan bu durum onu, birçok kişinin Sokrates hakkında hissetmiş olması gereken şeyi söylemeye sevk ediyor. Sokrates'in soru ve cevap metoduyla onları, ta ki onlar beceriksiz satranç oyuncuları gibi kendilerini mat olmuş ve doğru olduklarını bildikleri şeyden caymış bir halde bulana dek, her biri itiraz edilemez gibi duran küçük adımlarla yönlendirdiğine dair bir korku söz konusu. (Menon bunu Sokrates'in sihirbazlığı diye tabir ediyor.) Böylece artık onun argümanlarında hata bulamazlar ama aslında felsefeyi okul günleri bittiğinde bırakmak yerine yetişkin hayatına taşıyanlar tuhaf kişiler, en iyi ihtimalle yararsız, en kötü ihtimalle tam bir serseri olurlar.[1012]

Gayet doğru, diye cevap verir Sokrates şaşırtıcı bir biçimde - ama kabahat hakiki filozofta değildir. Filozofların böyle bir üne sahip olmalarının üç nedeni vardır: (a) Toplum onlara iş vermez, (b) onları yozlaştırır ve (c) Sahte filozoflar onların yerini alır.

(a) maddesi, Atina demokrasine yönelik keskin bir hiciv olan o meşhur Devlet

---

[1009] εἶδος. Şu an için Platon bu kelimenin daha zayıf anlamını, tür ya da çeşidi kastetmiş olabilir ama böyle olsa da bu kelime ἓν εἶδος κακίας diye bir şeyin olmasını imkânsız kılıyor gibi gözüküyor.

[1010] Bu durum bazılarının kabul edilen metinden gereksiz yere şüphe etmesine yol açmıştır. τῇ ἀλλήλων κοινωνίᾳ'yı Badham ἀλλῃ ἄλλων diye, Bywater ise ἄλλ' ἄλλων diye okumayı istemiştir. Ama bkz. Adam, 5. kitap için VII. Ek, *Dev.* I, 362-4. Burada *Dev.* ve *Sof.* Arasında bu bağlamdaki bir farklılık için bkz. Anscombe, *Monist* 1966 406. Ayrıca bkz. Grube, *P.'s Th.* 22. dn. 2 ve burada gönderme yapılan görüşler.

[1011] Filozofların ender olmasının nedenlerinden biri de budur zira bu nitelikler genellikle bir arada bulunmaz (503c-d).

[1012] Tam olarak aynı eleştirinin *Gorgias*'ta Callicles tarafından yapıldığını (484c-485e, bu ciltte) ve gerçek hayatta Isocrates tarafından Platon'a yöneltilmiş olduğunu hatırlatmak isterim.

Gemisi meseli ile izah edilir.[1013] Sahip[1014] (Yunan demokrasinde, halk) güçlü fakat etkisizdir. Mürettebattakilerden her biri (siyasetçiler) dümenci olmak ister fakat seyrüsefer bilgileri öğrenmemişlerdir ve bunun öğretilemeyeceğini iddia ederler. Onların dümene geçmesine ve eğer bir güruh diğerine üstün gelirse yenilenleri denize atmalarına izin vermesi sahibin başının etini yerler. En sonunda bazıları sahibi ilaçla uyutur ve gemiyi ele geçirir, depoları soyup soğana çevirir ve yolculuğu bir sefahat alemine dönüştürüp, onlara alçakça planlarında yardım eden herkesi birinci-sınıf bir seyrüseferci olarak selamlar. Seyrüseferin yıldızlar, mevsimler ve rüzgârlar üzerine çokça çalışmayı gerektiren bir bilim olduğundan bihaberdirler. Böyle yürütülen bir gemide gerçek bir seyrüseferci gereksiz, boşboğaz ve yıldızlara bakıp hayal kuran biri diye tabir edilmeyecek midir?[1015]

Seyrüsefer için *aretē* okuyunuz (zira erdem bilgidir). Bu mesel de daha önceki dersleri tekrarlamaktadır. *Protagoras*'ta Sokrates Atina'daki sistemin hükümet için hiçbir vasıf talep etmediğini belirtmiş ve *Gorgias*'ta siyasi iktidarın amacının kişisel kazanç olduğu görüşünü lanetlemişti.

(b) Filozofun kişiliğine dair yaptığı bir diğer tasvirde Sokrates son zamanlardaki dilini *Şölen*'deki aşk ve doğrulama terminolojisiyle birleştiriyor. Birçok *doxa* nesnesi ile yetinmeyen filozof ta ki her bir şeyin temel doğası ile temasa geçene kadar tutkusundan (*eros*) vazgeçmeyecektir. Buna, zihninin buna yakın olan kısmı ile yaklaşacak ve bununla ilişkiye girerek *nous* ve hakikati doğuracak ve böylece, doğum sancılarından kurtulmuş olarak bilgiyi, gerçek yaşamı ve gerekli besini bulacaktır. Sokrates, bu Platonik filozof tasvirini (ki Platon filozofu diğer çağlardaki çoğu benzerinden ayrı tutmak önemlidir) tamamlamak için 500c-d'de onun ilâhi ve nizami olana aşina olarak kendisinin de bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi ve nizami olacağını ekler (Eski filozofların söylediği gibi, benzer benzeri bilir).

Böyle bir kişiliğe son derece nadiren rastlanır ve bu kişiliğin erdemleri, özellikle de eğer zenginlik, etkili bağlantılar, yakışıklılık ve güç gibi dünyevî avantajlarla birleşirse, onu yozlaşmaya açık hale getirecektir. Uygunsuz hava, toprak ya da besin koşullarında en seçkin numunelerin -bitkiler ya da hayvanlar- en büyük zarara uğraması biyolojik bir

---

[1013] Bu meselin temsil ettiği bakış açısına dair kamçılayıcı bir eleştiri için bkz. Bambrough, "P.'s Political Analogues", *P., Popper and Politics* 152-69.

[1014] Akademisyenler ναύκληρος'u "kaptan" diye çevirmenin yanlışlığına işaret etmeye düşkünler. O bir sahiptir, kendi mallarıyla yolculuk eden bir tüccardır. Öte yandan Onassis'i akla getiren "gemi-sahibi" çevirisi daha da yanıltıcı olabilir.

[1015] Bu terimler μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην Platon'un "gerçek seyrüsefercisi"nin halen -gerçek siyaset sanatını anlayan tek kişi olan (*Gorg.* 521d)- Sokrates'in kendisi olduğunu gösteriyor.

yasadır. Aynı şekilde en istidatlı kişilikler, onları kendi çıkarları için kullanmak istediği için onlara dalkavukluk eden bizim yozlaşmış toplumumuzda popülerlik ve başarının ayartısından en çok etkilenenlerdir. Eğer buna rağmen bu tip bir kişi felsefeye çark ettirildiğinin işaretlerini verirse, arkadaşları onu engellemek için her türlü hileye, hatta ona öğütlerle bulunan kişiyi infaz etmeye bile başvuracaklardır.

Bu açıklamanın canlı gerçekçiliği belli vakalara işaret ediyor ve genellikle burada Alcibiades'in kastedildiği düşünülüyor. *Şölen*'de 216b'de onun için kullanılan kelimeleri ve böyle bir insanın kendisine hakikât söylendiğinde nasıl tepki vereceğine dair yapılan tasviri (494d) mukayese edebilirsiniz. Burada ayrıca bir otobiyografi ögesi yok mu? Platon bizzat siyasetin ayartısını ve saygın akrabaların baskısını hissetmiş, felsefedeki akıl hocasının infaz edildiğini görmüş ve kamusal hayatta filozofa yer olmadığı konusunda ona katılmıştı.

(c) Aynı zamanda, felsefe *ismi* halen saygınlık ve mevki kazandırdığı için aslında zanaatımsı işlere uygun düşen niteliksiz bir güruh, "tıpkı tapınağa sığınan suçlular gibi" felsefe alanını işgal etmektedir. Filozoflara sadece yararsız değil ama ayrıca aşağılık oldukları unvanını kazandıranlar işte bu sahtekârlardır. Buna uygun olmadıkları için aldıkları eğitimi kaçınılmaz bir biçimde kötüye kullanacak olanlara eğitim vermenin yanlışlığına örnek teşkil etmektedirler.

(c) hususu bize "felsefe" kelimesinin, çok farklı amaç ve görüşlere sahip insanların hevesle üzerine atıldığı, beğeni belirten bir terim olduğunu hatırlatıyor. Her biri "gerçek" felsefeye sahipti ve rakipleri birer eristik, sofist ya da gerçeklerden uzak hayalcilerdi. Bu durum özellikle de Platon ve Isocrates için geçerliydi ve bu pasaj Isocrates'in felsefesine dair sunulan özetle bağlantılı olarak okunmalıdır. Isocrates için devlet meselelerinde etkili konuşma ve eyleme yol açmadığı sürece hiçbir felsefe bu ismi hak etmiyordu. Platon, *Gorgias*'ın ve Adeimantus'un şüpheciliğinin gösterdiği gibi, hem kendi adına hem de Sokrates adına bu eleştiriye duyarlıydı.

Ortaya çıkan sonuç, felsefeye sadık kalanların (onların bunu yapması için sürgün, hastalık ya da Sokrates'in ilâhi alameti gibi anormal baskılar gerekebilir) işleri kendi başlarına düzeltmenin imkânsızlığını görmeleri ve bir duvarın altında fırtınadan korunan adam gibi, inzivaya çekilerek kişisel bütünlüklerinin tadını çıkarmalarıdır. Felsefe sadece Platonik devlette kendi özüne dönebilir; ama bu bile, bütün büyük girişimler gibi, risklidir ve Sokrates'in çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, bir devletin kendini yok etmeksizin felsefeye nasıl yer açabileceğini düşünmeleri gerekir. Felsefe bir dinamittir. Sokrates daha sonra (537e ve devamı) diyalektiğin bizzat uyandırabileceği tahripkâr kanunsuzluk ruhu üzerinde durur. Zarar öğrencilerin felsefeyle çok erken tanıştırılmaları sonucu ortaya çıkar ve bunun tedavisi, popüler ve sofistik görüşün tama-

mıyla tersine çevrilmesidir. Felsefe, sadece gençler için uygun olan bir çalışma olmanın aksine, yetişkinler için tersine çevrilmelidir. "Gençler tartışmanın tadını ilk aldıklarında bunu bir spora çevirirler ve komşularıyla dalaşmak için kullanırlar ... etraflarındaki her şeyi çekiştirmeyi ve merak etmeyi seven yavru köpekler gibi davranırlar."[1016]

Halka çok yüklenmemelidirler. Halka filozofların gerçek kişiliği daha önce hiç söylenmemiştir. Eğer meseleler makûl bir biçimde ve nabza göre şerbet verilerek izah edilirse, çoğu insan iyi tepkiler verecektir. Felsefeye karşı önyargıları sadece, bu unvanı gasp eden ve karşılıklı sataşma ve hizipleşme ile gözden düşüren düzensiz ayak takımından kaynaklanmaktadır. Gerçek felsefecinin ne demek olduğunu öğrendiklerinde önyargıları buharlaşıp gidecektir.[1017] Peki ne demektir? Her şeyin mantık ve düzenden ibaret olduğu gerçeklik alanını bilen filozof bunu toplumu yeniden biçimlendirmek için bir model olarak kullanacaktır. Azar azar reformlar yapmak yerine mevcut kurum ve alışkanlıkları silip süpürerek kendine temiz bir tüval yaratacak[1018] ve sonra, insanî uygulamaları Tanrılarca kabul edilebilir kılmak için sık sık ilâhi modeline gönderme yaparak kendi anayasasının anahatlarını çizecek ve içini dolduracaktır. Bu amaçlar insanlara izah edildiğinde kesinlikle filozoflara küskünlüklerini bırakacaklar ve hatta yozlaşmamış bir filozof bulunursa ona iktidarı bahşedecek ve itaat edeceklerdir.

Filozofun yönetmeye uygunluğu konusunda merak uyandırıcı bir nokta var. Filozofun aklı ilâhi düzenin değişmez gerçekliklerine sabitlenmiş olduğu için sadece onun insan ilişkilerini en yüksek standartlar uyarınca düzenleyebileceği (buna şüpheyle yaklaşsak bile) mantıklı gelebilir. Ama aynı sebepten ötürü filozofun insan dünyasını hor göreceği ve bu dünyada aktif bir rol oynamaya son derece isteksiz olacağı da çekincesizce kabul edilmektedir. Platon sık sık filozofun zorla yöneteceğini (500d, 519c vb) ve hatta başka bir hayatı tercih edecek olmasının bir avantaj olduğunu (520d-521b) söylüyor. Daha da tuhaf olanı şu ki onun "aşağı, insan ilişkilerine bakacak vakti yoktur"[1019] ve *bu yüzden* topluma ilâhi adalet ve sivil erdem modelini bir bütün olarak yerleştirmekte iyi olacaktır (500b). Bu, felsefenin otobiyografiye dönüştüğü (tabii eğer

[1016] 539b. Aynı hususa *Phil.* 15d-e'de eğlenceli bir biçimde değiniliyor.

[1017] Bu iyi kalpli ama yanlış bilgilendirilmiş kalabalık 492b-493d'deki, Sofistlerin kaprislerine uymakla yetindiği, sorunun gerçek nedeni olan "büyük canavar"dan çok farklı gözüküyor. Platon'un *demos*'a yaklaşımının aslında muğlâk olduğuna hiç şüphe yok.

[1018] Bağlamdan anlaşıldığı üzere, şu an için filozofun insanları iktidara uygun olduğuna ikna etmek için kâğıt üzerinde bir şema çizdiği varsayılıyor. Temiz tuvala uygulamada nasıl ulaşacağı 540e-541a; on yaşından büyük olan herkesi sürgün ederek.

[1019] 500b-d'de *Phdr.* 249c-d'deki aynı hususa değiniliyor: ilâhi görüyü hatırlayan insanî meselelere mesafeli durur, ilâhi olana daha çok yaklaşır ve onun esinlenmiş olduğunu bilmeyen çoğunluk tarafından deli diye hor görülür.

her zaman için öyle değilse) noktalardan biridir, zira kesinlikle Platon'un kendi *psyche*'sindeki çatışmaya ayna tutmaktadır. Siyasete atılmaya isteksiz olan Platon yine de bu isteksizliğinden utanç duyuyordu ve filozofun varolan herhangi bir toplumda siyasette rol alamayacağı, bunun sadece ideal bir toplumda mümkün olabileceği (özellikle krş. 9.592a) ve aynı zamanda ideal toplumun ta ki filozof siyasette rol almayı kabul edene dek gerçekleşemeyeceği yönündeki kayda değer görüşünü geliştirmişti.

(10) İYİ BİÇİMİ (6.502C-7.519B)

En azından biçimsel olarak bir dizi konu dışına sapma ya da detaylandırma olan şey böylece sona erer; bunu tartışmaya katılan, Platonik şehirde kadın ve erkek arasındaki ilişkileri, şehrin uygulanabilirliğini ve mevcut toplumlarda filozofların neden tutunamadığının sebeplerini merak eden diğer taraflar talep etmişti. Şimdi Sokrates şimdiye dek geleceğin Muhafızları için yapılan sınamalardan başarıyla geçenlere geri döner. En katı zihinsel disiplinlere dayanabilme yetileri bağlamında sınanmalıdırlar zira bütün bilgi nesnelerinin en yücesini, Sokrates ve arkadaşlarının şimdiye dek aradığı Adalet'ten bile daha yüce olan bir şeyi, İyi Biçimini kavrama noktasına yükselmelidirler. Bu olmaksızın diğer bütün bilgiler yararsızdır; eğer bizim iyiliğimize vesile olmayacaksa herhangi bir mülk ya da eylemden ne kazancımız olur ki? Diğerleri seçimlerini sadece *doxa* ile yapabilirler ama Muhafızlar için İyi'nin bilgisine erişmeyen hiçbir şey yeterli olmayacaktır zira çoğunluğun inançlarını yönlendirmek ve toplumlarının iyiliği ve mutluluğu için yönetmek onların sorumluluğudur.

Sokratik miras. Bu, bildiğimiz gibi, *agathon*'un bir Yunan için anlamsal olarak çeviride kullandığımız "iyi" ile birebir örtüşmediğini ve özellikle de herhangi bir ahlakî güce sahip olmasının gerekmediğini belirgin bir biçimde hatırlatan bir şey.[1020] Ahlakî açıdan doğru olan eylemlerin illâ da iyi olmasının gerekmediğinin, sadece eğer "yarar ve avantaj" sağlıyorlarsa (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα iseler, 505a) iyi olduklarının söylenmesi şoke edici geliyor. Bunun tam tersi geçerlidir. Fakat, Platon'un tespiti Sokratik olmasına karşın okurlara paradoksal gelmezdi. *Menon*'da da *sophrosynē*, adalet ve cesaret ruhun, üstün bilgi tarafından yönlendirilmediği takdirde zararlı olabilecek eylemleri arasındadır. Bu bilgi olmaksızın bunlar sadece bu erdemlere dair popüler algılayışlardır (*doxai*). Platon ayrıca adalet konusunda çoğunluğun sahte gerçeklik görüntüsünü tercih edebilecek olmasına karşın, sahte iyi görüntüsü (*doxa*) ile değil, sadece gerçek iyi ile tatmin olabileceklerini de söyleyebiliyor (505d). İyi, çoğumuzun ister belli bir alanda

[1020] Nettleship'in *Lectures* s. 218-33'te söylediklerini, Yunanların ve Platon'un "iyi" algılayışlarını anlamak isteyen herkesin mutlaka okuması gerek.

ister daha genel anlamda olsun, istediği ya da sahip olmaya değer bulduğu şeydir. Savaş alanında kumandan için iyi, zaferdir, boksör için rakibini nakavt etmektir, cimri için paradır, cerrah için başarılı bir ameliyattır. Bir gemi kaptanı için iyi, yolcuları güvenli bir biçimde gidecekleri yere ulaştırmaktır. Yolcularından birinin boğulmasının hastalıklı ve mutsuz bir yaşamı sürdürmeye yeğlenebilir olması onu alakadar etmez.[1021]

O halde İyi, Platon'un kendi ifadesiyle (505e, çev. Lee), "bütün çabaların amacıdır, her kalbin odaklandığı, ne olduğunu kavramakta güçlük çekse de varlığını sezdiği amaçtır; ve kalpler diğer şeyleri ele aldığı aynı güvenle bunu ele alamadığı için, iyi bu diğer şeylerin sahip olduğu değerlerden azadedir." İnsanın her şeyden çok önem verecek kadar arzuladığı şey onun için iyidir ve eğer Sokrates ve Platon gibi mutlak bir iyi -"insanın başlıca amacı"- olduğuna inanıyorsanız, o halde başka hiçbir bir bilgi bunun ne olduğunun bilgisi kadar önemli olamaz. Sokrates sadece insanların değil, dünyadaki her şeyin yerine getirecek bir işlevi olduğuna inanıyordu, bir şeyin bu işlevi yerine getirmeye uygun olması "erdem" ve bunun yerine getirilmesi için bu şey için iyi olan şeydi.[1022] İnsanlar için bu, mutluluğun anahtarıydı. Şimdiye dek Platon Sokratiktir ama Biçimler teorisinin ışığı altında daha ileri gidiyor. Neden sonuçlardan önce gelir ve belli girişimler ya da bütün bir hayat için İyi bunların iyiliğinin nedeni idiyse, kendi içinde iyi tekillerin "sayesinde" iyi olduğu (tıpkı adil eylemlerin Adalet Biçimine bağlı olması gibi) ebedi, değişmez Biçim olmakla kalmayıp, ayrıca Biçimler hiyerarşisinin en üstünde duruyordu. Platon bunun ne anlama geldiğini açıklamaya çalışacak.

Platon, Sokrates'in bir takipçisi olarak, artık felsefesinin can alıcı noktasına gelmiştir. Sokrates'in cevapsız bıraktığı nihai soruyu ele alacaktır: Mutlak iyiliğin doğası nedir? Sokrates'in "iyi"yi, insanın hayatının başlıca amacına vesile olması bağlamındaki en genel halinde bile daima yararlı ya da faydalı olanla özdeşleştirmesi bu başlıca amacın ne olduğunu belirlememişti. Sofistlerin aksine Sokrates böyle bir mutlak amacın ya da nesnel standardın olduğuna sarsılmaz bir inanç duyuyordu ve fayda görecek nesnenin *psyche* olduğu yönündeki öğretisinde onların çok ötesine geçmişti: ama kendisinin de bu konuda bilgi sahibi olmadığını ama hayatı boyunca arayıp durduğunu itiraf etmesi -ki bu bir erdemdi- her zaman için ölçülü olmasa da, bazı meşru eleştirilere yol açmış-

[1021] Platon *Gorgias*'ta bizzat böyle diyor (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Xen. *Mem.* 4.2.32'de Sokrates (kabul edilen "iyiler"den biri olan) sağlığın nasıl zarara yol açabileceğini göstermişti ve *Devlet*'teki (496b) Theages'in durumu hastalığın bir nimet olduğunu ortaya çıktığı bir durumdu.

[1022] Sokrates'in iyilik anlayışı III. cildin ikinci kısmında, özellikle de s. 442 ve 462 ve devamında birçok yerde karşımıza çıkıyor; ayrıca bkz. bu cilt, Nettleship, muhtemelen haklı olarak, teleolojik görüşün Yunanlara özgü olduğunu iddia ediyor.

tı.[1023] Eğer Platon'un İyi Biçiminin keşfine atfettiği devasa önemi ve İyi Biçimine verdiği sözle anlatılamayacak derecede yüksek konumu anlamak istiyorsak Sokratik arka planı hiç gözden kaçırmamalıyız. Bunun Platon'un başlangıç noktası olduğu Sokrates'i cehalet mesleğine geri döndürüş biçiminden anlaşılıyor. Sokrates'in tek üstünlüğü, bilginin aranması gereken yönteme dair daha derinlikli anlayışıdır. Yani burada onun ruhuna bağlı kalan ama onun ötesine geçen Platon onun namına çocukluktan otuz beş yaşına kadar uzanan, insanın söz konusu bilgiyi edinebilmesi için özümsemesi gereken, kılın kırk yarıldığı bir müfredatın haritasını çıkarır ve henüz Sokrates bile bu müfredatı tamamlayamamıştır. Pratik ve yüzeysel olarak faydacı olan ölçüt bile muhafaza edilmiştir, zira asıl soru şudur: Genelde iyi diye tabir edilen her eylem ve mülkte, bunların hiç istisnasız yararlı ve avantajlı olacağını garanti etmek için ne mevcut olmalıdır?

Reddedilen iki görüş (505b-c). İki görüş bir çırpıda reddedilir, bunun haz olduğu yönündeki popüler görüş ve iyi olduğu yönündeki "daha incelikli" görüş. İlk görüşü savunanlar tutarsızdırlar zira kötü hazların da olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar.[1024] İkinci görüşü savunanlar ise bir kısır döngü içerisinde tartışırlar zira "Neyin bilgisi?" diye sorulduğunda sadece absürt bir biçimde "İyi'nin" diye cevap verebilirler. Burada Platon bizzat Sokrates'in güçsüzlüğüne parmak basıyor.[1025]

Platonik Sokrates bile doğrudan bir İyi bilgisine sahip olduğunu iddia etmiyor[1026] ama analojiyle bunun üzerine ışık tutmayı ümit ediyor. Bunun için üç mecaz kullanıyor ki henüz 1921 yılında, bunların önemi ve birbiriyle olan ilişkilerinin Platon'un yazılarının diğer herhangi bir kısmından daha çok tartışılmış olduğu söylenmişti.[1027] O zamandan bu yana rakip yorumlar akıntısı sürekli akmaya devam etti.

İyi ve güneş (507b-509c). Sokrates İyi'yi güneşle mukayese ederek başlıyor. Görülür tekiller ve idraki Biçimler arasındaki temel ayrımı hatırlattıktan sonra, görülür dünya için güneş ne ise zihinsel dünya için de iyinin o olduğunu söyler (508b-c). Aralarında dört açıdan benzerlik vardır. (1) Tıpkı gözün görülür bir nesneyi sadece ancak üçüncü

[1023] Bu konunun irdelenişi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1024] Callicles'in *Gorgias*'ta kaldığı gibi (bkz. bu cilt). Bu konu ayrıca Sokrates'in popüler görüşü destekliyormuş gibi yaptığı *Protagaras*'ta da tartışılmıştı (s. 232 ve devamı). Ama en kapsamlı şekilde *Philebus*'ta tartışılacaktır.

[1025] Krş. örn. *Euthydemus* özellikle 292b ve devamı. Eğer, bazılarının düşündüğü gibi bu takipçileri arasındaki belli insanlara atfedilebilirse, bu sadece onların takipçiler olduğunu gösterir.

[1026] "İyinin kendi içinde ne olduğu sorusunu şu an için bir kenara bırakalım, zira bunun için şu anki çabalarımızın çok fazla olduğunu düşünüyorum" (506d-e).

[1027] Ferguson, *CQ* 1921, 131. İyi Biçimi'ne dair "devasa literatür" için Adam (II, 51) okuru Zeller'a (2.1.709 ve devamı, 718 dn.1) havale ediyor. Daha yakın zamana ait tartışmalara ilişkin referanslar benim dipnotlarımda ve kaynakçamda bulunabilir; 1954 yılına kadar uzanan bir özet için bkz. Ross, *Fifty Years of Class. Schol.* 136.

bir öge, yani (güneşten alınan) ışık varsa görebilmesi gibi, zihin de idrakî bir nesneyi (Biçim) ancak her ikisi de İyi tarafından aydınlatılmışsa kavrayabilir. (2) Tıpkı güneşin şeyleri görülür kılmakla kalmayıp, ayrıca onların meydana getirilmesi ve büyütülmesinden sorumlu olduğu gibi,[1028] İyi de Biçimleri idrakî kılmakla kalmayıp ayrıca onların varlığını destekler. (3) Tıpkı güneşin görülebilirliği mümkün kılmasının yanı sıra kendisinin de görülür olması gibi, İyi de idrakîdir; (4) ama tıpkı güneşin bizzat bu süreçler olmaksızın doğum ve büyümeyi sağlaması (παρέχει) gibi, İyi'de bizzat Varlık değildir ama değer ve güç bakımından Varlık'tan bile daha üstündür.

Yani Platon İyi'de üç algılayışı birleştiriyor: yaşamın amacı, yüce arzu ve özlem nesnesi; dünyayı idrakî ve insan zihnini zekâ sahibi kılan, bilgi koşulu; doğal nesnelerin ve insan eylemlerini yaratıcı nedeni olan Biçimlerin destekleyici nedeni.[1029] Bu birbirinden açıkça ayrı olan fikirlerin birleştirilmesi sadece genel Yunan düşünce kalıplarıyla (Nettleship gösterdiği gibi) değil, ama ayrıca Sokrates ve Platon'un, entelektüel Şüphecilikle ahlakî anarşi arasında kurulan Sofistik özdeşlik (ki bu bir önceki cildin önde gelen konularından biriydi) içerisinde yüz yüze kaldıklarını hissettikleri özel sorunla da izah edilmiştir. Bu sorundan ötürü ahlakî ve siyasi ideallere dair bir tartışmada metafizik bir soruşturma yapmadan olmazdı. Mutlak doğru ve yanlış standartları ancak bir değişmez ve idraki gerçeklik dünyasına duyulan inançla birlikte yeniden tesis edilebilirdi. Bu yüzden Platon'un ontolojik ve epistemolojik spekülasyonlarını takip ederken bunların ayrıca aksiyolojik[1030*] olduğunu asla unutmamalıyız: yüce gerçeklik yüce iyiliktir ve ayrıca yüce bir idrakiliğe sahiptir, sadece sıkı bir zihinsel eğitim süreci aracılığıyla kavranabilir. Burada "en büyük öğrenme hedefi" (525a) olması gibi, *Şölen*'de de (211c), Güzellik adı altında, bilimsel eğitimin nihai hedefidir. Ama Taylor'ın işaret ettiği gibi (*PMW* 231) *Şölen* ayrıca bunun kavranışının, ancak uzun ve zorlu bir süreçten *sonra* mümkün olsa da, "buna dair" dağınık "bilgilerle" değil, ani bir ifşaat gibi "doğrudan bir aşinalıkla" gerçekleştiğini gösteriyor. Platon'un ne iletmeye çalıştığını anlamak için, diğer diyaloglardaki ipuçlarını ihmal etmemeliyiz. Bunun birebir tarif edilemeyeceği

---

[1028] Yunanlar güneşin bu işlevine bizim yaptığımızdan daha çok vurguluyorlardı. Toprağın dişi ve ana, güneşin ise baba olduğu fikri mitoloji ile sınırlı değildi. Krş. Aristoteles'in "İnsan bir insan ve güneş tarafından meydana getirilir" düsturu (*Phys.* 194b13) ve *a.g.e. GA* 716a15-17 ve diğer yerler.

[1029] Biçimlerin hangi anlamda nedenler olduklarını daha önce tartışmıştık (s. 349-51). Yukarıdaki tasvir büyük ölçüde Nettleship 218'den alınmıştır ama ben üçüncü özellik üzerinde değişiklik yaptım. Platon'un kast etiği anlam için krş. *Phaedo* 99c. Güneş sadece İyi'ye benzemekle kalmaz. Güneş İyi'nin "çocuğudur" (506e, 508b) ve bu tamamıyla mecazi değildir zira son analizde dünyadaki ışığın nedeni İyi'nin kendisidir (517c).

[1030*] çn: aksiyoloji; değer felsefesi.

tı.[1023] Eğer Platon'un İyi Biçiminin keşfine atfettiği devasa önemi ve İyi Biçimine verdiği sözle anlatılamayacak derecede yüksek konumu anlamak istiyorsak Sokratik arka planı hiç gözden kaçırmamalıyız. Bunun Platon'un başlangıç noktası olduğu Sokrates'i cehalet mesleğine geri döndürüş biçiminden anlaşılıyor. Sokrates'in tek üstünlüğü, bilginin aranması gereken yönteme dair daha derinlikli anlayışıdır. Yani burada onun ruhuna bağlı kalan ama onun ötesine geçen Platon onun namına çocukluktan otuz beş yaşına kadar uzanan, insanın söz konusu bilgiyi edinebilmesi için özümsemesi gereken, kılın kırk yarıldığı bir müfredatın haritasını çıkarır ve henüz Sokrates bile bu müfredatı tamamlayamamıştır. Pratik ve yüzeysel olarak faydacı olan ölçüt bile muhafaza edilmiştir, zira asıl soru şudur: Genelde iyi diye tabir edilen her eylem ve mülkte, bunların hiç istisnasız yararlı ve avantajlı olacağını garanti etmek için ne mevcut olmalıdır?

Reddedilen iki görüş (505b-c). İki görüş bir çırpıda reddedilir, bunun haz olduğu yönündeki popüler görüş ve iyi olduğu yönündeki "daha incelikli" görüş. İlk görüşü savunanlar tutarsızdırlar zira kötü hazların da olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar.[1024] İkinci görüşü savunanlar ise bir kısır döngü içerisinde tartışırlar zira "Neyin bilgisi?" diye sorulduğunda sadece absürt bir biçimde "İyi'nin" diye cevap verebilirler. Burada Platon bizzat Sokrates'in güçsüzlüğüne parmak basıyor.[1025]

Platonik Sokrates bile doğrudan bir İyi bilgisine sahip olduğunu iddia etmiyor[1026] ama analojiyle bunun üzerine ışık tutmayı ümit ediyor. Bunun için üç mecaz kullanıyor ki henüz 1921 yılında, bunların önemi ve birbiriyle olan ilişkilerinin Platon'un yazılarının diğer herhangi bir kısmından daha çok tartışılmış olduğu söylenmişti.[1027] O zamandan bu yana rakip yorumlar akıntısı sürekli akmaya devam etti.

İyi ve güneş (507b-509c). Sokrates İyi'yi güneşle mukayese ederek başlıyor. Görülür tekiller ve idraki Biçimler arasındaki temel ayrımı hatırlattıktan sonra, görülür dünya için güneş ne ise zihinsel dünya için de iyinin o olduğunu söyler (508b-c). Aralarında dört açıdan benzerlik vardır. (1) Tıpkı gözün görülür bir nesneyi sadece ancak üçüncü

[1023] Bu konunun irdelenişi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1024] Callicles'in *Gorgias*'ta kaldığı gibi (bkz. bu cilt). Bu konu ayrıca Sokrates'in popüler görüşü destekliyormuş gibi yaptığı *Protagaras*'ta da tartışılmıştı (s. 232 ve devamı). Ama en kapsamlı şekilde *Philebus*'ta tartışılacaktır.

[1025] Krş. örn. *Euthydemus* özellikle 292b ve devamı. Eğer, bazılarının düşündüğü gibi bu takipçileri arasındaki belli insanlara atfedilebilirse, bu sadece onların takipçiler olduğunu gösterir.

[1026] "İyinin kendi içinde ne olduğu sorusunu şu an için bir kenara bırakalım, zira bunun için şu anki çabalarımızın çok fazla olduğunu düşünüyorum" (506d-e).

[1027] Ferguson, *CQ* 1921, 131. İyi Biçimi'ne dair "devasa literatür" için Adam (II, 51) okuru Zeller'a (2.1.709 ve devamı, 718 dn.1) havale ediyor. Daha yakın zamana ait tartışmalara ilişkin referanslar benim dipnotlarımda ve kaynakçamda bulunabilir; 1954 yılına kadar uzanan bir özet için bkz. Ross, *Fifty Years of Class. Schol.* 136.

bir öge, yani (güneşten alınan) ışık varsa görebilmesi gibi, zihin de idrakî bir nesneyi (Biçim) ancak her ikisi de İyi tarafından aydınlatılmışsa kavrayabilir. (2) Tıpkı güneşin şeyleri görülür kılmakla kalmayıp, ayrıca onların meydana getirilmesi ve büyütülmesinden sorumlu olduğu gibi,[1028] İyi de Biçimleri idrakî kılmakla kalmayıp ayrıca onların varlığını destekler. (3) Tıpkı güneşin görülebilirliği mümkün kılmasının yanı sıra kendisinin de görülür olması gibi, İyi de idrakîdir; (4) ama tıpkı güneşin bizzat bu süreçler olmaksızın doğum ve büyümeyi sağlaması (παρέχει) gibi, İyi'de bizzat Varlık değildir ama değer ve güç bakımından Varlık'tan bile daha üstündür.

Yani Platon İyi'de üç algılayışı birleştiriyor: yaşamın amacı, yüce arzu ve özlem nesnesi; dünyayı idrakî ve insan zihnini zekâ sahibi kılan, bilgi koşulu; doğal nesnelerin ve insan eylemlerini yaratıcı nedeni olan Biçimlerin destekleyici nedeni.[1029] Bu birbirinden açıkça ayrı olan fikirlerin birleştirilmesi sadece genel Yunan düşünce kalıplarıyla (Nettleship gösterdiği gibi) değil, ama ayrıca Sokrates ve Platon'un, entelektüel Şüphecilikle ahlakî anarşi arasında kurulan Sofistik özdeşlik (ki bu bir önceki cildin önde gelen konularından biriydi) içerisinde yüz yüze kaldıklarını hissettikleri özel sorunla da izah edilmiştir. Bu sorundan ötürü ahlakî ve siyasi ideallere dair bir tartışmada metafizik bir soruşturma yapmadan olmazdı. Mutlak doğru ve yanlış standartları ancak bir değişmez ve idraki gerçeklik dünyasına duyulan inançla birlikte yeniden tesis edilebilirdi. Bu yüzden Platon'un ontolojik ve epistemolojik spekülasyonlarını takip ederken bunların ayrıca aksiyolojik[1030*] olduğunu asla unutmamalıyız: yüce gerçeklik yüce iyiliktir ve ayrıca yüce bir idrakiliğe sahiptir, sadece sıkı bir zihinsel eğitim süreci aracılığıyla kavranabilir. Burada "en büyük öğrenme hedefi" (525a) olması gibi, *Şölen*'de de (211c), Güzellik adı altında, bilimsel eğitimin nihai hedefidir. Ama Taylor'ın işaret ettiği gibi (*PMW* 231) *Şölen* ayrıca bunun kavranışının, ancak uzun ve zorlu bir süreçten *sonra* mümkün olsa da, "buna dair" dağınık "bilgilerle" değil, ani bir ifşaat gibi "doğrudan bir aşinalıkla" gerçekleştiğini gösteriyor. Platon'un ne iletmeye çalıştığını anlamak için, diğer diyaloglardaki ipuçlarını ihmal etmemeliyiz. Bunun birebir tarif edilemeyeceği

[1028] Yunanlar güneşin bu işlevine bizim yaptığımızdan daha çok vurguluyorlardı. Toprağın dişi ve ana, güneşin ise baba olduğu fikri mitoloji ile sınırlı değildi. Krş. Aristoteles'in "İnsan bir insan ve güneş tarafından meydana getirilir" düsturu (*Phys.* 194b13) ve *a.g.e. GA* 716a15-17 ve diğer yerler.

[1029] Biçimlerin hangi anlamda nedenler olduklarını daha önce tartışmıştık (s. 349-51). Yukarıdaki tasvir büyük ölçüde Nettleship 218'den alınmıştır ama ben üçüncü özellik üzerinde değişiklik yaptım. Platon'un kast etiği anlam için krş. *Phaedo* 99c. Güneş sadece İyi'ye benzemekle kalmaz. Güneş İyi'nin "çocuğudur" (506e, 508b) ve bu tamamıyla mecazi değildir zira son analizde dünyadaki ışığın nedeni İyi'nin kendisidir (517c).

[1030*] çn: aksiyoloji; değer felsefesi.

hiçbir açıklama tek başına bunun hakkını veremez. Her şey sonuçta birbirine eklenmektedir. Diyalog formu ve Platon'un kendi yaratıcı gücü, onun bunu farklı mecaz ve benzerliklere başvurarak farklı açılardan sunmasını olası kılmıştır.

Glaucon'un İyi'nin "Varlığın ötesinde" olduğu söylendiğinde kapıldığı şaşkınlığı pekâlâ paylaşabiliriz ama Platon'un zihnindeki şey buna benzer bir şeydir. Platon'un teleolojik dünyasında eğer bir şey varsa ya da mevcutsa, bunu her daim şu sorular takip eder: Bu neye *yöneliktir*? Bize ne gibi bir *iyiliği* dokunur? Bir şeyin "iyi"liği varoluşunun nihai açıklamasıdır. Ama İyiliğin kendisi için bu tip bir soru yoktur. O kendi varoluşunun açıklamasıdır, tıpkı *Şölen*'de mutluluk için söylendiği gibi, "'İnsan neden mutlu olmak ister?' diye sormaya devam etmek meşru değildir. Cevap tamamlanmıştır."[1031]

Buradaki argüman kötü şeylerin Biçimlerinin de olduğuna inanmayı daha da zorlaştırıyor, zira İyilik varoluşun temeli olarak algılanırken "Kötülüğün dünyaya yokluk, gerçekliği kemiren ve dünyanın iyiliğini yok eden bir olumsuz olarak girmesi" kaçınılmaz olurdu, "Bir şey daha gerçek oldukça daha iyidir. Bir şey kötü olduğu sürece gerçek olmakta başarısız olur."[1032]

Bölünmüş Çizgi (509d-511e). Güneş benzetmesi, diyor Sokrates, şeyler arasındaki temel görülür ve idrakî ayrımını açıklamasına karşın eksiktir ve kendisinden bunu tamamlaması rica edildiğinde, bunu, basit iki katmanlı ayrımı dört katmanlı bir ayrıma genişletmek için simgeleri değiştirerek yapar.[1033] İki eşit olmayan[1034] parçaya bölünmüş

[1031] Ben İyi'nin neden ἀνυπόθετον olduğu sorusu üzerine kafa yoranların, Sokrates ve arkadaşlarının Adalet'in keşfi üzerine kafa yorarkenki durumlarında olduğu kanaatindeyim: bütün o süre boyunca Adalet "ayaklarının ucunda dönüp duruyordu."

[1032] Jacques, *Dev.* 98. Daha sonraki diyaloglardan kanıtlara başvurmadan bu soruyu sağlam bir biçimde karara bağlamak mümkün değil. Fakat Thayer (*PQ* 1964, 6 dn.14) muhtemelen κακία kavramının, iyinin aksine *ya* olumsuz (ἀρετή yokluğu) *ya da* olumlu olarak sahip olduğu ikiliği mübalağa ediyor. Platon μὴ ἔχοντα....ἀρετήν'den sonra (353c, ki bu ἀρετή yokluğu yönündeki olumsuz fikri kusursuzca iletiyor) ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν diye ekleme zahmetine katlandığında bu Platon'un (örneğin) bir bıçağın körlüğünü (keskinlikten yoksun oluşunu) olumlu bir biçimde zararlı olan bir şey olarak düşündüğünü ima ediyor. Aslında hiçbir nötr durum yoktur: ἀρετή'nin yokluğu, zarara yönelik etkin bir güç olan κακία'nın varlığı anlamına gelir. Kör bıçağın eğer kullanılırsa üzüm asmasını eskiden olduğundan ne daha iyi ne de daha kötü hale getireceği doğru değildir.

[1033] Çizgi ve Mağara'ya dair çatışan yorumların karmaşasına dalmadan önce öğrencilerin Nettleship'in *Lectt.* 238-61'de sunduğu kayda değer izahatı okuması akıllıca olur. Bu, akıllarını başlarında tutmalarına yardımcı olacaktır.

[1034] ἄνισα doğru olmalı zira aksi takdirde ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον kelimeleri lüzumsuz olurdu ama Platon yaptığı izahatta eşitsizlikten hiç faydalanmıyor. Yaygın izahat (bkz. Adam II, 64) bunun tarif edilen nesneler ya da zihinsel durumlar arasındaki "netlik" oranını sembolize ettiği yönündedir ama (a) öyle olsaydı bunun çizgi üstündeki yerlerinden açıkça anlaşılması

bir çizgi olduğunu ve her kısmın aynı oranda alt kısımlara ayrıldığını hayal edin. Ana bölümler bir önceki benzetmede olduğu gibi görülür ve idrakî dünyaları temsil eder.[1035] Görülür dünyadaki altbölümler şunlardır: (a) gölgeler, yansımalar "ve benzerleri" olarak nitelenen suretler; (b) doğal ve insan-yapımı dünyanın asıl nesneleri ("hayvanlar, bitkiler ve her türlü imal edilmiş nesneler")[1036] ve Sokrates Glaucon'u, alt kısmın iki parçasının gerçeklikleri bağlamında birbirlerine dayanmaları (ἀληθείᾳ τε καὶ μή, 510a9) gibi, inanç nesnelerinin de bilgi nesnelerine -asılların kopyaları olarak- dayandığını kabul etmeye davet eder.

Üst kısmın altbölümleri açıklanırken aklî durumlara, aklî durumların nesnelerinden daha çok vurgu yapılır; nesneler, yani Biçimler aynı gözükmektedir, farklı yöntemler ve farklı anlayış dereceleri ile görülürler. Ancak bunun bir bakıma *doxa* ve bilgi nesneleri için bile geçerli olduğunu görmüştük (bkz. bu cilt). İlk önce (alt altbölüm) *psyche* alt ana kısmın asıllarını (fiziksel dünyadaki nesneler) suretler olarak görür ve soruşturmalarını varsayımlara (Yunanca'da, *hypotheses*) dayandırır, onlardan ilksel bir ilkeye doğru ilerlemez, onları tümdengelimli olarak bir neticeye ulaşmak için önermeler olarak kullanır. Daha sonra (üst altbölüm) varsayım ya da hipotezlerden, duyumsanabilir şeylerden hiç yararlanmayıp, sadece Biçimlerden yararlanarak "Birinden bir diğerine geçerek Biçimler boyunca ilerleyip, sonuçta Biçimlere vararak" (511c), kendi hakikiliğini kendi ispat eden (kelime anlamı, "varsayılmamış) ilk ilkeye ilerler.

Sokrates alt kısmı izah etmek için matematikçileri örnek gösterir. Matematikçiler ilk olarak temel ve "biliniyor" (ὡς εἰδότες, 510c) olduklarını düşündükleri bazı şeyler -tek ve çift sayılar, çeşitli sayı ve açı türleri vs.- koyutlarlar ve bunları önermeler olarak kullanarak tutarlı adımlarla teoremlerini ortaya çıkarırlar. Daha sonra, görülür model ve şe-

---

gerekirdi ve (b) bu durumda fiziksel dünya netlik açısından διάνοια nesnelerine eşit olurdu zira çizginin iki orta kısmı eşit olmalıdır.

[1035] Murphy (*Interpr.* 156-7) kusura kalmasın. Onun bu sohbet havasında kurgulanmış cümle için yaptığı çeviriyi hiç iknâ edici bulmuyorum. Krş. ὥσπερ LSJ'deki ikinci anlamı.

[1036] ὁρατόν'un αἰσθητόν için bir yafta olmayıp, gerçek anlamıyla kullanıldığı yönündeki inancına önem atfeden Raven Platon'un burada diğer *duyularınkinin* zıttı olarak görme duyusunun nesnelerini tarif ettiğinin tartışma götürmez olduğunu iddia ediyor. (*CQ* 1953, 24). Gece vakti bir ağaca toslayan herkes bunu tartışmaya eğilim gösterebilir. Dolayısıyla ben burada ὁρατόν'un 532c-d'deki τὸ σωματοειδὲς καὶ ὁρατόν ile aynı olduğuna inanıyorum. Her iki pasajda da görme duyusunun en keskin duyumuz olduğu söyleniyor ve şu anki analojide görme duyusunun bir araç [medium] gerektirdiği gerçeğinden istifade ediliyor. Daha sonraki dönemlerdeki felsefecilerin (örneğin bu yüzyılda, Price, Ayer ve Austin) genel anlamda duyusal-algıya ilişkin izahatları için çok büyük ölçüde görme yetisine başvurmuş olmaları kayda değer bir şeydir.

killerden[1037] yararlanırlar; bunların gölge ve yansımalarının olabileceğini ve bu yüzden bunların da sadece, araştırmalarının asıl konusu olan ve sadece (Platon'un ifadesiyle) zihinle "görülebilen" Biçimlerin -örneğin "dairenin kendisi"- yansımaları ("suretleri") olduğunu bilirler. Matematikçilerin doğalarını onların görülür suretleri aracılığı ile incelediği düşünce nesnelerinin, Platon'un Biçimler ve duyumsanabilirler arasına yerleştirdiği "matematiksel değerler" değil, Biçimler (örn., daire Biçimi) olduğunun kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyim (bkz. bu cilt).[1038] Filozof bile ilk örnekte, fiziksel dünyadaki kopyaları aracılığıyla Biçimleri "anımsar" ve matematik sadece buna nasıl ulaşılacağına dair sistematik bir eğitimdir, ki bu da diyalektik için bir ön çalışma olarak işe yararlığını izah etmektedir. *Menon*'da köle eğer Sokrates'in geometrik bir problemle ilgili sorularıyla başlayan süreci tamamlayabilseydi sadece geometriyi değil, "bütün diğer konuları" da anlayacaktı çünkü "varolan şeylere (ya da gerçeklikler, yani Biçimlere) dair hakikat daima *psyche*'dedir."[1039]

O halde, Platon'un *dianoia* (düşünce ya da uslamlama) diye adlandırdığı bu süreç duyumsanabilir tekiller aracılığıyla Biçimlerin farkına varılmasıdır. *Phaedo*'daki Sokratik *hipotezin* Biçimlerin nedenler olarak varolmaları olduğunu hatırlıyoruz (bkz. bu cilt). Bu hipotez daha üst bir hipotezle sınanmamış çünkü orada bulunan herkes bunu kabul etmişti. Bu hipotezle hareket eden kişi, sadece gerçekliğin geçici ve kusurlu kopyalarını fark eden sıradan insanın durumundan, bu kopyaların her birinin taklit ettiği Biçimlere dair bir fakındalığa yükseltir. Bu kişinin henüz anlamadığı şey Biçimler arasındaki karşılıklı ilişki ve nihayetinde İyi'ye bağımlı oluşlarıdır. Bu en üst aşamada, ayrıca *nous* ve bilgi (*epistēmē*) diye adlandırılan *noesis*'de gerçekleşir. Bir önceki aşamada

[1037] Platon bunları "görülür biçimler" (εἴδη) diye tabir ediyor. Platon'un terminolojisi sabit olmaktan işte bu kadar uzak.

[1038] Bunların ara durumlar olduğu görüşü Proclus'a kadar uzanmaktadır ve fazlasıyla tartışılmıştır. Bu, Adam (*Dev.* II, 68 ve 159-60) ve daha yakın zamanda da Hardie'nin (*S. in P.* 52 ve devamı) değişmez görüşüydü. Brentlinger (*Phron.* 1963, 147 ve devamı) Adam ve Hardie'nin argümanlarını eleştirmiş fakat kendisi de bu tez lehine yeni argümanlar sunmuştu. Cornford (*Mind* 1932, 38) διάνοια nesnelerinin νόησις olarak görüldüğünde μετὰ ἀρχῆς'in nesneleri olabileceğini, Stocks (*CQ* 1911, 83) ise ara durumların devreye sokulmasının duyular dünyasıyla olan paralelliği yok edeceğini belirtmişti. Suretlerin değer Biçimleri de dahil olmak üzere genel anlamda Biçimlerin bilgisine ulaşmak için bir araç olarak kullanılışı için bkz. Copper *CQ* 1966. Wedberg makûl bir tartışmadan sonra sözlerini şöyle bağlıyor (*PPM* 109): "Ara durumlar öğretisi *Devlet*'te açıkça dile getirilmese de, tabiri caizse, yüzeye çıkmak için çabalamaktadır." Bu tartışmaya katılan diğer birçok kişiden bazıları kaynakçada bulunabilir. Ara durumları bu bağlamda gönülsüzce bir kenara bıraktım ama doğru olanın bu olduğuna inanıyorum. Eğer νόησις ve διάνοια farklı yetiler olsaydı, farklı nesnelerinin olması gerekirdi (bkz. bu cilt) . Ara durumlara ilişkin daha fazla bilgi için bkz. bu cilt.

[1039] *Meno* 85e, 86b, burada μαθήματα matematiksel bilgi ile sınırlı tutulmalıdır, tıpkı *Devlet*'te İyi Biçiminin μέγιστον μάθημα olmaması gibi (505a; ayrıca krş. *Şöl.* 211c).

zihin varsayımlarının ötesine yükselemez ve bunları nihai olarak kabul ederken, şimdi bunları nihai ve meydan okunamaz ilkeler olarak değil gerçek anlamda birer *hipotez* (kelime anlamı, "ortaya konmuş şeyler") olarak ele alır, ki zihin bunlardan hareketle, daha üst *hipotezler* aracılığıyla sanki bir merdivenin basamaklarını çıkar gibi kendi hakikiliğini kendi ispat eden ilkeye ve bütün şeylerin nedenine yükselir. Bunu kavradıktan sonra geri bakıp (Platon'un benzetmesinde, merdivenleri tekrar inerek) bunun diğer bütün Biçimlere nasıl anlam ve içerik kazandırdığını ve idrakî dünyanın düzenli ve organik bir bütün olduğunu gösterdiğini görebilir. Bu, diyalektik yöntemin amacıdır ki buna bu yöntemi icat eden Sokrates bile ulaşamamıştır. Uzun lafın kısası, Platon şimdi filozofun gerçekliğe -yani Biçimlere- dair eksiksiz bir kavrayıştan (*nous* ya da *noesis*) yoksun olduğunu ama bunların, hepsinin ilk ilkesisi olan şey ile (511d), yani İyi ile birlikte düşünüldüğünde tamamıyla kavranabileceğine inanmaktadır.[1040]

Sonuçta ulaşılan şey bir uslamlama (*dianoia*) sürecinin son adımı değil ama buradan devam edilerek, *Phaedrus*'ta söylendiği gibi bize doğmadan önce bahşedilmiş olan görünün, ilâhi düzene dair özet niteliğindeki [*synoptic*] görünün (σύνοψις, 537c) birdenbire yeniden ele geçirilmesidir.[1041] *Phaedrus*'ta bütün insanlar "içlerindeki" kutsal adalet, ölçülülük vb görüsü nedeniyle "birçok duyumdan akıl tarafından kucaklanan bir birliğe" ilerleme potansiyeline sahiptir. Bu Biçimlere uzanan anımsama yoludur ama ne *Phaedrus*'ta ne de felsefî âşığın yükselişinin sonuna ulaştığı[1042] ve Güzelliğin kendisine baktığı *Şölen*'de bir Biçimin tek başına farkına varılışının ötesine uzanan daha sonraki bir aşamaya dair herhangi bir ipucu yoktur, ki *Phdr.* 265d'deki özet niteliğinde bir bakış atma meselesinin anlamı budur. Platon şimdi (Yunanlar arasında özellikle baskın olan ama İonlulardan yirminci yüzyıla kadar felsefeci ve bilim insanları tarafından paylaşılan) gerçekliği bir birliğe indirgeme dürtüsü altında daha da ileri gitmekte-

---

[1040] Bluck'ın *Phron.* 1957'deki makalesi yukarı doğru uzanan yolların, *Phaedo*'daki hipotez yöntemi bağlamında kavranmasına yardımcı olacaktır. Bluck'ın şu aydınlatıcı tespitine dikkat ediniz: "Burada mantıksal değil, teleolojik bir hiyerarşinin üyeleriyle karşı karşıyayız." Daha önceki diyaloglardaki Sokratik yöntemin ışığı altında sunulan kısa, açık bir tarif için bkz. Cornford, *Mind* 1932, 182-3. ἀνυπόθετος ἀρχή'nin İyi Biçimi olduğu çok açık olmalı ve bildiğim kadarıyla bunu reddeden tek kişi Sayre. (Bkz. *PAM* 46-7. S. 42-6 Robinson ve diğerlerinin eserlerine göndermelerle "yukarı doğru uzanan yol"a dair yapılan ayrıntılı bir inceleme içermektedir.)

[1041] Krş. Robinson, *PED* 174. Robinson'ın yukarı doğru uzanan yola dair "erginleşme teorisi"ni konu aldığı bölüm bir hayli önemli (171-7). Platon "Çıkarsama ile elde edilen bütün kesinliğin, çıkarsama olmaksızın elde edilen bir kesinliği peşinen varsaydığını" fark etmişti.

[1042] ἐπανιὼν...ἅπτοιτο τοῦ τέλους (211b), ve krş. c3'teki ἐπαναβαθμοῖς ile *Dev.* 511b'deki οἷον ἐπιβάσεις.

dir.[1043] Tıpkı birey ve devlet gibi gerçekliğin de bir bütün olarak organik olması, düzen (*kosmos*) ve ahenk ilkesi ile birleştirilmiş olması gerekir; ya da daha doğrusu, tam da böyle olduğu için bu iyi nitelikler insanî alanda yansıtılabilmektedir. Bu her zaman için Platon'un -Pisagorcular tarafından aşılanan- inancı olmuş olmalı ama sadece burada bunu felsefî terimlerle izah etmeye kalkışıyor. Kusursuz, ebedi Biçimlerin ve onlar aracılığıyla da içinde yaşadığımız değişken dünyanın İyilik tarafından desteklendiği, ahenkli kılındığı ve aydınlatıldığı, mantıksal olarak izah edilebilir bir hakikatten ziyade dinsel bir hakikattir ve Platon'un yukarı ve aşağı doğru uzanan yolları tarif etme girişiminin ayrıntıdan yoksun olması ve akıllarımızda birçok soru işareti bırakması şaşırtıcı değildir. Bizi, bu nihai hakikatlere dair yeterli bir tarifin onun gücünü aşacağı konusunda defalarca uyarıyor.[1044] Platon bunu bir daha asla denemez ve daha sonraki diyaloglarda düşünceleri farklı bir dönemece girer. Ama *Timaeus*'ta ayrıntılı bir kozmoloji sunduğunu bu düşünceler baki kalır: dünyamızın teleolojik olarak düzenlenişi ve daha yüce bir dünyaya bağımlı oluşu, kusursuz bir *kosmos* olarak bu daha yüce dünyanın doğası ve *nous*'un üstünlüğü. Burada ilk neden İyi diye değil, Tanrı, yani ilâhi Zihin olarak adlandırılır. Bazıları *Devlet*'te İyi'nin Platon'un tanrısı olduğunu düşünmüştür ama Platon'un sözlerinde bunun kişisel olduğuna ya da düşüncenin nihai *nesnesi* dışında bir şey olduğuna dair hiçbir ipucu yok. Platon'un en muhteşem öğrencisinin felsefesinde olduğu gibi "Zihin ve nesnesinin aynı olduğunu" öne sürmek anakronik midir?[1045] Bilmiyorum, bunu bilen birinin de olduğuna inanmıyorum. Ama bunun tanrısal ya da ilâhi olduğu kesin. Başını çektiği bütün Biçimler de aynı şekilde, zira filozof zihnini bunlara yönelterek "ilâhi ve nizami olana aşinalığı sayesinde bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi ve nizami olur."

[1043] *Phaedrus*'un *Devlet*'in bu kısmından önce yazılmış olduğunu kast etmiyorum ama eğer öyle olsaydı bu beni şaşırtmazdı. Eğer birçok kişinin düşündüğü gibi, toplama ve bölmenin devreye sokulması daha geç bir tarihe işaret ediyorsa, bu yeni yöntem *Dev.* 6'nın ideal yapısını pekâlâ arka plana itebilirdi. Birliğe indirgeme dürtüsü konusunda krş. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011; Broad ve von Weizsäcker'dan yapılan alıntılar. 1960'larda yayınlanan, R. O. Kapp'a ait bilimsel bir eser "Birleşik bir Kozmolojiye Doğru" başlığını taşıyor.

[1044] 506c-e, 509c, 517b, 533a.

[1045] *De an.* 430a3: "Zira cismani olmayan şeylerde düşünce ve nesnesi aynıdır." Dolayısıyla Aristoteles kendi Tanrısını, tamamıyla νοῦς olan Harekete Geçirilmemiş Harekete Geçirici'yi kendi düşüncesinin nesnesi olarak tarif ettiğinde sadece genel psikolojik ilkelerini uygulamaktadır. Platon'da İyi biçimsel-nihai neden olarak karşımıza çıkar ve Aristoteles onu etkin olma yönünü kaale almamakla suçlamaktadır. Aslında ἔρως'un insan ve doğada yol açtığı dinamik, yukarı doğru uzanan dürtü hesaba katıldığında, bunun eylemi tuhaf bir biçimde, "sevgi nesnesi olarak hareket eden" (*Metaph.* 1072b3) Harekete Geçirilmemiş Harekete Geçirici'nin eylemine benzemektedir. Ama Platon'un İlk Neden'e dair son sözünü henüz duymuş değiliz.

Mağara (514a-519b). Platon şu sözlerle aniden farklı bir benzetmeye yönelir: "Bundan sonra, devletimizi eğitim ve eğitim yoksunluğu bakımından şu deneyimle mukayese edin." Platon yeni tasvirin daha önceki şeylere bir bütün olarak uygulanması[1046] gerektiğini ancak sonunda söyler (517a-b) ve eğitimden bahsedilmesi yeni bir yönü ya da en azından bütün bu metafiziksel fasılanın Muhafızların yüksek eğitimi için bir temel olarak tasarlandığına dair bir hatırlatıcıyı devreye sokar. Sunulan tasvir ayrıntılıdır ve kolayca özetlenemez. Girişi gözükmeyen uzun, eğimli bir mağara hayal edin. İçersinde insanlar çocukluklarından beri hapis tutulmaktadır, belli bir yere oturtulmuşlar, bacak ve boyunlarından sadece dümdüz öne bakabilecekleri şekilde bağlanmışlardır. Onların üst arka tarafında bir ateş yanmaktadır ve onlar ile ateş arasında enlemesine bir yol vardır ve bu yol boyunca, kuklacıların ardından kuklalarını sergiledikleri perdeyi andıran bir duvar inşa edilmiştir. Duvarın arkasında taş, tahta ve diğer malzemelerden yapılma her türlü alet edevatı[1047] ve insan ve hayvan modellerini taşıyan insanlar yürümektedir, öyle ki bunlar duvara yansımaktadır (ama bunları taşıyanlar değil). Oldukları yere sabitlenmiş olan mahkûmlar hareket eden nesnelerin önlerindeki mağara duvarına yansıyan gölgelerinden başka bir şey görmemektedir. Bunların gerçek şeyler olduğunu sanmaktadırlar ve mağarada bir yankı olacak olursa nesneleri taşıyanların seslerinin gölgelerden geldiğini varsayacaklardır. Bu mahkûmlar, der Sokrates, "bize benzemektedir."

Daha sonra, içlerinden birinin bağlarından kurtarıldığını ve ayağa kaldırılıp, arkasına döndürüldüğünün varsayın. Bu acı verici bir deneyim olacaktır. Işık karşısında afalladığı için sersemleyecek ve eğer şimdi yarım yamalak gördüğü şeylerin alışık olduğu gölgelerden daha gerçek olduğu söylenirse buna inanmayacak ve acıyan gözlerini daha net bir biçimde gördüğü şeye, müteşekkir bir biçimde tekrar çevirecektir. Eğer sonra zorla engebeli, dik yol üzerinden güneş ışığına sürüklenecek olursa, acı acı yakınacak ve ilk başta ona gerçek olduğu söylenen şeyi hiç mi hiç göremeyecektir. Yavaş yavaş iyileşecektir. En kolayı, gözlerini gerçek insan ve şeylere çevirmeden önce gölgelere ve sonra da sudaki yansımalara bakması olacaktır. Gökyüzüyle gündüz vakti yüzleşmeden önce, gökyüzüne geceleyin, yıldız ya da ay ışığında bakmayı tercih edecektir ve güneşe doğrudan bakmaya en son hazır olacaktır. Daha sonra güneşin mevsim ve yıllardan sorumlu olduğunu, bütün görülür alanı kontrol ettiğini ve dolaylı olarak, eskiden mağarada gördükleri her şeyin nedeni olduğunu uslamlayacaktır.

[1046] προσαπτέον, bu, "uygulama"nın matematiksel anlamını taşımamaktadır (Ross, *PTI* 72). Akademisyenler, bölünmüş çizgi, mağaradan günışığına ve güneşe doğru ilerlemek gibi çok farklı olan imgeler arasında bu tip bire bir örtüşme ararken büyük zorluklar çekmişlerdir.

[1047] Çok geniş bir anlama sahip olup, kap kacak, herhangi bir araç ya da alet, mobilya, askerî donanım, gemi donanımı ve levazımatı, aslında işe yarar olan insan yapımı bütün nesneler için kullanılan σκεύη kelimesi için Lee'nin çevirisini ödünç aldım. Bunlar muhtemelen Çizgi'nin ikinci alt kısmının içeriklerine tekabül etmektedir.

Daha önceki durumunu ve orada bilgelik sayılan şeyi hatırlayınca diğer mahkûmlara acıyacak ve onların geçen görüntüleri açıkça görmeye ve bir sonraki şeyin ne olacağını tahmin edecek şekilde geçiş sıralarını iyi akılda tutmaya verdikleri şeref payelerini ve ödülleri hor görecektir. Eğer mağaradaki eski yerine döndürülecek olsa gözleri karanlığa alışana dek (ki bu biraz zaman alabilirdi) onların tahmin oyunlarında başarılı olamazdı. Ona gülerler ve onun yukarıdaki dünyaya yaptığı yolculuğun görme yetisini mahvettiğini düşünürlerdi ve eğer biri onları özgürleştirmeye ve yukarı çıkmalarını sağlamayı deneseydi, onu öldürmek isterlerdi.

Platon bu benzetme (εἰκών, 517a8-c5) için bizzat bir anahtar öneriyor. Yeraltı zindanı görülür dünyaya, ateş ise güneşe karşılık gelmektedir. Yukarıdaki dünyaya yükseliş ve oradaki şeyleri görüş de ruhun, en son görülecek ve görülmesi en zor olan şeyin İyi Biçimi olduğu idraki dünyaya yükselişine tekabül etmektedir. İyi Biçimini algıladıktan sonra onun her yerdeki bütün doğru ve iyi şeylerin nedeni olduğunu, görülür dünyada güneşi doğurduğunu ve kendisinin de idrakî dünyada hüküm sürdüğünü, hakikat ve *nous*'u (uslamlama sürecinin ötesine geçen, sayesinde hakikatin kavrandığı o en yüksek sezgiyi) sağladığını; ve onun görüsü olmaksızın hiç kimsenin ne kişisel ne de kamusal meselelerde bilgece davranamayacağını uslamlamamız gerekir.

Yani Mağara benzetmesi, görülür alanı idrakî alandan ayırmak, ve İyi'yi kendi alanını hem hakiki (gerçek) ve hem de idrakî kılma yönündeki ikili gücü bakımından güneşe benzetmek anlamında Güneş benzetmesini tekrar eder. Buna ek olarak, İyi görüsünden *sonra* bu görünün altındaki her şeye olan etkisinin izini sürmek için yapılan dağınık uslamlama, Çizgi'deki "aşağı doğru inen yolu" anımsatmaktadır. Daha sonra yapılan bir açıklama (532a-d) daha ziyade mahkûmun mağaradan güneş ışığına ilerleyişini vurguluyor. Platon ilk önce diyalektiği mahkûmun mağaradan çıktıktan sonra gölgelere sırt çevirip doğal nesnelere ve en sonunda da güneşin kendisine bakmaya çalışmasıyla mukayese ediyor. "Duyular olmaksızın sadece usu kullanarak her bir şeyin gerçek özüne (Biçimlere) ulaşmaya çalışır ve ta ki *nous*'la İyi'nin kendisini kavrayana dek azmeden herkes idrakî dünyada, kurtulmuş mahkûmun görülür dünyada yaptığı gibi, amacına ulaşmıştır." Daha sonra, bütün bunlarda gözetilen eğitimsel amacı hatırlatmak için, "mağara içinde bağlardan kurtuluş, gölgelerden modellere ve ışığı dönüş *ve* güneş ışığına yükseliş, ilk başta doğal nesnelere ve güneş ışığına bakmayı beceremeyiş ve sudaki ilâhi görüntülere[1048] ve güneşle mukayese edildiğinde kendisi de gölgeler kadar asılsız olan bir ışığın düşürdüğü model gölgelerine değil, gerçek şeylerin gölgeleri-

[1048] "İlâhi" çünkü doğa ilâhi olanın yaratısıdır ve bu yüzden dolaylı olarak, insan-yapımı gereç ve modellerin ve *bunların* yansıma ve gölgelerinin aksine, yansıma ve gölgeler de ilâhidir. *Sof.* 266c'yle mukayese ederek Adam da aynı şeyi söylüyor.

ne başvurma"nın, bütün bunların, hâlihazırda tarif edilmiş olan bir sanat çalışmasına [yani, matematiksel sanatlar], "tıpkı yapılan benzetmede vücudun algı gücü en yüksek organının [yani, göz] bedensel ve görülür alanda en parlak olan şeye yönlendirilmesi gibi, ruhun en iyi kısmını gerçeklikler arasında en iyi olanın görüsüne yöneltme gücüne sahip olan" bir sanat çalışmasına karşılık geldiğini sözlerine ekler.

Daha sonra Platon, zincirlenmiş mahkûmların sıradan, eğitimsiz insanları temsil ettiğini söyler[1049] ve mağarada mahkûmun ilk kez arkasına döndürülüşünden itibaren bütün süreç Platon'un reforma tabi tutulan eğitimde salık verdiği aşamaları temsil etmektedir. Mağaranın bütün doğal dünyayı temsil ettiği yönündeki kendi açıklamasında (a) gölgeler ve (b) bu gölgeleri düşüren gereç ve modeller diye yapılan ayrımdan hiç bahsedilmez ve (a) sınıfı, en eğitimsiz kişilerin bile hayatını gölgeleri hakikaten gerçeklerle karıştırarak geçirmediğini öne süren yorumcular arasında sıkıntı ve münakaşaya yol açmıştır.[1050] Ama hem *Devlet* hem de diğer diyaloglar Platon'un neyi kastettiğine dair birçok ipucu barındırıyor. Zorluk, muhtemelen, daha ziyade modellerle neyin kastedildiğine karar vermekte, zira Platon *polloi*'nin yanılsamalar içinde yaşadığından söz ettiğinde genellikle sadece onların "gerçek" şeylere, yani Biçimlere kör olduklarını kastediyor. 5. kitapta *doxa*'nın çeşitli nesneleri ile bunların idrakî dünyadaki tek arketipleri arasında yapılan temel ayrım buradaki üç benzetmede de tekrar ediliyor; ama burada, ruhun ilk dönüştürülüşünden sonra bile halen doğal dünyanın çeşitli içeriklerini gördüğü *doxa* dünyasının kendisinin içinde bir ayrım yapmalıyız. 516c'de mahkûmların keskin bir görüşe ve hangi gölgelerin hangisinden sonra geldiğini hatırlama maharetine sahip olan insanlara bahşettiği "şeref payeleri, övgü ve ayrıcalıklar"dan bahsedilişi bize sağlam bir ipucu veriyor. Cornford yerinde bir şey yaparak bunu *Gorgias*'ta (501a) aklı hiç kullanmayıp, sadece ampirik bir "genellikle neler olduğunu hatırlama maharetini" kullandığı belirtilen daha düşük (ama başarılı) siyasetçi tipiyle mukayese ediyor. *Gorgias*'ı anımsatan bir diğer şey de filozofun bu tip zırvalıkları hor görmesi ve kalabalığın filozoftan tiksineceği ve eğer kendi üstün bilgisini aşılamaya kalkışırsa öldürülme tehlikesiyle karşılaşacağının öne sürülmesidir, tıpkı Callicles'in Sokrates'ten tiksinmesi

[1049] Sokrates'in "her zamanki ironisiyle" (337a) kendini ἡμῖν'iyle bu insanlarla özdeşleştirmesi tamamıyla normaldir.

[1050] Cornford 1941 yılında eğer Platon o zamanlar yaşasaydı sinemada daha yakın bir benzerlik bulabileceğini öne sürmüştü (*Dev.* 223 dn.1). Şimdi ise bu benzerlik açıkça televizyondur ve televizyon bağımlılarının sık sık televizyondaki çarpıtılmış gölgeleri gerçeklikle karıştırdığı son derece doğrudur. Ama Platon'u benzetmesinin her ayrıntısı konusunda sıkıştırmak hakikaten işe yaramayacaktır. 516b'de mağaradan çıkarılan biri ışığa alıştıktan sonra güneşe de bakabileceğini söylüyor, hâlbuki hiçbir gözün buna dayanamayacağını pekâlâ biliyordu. (Bkz. *Phaedo* 99d, *Yasalar* 897d.)

ve onu yaklaşan kötü yazgısı konusunda uyarması gibi (Bu yüzden mahkûm ilk kez arkasına döndürüldüğünde minnettarlık değil, öfke ve endişe duymuştur).[1051]

Buna ters düşmeyen diğer olasılık da şu; gölgeler tekilleri ve bu gölgeleri düşüren insan yapımı nesneler de eğitimsiz kişilerin tekillerden çıkarsadığı genel anlayışları temsil etmektedir. *Phaedrus*'un öğrettiği gibi bütün insanlar bu genelleme gücüne sahiptir ve Platon'un burada söylediği gibi (518b-c) eğitim kör bir göze görüş yetisi kazandırmaya değil, sağlam bir gözü karanlıktan ışığa döndürmeye benzer. Yani bu gücün en azından doğru şekilde kullanılması için, örneğin bir dizi misalin bir tanım olmadığının görülmesi için biraz eğitime ihtiyacı vardır. Bu eğitimden sonra bile bu güç Biçimlere dair bilgiyle düzenlenmediği takdirde, örneğin adalete dair popüler anlayış doğru anlayıştan çok uzak olacaktır.[1052] Platon'un bir ontoloji ya da bilgi teorisi inşa ederkenki amacının her zaman için ahlakî olduğunu hatırlamakta fayda var. Herhangi bir adil davranış sadece Adalet Biçiminin kusurlu bir sureti olabilir ama Callicles ya da Otuz Tiranlar gibi insanlar Adalet'in kendisi bir yana, adil davranışların adil olduğunu bile fark etmezler. Onların içinde bunu yapacak güç vardır ama ruhun en aşağı parçasının arzuları onların bunu kullanmasına olanak tanımayacak kadar kuvvetlenmiştir (519a-b).

Bütün bir *mimemis* alanı da Platon'un aklından geçiyordu ki bu da bizi 3. kitapta ana hatları çizilen temel *musikē* eğitimine ve burada ve 10. kitapta mevcut şiir, müzik ve tiyatroya dair yapılan eleştiriye yaklaştırmaktadır.[1053] Bu sanatlar hayatın (Biçimlerin değil) taklididir ve hâlihazırda öğretildiği şekliyle iyi bir taklit bile değildir,[1054] çünkü sanatçılar neyi taklit ettiklerini anlamamaktadır. 10. kitaptaki bir örneği kullanacak

[1051] Mahkûmların bilgisiz olduklarını bilmeyişlerinde Sokratik bir sezindirme var. Bu bilgisizlik arkalarına döndürülüp, yukarı çıkarılışlarına öfkelenmelerini açıklıyor. Dolayısıyla *Phaedo* 82e'de hapishanemizin (bedenin) hilesi arzu ile süregitmesinde yatmaktadır ve insanlar kendi mahkûmluklarıyla işbirliği yaparlar. Menon'un ἀπορία'ya indirgenmesine öfkelenmesi de (*Meno* 79e-80b) bununla alakalıdır, ki bu indirgeme, köle-örneğinin gösterdiği gibi aslında aydınlanmanın ilk aşamasıdır. ἀπαιδευσία'nın (514a2) sadece eğitim yoksunluğu değil ama ayrıca saldırganlık ya da vahşilik anlamına geldiğini belirtmek isterim (*Gorg.* 510b, *Thuc.* 3.84.1).

[1052] Bununla ilintili olan pasaj, "Adaletin gölgeleri *ya da bunların gölgeleri olduğu suretler* ve bunların Adaletin kendisini hiç görmemiş olanlarca benimsenen algılanışı"ndan bahsedilen 517d-e'dir.

[1053] Bu husus, alegorinin mevcut Yunan eğitiminin en azından kısmen eleştirisi olarak işlevine yerinde bir vurgu yapan Tanner'ın makalesinde (*CQ* 1970) iyi bir biçimde ortaya konmuştur.

[1054] 401b'de sanatçıların İyi'nin kendisini değil sadece "iyi kişilik suretini" aşılamasının sağlanacağı söylenir. Fakat "bizler", kurucular ve Muhafızlar, suretleri kadar Biçimleri de fark etmeliyiz (402b-c). Askerler ve *a fotiori* üçüncü sınıf, yönetici Muhafızlar tarafından onlara aşılanan ὀρθὴ δόξα üzerinden hareket edeceklerdir.

olursak, bir Yatak Biçiminin, yani bir yatağın olması gereken her şeyin değişmez, idrakî ve kusursuz bir numunesinin olduğunu varsayın. Marangoz ve döşemeci malzemeleri el verdiği ölçüde bu Biçimi kopya eden yataklar yapar. Ama bir ressam sadece bunun görüntüsünü yeniden üretir, amacına ya da nasıl yapılacağına dair illâ da bilgi sahibi olması gerekmez. Benzer şekilde insanlar Homeros ve trajedi yazarlarının, bunlar hakkında yazdıkları için bütün zanaatları ve din ile ahlâk konusunda her şeyi bildiklerini iddia ediyorlar ama aslında onların eserleri hayattaki eylem ve değerlerin sadece birer hayalet suret ya da kopyasıdır[1055] ve bu dünya da sadece Biçimler dünyasının bir kopyası olduğu için, gerçeklikten iki kez uzaktır. Bunlar mağaradaki gölgelerdir[1056] ve eğitimin ilk aşaması ruhun gözlerinin bu dünyayı olduğu gibi görebileceği şekilde döndürülmesidir, böylece dünyanın kopyaları en azından yalanlara değil, hayata dayanarak yapılır. 3. kitapta tarif edilen temel eğitimin işlevi budur.[1057]

Platon'un Mağarasına dair tarihsel not. Platon genellikle efsane ve alegorilerindeki betimsel ögeleri kendi icat etmeyip, gizem dinlerinden, Orfik metinlerden ve *teletai*'den serbestçe yararlanıyordu. Buradaki alegoride hayatın bir hapishane olduğu anlayışı (krş. *Phaedo* 62b) ile bir mağara olduğu anlayışını birleştiriyor. İlki Orfik gelenekte karşımıza çıkıyor, tıpkı 533d'de diyalektiğin ruhu çekip çıkardığı 'bilgisizlik' ile mukayese edilen çamur gibi. *Phaedo* 69c'de, çamur içinde yatmak erginleşmemiş olanların kaderiydi. Porphyry, antik *theologoi*'de duyumsanabilir dünyanın bir simgesi olarak mağarayı tartışıyor ve Pisagorcuların (bir hayli alıntı yaptığı) Platon'un öncüsü olduğunu söylüyor. Ayrıca İtalyan geleneğindeki bir diğer filozof olan Empedokles'in (başka yerlerde yabancı ve keyifsiz bir yer olarak tarif ettiği) dünyayı, bazı "güçlerin" ruhu götürdüğü

[1055] φαντάσματα, εἴδωλα, μιμητής, 599a-d.

[1056] Hamlyn (*PQ* 1958) Çizgi'nin (Mağara'daki gölgelere tekabül eden) en alt kısmının Sofistlerin, bilhassa da Protagoras'ın öğretisini temsil ettiğini öne sürmüştü: "her şeyin duyulardan gelen bilgilerden ya da görünüşlerden ibaret olduğunu düşünen ... ayrıca kişiler-arası tarif ve özdeşleştirme standartlarının uygulanabileceği cismani nesneler olduğunu kabul etmeyen kişinin akli durumu." Bunlar standartların uygulama alanına dahildir ama ben (kısmen 515a'daki ὁμοίους ἡμῖν'i göz önüne alarak) uygulama alanının daha geniş olduğuna inanıyorum.

[1057] Çizgi ve Mağara'yı yorumlarken Platon'un temsil edilen dört algılama aşamasına verdiği isimleri kullanmamın sebebi kısmen bunların çevirideki karşılıklarının tatmin edici olmaması ve çevirmen ve yorumcuların tutarsız çevirilerinin kafa karıştırıcı olmasından, kısmen de Platon'un bunları tutarlı bir biçimde kullanmamasından kaynaklanıyor. 511d-e'de bunlar νόησις, διάνοια, πίστις ve εἰκασία diye geçiyor halbuki az öncesinde νόησις ἐπιστήμη diye tabir ediliyor. 533e-534a'da ἐπιστήμη Çizgi'nin en üst altbölümünde νόησις'in yerini alıyor ve νόησις üst ana bölümün tamamını, διάνοια'yi olduğu kadar ἐπιστήμη'yi de içeriyor. Bu yüzden bir bütün olarak δόξα ile zıtlaştırılıyor, bunlardan biri varlıkla, diğeri olmakla alakalıdır.

"çatılı bir mağara" diye tabir ettiğinden bahsediyor. (Bkz. Porph. *Antr. Nymph.* 8.61-2. Nauck; Emp. fr. 120, 118, 119; ve krş. Pherecydes fr. 6.)

Görünüşe göre Platon'un zamanında da Yunanistan, günümüzdeki Türk Karagöz oyunları gibi kukla gölgesi oyunlarına aşinaydı, bu oyunlar Türkçe ismi altında Yunanistan'a tekrar sokulmuştur. Seyirciler Karagöz adlı kuklayı ve diğer kuklaları doğrudan görmezler, perdede yansıyan gölgelerini görürler sadece (fakat bu durumda ışık ve kuklalar Mağara'da ya da sinemada olduğu gibi seyircilerin değil, perdenin arkasındadır).

Son olarak, bazıları Platon'un aklında gerçek bir mağara, Attica'daki Vari mağarası olduğunu düşünmektedir. Bkz. John Ferguson *CQ* 1963, 193.

Pratik dersler (7.519b-521b). Şu ana dek karşımıza çıkan, felsefecileri yüzyıllarca boyunca büyülemiş ve şaşırtmış olan bütün ontolojik ve epistemolojik gizemler (Platon bu kelimeye itiraz etmezdi) esnasında insan, nihai amacın, varlık ve bilginin kendi hakikiliğini kendi ispat eden kaynağının, istisnasız ve evrensel olarak faydalı ve yararlı olan basit İyilik (*Agathon*) olduğu gerçeğini gözden kaçırabiliyor. Platon, Sokrates'in faydacı[1058] idealine mutlak, neden olunmamış gerçeklik statüsünü bahşetmiştir ki Sokrates'in bizzat zihninde mutlak bir standart vardı. Bu, Sokrates'in *Protagoras*'ta yapılmasını istediği pratik hesabın nihai neticesidir, haz ve acı toplamını dengeleyebilecek bilgi nesnesidir. Ama "bunun *hangi* sanat ya da *hangi* bilgi olduğunu" diye eklemişti (357b) "başka bir zaman ele almalıyız." Bu aynı ölçüde, Platon'un herkesin bir bilim ya da mesleğin uzmanı olacağı muhteşem bir teknolojik toplum tablosu çizdiği *Charmides*'in de cevabıdır. Tıp hepimizi sağlıklı tutacak, seyrüsefer araçları deniz yolculuklarındaki bütün riskleri kaldıracak, kullandığımız her şey en yüksek teknik standartlara uygun olacak ve hatta kehanet bile geliştirilerek, geleceğe dair şaşmaz bir bilgiye dönüştürülecekti. Uzmanlar tarafından yönetilen bu toplum illâ da mutlu olacak mıydı? Ayrıca iyi ve kötünün de bilgisine sahip olmadığı takdirde, diyor Critias, hayır.[1059] Ve elbette bu hususu keşfetmekte başarısız olurlar.

İnsanın bir şey için neyin iyi olduğunu bilmesi için ilk önce bu şeyin doğasını anlaması gerekir, dolayısıyla insan ırkına neyin iyi olduğunu bilmek için *insan* doğasını

[1058] Bu kelimenin Sokrates ve Platon'la alakalı olarak kullanılmasına bazen karşı çıkılmaktadır. Ama Platon Bentham'ın yaptığı fayda tarifini ("her nesnedeki, bu nesnenin yarar, avantaj, haz, iyilik ya da mutluluk üretmeye meyletmesini sağlayan o özellik") İyi'nin tarifi olarak kabul edebilirdi (ama elbette bu tariften "iyilik" çıkarılmalıdır). 505a'da İyi Biçimi "adil eylemlere ve diğer eylemlere eklendiğinde onları faydalı ve yararlı" χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα yapan şeydir, 505e'de ise bütün eylemlerin amacıdır, her şeye faydalılığını kazandıran şeydir. (ὄφελος)

[1059] *Charm.* 173a-174b.

(*psyche*) anlayarak "kendimizi bilmeliyiz." Bu nedenle, halen Sokratik fikirleri geliştiren Platon, bir ilk adım olarak 4. kitaptaki ayrıntılı psikolojiyi sunmuş ve neticede bireysel adaleti, fiziksel iştahlar, duygular ve aklın kusursuz bir birlik ve düzen içerisinde beraber çalıştığı ve her birinin uygun bir etki oranına sahip olduğu bir içsel ahenk ya da bütünlük durumu olarak tahayyül etmişti. Bu, insanı pekâlâ insanî iyiyi bilmeye götürebilir ama insanî iyinin dayandığı yüce kozmik İyi'yi -filozofun onu bilerek bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi olduğu o "ilâhi ve nizami" olan- anlamak yıllara yayılan yoğun bir zihinsel programı gerektirir. Bu yüzden de bu program hemen burada izah edilemez: sadece yapılacak çalışmanın planına hazırlık niteliğinde bir bakış atabilirler. İnsanî ve ilahi şeylerdeki geometriye aldırış etmeyişinin Callicles'in ahlâkını nasıl da zedelediğini gördükten sonra (*Gorg.* 508a), matematiğin insanı Biçimler aracılığıyla İyi Biçimi'nin kendisine ulaştıran konu olduğunu görmek bizi şaşırtmamalı.

İleri bakmayı bırakıp, şimdiye dönelim. Platon ilk önce benzetme ve alegorilerinden çıkan pratik neticeleri sunar. Işığı görmüş olan hiç kimsenin mağaraya dönmek istemeyeceği çok açıktır ve dönenler de ta ki gözleri karanlığa alışana dek çaresizce sendeleyecek ve eğer ki sadece Adalet'in gölgelerini ve suretlerini bilenlerce yargılanacak olursa gülünç duruma düşecektir. (Platon bunu asla unutmaz.) Fakat yönetim, "hayatta, özel ve kamusal bütün eylemlerinin yöneltildiği tek bir amaçları olmayan" (519c) diğerlerine bırakılamaz, eğitimli insanların dünyayla bağlarını koparmalarına izin verilemez. Hedef, diye tekrar eder Sokrates, tek bir sınıfın değil, bütün toplumun mutluluğunu güvence altına almaktır. Kurucular olarak "bizim" görevimiz en üstün zihinleri ilk önce en yüce bilgi nesnesine yükselmeye, daha sonra da mahkûmlara yardım etmeleri ve onların hayatlarını paylaşmaları için *mağaraya geri dönmeye* zorlamaktır. Buna karşı çıkamazlar, zira diğer devletlerdeki denklerinden farklı olarak onlar, onları felsefeyi eylemle birleştirmeleri için en iyi şekilde yetiştirmiş olan şehre borçludurlar. Bu yüzden vakti geldiğinde yine aşağı ineceklerdir. Platon'un daha sonra söylediği gibi, eğitimlerini tamamlamış filozofların (ki artık elli yaşını geçmiş olacaklardır) hayatlarının geri kalanının büyük kısmını felsefe ile geçirmelerine izin verilecektir ama sıraları geldiğinde şehrin bekası için nahoş siyaset yükünü bir süreliğine sırtlanacaklardır (540b). Karanlığa alıştıktan sonra, adalet ve iyiliğe dair hakikati bildikleri için suretleri ve neyi temsil ettiklerini diğerlerinden çok daha iyi göreceklerdir; en iyi ve en barış dolu devlet, hükümdar olacak kişilerin daha iyi bir hayatı bildikleri için hiç yönetme isteğinin olmadığı ama bunu sadece görev duygusuyla, iyi yöntetim bilgisinin siyaset ve ödüllerine karşı bir umursamazlıkla birleştirerek yaptıkları için iktidar mücadelelerinin olmadığı bir devlettir.

Kimse Platon'un burada bize Akademi'yi kurarkenki ideallerini sezdirdiğini hissetmiyor. Platon kurucular olarak "bizlerin" ikna ve zorlama karışımı bir tutumla, filozofların gönüllü hükümdarlar olacağını ve içinde hırs ya da maddi iştahlar baskın olanların gerçek iyinin bilgisine sahip olmasalar da savaşçı ya da üretici olarak kendi görevlerine bağlı kalmaları gerektiği yönündeki "doğru görüşe" rıza göstereceğini garanti altına alacağımız dünyevî bir şehrin -ki dahası bu şehir mevcut bir şehirden on yaşın üzerindekilerin sürgün edilmesiyle kurulacaktı- kurulacağına inanmıyordu.[1060] Bunun, bir şehirde ve (daha da önemlisi) bireylerin kişiliklerinde hüküm sürmesi gereken ahengin ideal bir numunesi olarak kalması, Sokrates'in söylediği gibi, değerini azaltmayacak ve Platon'un felsefî varsayımlarına göre, daha az gerçek olmasına da neden olmayacaktır. Platon, en azından bazı mevcut şehirlerin bu ilkeleri takip edeceğini garanti altına almak için seçilmiş bir azınlığı matematik ve Platonik felsefe konusunda eğitmeyi ve iktidarı ele geçirmeleri değil, iktidardakilerin güvenini kazanıp, danışmanlık yapmaları için başka şehirlere göndermeyi planlamıştı. Bunda başarılı olmuştu[1061] ve en başta Dion'un teşvikiyle aynı şeyi genç Dionysius karşısında bizzat yapmayı ümit etmiş olması da olasılık dışı değildir. Ama bu, Syrakusa'da *Devlet*'in siyasetinin yeniden üretilmesini beklediğini söylemekten çok farklı bir şey.

(11) MUHAFIZLARIN YÜKSEK EĞİTİMİ (7.521C-541B)[1062]

(a) Matematik (531d'ye kadar). Sınamalardan geçen az sayıda kişinin İyi'ye yaklaşmanın bir hazırlığı olarak sıkı bir akademik eğitimin altından kalkabilmeleri gerektiği söylenmişti. Muhafızlar savaş ve yönetimde uzman olacağı için Sokrates ilk önce onların, zihni "*apriori* zaruri hakikatlerin, yani duyu deneyiminden bağımsız olan, hiçbir deneyimin çürütemeyeceği, her zaman için benimsenmesi gereken hakikatlerin" dünyasını (Cross ve Woozley) araştırmaya teşvik etmesinin yanı sıra pratik bir uygulanabilirliğe de sahip olan konular seçmeleri gerektiğini söyler. 3. kitaptaki, bilgi aşılmaktan çok kişiliği biçimlendirmeyi amaçlayan edebi ve fiziksel eğitimde bu iki yöne de yer verilmemiştir. Platon ise aritmetikle (saymak ve hesaplamak, 522a-526c), askerî ve diğer dün-

[1060] 540e-541a. Böylece Platon halkın genelde kıskançlık ve garezden muaf olduğu, işin doğası izah edildiğinde filozofun yönetimini kabul edeceği yönündeki iddiasından çabucak vazgeçmiş oluyor (499d-502c).

[1061] Örnekler için bkz. bu cilt.

[1062] Bence, Platon'un eğitim programını modern okur için tutarlı ve kavranabilir kılan tek inceleme Cornford'un "Mathematics and Dialectic in *Dev.* vi-vii" (*Mind* 1932) başlıklı yazısıdır. Ama şüphesiz ki bu yazı Murphy'nin *IPR* 188 ve devamında yaptığı eleştirilerle birlikte okunmalıdır.

yevî alanlardaki aşikâr faydalarına değinir. Fakat bunlar kısa süre arka plana geriler zira Platon'u ilgilendiren şey özgül konularının -sayı- değişmez ve zaruri karakteridir. Genel ilke şudur; düşünceyi harekete geçirmesi için bir çalışmanın duyuların cevaplayamadığı sorular doğurması gerekir. Görme duyumuz "Bu bir parmaktır" dediğinde mesele çözülmüştür (G. E. Moore'un -tabiri caizse?- tekrar ettiği gibi) ama "Büyük yoksa küçük mü?" sorusuna muğlak bir cevap verir, işaret parmağının hem büyük (baş parmakla mukayese edildiğinde), hem de küçük (orta parmakla mukayese edildiğinde) olduğunu söyler. Benzer şekilde dokunma duyusu da aynı şeyin hem sert hem de yumuşak, hem hafif hem de ağır olduğunu bildirir ve bu çelişkiler zihni bu niteliklerin kendi içlerinde ne olduğunu sormaya, ayrı idrakî Biçimleri onları birbirine karıştıran duyusal tezahürlerden ayırmaya teşvik eder. Sayı çalışması bu sınamadan geçer, zira duyular bize aynı şeyin hem tek hem de birçok olduğunu söyler, hâlbuki matematiksel birim saf bir birliktir ve her bir birim tam olarak diğer bütün birimlere eşittir ve bu bütün sayılar için geçerlidir.[1063] Bu nedenle hesaplama, pratik faydalılığının yanı sıra görülür ve somut nesnelerin toplamlarının aksine saf sayılara dair uslamlamaya yapmaya sevk eder. Platon, daha ufak avantajlar olarak da, hesaplamada iyi olanların genellikle en zeki kişiler olduklarını ve bunun herkes için iyi bir eğitim olduğunu ekler.

Sokrates gözlerimizin bize aynı şeyin hem tek hem de birçok olduğunu gösterdiğini söylediğinde Glaucon bunu hemen kabul eder, dolayısıyla bu daha fazla izah edilmez. Platon için bu, bir şeyin birçok parçadan oluştuğu ya da birçok özelliğe sahip olduğu anlamına gelebilirdi. Aşikâr paradoks Biçimler ve onların iştirakçileri öğretisiyle çözülmüş ve daha sonra Platon tarafından basit ya da çocukça olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakılmıştı.[1064] Sayılar ve duyumsanabilirler arasında birebir eşitlik bağlamındaki fark, Platon'un felsefî aritmetikçi binlerce birimden her birinin diğer her birine eşit olarak hesap edilmesi gerektiğinde ısrar ederken sıradan insanın birbirine tam olarak eşit olan iki birimle değil, eşitsiz birimlerle, örneğin ineklerle işlem yaptığı gerekçesiyle popüler ve felsefî aritmetiği birbirinden ayırdığı *Phil.* 56d'de gösterilmektedir.[1065]

[1063] Zira her sayı birimlerin bir toplamıdır (πλῆθος μονάδων). Bkz. Adam, *a.g.e.* (II, 113).

[1064] *Parm.* 129c, *Phil.* 14c-d, *Sof.* 251b-c.

[1065] Runciman (*PLE* 125) bunun absürd olduğunu çünkü "iki inek artı iki ineğin dört inek etmesinin 2 + 2 = 4'ten ya da iki matematiksel birim artı iki matematiksel birimin dört matematiksel birim etmesinden daha az doğru olmadığını" söylüyor. Bunu, Platon'un bütün matematiksel birimler eşitken bir ineğin (bir matematiksel birim olarak, yani felsefî olarak *ele alınmadığı* takdirde) başka hiçbir ineğe eşit olmadığı yönündeki tespitiyle ilişkilendirmekte güçlük çekiyorum. Başka şekilde ifade edecek olursak, eğer iki 1" küp, iki 1" kübe eklenecek olursa matematiğin idrakî dünyasında sonuç ilk hacmin tam olarak iki katı olacaktır ama eğer duyumsanabilir dünyada iki ineğe iki inek eklenirse sonuç asla ilk ağırlığın tam olarak iki katı

Bu pasaj, Platon'un edebi ve değişmez olmaları bakımından Biçimler gibi, fakat her birinden birçok olabilmesi bakımından Biçimlerden farklı olduğunu varsaydığı, duyumsanabilir olgularla Biçimler arasında yer alan matematiksel olgular meselesini tekrar gündeme getiriyor. Platon'un zihninde bunların Bölünmüş Çizgi diyagramında *dianoia*'nın nesneleri olmadığı muhtemel gözükmüştü ama bunun nedeni "üçgenin kendisi"nin hakiki bir Biçim olarak gözükmesiydi. Burada sayılar bütün Biçimler gibi düşüncenin nesneleri olmalarına karşın, her birinden birçok olduğu varsayılmaktadır. Aristoteles Platon'un matematiksel olgularını tam da böyle tarif etmiştir. 3 + 3 = 6 dediğimizde (tek tek sayıların iştirak ettiği) sayı Biçimleri *olmasına* karşın) üç Biçiminden söz etmeyiz[1066] zira bir Biçimi kendine ekleyemezsiniz ve de üç fiziksel nesneden oluşan ve dört nesneden de oluşabilecek gruplar asla, 3 sayısının bütün misalleri gibi birbirine eşit değildir. Bu husus geometrik şekillerde de bu kadar açık seçiktir.[1067]

Aynı ilke, matematiğin dalları olarak çalışılacak diğer konuların seçiminde de takip edilir. Bunlar iki boyutlu ve somut geometri, astronomi ve ahenkbilimdir [*harmonics*]. Somut geometrinin henüz yeterince gelişmediği söylenir çünkü hiçbir resmi teşvik almamaktadır ve bir araştırma müdürlüğü kurulmamıştır.[1068] Daha sonra, hareket eden katı maddelere yönelik çalışma olarak tarif edilen astronomi gelir. Güzellik ve nizamiliklerine karşın gök cisimleri yine de kusurlu görülür alana dahildir ve hareketleri, gerçeklik alanında ulaşılan kesinlikten geri kalıyor olmalıdır. O halde yıldızlar, bir geometricinin çizdiği şekilleri ele aldığı gibi, duyumsanabilir olmayan, matematiksel

---

olmayacaktır. Platon'un amacı, hiçbir iki "eşit" sopanın tam olarak eşit olmadığını söylediği *Phaedo*'da olduğu gibi, idrakî ve duyumsanabilir olgular arasındaki farkı göstermektir.

[1066] Ross, *PTI* bölüm xıı. Krş. *Phaedo* 101b9-c9.

[1067] *Devlet*'teki matematiksel ara durumlara dair tartışmalarda bu pasajdan çok Bölünmüş Çizgi üzerinde durulmuştur ama ara durumlar Adam (II, 114-5 ve 159-60), Wedberg (*PPM* 78-9, 123-4) ve Hardie (*SP* bölüm 6) tarafından kabul edilmiştir. Robinson ve Murphy bu pasajdan söz etmiyor ama Robinson (*PED* 197) "*Devlet*'in hiçbir yerinde 'Matematiksel olgular' izah edilmiyor ve bunların adı geçilmiyor" diyor ve Murphy Platon'un henüz ara durumlar öğretisini net bir şekilde formüle etmemiş olduğunu düşünüyor (*CQ* 1932, 100). Brentlinger (*Phron.* 1963, 149) Çizgi'de ara durumları görse de, Robinson'un 526a'da "Platon bir ara durumlar teorisi için 'veriler' diyebileceğimiz şeyi gözlemlemesine karşın asla ileri gidip, teorinin kendisini sunmadığı" yönündeki tuhaf görüşüne katılıyor. Brentlinger muhtemelen Robinson'un "çıkarsama ile yanlış yorum yapma"yı lanetlediği *PED* 192'yi başka ifadelerle dile getiriyor ki bu lanetleme bazı durumlarda açıkça meşru olsa da burada bir hayli uygunsuz kaçıyor. Platon "herhangi bir 'şeyin' diğer bir 'şey'e eşit olduğunu söylerken, her bir Biçimin benzersiz olduğu yönündeki temel önermesini unutmuş olamaz. Bu, bu diyalogda defalarca tekrar ediliyor, özellikle krş. 10. kitap, 597c-d.

[1068] "Atina, tek kelimeyle, Akademi'yi teşvik etse iyi ederdi, Platon ve meslektaşları emrine amâde araştırma müdürleriydi." (Cornford, *Mind* 1932, 174.)

hakikatlerin keşfine yardım eden duyumsanabilir olgular olarak ele alınmalıdır.[1069] Platon'un Pisagorculara ismen yaptığı nadir göndermelerden birinin eşliğinde ahenkbilim, aynı şekilde sürdürülmesi gereken, görselden ziyade işitsel hareketlerle ilgilenene benzer bir çalışma olarak takdim edilir. Pisagorcular sayılarını sadece işitsel ahenklerde ararlar ama bizim Muhafızlarımız bunların ötesine geçip, sayıların kendilerine ilişkin tamamıyla matematiksel olan sorunları ele almalı, hangi sayının hangi sayıyla ve neden ahenk içersinde olduğunu düşünmelidirler.[1070] Bu, diye ekler Platon, eğer İyi ve Güzel için yapılan araştırmada kullanılırsa yararlı olacak ama aksi takdirde olmayacaktır.

(b) Diyalektik (531d-535a). Matematiksel çalışmalardaki son adım, farklı dalların ortak özelliklerini keşfetmek ve karşılıklı ilişkilerini ortaya çıkarmaktır. Böylece bu çalışmalar doğrudan doğruya güzellik ve iyiliğin bilgisini amaçlayan diyalektik için uygun bir ön çalışma olacaktır zira böyle bakıldıklarında, kozmosun temelinde yatan ahenk, orantı ve düzeni açığa çıkarırlar ve eski benzer benzeri bilir ilkesi gereğince, filozofun ruhu bu düzene benzetilmelidir (6.500c-d). Matematiksel düzen değerler düzenine yol açar, zira düzen (*kosmos*) bizatihi iyidir. Matematiğin, değişmez olgular olup olmayacağı sorusunun cevaplanmasına yardımcı olan ve böylece ebedi Biçimler düzenine duyulan inancı teşvik eden bir şey olarak Platon için sahip olduğu öneme bu ciltte işaret edilmiştir.

Glaucon şimdi diyalektiğin matematik kadar eksiksiz bir biçimde tarif edildiğini duymaya can atmaktadır ama diyalektiğin nesnesi, yani İyi Biçimi konusunda olduğu

---

[1069] (a) Simplicius buna bir örnek veriyor (*Cael.* 488, 21). Platon, diyor, öğrencilerin önünde şu sorunu koyuyor: Gezegenlerin açık seçik hareketlerini izah etmek [kelime anlamı, "doğruluğunu savunmak" διασῴζειν] için hangi tek tip ve nizami hareketlerin varsayılması gerekir? Akademi'nin bunu çözme girişimleri Arist. *Metaph.* Λ bölüm 8'de bulunabilir.

(b) Platon'un burada görsel gözlemlere boş vermeyi savunduğu yönündeki kabul gören görüş yanlıştır. Görülür yıldızlar gerçekliğin modelleri (χρηστέον παραδείγμασι) olarak ele alınmalıdır ve bu nedenle gerçek astronom bakışını yıldızların hareketleri *üzerine sabitleyecektir* (ἀποβλέπειν εἰς). "Yaratıcının bu en güzel eserlerini" "geride bırakmak" (ἐάσομεν) ancak bu çalışmadan sonra doğru olacaktır.

(c) 529d'deki τὸ ὂν τάχος ve ἡ οὖσα βραδυτής kelimeleri Platon'un hareketi Biçimler arasına dahil ettiği anlamına gelmiyor. Platon başka yerlerde algılanabilir bir görüngü ve onun οὐσία'sı arasında net bir ayrım yapıyor (*Crat.* 423d ve diğer yerler). *Sofist*'te (248e ve devamı) gerçek dünyada hareketin bulunup bulunamayacağı ve nerede bulunabileceği sorusunu ortaya attığında buna çok farklı bir açıdan yaklaşıyor.

[1070] σύμφωνοι ἀριθμοί'nin bir örneği olarak *Timaeus*'taki dünya-ruhunun sayısal bünyesine bakılabilir, bu konuda bkz. Cornford, *PC* 66 ve devamı. Bu bağlamda Platon'un Pisagorcular ile ilişkisi için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve Pisagor'un melodinin matematiksel temelini keşfi ve bunun felsefesine olan etkisi için bkz. *a.g.e.* Pisagor'un yöntemi, Platon'un yakındığı gibi, ampirikti.

gibi, burada da nihai amaca ulaşmadan önce durduruluruz. Eğer Sokrates hakikat olduğuna inandığı şeyi benzetmelerle yansıtmak yerine onlara doğrudan söylemeyi deneseydi, onu artık takip edemezlerdi. Yapabildiği tek şey, onlara mağaradan güneş ışığına yükselişin son aşamasının diyalektiği temsil ettiğini hatırlatmak ve diyalektiği her bir şeyin doğasını tanımlamaya muktedir olan tek çalışma diye tabir etmektir. Fakat diyalektiğin yöntemleri hakkında, bunun, her biri bir öncekinin geliştirilmiş hali olan tanımların -bu diyalogda Adalet konusunda yapıldığı gibi- ta ki doğru tanım bulunana dek sorgulanıp, reddedildiği Sokratik çürütmenin kusurlaştırılmış hali olduğunu göstermeye yetecek kadar çok şey söyler. Diyalektiğin geleceğin Muhafızlarının "en bilgili şekilde sorular sorup, cevaplamasına" olanak tanıyacağı ve İyi Biçimini yalıtmak ve tanımlamak için "savaşta olduğu gibi, tartışmalarında standart olarak görüşe değil gerçeğe bakmaya istekli olarak bütün çürütmelerden (*elenchoi*) geçerek yollarını bulmaları" gerektiği söylenir. Sadece diyalektik *hipotezlerle* (varsayılan ve sınanmamış tanımlar) yetinmez, "hipotezleri ortadan kaldırma süreci ilk ilkenin kesinliğine ulaşana dek devam eder."[1071]

Platon *Devlet*'in en felsefî kısmında bile canlı bir sohbet gidişatını (*dialektikē*'nin olağan anlamı) takip ediyor ve bu kısım daha önce (511b-c) söyledikleriyle birlikte okunmalıdır. Genellikle matematikten bihaber olan gençler üzerinde uygulanan Sokratik diyalektik bizi tekillerden Biçimlere ulaştırmıştır,[1072] ama bu daha yüksek diyalektikte zihin zaten matematik eğitimi almıştır, matematiğin *hipotezlerini* ilk ilkeler olarak değil, olduğu gibi kullanır, sadece Biçimlerle haşır neşir olur ve Biçimleri de aynı şekilde, yani daha önce matematiğin çeşitli dalları (ki bunlar daha düşük bir düzeyde olsa da bizatihi idraki gerçekliklerdir) arasındaki bağlantıları kavradığı gibi Biçimler arasındaki karşılıklı ilişkileri kavramak üzere inceler ve nihayetinde Biçimlerin varoluşunun ve idrakîliğinin kendi hakikiliğini kendi ispat eden kaynağına, İyi Biçimine ulaşır. Sokrates bunun ne olduğunu söylemeyecektir. Gerçek hayatta bunu hiç bulamamıştır ve Platon'a gelince, Yedinci Mektup'ta en çok önemsediği şeyin kelimelerle ifade edilemeyeceği yönündeki beyanının ne kadar doğru olduğunu öğreniyoruz. Bu şey tartışmalarda açık edilmez ama *sonrasında* birdenbire, sıçratan bir ateşten alevlenen bir ışık gibi ruhta ortaya çıkıverir.[1073]

[1071] 535b-e. Bu yorum için Cornford'a (*Mind* 1932, 181-3) çok şey borçluyum. τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα'nın anlamı elbette fazlasıyla tartışılmıştır. Bkz. örn. Cross ve Woozley, 246-9; Joseph, *K. and G.* 53 ve devamı. Yorumcular genellikle 510c ile 533c'yi karşılaştırarak bu ὑποθέσεις'i matematikçilerinkiyle özdeşleştiriyorlar ama biz bu bağlamda koşula bağlı tanımlar olması gereken diyalektik ve diyalektiğin ὑποθέσεις'inden bahsediyoruz.

[1072] Sokrates bunların misallerinden ayrı olarak varolduklarına inansın ya da inanmasın εἶδη'ye ulaştırmıştır.

[1073] *Ep.* 7.341b-d.

(c) Seçim ve zaman-çizelgesi (535a-541b). Muhafızlara dair 2. kitapta, yönetici sınıfa dairse 3. kitapta bir ön-seçim yapılmıştır. Şimdi, filozof-hükümdarlardan talep edilen eksiksiz eğitimin ışığı altında sayıları daha da azaltılır. Bildiğimiz gibi sayıları çok az, muhtemelen de bir tane olacaktır (502b). Ek vasıflar çok açıktır: zihinsel dayanıklılık, sıkı çalışma şevki, kuvvetli bir hafıza ve hakikat tutkusu. İlk olarak, 2 ve 3. kitaplardaki temel eğitime bir ek yapılır, zira matematiğin temeli çocuklukta atılmalıdır fakat zorunlu bir konu değil bir çeşit oyun olarak sunulmalıdır, çünkü "zorunlu öğrenme zihinde asla yer etmez."[1074] İlk aşamadan sonra zihinsel eğitim iki üç yıl, yirmi yaşına kadar devam edecek fiziksel eğitim boyunca askıya alınacaktır ("bitkinlik ve uyku çalışmanın düşmanlarıdır, 537b). Bu noktada terfi ettirilenler hayatlarının takip eden on yılını çocukluk konularını,[1075] bu konuları diyalektik için uygun bir ön çalışma haline getiren özet, koordine bir tavırla, *par excellence* özet çalışma ile çalışmaya adayacaktır.[1076] Otuz yaşına gelindiğinde bu gruptan (savaş ve çalışmanın yanı sıra diğer görevlerde de) en iyi olanlar beş yıllık bir diyalektik sürecine gireceklerdir. Platon burada uygun olmayan insanların ve yaşı küçük olanların diyalektikle tanıştırılışının zihne ve kişiliğe verdiği hasara dair alarma geçirici bir tablo çiziyor. Doğru ve yanlışa dair belli inançlarla yetişmiş ve kötü alışkanlıkların ayartısıyla yüzleşmiş olan bu insanlar onlara "Ama doğruluk *nedir*?" diye soran insanlarla karşılaşır ve onların verdikleri bütün cevapları çürütür, ta ki onlar doğru ile yanlış arasında bir ayrım olmadığına ikna olup, şüphecilere katılarak disiplini havaya savurana dek. Bu tip bir şeyin iç yüzünü görmek ve hakikate ulaşmak istikrarlı olduğu kadar olgun bir zihin gerektirir.[1077]

Sonraki on beş yıl Mağara'da, yani onlara pratik deneyim kazandıracak ve onların mevkinin yol açacağı sapmalara dayanma yetilerini sınayacak askeri ya da sivil görevlerde hizmet vererek geçirilmelidir. Ancak daha sonra bundan yüzünün akıyla çıkanlar (zira elli yaşında son bir seçim daha yapılacaktır) İyi'nin kendisiyle yüz yüze getirilecek,

---

[1074] Böylece kapsamlı bir eğitim ilkesi neredeyse bir yan konuşma olarak takdim edilir ve asla geliştirilmez. Fakat başlangıç düzeyindeki matematiksel oyunlar *Yasalar* 7.819b-c'de tarif ediliyor. Platon'un buradaki ilerlemeci fikirlerine duyulacak hayranlık, eğer geri dönüp *Devlet* 424b-425b'ye bakarsak, biraz zayıflayacaktır.

[1075] Muhtemelen büyük ölçüde matematik, ama bütün yorumcular söz konusu olan şeyin sadece matematik olduğunu varsaysa da Platon τὰ μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα ifadesi daha geniş bir anlama sahip.

[1076] ὁ γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὔ, (537c).

[1077] Platon'un, Sokrates'in diyalektiği uygulayışına dair bu kadar parlak örnekler verirken gençlerin diyalektikle tanışmalarını düpedüz lanetlemesi tuhaf. Daha önceki diyaloglar (özellikle de *Euthyd.*) diyalektiği uygulamanın bir doğru, bir de yanlış yolunun olduğunu göstermişti. Fakat Platon'un gözünde (artık ölmüş olan) Sokrates dışında herkes bunu yanlış uyguladığı için yapılan uyarı belki de şaşırtıcı değildir.

"hem kendi hayatlarını, hem de devletin ve hususi yurttaşların hayatını düzenlemek için bir model olarak ruh gözünü bütün ışığın kaynağına yükselteceklerdir." Akabinde, gördüğümüz gibi, zamanlarını felsefe ve aktif yönetim arasında böleceklerdir. Sokrates sözlerini bunlardan bazılarının kadın olacağını hatırlatarak -bu planının olanak dışı olmadığının bir tekrarıdır- ve kısa bir ek olarak, yeni toplumlarını on yaşın üzerindeki herkesi şehir dışına sürerek başlatacaklarını bildirerek bitirir.

(12) DEVLETİN ÇÖKÜŞÜ: KUSURLU TOPLUM VE BİREY TÜRLERİ (543A-576B)

Şimdi, arada söylenenlere dair kısa bir özetten sonra, Sokrates'in iyi devletin tarifini tamamladığını düşündüğü ama Polemarchus ve Adeimantus tarafından hayal kırıklığına uğratıldığı (445c) 4. kitaba geri dönüyoruz. Ortaya konan sorun adalet ve adaletsizliğin doğasını ve adil insanın mı yoksa adaletsiz insanın mı daha mutlu olduğu keşfetmekti. Bunları ilk önce büyütece tutulmuş haliyle devlette aramak konusunda fikir birliğine varıldığı için, iyi devletin yanı sıra kötü devletleri de incelemek gerekiyordu ve Sokrates zaten dört tane sıralamıştı. İyi devlete aristokrasi ("en iyilerin yönetimi") ya da eğer tek bir felsefî hükümdar bulunursa, monarşi adını vermişti ve diğerlerini şimdi, konuya geri dönerek, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olarak adlandırıyor. Her biri bir öncekinden daha kötüdür ve Platon bunları ilk, iyi devletten itibaren bir dizi tarihsel bozunma olarak betimler.[1078] Başlangıç noktası olan Platon'un devletinin aslında varolmadığı gerçeğinden anlaşıldığı üzere, bu kalıtsal akışın birebir ele alınması amaçlanmamıştır.[1079] Sokrates her anayasadan sonra, söz konusu devletteki baskınlığı ile bu devletin karakterini belirleyen birey türünü tarif ediyor fakat Hoerber'ın haklı olarak belirttiği gibi, "bireyler ve nitelikleri üzerine yapılan aynı vurgu, her bir düşük nitelikli devletin kökenine dair yapılan tartışmayı da boydan boya kaplamaktadır."[1080]

[1078] Farklı bozunmuş anayasa türlerinin ve bunlara karşılık gelen bireysel kişiliklerin hikâyesi, dramatik gerçekçiliği içersinde Platon'un yazdığı en iyi şeylerden biridir. Bu hikâye "felsefî" merkezî kitapların gölgesinde fazlasıyla boşlanmıştır ama Andersson *Polis and Psyche* bölüm 5'te bazı telafiler yapmıştır. Kendi kısa anlatımı bu kitabı okumadan önce yazmıştım.

[1079] Bu yüzden de tartışılmaya ihtiyacı yoktur ama bkz. Barker, *PTPA* 176-8. "Kusursuz bir zihnin kusursuz bir ürünü olan ideal bir Devlet'ten başladığımızı ve bu Devlet'in çürümesinin harici nedenlerin yol açtığı kazalardan değil, kendi içinden başladığını varsayarak yozlaşmanın izleyeceği gidişata dair mantıksal ve *apriori* bir tablo çiziyor." Ama Barker'ın akabinde söylediği gibi, "eğer [bu kitaplar] tarih değilse, tarihi açıklamakta ve tarihin *neden* kusursuz Devlet 'ideası'nın değil, bunun çeşitli ve müteakip çarpıtmalarının bir kaydı olduğunu göstermektedirler." Aristoteles günümüzde bazılarının yaptığı gibi, çöküş sürecini sanki tarihselmiş gibi eleştirme hatasına düşmüş ama yine de bazı ilginç şeyler söylemişti (*Pol.* 1316a1-b27).

[1080] *Theme* 49. Hoerber bunu, Platon'un bir siyaset teorisyeninden ziyade bir ahlâk teorisyeni ola-

544d-e'den alıntı yapılabilir: "Devletler, aslında dengeyi bozan ve geri kalanları peşlerinden sürükleyen yurttaşlarının kişilikleri tarafından biçimlendirilir. Bu yüzden eğer beş anayasa türü varsa, bireyler arasında beş psikolojik tür olmalı."

En iyi devlet bile sonsuza dek baki kalamaz, zira meydana getirilen her şeyin çürümek zorunda olması evrensel bir yasadır.[1081] Fakat bu devletin kuruluşu gibi çürüyüşü de hayali olduğu için Platon, müthiş bir matematiksel ayrıntı şovuyla ulaşılan, bir şekilde insanlardaki asgari gebelik süresini kozmik "Büyük Yıl" süresiyle birleştiren, "ırk ıslahına yönelik" belli bir "sayıya" dair (muhtemelen Pisagorculara çok şey borçlu olan ama Platon'un İlham Perileri'ne atfettiği) ukalaca bir teoriyle kendini eğlendirir. Bu sayı beden ve zihnin üreme için en iyi dönemde olduğu zamanları belirlediği için bu konudaki herhangi bir hata çiftleşme festivallerinin yanlış zamanda yapılacağı ve daha az değerli çocukların doğurulacağı anlamına gelir ki bunun sonuçlarından zaten bahsetmiştik.[1082] Demir ve bronz gümüş ve altın olan insanların bünyesine girer ve kişisel mülke yönelik bencil arzuları beraberinde getirir. Safiliklerini koruyan diğerleri toprak ve evleri şahsi sahiplere devretmeye zorlanırlar ve eskiden yönettikleri özgür insanlar, dostları ve destekçileri yavaş yavaş serfliğe indirgenir. Platon bu toplumu *timokrasi* diye adlandırmasına ve "azimli" ögenin baskın olduğu insanlar tarafından yönlendirildiği için harekete geçirici gücün her şeyden ziyade üstün çıkma hırsı olacağını söylese de, bu toplum bir basamak teşkil ettiği bir sonraki (oligarşik) şehrin belirleyici işareti olan para ve mülk hırsına daha fazla vurgu yapıyor.[1083] Bu şehir ayrıca ilk şehrin bazı özellik-

---

rak yazdığı yönündeki genel argümanını bir parçası olarak kullanıyor.

[1081] Kusursuz bir şehrin çürümesiyle ilgili, Popper'ın (*OS* 81) Adam'dan devraldığı sorun, yani eğer kendi çözülüp gidişinin tohumlarını içeriyorsa *ipso facto* kusurlu olması, gerçek bir sorun olarak karşımıza çıkmıyor çünkü Platon şehrinin eğer dünyada gerçekleştirilecek olsa kusursuz olacağını asla söylemiyor. Bir devlet içinde yaşayan bireylere bağımlıdır, Platon'un devleti oldukları halleriyle insanlar için tasarlanabilecek en iyi devlettir ve çoğu insan kusursuz olmaktan uzaktır.

[1082] Bu "çiftleşme sayısı" ile ilgilenenler Lee ve Cornford'un yaptıkları çevirilere (*a.g.e.*) düştükleri notlarla işe başlayıp, sonra da Adam'ın hazırladığı etkileyici eke geçebilirler (*Dev.* II, 264-312). Bazı daha ayrıntılı referanslar için bkz. Friedländer, *Pl.* I, 352 dn. 14. (De Strycker *REG* 1950'de Diès'e bazı eklentiler yapmıştı.) Brumbaugh'un vardığı neticeler Levinson tarafından (*Defense* Ek. XI, 616 ve devamı) anlaşılır bir biçimde özetlenmiştir. Hem Brumbaugh, hem de Popper (*OS* 81-3, 242-6) sonuçta ona dair vardıkları yargılar çok farklı olsa da, Platon'u ciddiye alıyor. Ayrıca bkz. Fride von Ehrenfels, "Zur Deut. d. plat. 'Hochzeitszahl,'" *AGPh* 1962.
Bu pasaj yasanın γενομένῳ παντφθορά ἐστιν olduğunu öne sürerek (krş. 41a ve b'de yaratılmış tanrılara hitaben yapılan konuşma) ve kozmosu θεῖον γεννητόν, yani ilâhi ama yaratılmış diye tabir ederek *Timaeus*'u öngörmesi bakımından ilginçtir.

[1083] Özellikle bkz. 548a. τιμή kafa karıştırıcı bir biçimde hem maddi ödül, hem de şeref payesi anlamına geliyordu ve (550d11'de kullanılacak olan) τίμημα bir mülk değerlendirmesidir.

lerini muhafaza etmektedir -otoriteye duyulan saygı, iş bölümü, yemeklerin hep beraber yenmesi- ama uzmanları göreve getirmekte tereddüt eder, bilgelik ve kararlılıkları zedelenmiştir. Onların yerini barış zamanından ziyade savaş zamanına uygun düşen ama şimdi kendilerine ait evlerle, gizli bir servet tutkusunun peşinden giden daha basit, askerimsi tipler almıştır.

Her toplumdaki baskın birey, tıpkı toplumun kendisi gibi, bir kişiliğin yanı sıra kişisel bir tarihe de sahiptir. Her biri gerçekçi bir biçimde, selefinin oğlu olarak betimlenir ve eğer bu felsefeden ziyade drama ise bile, bunda hiçbir mahsur yoktur. Platon başka bir çağda bir kısa öykü üstadı olabilirdi. Buradaki özette bile timokratik insanın tarihi buna örnek teşkil edebilir ya da en azından okuru metnin aslına gönderebilir. Babası, kusurlu yönetilen bir devlette yaşayan, görev ve şeref payesi peşine düşmenin barındırdığı bütün sıkıntı ve hukuki süreçlerdense huzurlu bir hayatı tercih eden değerli bir insandır. Oğul annesinin[1084] kocasındaki hırs ve otorite yoksunluğu yüzünden diğer kadınların ona tepeden baktığından yakındığını duyar: paraya çok önem vermemekte ve ne komşular karşısında ne de mahkeme salonları ya da Meclis'te kendi hakkını savunmamaktadır ve aslında umarsız olmamasına karşın, onunla çok ilgilenemeyecek kadar kendi düşüncelerine dalmış durumdadır. O, der annesi, yarım bir erkektir, fazlasıyla uysaldır ve, "kadınların söylediği gibi" buna benzer daha birçok şey. Hizmetkârlar bile oğulu büyüdüğünde babasından daha azimli olması yönünde teşvik ederler ve bu öğüdün doğruluğu deneyimle sabittir. Sükûneti sevenler ahmak diye horgörülür, işgüzarlara ise saygı duyumsanabilir. Aynı zamanda babasının onun içindeki akıl ögesini teşvik edişini dinler ve iki parçaya bölünür. Doğuştan kötü olmamasına karşın, çevresindeki kötü insanlar yüzünden ruhundaki üç gücün ikincisine teslim olup, kibirli ve hırslı birine dönüşür. Kültüre karşı olmamasına rağmen tam olarak eğitimli değildir, istekli bir dinleyicidir ama bizzat konuşmacı değildir. Köleler karşısında zalim, üstleri karşısında ise kul köle olan bu zat göreve uygunluk iddialarını savaş ve atletizmdeki başarılarına dayandıracaktır. Gençliğinde serveti hor görmüştür, ama yaşı ilerledikçe sevecektir, zira doğasının en aşağı, tamahkâr kısmı, buna karşı duran doğal koruma, yani eğitimle desteklenen akıl artık feshedilmiş olduğu için etkili olmaya başlamıştır bile. Bu insan ve onun toplumu, Atinalı Platon'un Ispartalı tipi diye tabir ettiği şeydir (545a).

Oligarşi[1085] iktidarın mülkiyet yeterliğine dayandığı bir yönetim şeklidir ve tamahkâr

[1084] Platon bunu özellikle belirtmese de, yönetici bir askerî sınıfa kişisel mülkiyet ve ev hakkı tanınmasıyla birlikte kadın-muhafızların, ve eş ve çocuklardan oluşan topluluğun ortadan kalkacağı çok açıktır.

[1085] Xen. *Mem.* 4.6.12'de bunu daha anlaşılır bir biçimde plütokrasi diye adlandırıyor: bu pasaj, Platon'un daha kendine özgü, tuhaf sınıflandırmasının Sokratik temelini sunması bakımından ilginçtir. Sokrates, diyor Xen., monarşi ve tiranlığı, yasalara ve halkın rızasına dayalı yönetim

öge daha da güçlendikçe timokrasiden doğal olarak ortaya çıkar. Toplumsal saygınlığın ölçütü zenginliktir, kıskançlık zincirlerinden boşalmıştır ve yasalar kazanç için çarpıtılır. Zenginler fakirlere karşı konumlandırılmış ve devletin birliği kaybolmuştur. Devlet kendini savunamaz zira hükümdarlar kendi başlarına savaşamazlar ama halkı silahlandırmaktan da korkarlar. Üretimsel ve iktisadi faaliyetlerin askeriye ve hükümetten ayrılması artık mümkün değildir. İnsanlar mülklerini başkalarının üstüne geçirip, devletten yoksul yardımı alabilmektedir. Zengin olsalar bile birçok insan sadece birer tüketici ya da kovanda hiç iş görmeyen birer asalak erkek arı olarak yaşar. Oligarşi dilenci ve suçlularla doludur. Oligarşik birey yine dramatik ifadelerle, toplumun mahvettiği, muhtemelen yüksek bir mevkiden aşağılara düşmüş, yargılanmış ve mallarına el konmuş ya da daha da kötüsüne maruz kalmış olan bir timokratın oğlu olarak tarif edilir. Yoksulluğun sillesini yiyen oğul hayatını kazanmak için çok çalışır ve yavaş yavaş bir servet yapar. Akıl ve hırs artık tamamıyla tamahkârlığa boyun eğmiştir. Adi ve ikiyüzlü biri olup çıkar, ağzı dürüstlüğe çalışırken, eli dürüstlükten uzak gizli faaliyetleri yürütür.

Yönetim biçimlerinin köken ve doğasını tarif etmekteki amacın bunlara tekabül eden insan tiplerinin ayırtına varmak olduğu birkaç kez daha hatırlatıldıktan sonra (555b ve 557b), Platon'un Atina'sında bilindiği haliyle *demokrasiye* geliyoruz.[1086] İktidarlarını zenginliğe borçlu olan oligarşik hükümdarlar gençlerin savurganlığına gem vurmak için hiçbir şey yapmazlar. Aksine savurganlığı teşvik edip, onlara mülklerini ipotek alarak yüksek faizlerle borç verirler ve sonuçta onları içler acısı bir yoksulluğa sürüklerler. Gözlerini bürüyen zenginlik hırsıyla durumun barındırdığı tehlikelere karşı körleşen hükümdarlar aylaklık ve lüks içinde iyice gevşerler, ta ki cılız, tenleri güneşten yanmış, aç yoksullardan bazılarının kafasına bu kokuşmuş tiplerin gerçekten onların insafına kalmış oldukları dank edene dek. Böylece isyan ve iç savaş patlak verir, muhtemelen her iki taraf da diğer oligarşik ya da demokratik devletlerden yardım ister. Eğer fakirler kazanırsa, hasımlarını öldürür ya da sürgün ederler ve herkese medenî hakların tanındığı ve herkesin çoğunlukla kura ile belirlenen mevkilere seçilebilir olduğu bir demokrasi kurarlar. Bu kısa bir süreliğine, "güzel, çiçek desenli bir elbise gibi" bütün kişilik türleriyle bezenmiş olduğu için bütün toplumların en cazibi gibi gözükebilir. Parolası hürriyet ve ifade özgürlüğüdür, herkes istediği şeyi yapar ve bu toplum herkesin en sevdiği anayasayı seçebileceği bir çeşit anayasalar süpermarketine

---

ve hükümdarın kaprislerine dayalı kanunsuz yönetim diye birbirinden ayırıyor. Aristokrasi kabul edilen yasa ve görenekleri karşılayanların yönetimidir, plütokrasi mülkiyet yeterliği gerektirir, demokraside ise herkes yönetmeye elverişlidir.

[1086] Bu demokrasinin modern temsili demokrasiden farklı olan yönlerine dair anlaşılır bir özet için bkz. Cornford *Dev.* 273; ya da Andersson, *Polis and Psyche* 180-3.

(παντοπώλιον) dönüşür.[1087] Kimse yönetmeye ya da yönetenlere itaat etmeye, ülkesi için savaşmaya ya da barışı korumaya zorlanmaz. Eğer yönetmek ya da bir jüride yer almak istiyorsanız kimse resmî açıdan buna hakkınız olup olmadığını sorgulamaz. Ölüm ya da sürgün cezasına çarptırılan insanlar hayatlarına devam edip, sanki görünmezmiş gibi sokakları arşınlarlar. Çok hoşgörülü ve bağışlayıcı bir toplumdur bu. Doğuştan iyi olan insanların nadir olduğunu ve çocukluktan itibaren bir güzellik ve doğru yaşayış atmosferi içersinde yetiştirilmeleri gerektiğini iddia ederken pek bir gurur duyduğumuz ilkelere hiç değer vermez. Kendini halkın dostu diye tabir ettiği sürece herkes yönetebilir. Özetle, demokrasi "hoş bir rengarenkliğe sahip, eşit ve eşit olmayanlara taraf tutmaksızın aynı eşitliği veren bir toplumdur."

Peki, demokratik insan nasıl biridir? Adi, oligarşik tipin, temel yaşamsal ihtiyaçları dışında bütün arzularını bastıracak ya da harcamaktansa kâr etmeye meyledecek şekilde yetiştirilmiş bir oğlu vardır. Bazı azgın kişilerle tanışır ve asalak erkek arının balının, hazların ve her türlü özgürlüğün tadına varır. Bir süreliğine ailenin etkisi hüküm sürer ve yeni "demokratik" arzular sürgün edilir, ama kültürsüzlüğünden istifade ederek ve (devletteki *demos* gibi) dışarıdan yardım alarak, bu azgın kişiler çok daha güçlenip canlanır ve sonuçta onun ruhundaki, münasip koruyucularından, yani eğitim, iyi alışkanlıklar ve akıldan mahrum kalmış olan yönetim koltuğunu ele geçirirler. Sırası geldiğinde haya ve oto-kontrol de devre dışı bırakılır ve başıboşluk ve maymun iştahlılığın yarattığı kaosta bir çılgınlıktan diğerine koşuşturur; bir gün içkili partiler, ertesi gün ise sade su; sıkı egzersiz, iş, siyaset ve hatta biraz da özenti işi felsefe ile geçen bir vakit. Ona bazı hazların diğerlerinden daha iyi olduğunu söylemek bir işe yaramaz: o bir fark görmemektedir. Bütün hazlar, sanki kurayla belirlenmişçesine, onun eylemlerini yönetmek için eşit haklar ve şansa sahip olmalıdır. Düzen ya da disiplin barındırmayan bu hayatı özgür ve mutlu diye tabir eder.

Toplumsal sistemler, idealleri uç boyuta taşındığında -ki bu oligarşide maddi kazanç, demokraside ise özgürlüktür- yok olup giderler. Popüler liderler en ufak bir kısıtlama uygulayan yönetimleri oligarşik pislik diye lanetlerler, bütün otoriteler reddedilir ve yönetenlerle yönetilenler yer değiştirir. Bu ruh hali özel hayatı işgal eder. Babalar artık onlara saygı duymayan oğullarından, öğretmenler de öğrencilerinden korkarlar. Gençler, hükmeden ve mendebur düşünülmesin diye onların aralarına karışıp, uçarılıklarını taklit yaşlılara meydan okur ve onlarla tartışırlar. Ve elbette cinsiyetler arasında tam bir özgürlük ve eşitlik vardır. Sonuçta yurttaşlar en ufak bir kontrol şüphesine karşı

[1087] Bu görüşteki muhtemel sorunlar Hoerber (*Theme* 55-7) tarafından tartışılmıştır. Bence Platon'un sözleri ciddiyet taşımıyor, zira onun gözünde demokrasi gerçek bir yönetim biçimi değil. Bu toplumdaki anarşik özgürlükçülük içersinde herkes sanki düşlediği yönetim biçimi her neyse onun altında yaşıyormuş gibi davranabilmektedir.

bile o kadar hassaslaşırlar ki bütün yasaları ve geleneksel ahlakî ilkeleri hiçe sayarlar. Buna tepki gelmesi kaçınılmazdır ve *tiranlığın* tohumları atılmıştır.[1088]

Olay bundan ibarettir. Demokrasi üç ana bölüm içerir. Bir aylak savurganlar grubu vardır ki bunlardan en aktif ve çığırtkan olanları birer demagog olarak Meclisi etkilerken geri kalanlar gürültücü bir tavırla diğerlerinin konuşmasına engel olurlar. İkinci olarak, ilk gruptakilerin soyup soğana çevirdiği zenginler vardır.[1089] Üçüncüsü ise, mütevazı bir geliri olan siyasetle uğraşmayan ama kolektif olarak Meclis'te en yüce gücü oluşturan *demos* kitlesidir. Demagoglar zenginlerden aşırdıklarının bir kısmını *demos*'a vererek onları mutlu tutarlar. Zenginler eğer kendilerini savunacak olurlarsa oligark diye damgalanırlar ve yavaş yavaş, kendi iradeleri dışında, onlara kötülüklerinden ziyade cahilliklerinden ötürü zarar veren *demos*'a[1090] tepki gösteren, onlara karşı komplolar kuran kişiler olmaya zorlanırlar. Bu tehditle yüz yüze kalan *demos* "halkın savunucusu" olarak ortaya çıkan bir lidere kucak açar ve onu koyun gibi takip eder. Bu lider çok geçmeden bir rakibini yok yere suçlayıp, yargılattırıp, infaz ettirerek kanın tadına bakar ve bütün bunlar olurken savaş-sınıfındaki düşmanları onu sürgüne yollamaya ya da suikastla öldürmeye çalışır. Ve tam burada tiranlık yolundaki kaçınılmaz ve belirleyici adım atılır: lider bir koruma görevlisi talep eder. Halk bu talebi memnuniyetle yerine getirir, "halkın düşmanları" bozguna uğratılır ve lider artık tek diktatördür. Başta güler yüzlüdür, tepkilidir, tiran falan değildir ve borçların ertelenmesi, toprakların yeniden dağıtılması gibi beylik vaatlerde bulunur. Ama bu kısa süre içinde değişir. Liderlik konumunu vazgeçilmez kılmak için dış savaşları körükler, ona karşı komplo kurmalarını engellemek için halkı yoksul bırakır ve devamlı çalıştırır ve ona meydan okuyanlardan onları düşmana ispiyonlayarak kurtulur. Popülerliği azalır, eski takipçileri arasından daha zeki, cesur ve bağımsız olanları bastırmak zorunda kalır ta ki yanında, aslında on-

[1088] Yunanca'daki *tyrannis* ve *tyrannos* kavramları bizim kullandığımız "tiranlık" kelimesi ile özdeşleşen kabahatleri her zaman için barındırmıyordu ("Genelde onlar [tiranlar] Devletlerinin zenginleşmesi ve uygarlaşmasına büyük katkı yapmışlardı", *OCD s.v.*) ve tarihsel açıdan demokrasiden ortaya çıkan bir şeyden ziyade oligarşi ve demokrasi arasındaki köprüydü (fakat bu Platon'un, oligarklara karşı *demos*'un savunucusu olarak tiranın yükselişine dair çizdiği tabloyu geçersizleştirmiyor). Ama Platon'un zamanında bu kelimeler M.Ö. 404'te Atina'daki kana susamış "Otuz Tiranlar" için kullanıldığı haliyle, olumsuz bir anlam kazanmaya başlamıştı.

[1089] Platon'un söylediği gibi, her iki gruptakilerin de parası vardır ama zenginlerle kastettiği şey bunlar arasında en iyi olanlardır (οἱ κοσμιώτατοι φύσει, 564e). Platon zenginlerin devlete "kamusal hizmetler" olarak yaptığı kişisel ve mali hizmetleri -hayır işleri, gemi onarımı vb- düşünüyor olabilir.

[1090] Platon "*demos*'tan ziyade demagoglardan nefret etmektedir" (Barker, *PTPA* 183). O ünlü benzetmedeki gemi sahibi gibi *Demos* da "iyi niyetlidir, sadece biraz sağır ve miyoptur, ve görevinden bihaberdir" (488a-489a).

dan nefret eden değersiz bir güruhtan başka eşlikçi kalmayana dek. Özel ordusu paralı askerler ve azad edilmiş kölelerle büyütülmelidir ve tiran onların parasını ödemek için en aşağılık hilelere başvurmak zorunda kalır.

Bir toplumda devletteki tirana tekabül eden kişiye geri dönen Sokrates, tiranda, Adil insan tasvirinin karşısında konumlama ihtiyacı duyduğu Adaletsiz İnsan'ın tipi ve modelinin ta kendisini görür. Babası çok kötü biri değildir, onu yozlaştıranlardan daha iyidir. Babasının bayağılığına bütün aşırılıklarla tepki göstermiştir ama kalbi parçaya bölünmüş halde kalmış ve kendince, hem özgürlük karşıtlığının hem de kanunsuzluğun aşırı uçlarından kaçınarak her iki yaşam türünün de keyfini çıkarmayı öğrenmiştir.[1091] Şimdi onun da bir oğlu olmuştur ve o da ilk başta sınırsız özgürlük ve bir kısıtlama biçimi arasında ikiye bölünmüştür. Ama onun tutkuları daha güçlüdür, en aşağılık tutku türü ona hâkim olmuştur. Platon burada gerekli ve gereksiz arzular diye yaptığı ayrımı (558d) daha incelikli hale getirir. Gereksiz arzuların hepsi gerçekten ahlâk dışı değildir ve ahlâk dışı, hayvani arzular hepimizin içinde mevcut olmasına karşın bunlar normalde yasalar, gelenekler ve sağduyumuz tarafından bastırılır ve varlıklarını sadece ensest, hayvanilik, cinayet, yamyamlık ve her türlü taşkınlığa dair düşlerde açığa çıkarırlar. Ancak bazıları, yani en feci suçlu tipleri, içsel bir sansür mekanizmasına sahip değildir ve bu berbat düş-fantezileri gerçeğe dönüştürürler. Böyle bir insanın içinde bir tiran yatmaktadır ve zihni şiddetli arzunun taleplerine boyun eğer. Kendi kaynaklarını ve ebeveynlerinin kaynaklarını tükettikten sonra, halen hiçbir pişmanlık duymaksızın bağımlılıkları tarafından yönlendirildiği için hırsızlık ve şiddete başvurur. Yasalara uyanların çoğunlukta olduğu bir devlette bu türden birkaç kişi çok büyük bir zarar vermeyebilir ama yozlaşmış bir devlette zirveye yükselen tür budur.

Kusurlu türler üzerine not. Bu bölümde tarif edilen anayasalar Platon'un yaşadığı zamanda varolan anayasalardır- tabii Platon'un onaylamayan gözleriyle görülmüş halleriyle. Bütün hepsini biliyordu ve yaptığı tarifler, Yedinci Mektup'ta belirttiği gibi bizzat siyasette rol almasının imkânsız olduğunu hissetmesinin nedenlerini ayrıntılı olarak aktarıyor ve daha da ileri giderek, daha önceki kitaplardaki anayasal önerilerinin neden o şekilde sunulduğunu izah ediyor. Bu tariflerin zamanın siyaset sahnesine bir tepki oldukları kesin. Platon'un bireysel ve toplumsal niteliklere dair sunduğu şemayı anlamak ve belki de bazı yersiz eleştirilere mani olmak için birkaç hususa değinebiliriz.

Devlet daha büyük bir ölçekte yurttaşlarının kişiliklerini yansıtır; bu, bütün tartışmanın en başından beri yaslandığı ilkedir. Ama Platon büsbütün gerçek dışı bir çerçevenin kurbanı değildir, özellikle de olduğu haliyle siyasi yaşamın düzensizliğini ele

[1091] Platon'un burada yaptığı özet (572c-d) demokratik insana dair ilk tasvirinden daha olumlu gözüküyor.

alırken. Kişiliğin üç ögesi vardır, bunlardan hangisinin en baskın olduğuna bağlı olarak üç ana kişilik türü vardır ve adil devlette de, her birinin doğal olarak uygun olduğu işi yapabilmesi için üç sınıf vardır. Üç çeşit anayasanın olacağı beklenebilirdi ama beş çeşit anayasa ve bunlara karşılık gelen beş birey türü vardır. Özenli kişiler Platon'un demokrasiye dair izahatında tutarsız olduğunu çünkü bunun, iktidarın, tanımları gereği sadece bedensel arzularıyla hareket eden en alttaki, kabarık iştahlı işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesi anlamına geldiğini iddia edebilir. Eğer sadece yemek, içmek ve seks istiyorlarsa siyasi iktidara ilgi duyacaklarını varsaymak mantığa sığmaz, ki siyasi iktidara duyulan hırs ikinci, azimli sınıfın alametidir.

Fark edilmesi gereken ilk şey farklı toplumların ve temsilcilerinin nasıl da iç içe geçtiğidir; bu, insanın üç psikolojik ögeyi de barındırdığının hatırlatıcısıdır. Timokrasinin hükümdarları sadece azimli insanlar değildirler, ayrıca oligarklardaki para düşkünlüğünü paylaşırlar (548a). Timokratın mantığı babası tarafından, hırs ve iştahları da diğerleri tarafından pekiştirilir ama kontrol ruhunun orta, hırslı ya da azimli kısmındadır (550b). Platon'un *Devlet*'teki fikirlerini biraz soyut ve tasarısını ütopik bulabilecek olmamıza karşın o kesinlikle insan doğası ve davranışı ile haşır neşir olduğuna inanıyordu. Aristoteles eğitimli bir insanın ancak konunun doğasının elverdiği ölçüde katiyet talep edeceğini belirtmişti. "Bir inşaatçı ve bir geometrici bir çizgide aynı düzlük derecesini aramazlar: biri bunu ancak çalışmasına yararlı olacak ölçüde ararken, diğeri bunun özünü ve ne tür bir şey olduğunu keşfetmeye koyulur."[1092] 8. kitapta Platon metafiziğine rağmen matematikçiden ziyade inşaatçıdır ve malzemesi -insan doğası- sadece tek bir davranış çeşidi ile karakterize edilen sınıflar ortaya çıkacak şekilde kesin bir bölümleme yapılmasına, bu sınıflandırma soruşturmanın vazgeçilmez temeli olsa da, olanak tanımamaktadır. Platon burada daha önce söylediği şeyi geri almış olmuyor. Evet, ruhta üç öge vardır ama her insan üçüne de sahiptir ve biri baskın çıksa da, üçünü de kullanır. Bu çerçeve içersinde üç ana türün her türlü karışımı ve derecelenişi mümkündür. Baskın olarak iştahlı olan tür hırstan yoksun değildir, daha düşük iki tür de, insanoğlunu hayvanlardan ayıran akıldan yoksun değildir. Adil insanda, tıpkı adil Devlet'te olduğu gibi, kontrol felsefi ögededir ve bu Platon'a göre şeylerin "doğal" halidir.[1093] Adil (ahenkli, düzenli, düzgün orantılı) devlette ne iştah yönetme arayışına girer ne de azim ama kalıtımsal bir hata nedeniyle dokusu gevşediğinde ve dengesi bozulduğunda anomaliler ortaya çıkar.

[1092] Ar. *EN* 1094b23-25, 1098a29-31. Krş. 1104a3.

[1093] Krş. 444b, τοιούτου ὄντος φύσει , iştahın, hâkim ögeye boyun eğişi. Fakat aynı cümle içersinde Platon iştahın isyan edip kontrolü ele geçirmeye çalışabileceğini söylüyor.

Azimli, savaşçı sınıf halis erdemlere sahiptir, cesaret ve hırçınlıkla, şeref, cömertlik ve kibarlığı birleştirir. Eğer siyasi iktidar peşine düşerlerse (ki bu ancak ruhlarındaki maddi açgözlülük ögesini kontrol altına almakta başarısız olarak bozunmaya başladıklarında gerçekleşebilir, 548a), eylemleri esasen hırs ve üstün çıkma arzusundan kaynaklanır. Bu kişiler saikleri bakımından üçüncü sınıftan farklıdır. Zengin oligarklar takatsiz kaldıklarında üçüncü sınıftakilere, gün doğar. Onları iktidar peşine düşmeye iten şey haysiyetli hırs değil, erişim alanlarına giren pahalı bir ödülün görüntüsüdür (556d)[1094] ki oligarklar onları sefalete sürükleyerek iştahlarına mani olana dek böyle bir şeye kalkışmazlar. İktidara geldiklerinde her biri yeni özgürlüğünü hazları uyarınca kendi özel hayatını donatmak için kullanır. Bu, Platon'a göre, anayasa adını pek hak etmeyen bir şeydir ve bu davranışı her şeyden önce iştahlı sınıfa atfetmek tutarsızca olmayacaktır. Ama *par excellence* tamahkâr tür oligarktır. Demokrasinin belirtileri özgürlük, çeşitlilik, istikrarsızlık ve gelgeç hevestir, çünkü yurttaşların büyük çoğunluğu kendi içlerinde birer demokrasidir ve Platon bunun ne anlama geldiğini şöyle tarif etmiştir: adil *psyche*'nin ahengi bozulmuştur, ögeleri arasında düzenli bir kıdem sırası yoktur ve her biri rasgele hamle yapar.

(13) HANGİSİ DAHA MUTLUDUR, ADİL İNSAN MI ADALETSİZ İNSAN MI? (576B-592B)

En sonunda Glaucon ve Adeimantus'un 2. kitaptaki, bizi bu devasa psikoloji, siyaset teorisi ve metafizik soruşturmasına başlatan ilk taleplerini karşılamaya hazırız. Adalet sadece adil diye tanınmanın bu ya da başka bir dünyada sağladığı dış ödüllerin hatırına değil, ama ayrıca adil insanın kendisi için, bundan hiçbir şey kazanamasa ve dünyanın berbat bir yazgı diye tabir ettiği şeye maruz kalsa bile olası en iyi şey olarak, kendi hatırına methedilebilir mi?

Takip eden tartışma tatmin edici değildir, demişti Nettleship, çünkü nihayetinde herkes kendi bilinç durumunun değerini ve kendi mutluluk biçiminin başka bir mutluluk biçimine yeğlenir olup olmadığını kendi yargılar. Platon elbette cahil insanın kendi mutluluğuna dair bile olsa yargısının filozofun kadar değerli olduğunu kabul etmez ve eğitim aracılığıyla cahillerin daha önceki durumlarının sefaletini ve bu durumun nasıl düzeltilebileceğini görmelerinin sağlanabileceğini iddia ederdi. Ama her ne olursa olsun, Nettleship'in akabinde söylediği gibi, bu gibi bir durumda "tartışmacı argümanına başlamadan önce meseleyi peşinen yargılamıştır, bu argümanın bizim için ilgi çekici olan yanı, yargısını oluştururken dayandığı ilkeyi ve uyguladığı eleştiri ölçütlerini

[1094] Krş. 581d. para-kazananlar, bunlardan *para kazanamadıkları sürece* daha yüce hırsları hor görürler.

keşfetmekte yatmaktadır." Platon'un ilkesi şudur; aklî ve ahlakî sağlık *psyche*'deki çeşitli ögeler arasında, insani arzuların en yücelerinin, yani felsefeye yönelik olanlarının hüküm süreceği ve duygu ve tutkuların bütünün bekası ile bağdaşacak bir dereceye kadar tatmin edildiği doğru bir ilişki ya da ahengin bulunmasına bağlıdır. Bu, arzunun bastırılması değil, akışının yeniden kanalize edilmesidir.[1095] Doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik basitçe insanlar arası ilişkilere dair meseleler değildir; esasen bunlar bireyin içsel, ruhsal durumlarıdır, sırasıyla *psyche*'nin sağlıklı ve hastalıklı bir durumudurlar. Bu önermeler göz önüne alındığında bir Polus ya da Callicles'in argümanları konu dışı kalır ve adaletin yoksa adaletsizliğin mi mutluluk getirdiği sorusuna dair hiçbir şüphe kalmaz.[1096]

Tiranımsı insanın mutsuzluğu (576c-580c). Sokrates ilk önce tiranımsı insanı (yani adaletsiz insan modelini) ele alarak tuhaf bir argüman üretir: her bir birey türü ona karşılık gelen yönetim biçimine benzer, tiranlık altında yönetilen bir şehir köleleştirilmiş ve mutsuzdur, dolayısıyla da tiranımsı insan türü de köleleştirilmiş ve mutsuzdur. Bu, daha önce *Gorgias*'ta karşılaştığımız gerçek anlamda Sokratik bir paradokstur. Tiran bizzat esaret altında tuttuğu şehirle nasıl özdeşleştirilebilir? İstediği şeyi yapmakta, istediği öldürmekte, gücünü beğendiği herhangi bir şeyi elde etmek için kullanmakta özgür değil midir? (*Gorg.* 466b ve devamı.) *Gorgias*'ta cevap amaç ve araçlar arasında yapılan bir ayrıma dayandırılmıştı, burada ise ruhun bileşikliği öğretisine dayandırılmaktadır. Tiranımsı kişilikte bir insanın illâ da, kendisinin ya da başkasının tiranlıkla yönettiği bir şehirde yaşamak zorunda olmadığı konusunda net olmalıyız. Mesele şu ki o bizzat (onun *psyche*'si) bu şehre benzemektedir. Şehrin en feci türden hükümdar tarafından baskı altında tutulması gibi o da kendisinin en aşağı, en rezil yanının insafına kalmıştır. Sokrates'in "kendi kendinin efendisi" ifadesi üzerine daha önce yaptığı yorum aklımıza geliyor (430e-431a): bu *prima facie* saçmaydı, zira eğer kişinin kendinin efendisi ise kendinin kölesi olmalıdır ama insanların bununla kasettiği şey her birimizin bir iyi bir de kötü yanının olduğuydu ve "öz-hâkimiyet" daha kötü yanın daha iyi yan tarafından kontrol altına alınmasıydı. Bu anlamda tiranımsı insan kesinlikle özgür değildir, zira tamamıyla, aklı başından gitmişçesine en aşağılık tutkularının tesiri altındadır. Tıpkı şehir gibi, o da "istediğini yapma yetisinden alabildiğine uzaktır" (577e, bu *Gorgias*'taki pasajın bir tekrarıdır), fakirdir (çünkü asla tatmin olmaz) ve daima korku içinde yaşar. Eğer sadece düzenli bir toplumda ruh hastası bir suçlu olarak yaşıyorsa bu söylediklerimiz doğrudur ama eğer "koşulların ona en yüce iktidarı sağlayacağı kadar şansızsa" (578c) çok daha doğrudur. Bir köle sahibi kölelerinden korkarak yaşamaz çünkü toplum onu

[1095] 6.485d. 586e'de daha düşük iki ögenin *kendilerine düşen hazların* tadını ancak aklı takip ederek çıkarabileceği söyleniyor.

[1096] Bu hususa daha önce değinmiştim (s. 475) ama tekrar edilmesinde bir sakınca yok.

korur. Ama tiran, bu insanın eğer ahalisiyle birlikte ona yardım edecek başka hiçbir özgür insanın olmadığı, ıssız bir bölgeye aktarılacak olsa düşeceği konumdadır. Köle sahibi çok geçmeden kölelere yaranmak, abartılı vaatlerde bulunmak ve hayatını korumak için sürekli tetikte olmak zorunda kalacaktır. Bu yüzden tiran, tebaalarına tanınan seyahat özgürlüğü ve diğer hazlardan mahrumdur. Sokrates sözlerini belagatli bir üslupla bağlayarak gerçek tiranın tatminsiz, dehşete kapılmış, güvensiz, kıskanç, dostsuz ve büsbütün acınası halde olduğunu ilan eder ki dengesiz kişiliğinin onu maruz bıraktığı içsel esaret de cabasıdır ve bu dengesiz kişilik tiranımsı insanın özel hayatında adilik bakımından gerçek tirandan pek kalır yanının olmamasına yol açar.

Filozof en mutlu insandır (580d-587).[1097] Glaucon artık türlerin mutluluk dereceleri bakımından ortaya çıkış sıralarını -ilk önce diğerlerini olduğu kadar kendini de yönetebilen filozof-hükümdar, sonra da timokratik, oligarşik, demokratik ve tiranımsı kişilikler- takip ettiklerini ve bu sıranın onların ünlerinden ve koşullardan bağımsız olduğunu hiç sesini çıkarmadan kabul etmeye hazırdır. Ama Sokrates filozof[1098] için daha fazla kanıt sunmakta ısrar eder. İlk kanıta kapsama argümanı adı verilebilir. Üç temel psikolojik türün her birine hangi tür hayatın en mutlu olduğunu sorarsanız her biri kendi hayatının adını verecektir. İş insanı itibar ve onur da parasal mükâfat getirmediği sürece kârlarına itibar ve onurdan daha çok değer verir; haysiyetli bir biçimde hırslı olan kişi sadece para kazanmanın bayağı ve itibar olmaksızın öğrenmenin içi boş bir saçmalık olduğunu düşünür, filozof ise bütün hazzı hakikati aramakta bulur ve kamusal hayat

[1097] Adalet ve mutluluk arasındaki ilişki son zamanlarda çok tartışıldı, ki bu tartışma Sokrates'i kendisinden "sıradan" adil insanın neden mutlu olduğunu göstermesi istenmişken sadece Platonik adil insanın neden mutlu olduğunu göstermekle suçlayan Sachs'ın "A Fallacy in P.'s *Rep.*" (*PhR* 1963) başlıklı makalesiyle başlamıştı. Sachs'a verilen yanıtlara dair referanslar için bkz. Aronson, *JHPh* 1972, s. 383 dn. 2 ya da (tartışmaya son katılan) Kraut, *Exegesis* 207 dn. 2. Filozoflar kadar azimli ve iştahlı sınıfların da adil olup olamayacağı sorusu bu konuyla ilintilidir. R. W. Hall *P. and the Individual* adlı kitabında iknâ edici bir biçimde bunun Platonik şehirde mümkün olduğunu öne sürüyor. Onlar içsel adalete sahiptir çünkü devlette hüküm süren düzene rıza göstererek, Biçimlerin bilgisine sahip bile olmaksızın kendi akıllarıyla yönetilmektedirler. (Bkz. özellikle Hall, s. 171, 175, 176, 184; Kraut Hall'a gönderme yapmaksızın *Exegesis* 216-22'de benzer şeyler öne sürmüştü.) Neredeyse aynı zamanda Cross ve Woozley şunları yazmıştı (s. 126): "Gerçek adaletin filozofların tekelinde olduğu Platon'dan beklenmeyecek bir netice olabilir ama bu kaçınılmazdır." Aslında Platon ἐπιστήμη ve ὀρθὴ δόξα arasındaki ayrıma dayanan iki adalet seviyesi sunuyor. En üst seviyede sadece filozof adildir, zira adaletin ne olduğunu sadece o bilir; ama diğer sınıfların üyeleri de kendilerine uygun düşen uğraşlara bağlı kalmalarının avantajlarına iknâ edildiklerinde doğru inanç aracılığıyla adilce davranabilirler.

[1098] Platon artık onu "adil insan"dan ziyade "filozof" ya da "kral" diye adlandırmaktadır. "Tiran"ın en kötü hükümdarı temsil etmesi gibi "kral" da en iyi hükümdarı (bundan sadece bir tane de olabilir, 502d, 540d) temsil etmektedir.

ile maddi ihtiyaçların karşılanmasına hazin zaruriyetler gözüyle bakar. İnsan hangisinin doğru olduğuna nasıl karar verebilir? Kesinlikle tek makûl ölçüt tecrübe artı mantıktır. Şimdi, filozof herkes gibi açgözlü hazları ve her başarılı insan gibi de saygınlığın hazzını çocukluğundan beri tecrübe etmiştir zira cesur ve zengin olanlar kadar bilge olanlara da hürmet edilir.[1099] Bu durumda onun tecrübesi onlarınkini *kapsamakta* ve onlarınkinin ötesine geçmektedir hâlbuki onlar hakikati tefekküre dalmanın hazzından tamamen bihaberdir. Bu nedenle sadece filozof onların hazlarını kıyaslayabilecek durumdadır ve bunu yapabilme yeterliği bağlamında -kullanımı konusunda diğerlerinin eğitilmediği şekilde eğitilmiş olduğu- muhakeme ve mantık onun özel araçlarıdır. Bu yüzden, her iki anlamda da, üç yaşam biçiminin meziyetleri hakkında yetkin bir biçimde sadece filozof söz söyleyebilir (581c-583a).

Maalesef Sokrates biraz tuhaf önermelere yaslanan, uzun, dolambaçlı bir kanıt daha ekler. Kısacası, bir eksiği gideren ve daha doğru bir biçimde (açlık ve susuzluk da dâhil olmak üzere) acıdan kurtulma olarak tanımlanan hazlar ve bir de hazzı takip etmeyip, ortadan kalktıklarında da acıya yol açmayan hazlar -örn. bir kokunun verdiği haz- vardır.[1100] İlk hazlar gerçek hazlar olmayıp, bir ara durumdurlar ve bunların olumlu hazlar olduğunu düşünenler yarıya kadar havaya yükselmiş olup, ötesini göremediği için kendini en tepede sananlar ya da beyazı hiç görmemiş olup da siyahı griyle zıtlaştıranlar gibidirler. Şimdi de sıra Platonculuğun temel önermesine gelir (585b-c). Zihni ikmâl ettiğimiz şeyler ve zihnin kendisi değişmez, ebedidir ve maddi şeylerden daha gerçektir. Bunun yanı sıra birebir çevirisi şöyle olan şu önerme sunulur: "Daha gerçek olanla doldurulmuş olan ve kendisi de daha gerçek olan şey, daha az olanla doldurulmuş ve kendisi de daha az gerçek olan şeyden daha doludur" (585d).[1101] Daha sonra doğal olarak uygun olan şeyle doldurulmanın haz verici olduğu söylenir ve bunu, zihnin beslenmesinden duyulan tatmin ve dolayısıyla da hazzın bedenin beslenmesinden

---

[1099] Sokrates'in 6. kitapta toplumun filozofa karşı tavrına dair söyledikleri göz önüne alındığında bu ifade tuhaf gelebilir ama krş. 495c-d.

[1100] *Phil.* 55b'de buna görsel ve işitsel hazlar da ekleniyor. Daimi ikmâlden kaynaklanan hazlara dair en keskin eleştiri *Gorg.* 492e ve devamında yapılmıştır.

[1101] Jowett ve Cornford burada ve 585b9'da πληροῦται'i "tatmin olmuş" (Shorey "dolmuş ve tatmin olmuş", Davies ve Vaughan ise "tamlık" diye) diye çeviriyor. Bire bir anlamına bağlı kalmak ve şu an için "tatmin olmuş"un barındırdığı psikolojik imâları devre dışı bırakmak daha iyi olacaktır zira "daha az gerçek olan ve daha az gerçek şeyle doldurulmuş olan" şey ruhun ἐπιθυμητικόν kısmı değil, ancak beden olabilir (585b1 ve d5) fakat bedenin ikmâlinde kaynaklanan haz ya da tatmini hisseden şey bu kısım olmalıdır (τὸ πληροῦσθαι.....ἡδύ ἐστι, 585d11). Platon *Phaedo*'daki psikoloji üzerinde değişiklik yapmış olduğundan ötürü, o ucu açık "bedensel hazlar" ifadesinden kaçınmaya yorumcularından daha fazla özen gösteriyor. Bu hazlar αἱ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι....ἡδοναί'dir (584c).

duyulandan daha hakiki ve daha kalıcı olduğu tespiti takip eder. Bir hazzın gerçekliğinin buna yol açan nesnenin gerçekliğine göre yargılanması (Cross ve Woozley'in işaret ettiği gibi, sf. 267) sadece tatmin edici olmamakla kalmayıp bizim düşünce biçimimize hemen hiç kavranamayacağı kadar yabancıdır. Ayrıca, zihinsel hazların bir yoksunluğu giderdiği (585b-c, d-e) fakat yine de hazzın zirvesine ulaştığı açıkça söylenirken, daha önceki bir yoksunluğun tatmin edilmesine eşlik eden duygudan, bir yoksunluğun acıyı ima ettiği ve tatminin de acıyı ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapmadığı gerekçesiyle "haz" adının esirgenmesini anlamak da kolay değil.[1102]

Bu son üç argüman şaşırtıcı, gereksiz ve kesinlikle talihsiz bir gelişmeyi gösteriyor. Bu argümanların geçerliği şüphelidir – özellikle de hiç kimsenin başka birinin hazzının gerçekliği ya da yoğunluğunu harici bir değer standardıyla yargılayamayacağı düşünüldüğünde. Filozof bir duyumsalcıdan daha yüksek nitelikli bir hayat sürdüğünü söyleyebilir ama hayattan daha çok keyif aldığını söyleyemez zira keyif denen şey sadece bir kişisel tercih meselesidir.[1103] Ve bu tamamıyla gereksizdir zira farklı hayatları *haz* (ἡδονή) bağlamında kıyaslamakta ısrar ederek Sokrates hiç sormadığı bir soruyu cevaplıyor. Glaucon ve Adeimantus'un 2. kitapta Sokrates'e çok incelikli bir biçimde yönelttikleri sorunda "haz" kelimesi hiç geçmiyor. Adaletsiz bir insanın hayatının *daha iyi* olduğu (ἀμείνων, 358c, 362c), hak edilmemiş bir adalet ününün "birçok *iyi şey*" getirdiği (ἀγαθά, 363a ve c) ve *mutluluğun* (εὐδαιμονία) görünüşlere bağlı olduğu (365c) öne sürülmüş ve Sokrates'ten iki insandan hangisinin *daha mutlu* (361) olduğunu göstermesi istenmişti. Mutluluk kelimesinin ya da bunun Yunanca karşılığının kapsamı "haz"zınkinden öylesine geniştir ki hem Platon hem de Aristoteles bunu insan hayatının tek başına yeterli amacının adı olarak kullanmıştır[1104] hâlbuki kendisine yüce iyinin haz olup olmadığı sorulduğunda Sokrates "Saygısızlık etmeyin!" diye karşılık vermişti.[1105] Fakat burada yanıtının doruk noktası tiranın hayatının haz verici olmaktan en uzak, filozofunkininse en haz verici hayat olduğudur (ἀηδέστατα....ἥδιστα, 587b). Platon'un neden, iyi, yararlı, mutluluk gibi gözde kavramlarına yapılan bütün göndermeleri devre dışı bırakarak bu çizgiye girmeyi seçtiğini bilmiyorum;[1106] ama öyle görü-

[1102] Öğrenmek bir πλήρωσις aracılığıyla haz vermesine karşın buna tekabül eden yoksunluğun, açlığın aksine, acı verici olmadığı yönündeki düzelti ancak *Phil.* 51e-52b'de yapılıyor.

[1103] Bkz. Cross ve Woozley 265-6. Bunu Platon'un kapsama argümanını kullanan ama sadece bir nitelik ölçütü olarak kullanan Mill'in söyledikleriyle mukayese ediyorlar.

[1104] *Şöl.* 205a. Aristoteles için bkz. *EN* 1176a31-2.

[1105] 509a, ve krş. *Gorgias*'taki argümanın tamamı. *Phil.* 11d'de tartışmanın amacının mutluluğun neyden müteşekkil olduğunun keşfedilmesi olduğu söylenir ve tartışma esnasında bazı hazlar büsbütün devre dışı bırakılırken, yaşanmasına izin verilen hazlar en alt mevkiye düşürülür.

[1106] Ama bkz. Crombie'nin yorumları, *EPD* I, 139-42.

nüyor ki hazzın doğası meselesi zihnini zaten meşgul ediyordu ve bunu açığa vurmaya karar vermişti. Ne de olsa diyalog yeni fikirleri denemek için en iyi araçtır. Hazza dair daha olgun görüşleri için, buradaki birçok hususun tekrar edilip, açıklandığı *Philebus*'a bakmamız gerekiyor.

Son ekler ve netice (587b-592b). Yapılan kıyaslama filozof-kralın tirandan 729 kat daha mutlu olduğu sonucuna ulaşılan sayısal bir fantezi ya da mutluluk hesabı ile sona erer[1107] ve nihayetinde Platon argümanı çok canlı benzetmelerinden bir diğeriyle destekler. *Phaedrus*'ta çeşitlilik içinde birlik olan insan *psyche*'si karşımıza at arabacı ve atlar biçiminde çıktığı gibi, burada da Yunan mitolojisindeki yaratıklar gibi (Sokrates Scylla, Cerberus ve Chimera'dan bahsediyor) bileşik bir şeydir. Vahşi ve evcil bütün hayvanların başlarına sahip olan ve istediği zaman istediği başı kullanan bir canavarı, sonra bir aslan, sonra da bir insanı alın, bunları birleştirin ve sonuçta ortaya çıkan şeye -aslında çok başlı canavar en büyük, insan ise en küçük olmasına karşın- bir insanın dış görünüşünü verin. Adaletsizliğin iddiası canavar ve aslanı el üstünde tutup, içimizdeki insanı aç bırakıp güçsüzleştirmenin yararlı olduğudur; bizim iddiamız ise insanı güçlendirmenin yararlı olduğudur, böylece insan bir çiftçinin sığırını yetiştirdiği gibi canavarı yetiştirebilecek ve aslanı müttefiki yaparak, hepsinin çıkarlarını arttıracak ve birbirleriyle uzlaştıracaktır.[1108] Bu benzetme Platon'un bütün belagat gücünü yansıtıyor ama bize yeni bir şey söylemiyor. İnsan doğasındaki en iyi kısmın ilâhi olanla özdeşleştirilmesi dışında bütün bu benzetme 4 kitapta yer alıyordu [1109] ve bu özdeşliği de *Phadeo*'dan öğrenmiştik.

Toplumumuzu kurarkenki amacımız (diye bağlıyor Sokrates) aynı otoritenin en iyiyi olduğu gibi en kötüyü de yönetmesini garanti altına almaktı. İşte bu yüzden, kendisi de içindeki ilâhi öge tarafından yönetilen en iyi insan yönetmeliydi; bu diğerlerinin zararına değildi, herkesin aynı şekilde ilâhi bilgelik tarafından kontrol edilmesi en iyi şeydi – ki kontrol içinden gelirse bu daha da iyiydi ama içten gelmezse, dıştan gelecekti, "hepimiz mümkün olduğunca eşit ve dost olabiliriz."

Mantıklı bir insan hayatını kendi içindeki doğru ilişkileri desteklemeye adayacaktır. Sağlık, zenginlik ve saygınlığı -bunlardan herhangi birine aşırı ilgi göstermek iç ahengi

[1107] Bu hesap muhtemelen en açık biçimde Nettleship tarafından izah edilmiştir, s. 332. Cornford'un "neden 9'un küpünün alınması gerektiği izah edilmiyor" diyerek (*Dev.* s. 308) işaret ettiği sorun, Benson'un Nettleship *a.g.e.*'deki notu ile giderilmiş gibi gözüküyor.

[1108] Tabloyu tamamlamak için Platon'un kol gücü gerektiren işin canavarın gelişimini destekleme eğilimi gösterebilecek şeyler arasına dâhil ettiğini (onun lehine ὅταν'ı not edebiliriz) (590c) eklememiz gerekiyor. Krş. 3.395b-c ve bu yaklaşımın Sokratik kökenleri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1109] 589d1, e4, 590d4. Krş. *Phaedo* 80a.

bozmasın diye- bunların kendi içindeki yönetim biçimine olan etkisine bakarak yargılar. "O halde siyasete girmeyecektir?" diye sormuştu Glaucon. "Belki kendi şehrinde değil ama gerçekten ait olduğu şehirde girecektir." "Konuşma alanında kurduğumuz şehri kastediyorsun herhalde, zira bu şehrin dünyanın herhangi bir yerinde varolduğunu sanmıyorum." "Bu şehir muhtemelen bunu görmek ve gördükten sonra da kendi içinde kurmak isteyen herkes için bir model olarak göklere (*ouranos*) yerleştirilmiştir. Bunun varolup olmaması ya da herhangi bir yerde hiç varolacak olup olmaması hiçbir şeyi değiştirmiyor: onun işlerine müdahil olacağı tek şehir budur."

Adil Devlet destanı böylece sona erer. Genellikle "gök" diye çevrilen *ouranos* Cornford'un belirttiği gibi, Hıristiyan Cennet'in[1110*] çağrışımlarına sahip değildi ama "evrenin görünür düzeni"nden de daha fazlasıydı. Bu kelimenin (uzamsal-olmayan) Biçimlerin "göklerin ötesindeki" mekânı gibi mecazi anlamlarda kullanılmasına ve insanın ruhun ölümsüz kısmı nedeniyle "sadece dünyevî değil ama ayrıca göksel bir yaratık" (*Tim* 90a) diye tarif edilmesini manidar kılan şey *ouranos*'un tanrıların evi olarak sahip olduğu geleneksel roldü. Aynı zamanda kesinlikle görünür kozmosu da kapsıyordu. Addison için olduğu gibi Platon için de "yükseklerdeki engin gök kubbe" ve "sırasıyla her gezegen" düzenlilik ve güzellikleriyle (τάξις ve κόσμος) dünyanın ilâhi bir Zihnin eseri olduğunu ilân ediyordu. *Timaeus*'un ana mesajı budur ve burada 7. kitapta (530a) gök cisimleri "Yaratıcının en güzel eserleridir." Bu pasaj hiçbir görünür nesne ya da bunların hareketleri kusursuz olamamasına karşın bunların incelenmesinin, filozofun zihninin "tefekküre dalarak bizzat bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi ve nizami" olduğu (500c) ebedi ve kusursuz gerçekliklere yükselmesini sağlayan eğitimin bir parçası olduğunu hatırlatır. Bunlar, İyi Biçiminin yüceliği altında düzene konmuş Biçimlerdir. Platon'un tarif ettiği adil şehir bir Biçim değildir ama tıpkı yıldızlar gibi, kendi türünün, kendi malzemesi içersinde, yani insan doğası denen o hayvan ve tanrı bileşkesi içersinde gerçekleştirilebilecek en iyi örneğidir.

9. VE 10. KİTAPLARA DAİR NOT

9. kitabın ikinci yarısı okurun sabrını acımasızca sınıyor. Müteakiben bozunan toplum ve birey türlerinin karakterizasyonu her çağın -kesinlikle bu çağın da- içinde kendi özelliklerini görmesi gereken bir gerçekçilik başyapıtıdır; ama geri kalan kısım gereksiz yere uzadıkça uzuyor, daha önce söylenenleri farklı şekillerde tekrar ediyor ve argümanlardan bazıları inandırıcı olmadığı gibi mevzuyla alakalı da değil. Fakat günü-

[1110*] çn: İngilizce'de "heaven" kelimesi hem cennet hem de gök anlamına geliyor. Fakat çeviride bu kelime hep "gök" olarak karşılandı.

müz okuruna pekâlâ eserin bütünü için kusursuz bir son gibi gözükebilecek kapanış kısmının basitliği ve doğrudanlığı bunu telafi ediyor. 10. kitabın başında sanata yapılan saldırıya yeniden başlanışı kötü bir zamanlama gibi gözüküyor ve genellikle bu bir çeşit ek (Crombie'nin tabiriyle, koda) olarak görülüyor. Kitabın, erdemin mükâfatlarını konu alan ikinci kısmına ise birdenbire geçiliyor ve bitirilmeden bırakılmış olduğunun işaretlerini verdiği söyleniyor.[1111] Fakat iki kısım aynı seviyede değil. Birinci kısmın kendi içinde bir bütün oluşturduğu ve bağlam dışı kaldığı söylenebilir: Platon'un bu kısmı bu kadar geciktirmek için sağlam felsefi gerekçeleri vardı[1112] ama belki de Platon'un felsefi ve edebi amaçları bir defaya mahsus olmak üzere, uyuşmuyordu. Ama argümanını, *nous*'un kanatlandığı ve *logos*'un sınırlarının ötesine yükselip -erdemli ve erdemsiz insanın gerçek doğasına dair izahatını her birini bekleyen yazgıyı ifşa ederek tamamlamak için- dinsel inancın alanına girdiği büyük bir *mythos*'la taçlandırmaya en başından beri niyetli olduğuna hiç şüphe yok. Bu kaçınılmaz zirve noktasıdır ve buradaki son sözler eserin bütünü için bir kapanış olarak 9. kitaptaki son sözlerden daha az uygun değildir.

(14) FELSEFE VE ŞİİR ARASINDAKİ KAN DAVASI (10.595A-608B)[1113]

"Glaucon, iyi bir insan olmak ile kötü bir insan olmak arasında yapılan seçim çok büyüktür, sandığımızdan daha da büyüktür; bu yüzden ne saygınlık, ne zenginlik, ne de siyasi iktidar -*hatta ne de şiir*- bizi heyecanlandırıp, bir bütün olarak adalet ve iyiliğe boş vermeye sevk etmemelidir." (608d)

(a) Gerçekliğin dereceleri argümanı (595a-602b)

Platon saldırısını, burada sadece tiyatroyla sınırlı tutulmayıp epik ve hatta lirik şiiri de kapsayan (607a), mimetik şiir diye adlandırdığı şeyle sınırlı tutuyor. Aslında bu yakıştırmayı burada 3. kitapta kullandığı anlamda kullanmıyor. Üçüncü kitapta bu dramatik ve anlatımlı nazım arasındaki farkı imliyordu. Burada ise doğal dünyadaki eylem

[1111] Nettleship 355.

[1112] 3. kitaptaki ilk şiir eleştirisinin sonunda (392c) bunun insanın kişiliği hayatı üzerindeki zararlı etkilerini, ta ki adalet ve adaletsizliğin gerçek doğasına dair temel soruyu bağlayana kadar teyit edemeyeceğimizi söylüyor; ve burada 595a'da farklı ruh türleri birbirinden ayrılmış olduğu için artık mimetik şiiri şehirden ihraç etme ihtiyacının daha açık seçik olduğunu belirtiyor.

[1113] "Duyarsızlık ve beğeni yoksunluğu suçlamasından kaçınmak için, felsefe ve şiir arasında eski bir kan davası olduğunu ekleyelim" (607b).

ve olayları tasvir ya da tarif eden bütün şiir türlerini kapsıyor.[1114] 3. kitaptaki temel itirazı kişiliklerimizin canlandırdığımız ya da canlandırıldığını duyduğumuz ve gördüğümüz şeye benzemesi ve şiirin konularının değersiz oluşuydu. Burada ise üç ontolojik derece -bir Biçim, fiziksel dünyadaki kusurlu kopyaları ve sanatçının bu kopyaları tasvir ya da kopya edişi- Biçimler öğretisine dayanan daha felsefî bir itirazla başlıyor. Zanaatkârlar birçok yatak imâl ederler ama her biri tek bir amaca, yani Platon'un ifadeleriyle kusursuz yatak Biçimi'ni maddi olarak yeniden üretme amacına ulaşma girişimidir.[1115] Yataklar farklı şekil ve büyüklüklere ve farklı rahatlık derecelerine sahiptirler, üretilir ve sonra paramparça olurlar, oluş dünyasının tipik sakinleridirler, tamamıyla gerçek değildirler. Üçüncü olarak, bir sanatçı tek bir açıdan görünüşünü yeniden üreterek bir yatak resmi yapabilir. Kimse buna gerçek bir yatak demeyecektir, Biçimle kıyaslandığında tahta ya da demirden yapılma bir karyola da gerçek değildir.[1116] Taktitçi şair de benzer şekilde tasvirler yapar, gerçeklikten iki kez uzaklaşır.

Şimdi, bir sanatçı zanaatını hiç anlamadan bir ayakkabıcıyı iş başındayken gerçekçi bir biçimde betimleyebilirdi ve şairlerin bütün yaptığı da budur, fakat hayranları ahmakça, zanaatkârların, generallerin, papazların çalışmalarını ve iyi ya da kötü davranışlar sergileyen insanları betimleyebildikleri için onların yetenekli birer zanaatkâr, stratejist ve din ve ahlâk konusunda birer otorite olmaları gerektiğini varsayarlar.[1117] Eğer Homeros ve Hesiod bütün bu bilgilere hâkim olsalardı, gezici ozanlar olarak kalmaz, bizzat yasamacı, reformcu, stratejist ya da Pisagor gibi bir yaşam biçiminin kurucuları ya da Sofistler gibi pratik düşünce liderleri olarak saygın mevkiler edinirlerdi.

[1114] Platon'un burada, 3. kitapta söylediklerini yanlış aktarıp aktarmadığı sorusu üzerine yaşanan uzlaşmazlık için bkz. Tate, *CQ* 1928; Cross ve Woozley 277-81. Bir bütün olarak Platon'un *Devlet*'te şiire yaklaşımı meselesi için bkz. Tate'in ikinci makalesi (*CQ* 1932) ve Grube, *PT* 182-94.

[1115] Krş. *Crat.* 389a. Burada bir dokumacının mekiğinin Biçimi "doğası gereği bir mekiğin işini yapmaya uygun olan şey" diye tarif ediliyor ve kırık bir mekik yenisiyle değiştirilmesi gerektiğinde mekiği yapan kişinin kırık mekiği değil, bu Biçimi model olarak alacağı söyleniyor.

[1116] S. 494 ve devamındaki tartışmaya da bakılacak olursa, Platon'un "gerçek olmak"ın iki anlamı arasında bir fark görmediğine şüphe kalmayacağını düşünüyorum: gerçek (ἀληθής, 596e9) bir yatak olmak ve varolmayan ya da yarı varolanların aksine gerçek olmak. Maalesef Platon'un kendi sözlerini günümüzdeki herhangi bir deyişle karşılamak mümkün değil. Mümkün olduğunca birebir çevrildiğinde 597a'da şunlar söyleniyor: "Daha şimdi yatak yapıcının, esas yatak olduğunu iddia ettiğimiz ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη Biçimi değil, bir çeşit yatak yaptığını söylemedin mi?" "Evet." "O halde olan şeyi yapmıyorsa, varolan şeyi yapmıyor ama varolan şeye benzer bir şey yapıyor demektir. Bir marangozun ya da başka bir zanaatkârın eserinin tamamıyla *varlık* ὄν olduğunu söylese, doğruyu söylemiş olmazdı." Parmenides'in ruhunu kovmak hakikaten de zordu.

[1117] Bu elbette doğruydu. Krş. *İon* 537a ve devamı.

Yine, o üç kullanım, imalat ve tasvir sürecini ele alın. Bir sanatçı örneğin bir gem ve at başlığının görünüşünü, bunları imal etme ya da kullanmanın sırlarına vakıf olmaksızın kopya eder. Koşum takımı imal eden biri ise bunların nasıl imal edileceğine dair "doğru bir inanca" sahiptir, çünkü binici ona gerekli talimatları vermiştir. Sadece binici, yani kullanıcı bunların amaçlarına uygun olup olmadığını *bilir*. Ve (o eski Sokratik şiara göre) her şeyin -aletler, canlı varlıklar ya da eylemler- mükemmeliyet ve güzelliği kendi işlevini yerine getirmeye uygun oluşuna dayanmaktadır. Bunu daha önceki kitapların ışığı altında okuduğumuzda bir aletin kullanıcısının kendi sınırlı alanı içersinde filozof-kralla mukayese edilebileceğini görürüz. O bir alette neyin iyi neyin kötü olduğuna (601b) ve dolayısıyla da neyin kusursuz bir alet olacağına dair doğrudan tecrübe sahibidir çünkü bunun ne amaçla tasarlandığını bilir. İmalatçı malzemelerini en iyi şekilde nasıl biçimlendireceğine dair doğru bir inanca sahiptir, tıpkı ikinci muhafızlar kategorisinin filozoflar tarafından yasa ve ahlâk konusunda doğru bir inanca sahip olacak şekilde eğitilmeleri gibi. Taklitçi ise tasvir ettiği şeyin iyiliği ya da kötülüğü hakkında hiçbir şey bilmez ama bir cehalet abidesi olarak eşit ölçüde cahil olan bir topluluk için yazar.

O halde, günümüzdeki birçok şiir türüne Platonik devlette izin verilmezdi. Grube'un işaret ettiği gibi bu hiç şaşırtıcı değildir zira mevcut devlet adamları ya da hatiplere de izin verilmezdi. Ama doğru devlet adamlığı ve doğru hitabetin olması gibi, doğru şiir de vardır ve her ikisi için de ölçüt aynıdır: konularının *özüne* dair bilgiden, temalarına ilişkin *hakikatten* kaynaklamalıdırlar. O zaman *mimesis* Yunanistan'da hâlihazırda varolan *mimesis*'in aksine, tıpkı felsefi *mimesis*'in yaptığı gibi gerçeklikten iki kez uzaklaşmayıp, gerçekliği doğrudan yansıtacaktır (500e). Tate (*CQ* 1932, 163-4) *Sofist*'te, bilhassa ahlâka gönderme yapılarak bilgili ve bilgisiz *mimesis* arasında çizilen açık ayrıma dikkat çekiyor. "Adalet hakkında bilgiye değil bir çeşit inanca (*doxa*) sahip olan birçok kişi, kendi içlerinde inandıkları şeymiş gibi gözükmek için yoğun çaba harcıyor ... bunu eylem ve sözlerinde taklit ediyorlar. Bu yüzden bilgi sahibi olan taklitçiyi, bilgi sahibi olmayan taklitçiden ayırmalıyız." Platon cahil taklitçi için kendi icadı olan "doksamimik" ismini kullanıyor.

Böylece, bekleneceği üzere, gerçek şair filozofa dönüşüyor;[1118] Platon'un sanata yaklaşımını eleştirmeden önce neyi eleştirdiğimizden emim olmalıyız. Bir aşk şiirinin, kişisel ve geçici deneyimden ziyade âşık olmanın özünü iletmesi gerektiği ya da bir manzaranın topografik bir kayıttan ziyade, doğa aracılığıyla sanatçının ebedi ve ilâhi bir şeye

[1118] 597e7'de mimetik şair (trajedi yazarı), hakikati gören *kralla* zıtlaştırılıyor. Bu yorumların izini sürmek için bkz. Friedländer *Pl.* I, 119 ve dipnotlar; Wilamowitz, *Pl.* I, 479; Dodds, *Gorg.* 322; Flashar, *İon* 107. Collingwood'un (*Mind* 1925) Platon'a eksiksiz bir "sanat felsefesi" atfedişi genellikle reddedilmektedir.

dair görüsünün anlık bir kesitini sunduğu yönündeki teori yerilesi bir teori değildir. Gerçek örneklerle karşılaşıp, Platon'un izin vereceği yegâne şiir türlerinin tanrılar tarafından yazılan ilâhiler ve iyi insanlara düzülen methiyeler olduğunu öğrendiğimizde muhtemelen bir hayal kırıklığı yaşarız ama bu en azından zaman zaman yapılan mantıksal itiraza açık bir şey değildir. Bu tip eserlerin tanrı ve kahramanların eylemlerini aktarmak zorunda oldukları için yasak edilen türler kadar mimetik oldukları söyleniyor ama öyle değil. Bu eserler onlara dair (2. ve 3. kitapta kapsamlı bir biçimde belgelenen inançlar gibi) yanlış *inançları* yeniden üretmeyip, *bilgiyle* yazıldıkları için hakikati söyleyeceklerdir.

Ne gariptir ki, Platon'un burada kast ettiği şeyi en açık şekilde Aristoteles, halen bir Platoncuyken dile getirmiştir. *Protrepticus*'tan alıntılarına aşağıdaki parçada filozof devlet adamı hakkında söylenenleri (Platon'un burada kullandığı olumsuz anlamda) mimetik olmayan şaire uyarlamak hem kolay hem de meşrudur. Aristoteles teorik bilgeliğin pratik hayatta da büyük fayda sağladığını öne sürüyor:[1119]

Diğer sanatlar araçlarını ve en kesin usļamlamalarını bilgiye üç aşağı beş yukarı yaklaşarak ilksel gerçekliklerin kendilerinden değil, ikinci ya da üçüncü elden ya da daha da uzak bir kaynaktan alıp, argümanlarını deneyime dayandırırlar. Sadece filozof doğrudan doğruya gerçeklikleri kopya eder,[1120] zira o taklitleri değil, gerçeklikleri görür. Eğer bir insan yasama ve eylemlerine model olarak -Isparta, Girit ya da başka bir yerdeki- diğer insan yasaları ve eylemlerini alırsa, iyi ya da ciddi bir yasamacı değildir. İyi olmayan bir şeyin taklidi iyi olamaz, ilâhi ve kalıcı olmayan bir şeyin taklidi de ölümsüz olamaz. Sadece filozofun yasaları sağlam bir temele sahiptir ve sadece onun eylemleri doğru ve iyidir, zira sadece o hayatına model olarak gerçekliği ve ilâhi olanı alır.

Üç yatak ve Biçimler öğretisi. (i) Öğretinin kapsamı.[1121] Platon'un Sokrates'inin (ve şüphesiz ki gerçek Sokrates'in) cazip özelliklerinden biri de somut açıklayıcı örnek ve benzetmelere olan düşkünlüğüdür ki Adeimantus 487e'de bu özellikle dalga geçmiştir. Aslında gözü başka bir yerdeyken (burada mimetik şairin olumsuz yönleri) bir şeyi açıklayıcı bir örnek *olarak* sunduğunda, bu örneğin her ayrıntısı konusunda onu sıkıştırmak adil değildir. Yataklar Platon'un üç katmanlı ontolojisine mutlak bir açıklık

[1119] Arist. *ap.* Iambl. *Protr.* Bölüm 10 s. 55. Pistelli; fr. 13 Ross. Teori ve pratiğin bu birliği aşkın ahlakî Biçimlere duyulan inançla birlikte bir kenara bırakılmak zorundaydı. Krş. bu ciltte *EN*'ye yapılan gönderme. Aristoteles'in *Protrepticus*'taki Platonculuğunu reddedenlere karşı tartışmaya girişmenin vakti henüz gelmedi.

[1120] Krş. Platon, *Pol.* 300c: bilgiye dayanan yazılı yasalar μιμήματα τῆς ἀληθείας'dır.

[1121] Daha fazla bilgi için bkz. Ross *PTI.* bölüm xı ve Ross'un gönderme yaptığı Robin ve Cherniss'in eserleri.

kazandırıyor: Tanrı tarafından yapılan ideal (yani gerçek) yatak, marangozun imal ettiği maddi yatak ve ressamın yaptığı yatak resmi. Bu yatakların bütün amacı budur [1122] ve sadece bu pasaja bakarak Platon'un imal edilen nesnelerin Biçimleri olduğuna inandığına karar vermemeliyiz. Örneğin, Biçimler hakkında kesin olan şeylerden biri hiç kimsenin -Tanrı ya da insan- bunları yapmadığıdır, zira bunlar ebedidir ve yaratılmamıştır. *Timaeus*'un kozmogonisinde Biçimler ilâhi Yaratıcı'nın kozmosu tasarlarken modelleri olarak iş görürler. Zanaatkâr da Biçimlere dair doğrudan bilgiyle çalışan bir filozof değildir.[1123] O "doğru inanca" sahiptir (602a).

Bu pasajın altını tekrar çizdiği şey, biçimin (ve Platon'un ayrı Biçimleri için olduğu kadar Aristoteles'in içkin biçimleri için de geçerlidir[1124]) teleolojik bir kavram olduğudur. Marangoz Biçimlerin *bilgisine* sahip bir filozof olmamasına karşın kusursuz bir yatağın nasıl bir şey olacağına dair bir sezgiye sahiptir çünkü yatağın ne işe yaradığını bilmektedir. Eğer yapabilseydi, reklâmcıların iddia ettiği gibi uzanmaya ve uyuklamaya kusursuz bir biçimde uygun olan bir yatak yapardı[1125] ve insan yapımı ürünlerde bu kadar açık olan amaç Platon'u şiddetle bunu bir Biçim olarak varsaymaya itmiş olmalıydı. Biçim ve teleoloji kavramlarının çözülüp gidemez olduğu gerçeği Sokrates'in *Parmenides*'te saç, çamur (ya da balçık) ve kir Biçimlerini reddetmekte haklı olduğu yönündeki beyana yol açmıştı. İlgi çekici, küçük bir husus bu. Saç, ya da tuğla yapımında

---

[1122] Proclus *Tim.* 104-5'te (I, 344 Diehl) bu hususu ortaya koyuyor. Adam (II, 387) buna katılmamıştı.

[1123] Platon'un insan yapımı ürünlerin Biçimleri olduğuna inanıp inanmadığı tartışılmaktadır ve görünüşe göre bunları varlığı Akademi'de de tartışılmıştı. Aristoteles bu tartışmadan defalarca bahsediyor ama Cherniss'in tanıklıkları bir araya getirdiği *ACPA* 241'de söylediği gibi, Platon'un günümüze kadar gelen yazıları bu konuda kesin olmayan, muğlâk bir ipucu sağlıyor. *Yasalar* 965b-c'de en zanaatkârların τὰ πολλά τὸ ἕν ve πρὸς μίαν ἰδέαν'nın ötesine bakacağını söylüyor. Ancak burada yine Muhafızların ahlakî Biçimler ya da erdemlerle bu şekilde haşır neşir olmaları gerektiği hususunu örnekle izah ediyor sadece. σκευαστά'nın kesinlikle Biçimleri olan tekiller arasında dâhil edildiği tek yer *Ep.* 7.342d'dir, bu pasaj konusunda bkz. Bluck'ın dipnotu. Öte yandan 7. kitaptaki Mağara benzetmesi σκευαστά'nın φυτευτά'dan daha düşük bir gerçeklik katmanında olduğunu ima ediyor. Bkz. Adam'ın 514b ve 532b-c üzerine yazdıkları. Platon'un bu konuyu karara bağlamakta güçlük çekmesi şaşırtıcı değil ve Platon'un hayatının ilerleyen yıllarında *Yasalar* 10'da (ki burada her ikisi de νοῦς'un ürünüdür) gördüğü haliyle sanat ve doğa arasındaki ilişki bu ikisini birleştirme eğilimi gösterecekti. *Parmenides*'te (130b-d) Biçimler dünyasının kapsamı meselesi gündeme getirildiğinde insan yapımı ürünlerden bahsedilmiyor.

[1124] Ve teleoloji sanatta doğada olduğundan daha aşikâr biçimde mevcut olduğu için Aristoteles sık sık τέχνη'yi bir benzetme kullanıyor ve *Phys.* 2, bölüm 8'de bu yöntemi doğanın amaçları daha az karşılamadığını gerekçe gösterek meşrulaştırıyor.

[1125] Aslında Platon'un 596b'de κλῖναι ile özdeşleştirdiği τράπεζαι her zaman "yataklar" diye çevrilmesine karşın kesinlikle yemeklerde üzerine yaslanılacak döşekler anlamına geliyor (krş. Aristoteles, *Ach.* 1090). Ama bunun önemi yok.

kullanılan ve sığırların içinde kendilerini serinlettikleri çamur ve balçık hiçbir amaca hizmet etmez mi? Tam tersine, (su götürmez bir Biçim olan) Üçgenlik bir amacı mı temsil eder? Bizim düşünme şeklimize göre muhtemelen hayır ama Platon'unkine göre, evet; yani bunun ya da başka herhangi bir Biçimin tekil misallerin ulaşmaya "çabaladıkları" kusursuzlaşma olması anlamında, evet.[1126]

596a'da, Biçimler dünyasının kapsamı hakkında önemliymiş gibi gözüken bir açıklama yer alıyor: "Sanırım genellikle aynı ismi kullandığımız her grup için bir Biçim olduğunu varsayıyoruz." Bu açıklama bu haliyle ebedi bir Biçimin varlığını keyfi bir dilbilimsel kullanıma bağlı hale getirirdi ki bu da Platonik açıdan saçma olurdu. Zira Platon için tekillerin dâhil olduğu tür ya da sınıflar (*eidē*) tekillerin doğası (*eidē* ya da *physeis*) tarafından belirlenir ve ebedi Biçimler (yine *eidē*) bunlara karşılık gelir. Şeyler isimlerini iştirak ettikleri Biçimlerden alırlar (*Phaedo* 102b). Burada kullanılan ifade gayet normaldir ama diğer pasajların ışığı altında, aynı evrensel isim altında *doğru olarak* gruplandırılmış tekilleri imlediği şeklinde okunmalıdır. "Biz" Platon ve dostlarıdır. *Phdr.* 265e'de Platon sınıf ayrımlarının "doğal eklemlerden" yapılması gerektiğinde ısrar ediyor ve *Pol.* 262a-e'de bir cinsin gerçek bir *eidos*'a sahip olmayan bir kısmının bütünden ayrılmasını kınıyor. Buna örnek olarak ilk önce Yunanların insanoğlunu Yunanlar ve yabancılar diye ayırma -ikinci terim aralarında bir dil ya da başka herhangi bir şey bağı bulunmayan bir sürü halkı içermesine karşın- alışkanlığını ve ikinci olarak sayıları gösteriyor. Herkes keyfi olarak 10.000 sayısını geri kalan sayılardan ayırıp, geri kalanlara bir isim verebilir ve sırf artık bir ismę sahip olduğu *için* bunları tek bir sınıf diye tabir edebilir. Öte yandan tek ve çift sayılar, sayı cinsinin hakiki anlamda tanımlanabilir türleridir (*eidē*).[1127] *Cratylus*'ta (387b-d) Sokrates Hermogenes'i şöyler ikaz eder, "eğer bir insan şeylerin doğaları gereği üzerine konuşulmasının tasarlandığı şekilde ve uygun araçla [yani, isimler] konuşursa, eylemi -yani, konuşması- bir sonuca ulaşacaktır. Aksi takdirde hata yapmış olur ve eylemi etkisizleşir." İsimlerin amacı öze göre sınıflandırmaktır (388b-c) ve ortak bir isimle anılan her şey aynı *eidos*'a sahip olana kadar bu amaca ulaşılamayacaktır.

[1126] βούλεται εἶναι *Phaedo* 74d, ὀρέγεται 75a, προθυμεῖται 75c. Sokrates'in *Parmenides*'teki reddiyesine dair beyanı nerede okuduğumu çıkaramadım.

[1127] Eğer Platon sadece doğal nesnelerin Biçimleri olduğunu söyleseydi (ὁπόσα φύσει, Arist. *Metaph.* 1070a18, bu konuda bkz. Bluck, *CR* 1947, 75-6) *Phdr.* 265e'de φύσει'i ἢ πέφυκεν anlamında pekâlâ kullanıyor olabilirdi. Ross da *PTI* 174'te bunu dile getiriyor. Aristoteles 1078b30-2'te Sokrates'in tanımlar aradığı evrensel sınıflar ya da biçimleri varsayarken "Platoncuların aklına συνέβαινεν αὐτοῖς sanki aynı argümanın uzantısıymış gibi evrensel olarak bahsi edilen her şeyin bir Biçimi olduğu gelmişti" diyor. Ben bunun, Platoncuların bu konumu bilinçli olarak savundukları değil, mantıksal olarak kendilerini bu konuma adadıkları anlamına geldiğini düşünüyorum.

(ii) *Bir Biçimin benzersizliği.* 597c-d'de Sokrates, gerçek bir yatağın gerçek bir imalatçısı olmak isteyen Tanrının sadece tek bir yatak yaptığını söyler, çünkü eğer ikinci bir yatak yapsaydı ilk ikisinin biçimine sahip oldukları başka bir yatak daha ortaya çıkacak ve bu yeni yatak esas Yatak ya da "bir yatağın olması gereken şey" olacaktı. (Buradaki kişileştirmede hata var zira benzersiz Biçim ya da esas Yatak Tanrının herhangi bir eylemi ya da iradesi olmaksızın "ortaya çıkacak" ya da "beliriverecekti" ἀναφανείη). Burada Platon'un zihninde bir Biçime *sahip olmak* ve bir Biçim *olmak* arasında, Biçimin, Platon'un ifadesiyle ona iştirak eden tekillerin karakterine sahip olmaması (onlar tarafından karakterize edilmemesi) anlamında, bir ayrım olduğuna dair herhangi bir ize rastlayamadığımı itiraf etmeliyim.[1128] Aksi takdirde tekillerin Biçimleri taklit ettiği ya da Biçimlerin model ve kalıp παραδείγματα olduğu nasıl söylenebilirdi? Fakat bu esasen Yunanca terimin yalın anlamına ilişkin bir sorudur. Bir yatağın "şekli" ya da "biçimi"nin (*idea*, *eidos*) yatağımsı olmaması pek mümkün değildir, "bir yatak olan şey" (597a2, c9) ve "doğada [ya da "gerçekte"] varolan yatağın" da (597b5-6) bir yatağın niteliklerini taşımaması pek mümkün değildir.[1129] Elbette ebedi, görünmez ama idrakî yatak fikri kulağa tamamıyla saçma geliyor. Adaletin (ya da "Adil olan"ın) adil olduğu yönündeki mantık hatası anlaşılabilir ama bunu "Yataklık"a uyarlamak pek mümkün değildir ki zaten bunun için gerekli kelimeye bile sahip değiliz. Bunun bu bağlamda sadece açıklayıcı bir örnek olduğu tespitine geri dönmüş bulunuyoruz. İnsan yapımı ürünlerin Biçimlerine dair her ne düşünüyor olursa olsun Platon "insan ilişkilerini erdem ve kötülük, ve ilâhiliğe gönderme yaparak" (598e) taklit etmenin peşindedir. Önemli olan ahlakî Biçimlerdir.

Bu pasaj bazen *Parmenides*'teki (Aristoteles'ten bu yana) "Üçüncü İnsan" argümanı diye anılan şeyle bağlantılandırılmaktadır. Aslında birbirine şöyle ya da böyle benzeyen üç argüman var ve karşılaştırma yapmamız bunları açıklığa kavuşturmamıza yardımcı olabilir.

[1128] Bu görüş Cherniss (*AJP* 1957, 259-60) tarafından çok güçlü bir biçimde savunulmuş Strang (*Plato* I, ed. Vlastos, 192-3) tarafından desteklenmiştir. Krş. Wedberg, *a.g.e.* 41 dn. 18 ve Biçimlerin öz-yüklemi için ayrıca bkz. bu cilt. Crombie (*EPD* II, 268) buradaki esas noktanın mantıksal olduğunu düşünüyor: Sokrates "biraz beceriksiz bir şekilde" Biçimin bir evrensel olduğunu söylüyor. Birden fazla misal olabilir ama ortak doğalarının birden fazla olması mantıksal açıdan imkânsızdır. Bu işimize yarayabilir ama eğer Platon o ayrı, kusursuz ve değişmez Varlıkların statüsünde böyle bir indirgeme yapılmasını kabul edebilseydi, öğretisinin onu soktuğu zorlukların birçoğundan kaçınabilirdi.

[1129] Her ne olursa olsun, 597c8'deki ἧς....τὸ εἶδος kelimelerine ne gibi bir anlam verilebilirdi? Nihai Biçimin bir biçiminin olduğu kesin ki bu da Cherniss ve Strang'ın ulaştığı sonucun tam tersidir.

1. *Tim.* 31a4. Bir cinsin (bu durumda "hayvan") Biçimi sınıflamada bunun altına sokulan bütün türlerin Biçimlerini kapsamalıdır. Eğer bunlardan iki tane olsaydı her biri alakalı türlerden bazılarını kapsayacaktı ve her birinin kapsadığı türlerle birlikte her ikisini de kapsayan daha geniş kapsamlı bir Biçim daha olması gerekecekti. Bu iki Biçim otçul ve etçil hayvanların Biçimleri gibi olacaktı, her biri çok sayıda hayvan türünü kapsayacak ama hepsini kapsamayacaktı.

2. *Dev.* 597c. Burada alt bölümlere ayrılmayan özel bir Biçimden bahsediliyor. Bir Biçimim bütün misalleri karakterlerini kusursuz Biçimin kendisine olan iştiraklerine, örneğin yataklar Yatak Biçimine olan iştikraklerine borçludur. Bunlardan iki tane olamaz zira öyle olsa bunlar da sadece daha yüce olan, tek bir Biçime iştirak ederek aynı niteliği paylaşabilirdi. Bence bunun ardında, Platon'un zihninde yatan dile getirilmemiş inanç şudur: çoğulluk mecburen değişiklikle bağlantılıdır ve değişiklik de fiziksel bir ortamda gerçeklik kazanmaktan ayrılmayacak olan kusurlulukla bağlantılıdır. Eğer kusursuz, maddi-olmayan bir Biçim hayal edersek, bunun benzersiz olması gerekir zira bir Biçimi *edios* itibarıyla özdeş olduğu bir diğerinden ne ayırabilir ki?

3. *Parm.* 132d5 ("Üçüncü Adam"). Benzerlik karşılıklı bir ilişkidir. Eğer tekiller Biçime benziyorsa, Biçim de tekillere benzemelidir. Ama birbirine benzeyen şeylerin birbirine benzemesinin sebebinin aynı Biçime iştirak etmeleri olduğu iddia ediliyor. Bu yüzden, hem tekillerin hem de Biçimin (1) iştirak edeceği daha yüce bir Biçim (2) olmalıdır. Ama Biçim (2) de misallerine benzeyecektir ve bu sonsuza dek böyle sürer gider.

Argüman (1) ve (2) bir Biçimin benzersizliği için sunulmuş argümanlardır. Argüman (3) ise Biçimler öğretisine bir itiraz olarak sunulmuştur. Eğer, bazılarının düşündüğü gibi, *Devlet*'teki pasaj çürütmeye açıksa bu henüz Platon'un kafasına dank etmemiştir. Daha önceki kitapların gösterdiği gibi Biçimler halen kısmi bir dinsel tahayyüldür. Biçimler ilâhidir ve uygun bir hazırlıktan sonra inanç ya da sezgi (νόησις) ile kavranılırlar. Biçimler halen *Şölen* ve *Phaedrus*'ta olduğu gibi *epopteia*'dır, Platonculuğun zihinsel gizemlerine vakıf olanlara tahsis edilmiş ifşaattır.

(b) Şiire yapılan psikolojik ve ahlakî itirazlar (602c-606d)

Platon'un Üç Yatak masalının olası imaları bizi gerçek konudan, mimetik şiir eleştirisinden uzaklaştırdı. Mimetik şiire karşı yönelttiği ikinci argüman takımının, büyük ölçüde 3. kitapta yapılan ahlakî itirazların geliştirilmiş hali olduğu için, bizi çok alı-

koyması gerekmiyor. Görünüşler genellikle aklımızın bize gerçek olduğunu söylediği şeylere ters düşer, düz bir sopanın suda eğik gözükmesi ya da uzaklığın bir nesnenin büyüklüğü konusunda bizi aldatması gibi. Daha önce gördüğümüz gibi mimetik sanat sadece, ölçüm bilimi gibi bir şeyle düzeltilmemiş olan görünüşü sunar, bu yüzden de aklımıza değil ama sadece (4. kitaptaki psikolojiye göre) içimizdeki daha bayağı bir ögeye hitap edebilir. Bu, şairlerin, özellikle de piyes yazarlarının aklın sakin işleyişinden ziyade daha şiddetli duyguları -ne de olsa daha popüler olmalarının yanı sıra bunları tasvir etmek daha kolaydır- betimledikleri gerçeği tarafından doğrulanmaktadır hâlbuki 3. kitapta (Platon bundan 603e'de bahsediyor) iyi bir insanın acısı ne kadar büyük olursa olsun duygularını sıkıca kontrol altında tutacağı kabul edilmişti. Üç parçalı doğamız göz önüne alındığında, iç çatışma olasılığı her zaman için vardır ve bu tür şairler bu iç çatışmayı teşvik eder. Bu durumda onu, bütün açılardan ressamla aynı sınıfa sokmak adilce olacaktır: eserleri hakikatten çok uzaklaştırılmış görüntülerdir ve akıl pahasına, *psyche*'nin aptal kısmını -büyükle küçüğü karıştıran kısmını- tahrik edip, güçlendirirler. Daha da feci olan şu ki bu tip şiir en iyi tabiatları bile yozlaştırabilir zira en iyi olanlarımız bile trajik davranışları görmeyi sever ve tutkularımızı en güçlü şekilde etkileyebilen birini büyük şair diye metheder. Kendimizi, bu acıların bize ait olmadığını ve kederini mübalağa etse bile iyi bir insana acımanın zarar getirmediğini söyleyerek mazur gösteririz. Ama aynı şey kahkaha, seks ve öfke için de geçerlidir. *Mimesis* bunlar üzerinde kurduğumuz, bizi daha iyi ve daha mutlu kılan kontrolü gevşetir.

(c) Sonuç: şiire her şans tanınmalıdır (606e-608b)

Böylece mantık bizi şehrimizde şiiri yasak etmeye zorlar. Ama şiirin büyüsüne öylesine duyarlıyızdır ki, eğer iyi yönetilen bir toplumda bir yer edinme hakkını savunabilirse, bunu seçtiği herhangi bir vezinde yapışını duymaktan keyif alırız; ya da eğer şiir hayranları şiirin insanlara ve toplumlara sadece haz vermekle kalmayıp, yarar da sağladığını düzyazıyla gösterebilirlerse onlara müteşekkir kalırız. Aksi takdirde sevgimizden vazgeçmek ve bir karşı-büyü olarak şiirin hakikatten bihaber olduğunu ve her insanın içinde taşıdığı yönetim biçimindeki dengeyi tehlikeye soktuğu yönündeki kanaâtimizi tekrarlamak zorunda kalırız.

(15) ZAMANIN TAMAMI İÇİN PLAN YAPIYORUZ (608C-621D)[1130]

(a) Ruh ölümsüzdür (608c-611b)

Adalet ve adaletsizlik arasında seçimde, düşünebileceğimizden daha fazla şey tehlikededir. Bu bizi sadece kısa insan ömrü süresince değil, zamanın tamamı boyunca etkileyecektir (*Phaedo* 107c'de olduğu gibi) zira ruh ölümsüzdür ve hiçbir zaman yok olup gitmez. Glaucon şaşkına döner, çünkü Cebes'in *Phaedo*'da (70a) söylediği gibi, ruhun ölümden sonra yaşamaya devam etmesi "yaygın boş inanın" bir parçasıdır. Bu elbette yeni bir fikir değildi. Kutsanmış bir ölümsüzlük olasılığı daha ezoterik olan *Orphica* kadar, Atina'da ulusal bir inanç olan Eleusis ayinlerinden de bilinmekteydi ve Glaucon'un şaşkınlığı daha çok bunun dokunaklı ve bazen de ürkütücü bir ayinin doruk noktası olarak değil[1131] akla yatkın yalın bir gerçek olarak dile getirildiğini duyan aydınlanmış bir aristokratın şaşkınlığıydı.[1132] Sokrates bu yüzden söylediklerini savunmak zorundadır ve bunu "spesifik kötülükler" argümanı ile yapar. "Kötü" "yıkıcı" ile, "iyi" ise "koruyucu ve yararlı" ile özdeşleştirilebilir. Her şey için bu şeyi örseleyen ve sonuçta yok eden spesifik bir kötülük vardır; ve bir şey ancak onun için doğal olan bir kötülük tarafından yok edilebilir, gözlerin göz iltihabı (ve daha genel anlamda bedenin hastalıkla), kerestelerin çürüme, metallerin pas ve ekinlerin kırağı vb tarafından yok edilmesi gibi. Eğer spesifik kötülüğü tarafından hasara uğratılabilse de yok edilemeyen bir şey varsa, bu yok edilemez bir şey olmalıdır. Ruha da musallat olan spesifik bir kötülük -yani, adilik- vardır ama ruhu ayartmasına karşın yok edemez.[1133] Bu nedenle, beden (ölüm anında) doğal kötülükleri, hastalık ya da yaralanma tarafından yok edilmesine karşın, ruh yok edilemezdir. Platon bir ek olarak, *Phaedo*'da değinilen, varolan ruhların sayısının sabit kaldığı hususunu tekrar ediyor.[1134]

[1130] Murphy'nin bu bölümü bahsetmeye değer bile bulmaması ve Cross ve Woozley'nin efsaneyi son bir yarım sayfada üstünkörü geçmeleri Platon ve günümüzdeki yorumcuları arasındaki görüş farklılığına ilginç bir biçimde ışık tutuyor. Her iki yorumda da Platon'un şiir ve sanat eleştirisi en sonda yer almaktadır.

[1131] Krş. Plut. *De an.*, fr. 178 Sandbach'ta (Loeb baskısı) yapılan tarih.

[1132] Adam *Dev.* II, 421'de böyle söylüyor. Görünen o ki, hem burada hem de *Phaedo*'da Sokrates'in dostları Biçimler öğretisini duraksamak ya da tartışmaksızın kabul edebilirler (*Dev.* 507b, *Phaedo* 100b-c) ama yine de *anamnesis* ve ölümsüzlük konusundaki doğal sonuçlarından bihaber olabilirlerdi.

[1133] ἀδικία'nın ψυχῆς κακία olduğu zaten 1. kitap 353e'de söylenmişti.

[1134] Bu ek aniden, tek bir cümleyle yapılmıştır ki Nettleship bunun 10. kitabın bitirilmeden bıra-

Mevcut *psyche* anlayışı karmaşık ve çapraşıktı ve feci şekilde analiz edilmeye ihtiyaç duyuyordu[1135] ki Platon da bu durumdan istifade ediyormuş gibi gözüküyor. Sokrates'in bir takipçisi olarak *psyche*'yi zihinle, ayrıca gerçek öz de denilen, bedeni kendi aracı olarak kullanan efendiyle özdeşleştirme eğilimi gösteriyordu. Daha sonra *eros* öğretisi ve filozofun gerçek anlamda bir bilgelik âşığı olduğu öğretisi, ahlakî yönle, bilişsel yönü birleştirerek, daha yüce ya da daha aşağı nesnelere yöneltilebilecek olan arzu ögesini devreye soktu. Bunun haricinde Platon *psyche*'nin hayat (yani hareket gücü) veren şey olduğuna inanıyordu ki bu yönüyle "insanın *psyche*'sini sevmesi" ölümden korkması anlamına gelebilirdi ki bu da Sokrates'in "*psyche* için kaygılanmak"tan anladığı şeyin zıddıydı. Platon mevcut amacına ulaşmak için bu yaşam-gücünün (ki insanlar bunu elbette hayvanlar ve bitkilerle paylaşmaktadır) insanlardaki ahlakî duyarlık merkezi ile özdeşliğinden istifade ediyor. Bu özdeşliğe hakikaten inanıyordu[1136] ama başka hiçbir yerde, *psyche*'nin bedensel ölümden sonra da hayatta kalması gerektiğini çünkü adilik tarafından yok edilemediğini tam olarak bu şekilde öne sürmüyor.[1137]

Bu kesinlikle, *Phaedo* ve *Phaedrus*'taki ölümsüzlük argümanlarını geliştiren bir şey değil ve Platon'un iyiliği için insan bunun ciddiyet taşımadığını ümit etmek istiyor. Adam buradaki argümanın ciddiyetten uzak bir biçimde sunuluşuna dikkat çekiyor (608d): "Ruhun ölümsüz olduğunu fark etmedin mi οὐκ ἤσθησαι?" "Ya Rabbi, hayır. Bunu gerçekten savunabilir misin?" "Elbette. Sen de yapabilirsin. Bunda zor bir şey yok." Eğer yanlış anlamadıysam,[1138] argümanın, şaşırtıcı önermeleri bir yana, mantıksız olduğu çok açık. Ruh ve bedenin keskin bir biçimde birbirinden ayrılmasını ve normalde anlaşıldığı haliyle -hastalık, yaralanma ve benzeri şeylerden kaynaklanan- ölümün sadece bedeni etkilemesini gerektiriyor. ("Beden küçük parçalara doğransa bile, ruh bu yüzden ölüp gitmeyecektir", 610b.) Fakat sunulan argüman, adilik ölüme yol açamadığı için ruhu yok edemeyeceği yönündedir. (Bu bilhassa Glaucon'un 610d-e'deki mutabık oluş şeklinden açıkça anlaşılıyor.) Bu durumda eğer fiziksel ölüm adilikten kaynaklansaydı, adiliğin ruhu yok edebileceği varsayılmaktadır hâlbuki bedenin fiziksel kötülüğü olan fiziksel ölümün bedenden başka hiçbir şeyi yok edemeyeceği görüşü de bu argümanın bir parçasıdır. Ruhun yok edilmesi sıradan ölümden farklı bir şey iken, ruhun spesifik kötülüğü olan adiliğin ruhu yok edemeyeceğini nasıl bilebiliriz?

---

kıldığının bir delili olduğunu düşünüyor.

[1135] Krş. bu anlayışa dair *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1136] Phaedrus'taki teleolojik hareket algılayışı için bkz. bu cilt.

[1137] Ancak krş. *Phaedo*'daki (92c-94d) *psyche*'nin bir "ahenk" olamayacağı çünkü eğer olsaydı bütün ruhların eşit derecede iyi olacağı yönündeki argüman.

[1138] Adam (II, 245) şöyle diyor: "Platon'u ... fiziksel ölüm ve ruhun ölümü anlayışlarını birbirine karıştırmakla suçlamakta ... kesinlikle haklı değiliz."

(b) Ruh bileşik değildir (611b-612a)[1139]

Ruh ölümsüz olduğuna göre, diye devam ediyor Sokrates, daha önce söylenenlere dair olası bir yanlış anlamaya karşı tetikte olmak gerek, zira bileşik olan hiçbir şey ölümsüz olamaz.[1140] Sokrates, daha ziyade dalga ve deniz kabuklarının, üzerine yapışan zararlı otlar ve kayaların verdiği hasardan ötürü asıl, saf doğası görülemeyen deniz canavarı Glaucus gibi olan ruhun (611c-d) bu hayatta bedenle birleşmesi nedeniyle ile bozunmuşken büründüğü biçimler ve yaşadığı tecrübeleri tarif etmiştir.[1141] Ruhu asıl saflığı içersinde görmek için bütün bunları üzerinden sıyırmalı ve sadece onun bilgelik aşkına,[1142] yakın olduğu değişmez, ilâhi Varlık'la beraber olma özlemine bakmalıyız. Gerçek doğasının basit mi yoksa bileşik mi olduğunu ve gerçekten ne olduğunu ancak bu şekilde anlayabiliriz.

Dolayısıyla Platon, saf ve ölümsüz ruhun *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta olduğu gibi halen ruhun sadece felsefi parçası -basitçe akıl değil, ama tamamıyla hakikat arayışıyla ilgilenen *eros*- olduğunu açıkça onaylar. Fiziksel arzu ve dünyevî hırslar bu hayattan sonra da devam edebilecek olmalarına karşın -zira ender bulunan filozofun ruhu dışında[1143] hiçbir ruh anında arınmaz- bedenle bağlantılı olarak ortaya çıkan özelliklerdir ki tek makûl açıklama da budur zaten.

(c) Herkes bu hayatta ya da ölümden sonra hak ettiğini alır: ruhların hac yolculuğu

Sokrates şimdi, adaleti takip etmenin bir insan (yani, *psyche*'si) için, ün ya da mükâfattan bağımsız olarak en iyi şey olduğunu göstererek verdiği sözü yerine getirmiş olduğunu iddia eder. Artık bir insanın adilliğinin her zaman için tanrılarca bilindiği ve tanrıların da bu insanın refahını göz ardı etmeyecekleri yönündeki kendi inancını dile getirme hakkına sahiptir. Eğer bu insanın dünyada yüzü gülmediyse, bu onun nihai iyiliği için, muhtemelen daha önceki bir hayattaki günahlarına karşılık iyileştirici bir ceza olmalıdır. Sokrates, biraz şaşırtıcı bir biçimde, adaletin kıymetinin insanlarca da bilindiğini ekliyor. Adaletsiz insanlar bir süreliğine rahat edebilir ama genellikle foyaları

[1139] Ayrıca bkz. bu cilt.

[1140] Bu husus *Phaedo* 78c ve *Tim.* 41b'de ortaya konmuş τὸ.....δεθὲν πᾶν λυτόν, ve γενομένῳ παντὶ φθορά ile ilişkilendirilmiştir (*Dev.* 8.546a). Parçalardan ibaret olan hiçbir şey γιγνόμενον olamaz çünkü parçalar bütünden önce gelir.

[1141] Aynı şey *Gorg.* 524e-525a'da da yapılır.

[1142] φιλοσοφία. τὸ φιλόσοφον 411e'de (vücut bulmuş) ruhun üç parçasından en yüce olanıdır. Ruhun değişmez Varlık dünyasına olan yakınlığı *Phaedo* 79d'yi akla getirmektedir.

[1143] Filozofun ruhu için bkz. *Phaedo* 80d-e ve genel anlamda bu öğreti için krş. bu cilt.

ortaya çıkar ve hayatları sefalet ve utanç içersinde sona erer. Fakat bütün bunlar adil ve adaletsiz kişileri ölümden sonra bekleyen şeyler yanında hiç kalır ve *Devlet*'in sonu, *Phaedo* ve *Phaedrus*'unkiler gibi, ruhu ve yazgısını bütün kozmik düzenin yapısı ve işleyişi ile bağlantılandıran büyük bir kıyamet ifşaatıdır.

Bu Antalyalı Armenius'un oğlu Er'in[1144] hikâyesidir. Savaşta öldürülmüş ama bedeni parçalara ayrılmamıştır ve on iki gün sonra hayata dönüp, deneyimlerini aktarmıştır. Hikâyesi biri tamamıyla efsanevî ya da eskatolojik, diğeri ise kozmolojik olan iki ipten örülmüştür. İlki, Platon'un tükenmek bilmez hayal gücünden canlı ayrıntılarla zenginleştirilmiş olmasına karşın, hâlihazırda varolan ortak bir dinsel ve özellikle de Orfik kültürden beslenen diğer büyük efsanelerle aynı temel özellikleri içermektedir.[1145] Olayın geçtiği yer pitoreskleştirilerek değiştirilmiş olsa da, yine otlakta bulunan mahşer yeriyle, yukarı ve aşağı uzanan yollarla, Tartarus yarığıyla, insan biçiminde olduğu kadar hayvan biçiminde vücut bulanlarla, bin yıllık döngülerle ve iyileştirilebilir olan ve olmayan ruhlar arasındaki ayrımla karşılaşırız. Bunu *Phaedrus*'takiyle ve *Phaedo*'daki coğrafyayla mukayese edilebilecek bir kozmolojik bölüm takip eder. Ancak Platon burada bileşik sarmala sahip fantastik "Zaruriyet mili" kisvesi altında, sabit yıldızların yörüngelerini, beş gezegeni, güneş ve ayı kendi zamanındaki dünya merkezli sisteme göre, gezegenlerin uzaklık ve görece hızları, Mars'ın kırmızımsı rengi ve ayın ışığını güneşten alması gibi bilimsel gerçeklere gönderme yaparak betimliyor.[1146]

Bütün bu betimleme, diyor Cornford, "efsanevî ve semboliktir" ama *Phaedo*'ya ilişkin olarak söylediğim gibi bu, Cornford'un "temelde yatan" zaruriyet ve hür irade öğretisi diye tabir ettiği şeyle alakasının çok ötesine taşınıyor. Bu betimlemenin Zaruriyet'in dizlerinde dönen mil kisvesine bürünmesi (Cornford her ne olursa olsun ruhların gördüklerinin evrenin kendisi değil bir model olduğuna inanıyor) Platon'un ciddi olarak algıladığı şekilde evrenin yapısını betimlediği ve betimlerken de *Timaeus*'ta çok daha uzun uzadıya yaptığı gibi keyfine baktığı gerçeğini değiştiremez.[1147]

[1144] Bu isim Farisice'deki Aram'ın oğlu Arā ile mukayese edilmiştir ama Luke iii 28'de geçmesi bu ismin Yahudi kökenli olduğuna işaret etmektedir. Burada Platon'un düşüncesi üzerindeki olası doğu etkileri meselesine hiç girmeyeceğim. Okur birçok çalışma arasında şu kaynaklara yönlendirilebilir: Kerschensteiner, *P. und der Orient* (1945); Koster, *Mythe de P., de Zarathoustra etc.* (1951); Dodds *JHS* 1945; Festugière *R. De Philol.* 1947; ve Spoerri, *a.g.e.* 1957.

[1145] Bu efsanelere dair bir özet için bkz. Cornford, *Dev.* 340-1. Sıraladığı özelliklerin Orfik gelenekten alınma olduğu Guthrie *OGR* bölüm 5'te uzun uzadıya tartışılmıştır.

[1146] Ayrıntılar için bkz. Cornford'un çevirisi s. 340-2 ve Lee'nin çevirisi, s. 460-3. "Diğer dünyanın" fiziksel evrenin çeşitli kısımlarına yerleştirilişi için bkz. bu cilt.

[1147] Astronomi ve dini bir araya getirirken Pisagorculara (bkz. bu cilt) ve onların yakın akrabaları olan Orfiklere bir hayli yaslanmıştı. (Pisagorcular ve Orfikler konusunda bkz. Guthrie, *OGR* 216-21.) Onlar gezegenlerin yörüngelerini, farklı hız ve uzaklıklarını ve dönüşleri esnasında

Astronomi bölümünü, diğer diyaloglarda bulunmayan, alınacak dersinin açıkça dile getirildiği bir bölüm takip eder. Zaruriyet'in çevresinde onun milini döndürmesine yardım eden üç Yazgı oturur, Lachesis her bir yazgı için kurayla çekilecek bir rakam ve bir hayat numunesini elinde tutar ve ruhlar bir sonraki hayatlarını seçecekleri sırayı belirlemek için kura çekmelidirler. Ruhların seçeceklerinden çok daha fazla hayat tipi vardır, dolayısıyla en son gelen ruh bile eğer akıllıca seçim yapar ve bunu bütün gücüyle yaşarsa, kabul edilebilir bir hayat seçebilir. "Sorumluluk seçene aittir, Tanrı suçsuzdur" der Zaruriyet'in ulağı ve "Ne ilkinin dikkatsiz, ne de sonuncusunun karamsar olmasına mahal verelim." Her şey bu ana bağlıdır ve kendimizi bu ana iyi ve kötüyü anlayarak, daha önceki tartışmalardaki bütün argümanları tartarak, zenginlik, yoksulluk, iktidar, mevki, etkileyicilik, güç ve zayıflığın farklı kişilik ve zihniyet türleriyle oluşturduğu çeşitli harmanların sonuçlarını göz önüne alarak hazırlamalıyız, böylece her şeyi hesaba katarak seçimimizi ruhun gerçek doğasının ışığı altında, olduğunu gördüğümüz gibi adil hayatı daha iyi ve adaletsiz hayatı daha kötü diye tabir ederek, yapabiliriz.

Yanlış bir seçim yapma tehlikesi, düzenli bir toplumda, bilgi sahibi olmaksızın alışkanlık ve görenek gereği geleneksel bir erdemli hayat sürmüş olanlar için çok yüksektir. Bu tip ruhlar, cezasını çekecekleri büyük günahları olmadığı için ölümden sonra cennete giderler ve bir sonraki hayatı seçmeye, yeraltında çektikleri kendi acılarından ve diğerlerinin acılarından ders alan günahkârlardan daha az hazırlıklı olabilirler. Er'in hikâyesinde ilk kurayı çeken kişi, aç gözlü coşkunluğu içerisinde bu hayatın kendi çocuklarını yemek gibi dehşet verici şeyleri içerdiğini fark etmeksizin haşmetli bir tiranın hayatını seçer. Er, diğerlerinin yanı sıra Orpheus'un bir kuğunun hayatını seçtiğini ve çektiği acılarla bütün hırslarından arınan Odysseus'un, diğer herkesin hor gördüğü tek düze ve muğlâk bir hayat bulana kadar ortalarda dolaştığını ve ilk seçimi o yapsaydı seçiminin farklı olmayacağını ilan ettiğini görür.

Seçimler yapılmış ve Lachesis her bir ruha seçimine uygun olan koruyucu bir tin ve rehber tahsis etmiştir ve diğer iki Yazgı seçimlerini resmileştirip, geri dönülmez kıldıktan ve Zaruriyet'in tahtının önünden geçtikten sonra ruhlar çölümsü Lethe (Unutkanlık) ovasının boğucu sıcağından geçirilerek, ayrıca Amelēs (Umarsızlık) diye de anılan aynı isimli ırmağa doğru bir günlük bir yolculuğa çıkarılmıştır. Er dışında hepsi bu sudan içmek zorundadır, böylece yeniden doğduklarında deneyimlerini hiç anımsamayacaklardır ve bazıları kavurucu yolculuklarından sonra, akılsızlık edip, sudan çok fazla içmiştir.[1148] Ruhlar daha sonra uyumaya gitmiş ve gece yarısı şimşeklerin ve depremin

---

çıkardıkları ahenkli notaları öğretmişlerdi ki Platon da bunları buraya taşıyor. (Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.)

[1148] Bu, Platon'un gizemler öğretisini uyarlayışının bilhassa ilgi çekici olan bir örneğidir. Güney

orta yerinde, doğmaları için farklı yönlerde yukarı doğru taşınırlar,[1149] kayan yıldızlar misali ok gibi fırlarlar. Görevi, bütün bunlara dair havadisleri dünyaya geri götürmek olan Er ise kendi bedenine geri döner, gözlerini aniden açar ve kendini ölülerin yakıldığı odun yığının üzerinde bulur.

Ve böylece hikâyesi yok olup gitmekten korundu ve eğer bu hikâyeyi unutmazsak, bu da bizi koruyabilir ve Lethe ırmağından güvenli bir biçimde geçip, ruhlarımızı kirletmeyiz. Ne olursa olsun benim öğüdüm budur; ruhun ölümsüz, bütün kötülük ve iyiliklere dayanmaya muktedir olduğuna inanmalı ve ayaklarımızı her daim yukarı doğru uzanan yol üzerinde tutup, bilgelikle adaletin peşine düşmeliyiz. Böylece hem burada, bu hayatta hem de oyunlarda zafer kazananların ödüllerini toplaması gibi mükafatımızı aldığımızda, tanrılarla ve kendimizle barışık oluruz; ve hem bu hayatta hem de az önce betimlediğim bin yıllık yolculukta bizim için her şey yolunda gider.[1150]

İtalya ve Girit'te ölülerle birlikte gömülen altın tabletlerde ruha sol taraftaki isimsiz bir kaynaktan (bunun Lethe'nin suyu olduğu çok açıktır) kaçınması ve suyu "Ben Cennetlik ırktanım ama susuzluktan kavruluyor ve helak oluyorum" diyerek Hafıza gölünden istemesi tembihlenir. Erginleşmiş olanlar Hafıza'nın suyundan içme hakkına sahip olacaktır çünkü doğum döngüsünden kurtulmak için gerekli vasıflara sahiptir. Bkz. Guthrie, *OGR* 172-3, 177. Buradaki hikâye farklı olsa da, *Menon*'a göre ruhun öteki dünyada bütün hakikati öğrendiğini ama bunu unuttuğunu öğreten aynı "rahipler ve rahibeler" geleneğini burada da fark ederiz.

[1149] ἄνω 621b. Lethe ovası ve ırmağının tam olarak nerede olduğunun varsayıldığı, ölüm yolculuğunun topografisinin diğer bazı özellikleri gibi, şüphelidir. Platon'un takip ettiği gelenek de pek tutarlı gözükmüyor. Mağarası yeraltındaki ölüler dünyasını simgeleyen bir yeraltı ruhu olan Trophonius inancına göre Lethe ve Mnemosyne'nin suları ölüler dünyasına inişten *önce* içiliyordu, hâlbuki altın tabletlerde bu sular yeraltı dünyasının bir parçasıydı. (Paus. 9.39. Bkz. Guthrie, *G. and G.* 225, 230.)

[1150] *Devlet*'in son sözleri, Lee'nin çevirisi.

SONUÇ

Platon'un -savaş illetinden olmasa da "tahrik"inin büyük kısmından arınmış olan- şehri özel bir tür idealdir, insan doğasının akılla potansiyel olarak onurlu ama tehlikeli olan tutkuların bir bileşimi olduğu, bu nedenle de onurlu bir amaç için kendini yüce bir biçimde feda etmeye ama ayrıca, eğer üçüncü ögesi olan hırs ve açgözlülük tarafından ayartılırsa, en hayvani acımasızlığa da muktedir olduğu gerçeğini hesaba katan bir idealdir. Eğer bu ögelerin ortaya çıkardığı her bir ana insan türüne, bir yandan hepsinde varolan akıl gücü aracılığıyla hükümetin dizginlerinin görevlerine hem doğal olarak uygun hem de görevleri için özel olarak eğitilmiş olan seçkin bir kesmin elinde olması gerektiğinin farkındalarken, arzuları için meşru bir menfez sağlanırsa bütün bu kişilik ögelerinin toplumun iyiliği için nasıl da beraberce çalışabileceğini göstermektedir. Bu, yeryüzünde asla gerçekleştirilemeyecek bir idealdir ama Platon dünyevî yasamacıların, Isparta, Atina ya da Girit'in "taklit" anayasalarına bakmaktansa, bu idealin ilkelerini ("hakikati") akıllarında tutarlarsa daha iyi olacağına içtenlikle inanıyordu.

Eğer bu idealin bazı mutlak şartları bizi haklı olarak dehşete düşürüyorsa, bu şartların bu değerlendirmelerin ve o zamanki tarihsel koşulların ışığı altında görülmesi gerekiyor. Ve bunlara rağmen *Devlet* her çağa uygun olan dersler içeriyor. Bu dersler Platonik devletin karakterinden ziyade, bu *Devlet*'in 8 ve 9. kitaplarda sunulan, müteakiben daha da kötüleşen hükümet, toplum ve yurttaş türlerine doğru çürüyüşünün sembolik hikâyesinde bulunacaktır. Demokrasinin en büyük düşmanının, doğal bir kamuoyu değişimiyle popüler destek gören tiranlığa, tek bir diktatör altında gerçekleşen otoriter baskının en şiddetli haline yol açan denetimsiz özgürlük olduğu yönündeki öneriyi düşünmemiz bile yeterlidir.

Fakat *Devlet* esasen bir siyaset teorisi eseri değil, bireysel insan ruhuna, *psyche*'ye dair bir alegoridir. Söz konusu şehir, içimizdeki *eros* akışını en güçlü biçimde bilgelik ve bilgiye doğru akacağı şekilde yönlendirdiğimizde "kendi içimizde" bulabileceğimiz şehirdir; ve bilgelik ve bilginin rehberliği altında tutku ve iştahlar da, Calliclesçi bir hedonistin, Platon'un "tiranımsı insanının" ideal olarak gördüğü akılsızca bir eksiklik ve aşırı doygunluk gelgitinde olduğundan daha eksiksiz bir biçimde tatmin edilecektir. İyilik ve mutluluk (bu ikisi, "iyi yapmak" anlamına gelen εὖ πράττειν kelimesinde birleştirilmiştir) Sokrates'in tamamlanmamış felsefesi tamamlanarak bulunur. Birincisi, iyilik bilgidir, doğada değişmez olan, değişken insan düşünce ve arzularından bağımsız standartların olduğunun bilgisidir. Bu bilgi en üst seviyeye taşınır ve bu bilgiyi edinme yöntemi merkezi 5-7 kitaplarda tarif edilir. İkincisi, kendini, yani *psyche*'yi bil şiarıdır;

dolayısıyla *psyche* çözümlenir ve 4. kitapta doğası izah edilir ve bu izahat 10. kitapta nihayetine erdirilir. Son olarak, bu bilginin ışığı altında, bizi ilâhi olanla birleştiren ve sonsuza dek yaşayanın en iyi öge, yani felsefî öge olduğunu bilerek sadece ruh ve ruhun nihai iyiliği için kaygılanılması salık verilir. Her zaman için, ruhun bedenle birleşmesinin ebedi varoluşunda sadece kısa bir bölüm ya da bir bölümler dizisi olduğunu bilerek hareket etmelisiniz. Sokrates, bunsuz da yaşabilecekken bu inançla ölmüştü ve Platon'un olağanüstü zihninin bütün gücü onun haklı olduğunu kanıtlamaya yönlendirilmişti. Platon'un (bütün hayatını sahip olmadığı bir bilginin arayışı içersinde geçiren) hocasının açıkça tamamlanmış olan felsefesine bu şekilde derinlik ve içerik kazandırırken, ayrıca bu felsefeyi çarpıtıp çarpıtmadığına ilişkin karar okura bırakılabilir.

KAYNAKÇA

GENEL

Ackrill, J. L. Review of Hackforth's *Phaedrus*. *Mind*, 1953, 277-9.

Ackrill, J. L. '*Anamnesis in the Phaedo*', *Exegesis* (q.v.), 177-95.

Adam, J. 'The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato', *Praelections Delivered Before the Senate of the University of Cambridge*, Cambridge, 1906, 29-67.

Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960.

Adkins, A. W. H. '"Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle', *CQ*, 1963, 30-45.

Adkins, A. W. H. 'Αρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b- 328 d', *JHS*, 1973, 3-12.

Allan, D. J. 'The Problem of Cratylus', *AJP*, 1954, 271-87.

Allen, G. O. 'The Is-Ought Question Reformulated and Answered', *Ethics* 82 (1971-2), 181-99.

Allen, R. E. '*Anamnesis* in Plato's *Meno* and *Phaedo*', *R. of Metaph.*, 1959, 165-74.

Allen, R. E. (ed.) *Studies in Plato s Metaphysics*. London, 1965.

Allen, R. E. 'The Elenchus of Agathon: Symposium 199C-201C', *The Monist*, 1966, 460-3.

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

Allen, R. E. 'Law and Justice in Plato's *Crito*', *JPh*, 1972, 557-67.

Anderson, A. 'Socratic Reasoning in the Euthyphro', *R. Of Metaph.*, 1969, 461-81. (A reply to Geach and Brown.)

Andersson, T. J. *Polis and Psyche*. Stockholm, 1971.

Anscombe, G. E. M. 'The New Theory of Forms', *The Monist*, 1966, 403-20.

Anton, J. P. 'The Ultimate Theme of the *Phaedo*', *Arethusa*, 1968, 94-102.

Anton, J. P. and Kustas, G. L. (ed.). *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, , N.Y., 1971.

Archer-Hind, R. D. 'On Some Difficulties in the Platonic Psychology', *Journal of Philology*, 1881, 120-31.

Ardley, G. 'The Role of Play in the Philosophy of Plato', *Philosophy*, 1967, 226-44.

Aristote et les problèmes de méthode. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Louvain in 1960. Louvain, 1961.

Arnim, H. Von. *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*. Leipzig-Berlin, 1914.

Arnim, H. Von. 'Platons Lysis', *Rh. Mus.*, 1916, 364-87.

Arnim, H. Von. *Xenophon's* Memorabilien *und* Apologie des Sokrates. Copenhagen, 1923.

Aronson, S. H. 'The Happy Philosopher: a Counterexample to Plato's Proof', *JHPh*, 1972, 383-98.

Balme, D. M. Γένος and εἶδος in Aristotle's Biology*, CQ, 1962, 81-98.

Bambrough, J. R. Review of Cushman's, *Therapeia*. CR, 1960, 115 f.

Bambrough, J. R. Review of Bluck's *Meno*. *JHS*, 1964, 190f.

Bambrough, J. R. (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. London, 1965.

Bambrough, J. R. (ed.). *Plato, Popper and Politics: some contributions to a modern controversy*.

Cambridge and New York, 1967.

Bambrough, J. R. 'Plato's Political Analogies', *Plato, Popper and Politics* (ed. Bambrough, 1967), 152-69.

Bambrough, J. R. 'The Disunity of Plato's Thought, or What Plato did not say', *Philosophy,* 1972, 295-307.

Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle.* Paperback repr. New York and London, 1959. (Originally 1906.)

Beare, J. I. 'A New Clue to the Order of Plato's Dialogues', *Essays Presented to Sir W. Ridgeway,* ed. E. C. Quiggin, Cambridge, 1913, 27-61.

Begemann, A. W. *Plato's Lysis.* Diss. Amsterdam, 1960.

Bernhardt, J. *Platon et le matérialisme ancien: la théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon.* Paris, 1971.

Bluck, R. S. 'Aristotle, Plato and Ideas of *Artefacta*', CR, 1947, 75f.

Bluck, R. S. *Plato's Life and Thought, with a translation of the Seventh Letter.* London, 1949.

Bluck, R. S. 'Forms as Standards', *Phronesis,* 1957, 115-27.

Bluck, R. S. 'The *Phaedrus* and *Reincarnation*', *AJP,* 1958, 156-64 and 405-14.

Bluck, R. S. 'Plato's Form of Equal', Phronesis, 1959, 5–11 -

Bonitz, H. *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera ed. Academica Regia Borussica,* vol. 5. Berlin, 1870.

Bonitz, H. *Platonische Studien.* 3rd ed., Berlin, 1886.

Bouché-Leclercq, *A. Histoire de la Divination dans l'Antiquité.* 4 vols., Paris, 1879-82.

Boyancé, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs.* Paris, 1937.

Brentlinger, J. A. 'The Divided Line and Plato's Theory of "Intermediates"', *Phronesis,* 1963, 146-66.

Brentlinger, J. A. 'Particulars in Plato's Middle Dialogues', *AGPh,* 1972, 116-52.

Brochard, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* Paris, 1926.

Bronowski, J. *The Identity of Man.* London, 1966.

Brown, J. H. 'The Logic of Euthyphro 10a-11b', *PQ,* 1964, 1-14.

Brown, M. 'Plato Disapproves of the Slave-Boy's Answer', *Rev. of Metaph.,* 1967, 57–93, repr. in Brown, *Plato's Meno,* 198-242.

Brown, M. 'The Idea of Equality in the *Phaedo*' *AGPh,* 1972, 24-36.

Buchmann, K. *Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie.* Leipzig, 1936.

Burge, E. L. 'The Ideas as Aidai in the Phaedo', *Phronesis,* 1971, 1–13.

Burkert, W. 'Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni- Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre', *Antike und Abendland,* 1968, 93-114.

Burnet, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (all published). London, 1924.

Burnet, J. *Platonism.* U. of California Press, 1928.

Burnet, J. *Essays and Addresses.* London, 1929.

Calogero, G. 'Gorgias and the Socratic Principle "Nemo sua sponte peccat"', *JHS,* 1957 (1), 12-17.

Calder, W. M. III. 'The Spherical Earth in Plato's *Phaedo*' *Phronesisy* 1958, 121-5.

Cameron, A. *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection.* Menasha (Wisconsin), 1938.

Carter, C. C. (ed.). *Scepticism and Moral Principles.* Evanston, Illinois, 1973.

Cherniss, H. 'On Plato's Republic x 597 B', *AJP*, 1932, 233-42.

Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* New York, 1944.

Cherniss, H. *The Riddle of the Early Academy.* California U.P., 1945.

Cherniss, H. 'The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues', *AJP*, 1957, 225-66.

Cherniss, H. 'Plato 1950-1957', *Lustrum*, 1959, 5-308, and i960, 321-648.

Classen, C. J. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens.* Munich, 1959.

Cohen, M. H. 'The Aporias in Plato's Early Dialogues', *JHI*, 1962, 163-74.

Cohen, S. M. 'Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10a-11b', *JPh*, 1971, 1-14.

Colling Wood, R. G. 'Plato's Philosophy of Art', *Mind*, 1925, 154-72.

Cooper, N. 'The Importance of διάνοια in Plato's Theory of Forms', *CQ*, 1966, 65–9.

Cope, E. M. *The Rhetoric of Aristotle with a commentary*, revised and edited by J. E. Sandys. 3 vols., Cambridge, 1877.

Coplestone, R. '*The Encyclopaedia of Philosophy*' (Critical study), *R. of Metaph.*, 23 (1969-70), 301-15.

Cornford, F. M. 'The Division of the Soul', *Hibbert Journal*, 1930, 206-19.

Cornford, F. M. 'The Athenian Philosophical Schools', *Cambridge Ancient History*, vol. vi (1927), 310-32.

Cornford, F. M. 'Mathematics and Dialectic in Rep. vi and vii', *SPM* 61-95. (Repr. from *Mind*, 1932, 38-52 ve 173-90.)

Cornford, F. M. *Before and After Socrates.* Cambridge, 1932 (ve sonraki baskılar).

Cornford, F. M. *Plato's Commonwealth*, 1935. Repr. in *The Unwritten Philosophy* (*q.v.*)> 47-67·

Cornford, F. M. *The Unwritten Philosophy.* Cambridge, 1950.

Cornford, F. M. *Principium Sapientiae: a Study of the Origins of Greek Philosophical Thought.* Cambridge, 1952.

Coulter, J. A. 'The Relation of the *Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric', *HSCP*, 1964, 269-303.

Crombie, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines.* 2 vols., London, 1962 and 1963-

Crombie, I. M. Review of Ryle's *Plato's Progress. PhR*, 1969, 362-73.

Cross, R. C. 'Logos and Forms in Plato', *SPM* 13-31 (1954).

Cross, R. C. ve Woozley, A. D. *Plato's* Republic: *a Philosophical Commentary.* London, 1964.

Crossman, R. H. S. *Plato Today.* London, 1937.

Cushman, R. E. *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy.* Chapel Hill (U.N.C. Press), 1958.

Davison, J. A. 'Dieuchidas of Megara', *CQ*, 1959, 216-22.

Delatte, A. *Études sur la littérature pythagoricienne.* Paris, 1915.

Delatte, A. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques.* Paris, 1934.

Des Places, E. 'Simonide et Socrate dans le *Protagoras* de Platon', *Les Études Classiques*, 1969, 236–44.

Despotopoulos, C. 'La "cité parfaite" de Platon et l'esclavage (sur *Rép.* 433d)', *REG*, 1970, 26-37.

Diehl, E. (ed.). *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols., Leipzig, 1925.

Diehl, E. 'Theodektes (1)'. *RE*, 2. Reihe, x. Halbb. (1934), 1722-30.

Diels, H. & Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Greek and German). 6th ed., 3 vols., Berlin, 1951-2 (or later editions; the pagination remains the same).

DIÈS, A. *Autour de Platon*. 2 vols: I. *Les voisinages: Socrate. II. Les dialogues – esquisses doctrinales.* Paris, 1927.

Dieterich, A. *Nekyia*. Leipzig and Berlin, 2nd ed., 1913.

Dieterle, R. *Platons Laches und Charmides: Untersuchungen jpur elenktisch- aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge.* Diss. Freiburg, 1966.

Diller, H. 'Probleme des platonischen Ion', *Hermes*, 1955, 171-87. (Repr. in his Kleine Schriften, Munich, 1971.)

Dirlmeier, F. *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum.* Diss. Munich, 1931.

Dittenberger, 'Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge', *Hermes,* 1881, 321-45.

Dittmar, H. *Aischines von Sphettos*. Berlin, 1912.

Dodds, E. R. 'Plato and the Irrational', *JHS*, 1945, 16-25.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational.* California U.P., 1951.

Dörrie, H. 'Die Erneuerung des Platonismus', Colloques Internationales de la C.N.R.S. (Sciences Humaines). *Le Néoplatonisme*, Royaumont, 1969, pp. 17-33. Paris, 1971.

Dorter, K. 'Equality, Recollection and Purification', *Phronesis*, 1972, 198-218.

Dover, K. J. 'The Date of Plato's Symposium', *Phronesis*, 1965, 2-20.

Dover, K. J. 'Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*', *JHS*, 1966, 41-50.

Dover, K. J. *Lysias and the Corpus Lysiacum*. California U.P., 1968.

Downing, F. G. 'Ways of Deriving "Ought" from "Is"', *PQ*, 1972, 234-47.

Duchemin, J. 'Remarques sur la composition du Gorgias', *REG*, 1943, 265-86.

Dumézil, G. 'Jupiter, Mars, Quirinus', *Nouvelle Revue Française*, 1942·

Dümmler, F. *Akademika: Beiträge ur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen.* Giessen, 1889.

Düring, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.* Göteborg, 1957.

Düring, I. *Aristotle s Protrepticus: an Attempt at Reconstruction.* Göteborg, 1961.

Ebert, Th. 'Plato's Theory of Recollection Reconsidered: an interpretation of Meno 80a-86c', *Man and World*, 1973, 163-81.

Ebert, Th. *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons: Untersuchungen çum 'Charmides', 'Menon und 'Staat'*. Berlin, 1974.

Edelstein, L. 'Platonic Anonymity', *AJP*, 1962, 1-22.

Edelstein, L. 'The Role of Eryximachus in Plato's *Symposium*', *TAPA*, 1945, 85-103, reprinted in *Ancient Medicine: selected papers of Ludwig Edelstein*, ed. Trinker, Baltimore, 1971, 153-71.

Edwards, P. and Pap, A. (eds.). *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources.* New York and London, 1957 (3rd augmented edition, 1973).

Ehrenfels, F. von. 'Zur Deutung der platonischen Hochzeitszahl', *AGPh*, 1962, 240-4.

Encyclopaedia of Philosophy, 8 vols., New York and London, 1967. Paul Edwards, Editor in Chief.

Erbse, H. 'Platon und die Schriftlichkeit', *Ant. und Abendland*, 1962, 7-20.

Erbse, H. 'Platons Methode in den sogennanten Jugenddialogen', *Hermes*, 1968, 21-40.

Erbse, H. 'Philologische Anmerkungen zu Platons Phaedo 102a-107a', *Phronesis*, 1969, 97-106.

Exegesis and Argument: studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos. Assen, 1973.

Ferguson, A. S. 'Plato's Simile of Light', *CQ*, 1921, 135-22 and 1922, 15-28.

Ferguson, J. 'Sun, Line and Cave Again', *CQ*, 1963, 188-93.

Festugière, A. J. *Epicurus and his Gods*, trans. C. W. Chilton. Oxford, 1955.

Festugière, A. J. 'Platon et l'Orient', *Rev. de Philol.*, 1947, repr. in his *Études de Philosophie grecque*, Paris, 1971, 39-79.

Festugière, A. J. *Contemplation et la vie contemplative chez Platon.* Paris, 2nd ed., 1950.

Field, G. C. *Plato and his Contemporaries.* London, 1930.

Field, G. C. *The Philosophy of Plato.* Oxford, 2nd ed., 1969.

Finley, M. I. *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies.* Penguin Books, 1972.

Fischer, J. L. *The Case of Socrates.* Prague, 1969.

Flashar, H. *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie.* Berlin, 1958.

Flew, A. *An Introduction to Western Philosophy.* London, 1971.

Flew, A. 'What Socrates should have said to Thrasymachus', *Scepticism and Moral Principles*, ed. C. C. Carter (q.v.).

Foster, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel.* Oxford, 1935.

Frank, E. *Plato und die sogennanten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes.* Halle, 1923.

Friedländer, P. *Plato*, transl. H. Meyerhoff, vol. I, *An Introduction*, London, 1958 (2nd ed. 1969); vol. II, *The Dialogues, First Period*, 1964 [actually 1965]; vol. III, *The Dialogues, Second and Third Periods*, 1969.

Fritz, K. Von. *Plato in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft.* Berlin, 1968.

Frutiger, P. *Les Mythes de Platon.* Paris, 1930.

Gagarin, M. 'The Purpose of Plato's *Protagoras*', *TAPA*, 1969, 133–64.

Gaiser, K. *Platons ungeschriebene Lehre.* Stuttgart, 1963.

Gaiser, K. 'Platons Meno und die Akademie', *AGPh*, 1964, 241-92.

Gaiser, K. *Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons.* Appendix to *Platons ungeschriebene Lehre* (separate offprints).

Gauss, H. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons.* 3 vols., 6 parts, Bern, 1952-61.

Gauthier, D. P. 'The Unity of Wisdom and Temperance', *JHPh*; 1968, 157-9.

Geach, P. T. 'The Third Man Again', *SPM*, 265-78 (repr. from *PhR*, 1956).

Geach, P. T. 'Plato's *Euthyphro: an analysis and commentary*', *The Monist*, 1966, 369-82.

Geffcken, J. 'Studien zu Platons Gorgias', *Hermes*, 1930, 14-37.

Gigon, O. *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 12: Platon.* Bern, 1950.

Glaser, K. 'Gang und Ergebnis des platonischen *Lysis*', Wiener Stud. 1935, 47-67.

Goldschmidt, V. *Les Dialogues de Platon.* Paris, 2nd ed. 1963.

Goldschmidt, V. *Platonisme et pensée contemporaine.* Paris, 1970. (First part is republication of La Religion de Platon, 1949.)

Gomme, A. W. 'The Structure of Plato's *Crito*', *Greece and Rome*, 1958, 45-51.

Gomperz, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy.* 4 vols. London, 1901-12. (Vol. I transl. L. Magnus, vols, II-IV by C. G. Berry.) Paperback repr., London, 1964.

Goodrich, W. J. 'On Phaedo 96a-102a and the δεύτερος πλους 99d', *CR*, 1903, 381-4 and 1904, 5-11.

Gosling, J. '*Similarity in Phaedo 73b seq.*', *Phronesis*, 1965, 151-61.

Gosling, J. C. 'Δόξα and δύναμις in Plato's Republic', *Phronesis*, 1968, 119-30.

Gould, John. *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge, 1955.

Gould, T. *Platonic Love*. London, 1963.

Gouldner, A. W. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. London, 1967 (1965 in U.S.A.).

Green, P. *The Shadow of the Parthenon*. London, 1972.

Groag, E. 'Zur Lehre vom Wesen der Seele in Platons Phaidros und im zehnten Buch der *Republik*', *Wiener Studien*, 1915, 189-222.

Grote, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 3rd ed., 3 vols., London, 1875.

Grote, G. *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*. 10 vols., 6th ed., London, 1888.

Grube, G. M. A. 'On the Authenticity of the Hippias Major', *CQ*, 1926, 134-48.

Grube, G. M. A. 'Plato's Theory of Beauty', *The Monist*, 1927, 269-88.

Grube, G. M. A. 'On the Logic and Language of the *Hippias Major*', *CP*, 1929' 369-75.

Grube, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935 (and later reprints).

Gulley, N. 'Plato's Theory of Recollection', *CQ*, 1954, 194-213.

Gulley, N. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1962.

Gulley, N. Review of Sprute's *Begriff der Doxa*, *JHS*, 1964, 191.

Gundel, W. 'Thrasyllos (7)', *RE*, 2. Reihe, xi. Halbb. (1936), 581-83.

Gundert, H. *Der platonische Dialog*. Heidelberg, 1968.

Gundert, H. 'Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*', *Ermeneia*, 1952, 70-93.

Gundert, H. 'Zum Spiel bei Platon', *Beispiele*, ed. L. Landgrebe, 1965, 188-221.

Guthrie, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950 (and later reprints).

Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. London, 2nd ed., 1952.

Guthrie, W. K. C. 'Plato's Views on the Nature of the Soul', *Entretiens Hardt* vol. iii, Vandceuvres-Geneva, 1955, 3-22.

Guthrie, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*. London, 1957.

Guthrie, W. K. C. 'Man the Microcosm: the idea in Greek thought and its legacy to Europe', *The Living Heritage of Greek Antiquity*, The Hague, 1967.

Guthrie, W. K. C. ' Twentieth-Century Approaches to Plato', *Lectures in Memory of Louise Taft Semple* (Univ. of Cincinnati Class. Stud. 1). Princeton, 1967.

Hackforth, R. 'Hedonism in Plato's *Protagoras*', *CQ*, 1928, 39-42.

Hackforth, R. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge, 1933.

Hackforth, R. 'Plato's Divided Line and Dialectic', *CQ*, 1942, 1-9.

Hackforth, R. 'Immortality in Plato's *Symposium*', *CR*, 1950, 42-5.

Hager, F.-P. *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*. Bern and Stuttgart, 2nd ed. 1970.

Hall, R. W. *Plato and the Individual.* The Hague, 1963.

Hamlyn, D. W. 'Eikasia in Plato's *Republic*', *PQ*, 1958, 14-23.

Hammond, N. G. L. *A History of Greece to 322 B.C.* Oxford, 1959.

Hannaford, R. V. 'You Ought to Derive "Ought" from "Is"', *Ethics* 82 (1971-2), 155-62.

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

Hartmann, N. *Kleine Schriften II.* Berlin, 1957.

Havelock, E. A. *Preface to Plato.* Oxford (Blackwell), 1963.

Heath, T. L. *A History of Greek Mathematics.* 2 vols., Oxford, 1921.

Heath, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon.* Oxford, 1913.

Heitsch, E. 'Wahrheit als Erinnerung', *Hermes*, 1963, 36-52.

Henderson, T. Y. 'In defense of Thrasymachus', *Am. Ph. Q.*, 1970, 218-28.

Herter, H. 'Urathen der Idealstaat', *Palingenesia* iv (1969), 108-34.

Herter, H. 'Selbsterkenntis der Sophrosyne zu Platons Charmides', *Festschrift Karl Vretska*, Heidelberg, 1970, 74-88.

Hicken, W. F. 'Phaedo 93a11-94b3', *CQ*, 1954, 16-22.

Hinske, N. 'Zur Interpretation des platonischen Dialogs *Laches*', *Kant-Studien*, 1968, 62-79.

Hoerber, R. G. *The Theme of Plato s Republic.* St. Louis, Missouri, 1944.

Hoerber, R. G. 'Character Portrayal in Plato's *Lysis*', *CJ* 41 (1945-6), 271-3.

Hoerber, R. G. 'Plato's Euthyphro', *Phronesis*, 1958, 95-107.

Hoerber, R. G. 'Plato's *Lysis*', *Phronesis*, 1959, 15-28.

Hoerber, R. G. 'Plato's Lesser Hippias', *Phronesis*, 1962, 121-31.

Hoerber, R. G. 'Plato's Greater Hippias', *Phronesis*, 1964, 143-55.

Hoerber, R. G. 'Plato's *Laches*', *CP*, 1968, 95-105.

Hooke, S. H. (ed.). *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.* Oxford, 1958.

Horn, F. *Platonstudien.* Vienna, 1893.

Howland, R. L. 'The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*', *CQ*, 1937, 151–9.

Huby, P. M. 'The *Menexenus* reconsidered', *Phronesis*, 1957, 104-14.

Huby, P. M. 'Phaedo 99D-102A', *Phronesis*, 1959, 12-14.

Hudson, W. H. *The Is–Ought Question: a collection ofpapers on the central problem in moral philosophy.* London, 1969.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature.* Everyman's Library, 2 vols., 1911 (and reprints).

Ideeu. Zahl: Studien zur platonischen Philosophie. (Various authors.) Heidelberg, 1968.

Jackson, H. 'On Plato's *Republic* vi, 509d sqq.', *Journal of Philology*, 1881, 132-50.

Jacoby, F. 'Patrios nomos: state burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos', *JHS*, 1944, 37-66.

Jacques, J. H. *Plato's 'Republic': a Beginner's Guide.* Derby, 1971.

Jaeger, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture.* Transl, by G. Highet. Oxford, 3 vols., 1939-45.

Johnson, H. W. 'Of Differing Ages and Climes', *JHI*, 1960, 465-80.

Jones, W. H. S. *Philosophy and Medicine in Ancient Greece.* Suppl. 8 to *Bull, of the Hist, of Medicine.*

Baltimore, 1946.

Joseph, H. W. B. *An Introduction to Logic.* 2nd ed., Oxford, 1916.

Joseph, H. W. B. *Essays in Ancient and Modern Philosophy.* Oxford, 1935.

Joseph, H. W. B. *Knowledge and the Good in Plato's Republic.* Oxford, 1948.

Joyce, M. Translation of the *Symposium* in Hamilton and Cairns, *q.v.*

Kahn, C. H. 'Plato's Funeral Oration: the motive of the *Menexenus*', *CP*, 1963, 220-34.

Kahn, C. H. Review of Ryle's *Plato's Progress.* JPh, 1968, 364-75.

Kapp, E. ' The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues', *Ausgewählte Schriften*, Berlin, 1968, 55-150.

Kapp, R. O. *Towards a Unified Cosmology.* London, i960 (repr. by Scientific Book Guild, 1962).

Kern, O. *Orphicorum Fragmenta.* Berlin, 1922.

Kerschensteiner, J. *Platon und der Orient.* Stuttgart, 1945.

Keulen, H. *Untersuchungen zu Platons 'Euthydemus'.* Wiesbaden, 1971.

Keyt, D. 'The Fallacies in Phaedo 102a-107b', *Phronesis*, 1963, 167-72.

Klein, J. *A Commentary on Plato s Meno.* Chapel Hill (U.N.C. Press), 1965.

Kneale, W. and M. *The Development of Logic.* Oxford, 1962.

Kollman, A. 'Sophrosyne', *Wien. Stud.*, 1941, 12-34.

Koster, W. J. W. *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens: étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient.* Leiden, 1951.

Krämer, H.-J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und ur Geschichte der platonischen Ontologie.* Heidelberg, 1959.

Krämer, H.-J. 'Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung', *Idee und Zahl (q.v.)*, 106-50.

Kranz, W. 'Diotima von Mantineia', *Hermes*, 1926, 437-47.

Kraut, R. 'Reason and Justice in Plato's "Republic"', *Exegesis (q.v.)*, 207-24.

Lagerborg, R. *Die Platonische Liebe.* Leipzig, 1926.

Landmann, M. 'Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten', *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1956, 161-90.

Lanza, D. 'Σοφία e Σωφροσύνη alla fine dell'Atene periclea', *Studi ital. di filol. class.* 1965, 172-88.

Leisegang, H. Article 'Platon' in RE, 2. Reihe, xi. Halbb. (1941), 2342-537.

Lesky, A. *A History of Greek Literature.* London and New York, 1966. (Trans, of 2nd German ed., 1963.)

Levin, D. N. 'Some Observations concerning Plato's Lysis', Anton and Kustas, *Essays (q.v.)*, 236-58.

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

Levinson, R. B. 'Language, Plato and Logic', Anton and Kustas, *Essays (q.v.)*, 259-84.

Ley, H. De. 'Democritus and Leucippus: two notes on ancient atomism', *L'Antiquité Classique,* 1968, 620-33.

Lledo, E. 'El fundamento de la "anamnesis" platônica', *Actas del Segundo Congreso Espanol de Estudios Clâsicos*, Madrid, 1961, 326–31.

Lledo, E. 'La *anamnesis* dialéctica en Platon', Emerita, 1961, 219-39.

Loewenclau, I. von. *Der platonische Menexenus.* Stuttgart, 1961.

Long, A. A. (ed.). *Problems in Stoicism.* London, 1971.

Luce, J. V. 'Immortality in Plato's *Symposium*', *CR*, 1952, 137-41.

Lutoslawski, W. *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings.* London, 1897.

Mackinnon, D. M. and Meynell, H. 'The Euthyphro Dilemma', The Aristotelian Society, supplementary volume 46 (1972), 211-22 (MacKinnon) and 223-34 (Meynell).

Maguire, J. P. 'The Individual and the Class in Plato's Republic', *CJ*, 1965, 145-50.

Maguire, J. P. 'Thrasymachus. . .or Plato?', Phronesis, 1971, 142-63.

Maier, H. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung.* Tübingen, I. Teil, 1896, ii. Teil, 1900.

Malcolm, J. 'On the place of the Hippias Major in the Development of Plato's Thought', *AGPh*, 1968, 189-95.

Manasse, E. M. *Platons Sophistes und Politikos: das Problem der Wahrheit.* Berlin, 1937.

Manasse, E. M. 'Bücher über Platon', *Philosophischer Rundschau*, Sonderheft I and II, Tübingen 1957 and 1961. (I is a critical review of the literature in German, II of that in English.)

Marrou, H. I. *A History of Education in Antiquity.* Eng. tr., London, 1956.

Martin, J. *Symposium: Geschichte einer literarischen Form. Paderborn*, 1931.

Matthews, G. *Plato's Epistemology and Related Logical Problems.* London, 1972.

Mattingley, H. B. 'The Date of Plato's Symposium', *Phronesis*, 1958, 31-9.

Mead, M. *Continuities in Cultural Evolution.* New Haven, 1964.

Merlan, P. 'Form and Content in Plato's Philosophy*, *JHI*, 1947, 406-30.

Meyer, R. S. *Plato's Euthyphro: an example of philosophical analysis.* Communications of the University of S. Africa, Pretoria, 1963.

Meynell, H. *See* Mackinnon, D. M.

Mills, K. W. 'Plato's *Phaedo* 74b7-c6', *Phronesis*, 1957, 128-47 and 1958, 40-8.

Milobenski, E. 'Zur Interpretation des platonischen Dialogs Kriton', *Gymnasium*, 1968, 371-90.

Mittelstrass, J. 'Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft', *Archive for History of Exact Sciences*, 1965, 410-35.

Moline, J. 'Meno's Paradox?', *Phronesis*, 1969, 153-61.

Momigliano, A. 'Il Menesseno', *Riv. di filol.*, 1930, 40-53.

Moore, G. E. *Principia Ethica.* Cambridge, 1903.

Moravcsik, J. M. E. 'Reason and Eros in the "Ascent" -passage of the *Symposium*', Anton and Kustas, *Essays (q.v.)*, 285-302.

Moravcsik, J. M. E. 'The Anatomy of Plato's Divisions', *Exegesis (q.v.)*, 324-48.

Moreau, J. 'Le platonisme de l'Hippias majeur', *REG*, 1941, 19-42.

Moreau, J. *Le sens du Platonisme.* Paris, 1967.

Morrison, J. S. 'Meno of Pharsalus, Polycrates and Ismenias', *CQ*, 1942, 57-78.

Morrison, J. S. 'The Origins of Plato's Philosopher-Statesman', *CQ*, 1958, 198-218.

Morrison, J. S. 'The Shape of the Earth in Plato's *Phaedo*', *Phronesis*, 1959, 101-19.

Morrison, J. S. 'Four Notes on Plato's Symposium', *CQ*, 1964, 42-55.

Morrow, G. R. *Platos Cretan City: a historical interpretation of the laws.* Princeton, i960.

Moutsopoulos, M. *La musique dans l'oeuvre de Platon.* Paris, 1959.

Murphy, N. R. 'The "Simile of Light" in Plato's *Republic*', *CQ*, 1932, 82-102.

Murphy, N. R. 'The δεύτερος πλοῦς in the *Phaedo*', CQ, 1936, 40-7.

Murphy, N. R. *The Interpretation of Plato's* Republic. Oxford, 1951.

Nachmansohn, S. 'Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons', *Zeitschrift für ärtzliche Psychoanalyse*, 1915, 65–83.

Nestle, W. 'Metrodors Mythendeutung', *Philologus*, 1907, 503-10.

Nestle, W. 'Polus', *RE*, xlii. Halbb. (1952), 1424^

Nettleship, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*, edited by G. R. Benson. London, 1898 (paperback repr. 1963).

Neuhausen, C. A. *De voluntarii notione Platonica et Aristotelea.* Wiesbaden, 1967.

Neumann, H. 'On the Madness of Plato's Apollodorus', *TAPA* 1965, 283-9.

Neumann, H. 'Diotima's Concept of Love', AJP, 1965, 33-59.

Neumann, H. Review of O'Brien's *Socratic Paradoxes*, *AJP*, 1969, 484f.

Nilsson, M. P. *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece.* Lund, 1951.

North, H. Σωφροσύνη: *selfknowledge and self restraint in Greek literature.* New York, 1966.

Notopoulos, J. A. 'The Name of Plato', *CP*, 1939, 135-45.

O'Brien, D. 'The Last Argument of Plato's Phaedo', *CQ*, 1967, 198-231, and 1968, 95-106.

O'Brien, M. J. 'The Fallacy in Protagoras 349d-35oc', *CQ*, 1961, 408-17.

O'Brien, M. J. 'Plato's *Laches*', *Yale Class. Stud.* 1963, 133-43, repr. in Anton and Kustas, *Essays (q.v.).*

O'Brien, M. J. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind.* U.N.C. Press, Chapel Hill, 1967.

Olney, J. *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography.* Princeton, 1972.

Ovink, B. J. H. *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor.* Amsterdam, 1931.

Owen, G. E. L. 'A Proof in the "Peri Ideon"', *SPM*, 293-312 (repr. from *JHS*, 1957).

Owen, G. E. L. (ed.). *Aristotle on Dialectic: proceedings of the Third Symposium Aristotelicum.* Oxford, 1968.

Palmer, L. R. 'Homer and Mycenae I', *History Today*, 1957, 367-72.

Patterson, P. L. *Plato on Immortality.* Pennsylvania State U.P., 1965.

Paul, L. ' 1st die Scene für den platonischen Dialog Gorgias im Hause des Kallikles?', *Festgruss Kiel*, 1869, 19-43.

Paxson, T. D., Jr. 'Plato's Euthyphro 10a-11b', *Phronesis*, 1972, 171-90.

Peck, A. L. 'Plato versus Parmenides', *PhR*, 1962, 159-84.

Peipers, D. *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theätet.* Leipzig, 1874.

Penner, T. 'Socrates on Virtue and Motivation', *Exegesis* (q.v.), 133-51.

Pétrement, S. 'Platon et l'esclavage', *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1965, 213-25.

Pfeiffer, R. *A History of Classical Scholarship*, vol. I. Oxford, 1968.

Philip, J. A. 'The Platonic Corpus', *Phoenix*, 1970, 296-308.

Phillipson, C. *The Trial of Socrates* (with chapters on his life, teaching and personality). London,

1928.

Plass, P. 'Play and Philosophical Detachment in Plato', *TAPA*, 1967, 343-64.

Plato, a Collection of Critical Essays, ed. G. Vlastos, 2 vols. 1: *Metaphysics and Epistemology*. II. *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*. New York, 1971.

Plochmann, G. K. 'Hiccups and Hangovers in the *Symposium*', Bucknell Review, 1963, 1–18. Reprinted in Anton and Kustas, *Essays*, 328-44, under the title 'Supporting Themes in the Symposium'.

Pohlenz, M. *Aus Platos Werdezeit*. Berlin, 1913.

Popper, K. R. *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, The Spell of Plato, 5th ed., London, 1966.

Rabinowitz, W. G. ' Platonic Piety: an Essay towards the Solution of an Enigma', *Phronesis*, 1958, 108-20.

Raeder, H. *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905.

Randall, J. H., Jr. *Plato, Dramatist of the Life of Reason*. New York, 1970.

Rankin, H. D. *Plato and the Individual*. London, 1964.

Rankin, H. D. 'Plato's Eugenic εὐφημία and ἀπόθεσις', Hermes, 1965, 407-20.

Raven, J. E. 'Sun, Divided Line and Cave', *CQ*, 1953, 22-32.

Raven, J. E. *Plato's Thought in the Making*. Cambridge, 1965.

Reitzenstein, R. 'Epigramm', RE vi (1909), 71-111.

Reverdin, O. *La religion de la cité platonicienne*. Paris, 1945.

Rist, J. M. 'Equals and Intermediates in Plato', *Phronesis*, 1964, 27-37.

Rist, J. M. 'The Immanence and Transcendence of the Platonic Form', *Philologus*, 1964, 217-32.

Rist, J. M. 'Knowledge and Value in Plato', *Phoenix*, 1967, 283-95.

Rist, J. M. *Problems in Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.

Ritook, Zs. 'Die Homeriden', *Acta Antiqua*, 1970, 1-29.

Ritter, C. *Neue Untersuchungen über Platon*. Munich, 1910.

Ritter, C. *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. 2 vols., Munich, 1910 and 1920.

Ritter, C. *The Essence of Plato s Philosophy*. London, 1933 (from German ed. of 1931)

Robin, L. *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*. Paris, 1919.

Robin, L. *Platon*. Paris, 1935. 2nd ed. 1968 has new biblio. and index.

Robin, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1933.

Robinson, R. *Plato s Earlier Dialectic*. Oxford, 1953.

Robinson, T. M. 'The Computer and Classical Languages', *Classical Notes and News* (Classical Association of Canada), 1967, 39-46.

Robinson, T. M. 'Plato Oxoniensis', *University of Toronto Quarterly 37* (1967-8), 90-102.

Robinson, T. M. '*Phaedo* 70cff.: an Error and an Explanation', *Dialogue 8* (1969-70),-124f.

Robinson, T. M. *Plato s Psychology*. Toronto, 1970.

Robinson, T. M. 'The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*', Anton and Kustas, *Essays* (q.v.), 345-53.

Rohde, E. *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, transl. W. B. Hillis. London, 1925. (Paperback, New York, 1966.)

Rose, L. E. 'The δεύτερος πλοῦς in Plato's *Phaedo*', *Thè Monist*, 1966, 464-73.

Rose, V. (ed.). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.* Leipzig, 1886.

Rosen, S. *The Symposium of Plato.* Yale U.P. 1968. (Has extensive bibliography.)

Rosenmeyer, T. G. 'Phaedo IIIC4ff.', *CQ*, 1956, 193-7.

Rosenmeyer, T. G. 'Platonic Scholarship, 1945-55', *Classical Weekly*, 1957, 173-82, 185-96, 197-201 and 209-11.

Rosenmeyer, T. G. 'The Shape of the Earth in the *Phaedo*: a Rejoinder', *Phronesis*, 1959, 71 f.

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary.* 2 vols., Oxford, 1924.

Ross, W. D. *Aristotle.* Oxford, 4th ed., 1945.

Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary.* Oxford, 1949.

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

Runciman, W. G. Platos Later Epistemology. Cambridge, 1962.

Russell, B. *Portraits from Memory and other Essays.* London, 1956.

Ryle, G. *Plato's Progress.* Cambridge, 1966.

Ryle, G. Article 'Plato' in *Encyclopaedia of Philosophy (q.v.)*, vol. vi, 314-33.

Rzach. 'Homeridae', *RE* viii (1913), 2145-82.

Sachs, D. 'A Fallacy in Plato's Republic', *PhR*, 1963, 141-58, repr. in *Plato* II (ed. Vlastos), 35-51.

Sachs, E. *De Theaeteto Atheniensi mathematico.* Berlin, 1914.

Santas, G. 'The Socratic Fallacy', *JHPh*, 1972, 127-42.

Santas, G. 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*', *R. of Metaph.* 22, 1968-9, 433-60.

Santas, G. 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*', *Exegesis (q.v.)*, 105-32.

Savan, D. 'Self-Predication in Protagoras 330-1', *Phronesis*, 1964, 130-5.

Sayre, K. M. *Plato's Analytic Method.* Chicago, 1969.

Schaerer, R. *La question platonicienne: Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues.* Neuchâtel, 1938.

Schiller, J. 'Phaedo 104-105: Is the Soul a Form?', *Phronesis*, 1967, 50-8.

Schneidewin, W. *Platons zweiter 'Hippias' Dialog.* Paderborn, 1931.

Scholl, N. *Der platonische Menexenus.* Rome, 1959. (Diss. Frankfurt, 1957.)

Schoplick, V. *Der platonische Dialog* Lysis. Augsburg, 1969. (Diss. Freiburg, 1968.)

Schuhl, P.-M. 'Sur un passage du *Gorgias* (464-5', *REG*, 1939, 19-22.

Schuhl, P. M. 'Platon: quinze années d'études platoniciennes', Actes du Congrès Budé, Paris, 1954.

Segl, R. 'Der unbefriedigende "Kriton"', *Gymnasium*, 1971, 437-41.

Sesonske, A. 'Hedonism in the Protagoras', *JHPh*, 1963, 73-9.

Sherrington, C. *Man on his Nature.* Penguin Books, 1955. (First published 1940.)

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

Shorey, P. *What Plato Said.* Chicago, 1933.

Sinclair, T. A. *A History of Greek Political Thought*. London, 1951.

Skemp, J. B. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, 1942, 2nd ed. 1967.

Skemp, J. B. Review of von Fritz, *Plato in Sizilien*. CR, 1971, 26-8.

Solmsen, F. *Plato's Theology*. Ithaca, N.Y., 1942.

Solmsen, F. 'Parmenides and the Description of Perfect Beauty', *AJP*, 1971, 62-70.

Soreth, M. *Der platonische Dialog Hippias Maior*. Munich, 1953.

Soreth, M. 'Zur relativen Chronologie von Meno und Euthydemus', *Hermes*, 1955, 377-9.

Souilhé, J. *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*. Paris, 1919.

Sparshott, F. E. 'Plato and Thrasymachus', *Univ. of Toronto Quarterly*, 1957, 54-61.

Sparshott, F. E. 'Socrates and Thrasymachus', *The Monist*, 1966, 421-59.

Spoerri, W. 'Encore Platon et l'Orient', *Rev. de Philol.*, 1957, 209-33.

Sprague, R. K. *Plato's Use of Fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues*. London, 1962.

Sprague, R. K. 'Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox', *Phronesis*, 1967, 91-8.

Sprute, J. *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*. Göttingen, 1962.

Sprute, J. 'Zum Problematik der δόξα bei Platon', *AGPh*, 1969, 188-94. i

Stengel, P. *Die griechischen Kultusaltertümer*. 3rd ed., Munich, 1920.

Stenzel, J. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig-Berlin, 1924.

Stenzel, J. *Platon der Erzieher*. Leipzig, 1928.

Stenzel, J. *Plato's Method of Dialectic*, translated and edited by D. J. Allan. Oxford, 1940.

Stewart, J. A. *Plato's Doctrine of Ideas*. Oxford, 1909 (repr. New York, 1964).

Stocks, J. L. 'The Divided Line of Plato *Rep.* vi', *CQ*, 1911, 73-88.

Strang, C. 'Plato and the Third Man', Proc. Aristotelian Soc., suppl. vol. 37, 1963, 147-64, repr. in *Plato 1* (ed. Vlastos), 184-200.

Strauss, L. 'The Liberalism of Classical Political Philosophy', *R. of Metaph.* 12 (1958-9), 390-439.

Strycker, E. de. 'Trois points obscurs de terminologie mathématique chez Platon', *REG*, 1950, 43-57.

Strycker, E. de. 'Le Criton de Platon - Structure littéraire et intention philosophique', *Les Études Classiques*, 1971, 417-36.

Sullivan, J. P. 'The Hedonism in Plato's Protagoras', *Phronesis*, 1961, 10-28.

Tanner, R. G. 'Διάνοια and Plato's Cave', *CQ*, 1970, 81-91.

Tarrant, D. 'The Authorship of the *Hippias Major*', *CQ*, 1927, 82-7.

Tarrant, D. Review of Soreth's *Hippias Maior*. *CR*, 1955, 52f.

Tarrant, D. 'Plato, *Phaedo* 74A-B', JHS, 1957, 124-6.

Tate, J. '"Imitation" in Plato's *Republic*', *CQ*, 1928, 16-23.

Tate, J. 'Plato and "Imitation"', *CQ*, 1932, 161-9.

Taylor, A. E. *Plato, the Man and his Work*. London, 1926 (p.-back repr. 1960).

Thayer, H. S. 'Plato: the Theory and Language of Function', *PQ*, 1964, 3-18.

Thesleff, H. *Studies in the Styles of Plato*. Helsinki, 1967.

Thomas, J. E. 'A Re-examination of the Slave-boy Interview', *Laval Théol. et philos.*, 1970, 17-27.

Thorson, T. L. (ed.). *Plato: Totalitarian or Democrat?* Englewood Cliffs, N.J., 1963.

Tigerstedt, E. N. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*. Göteborg- Uppsala, 1965.

Tigerstedt, E. N. *Plato's Idea of Poetical Inspiration*. Helsinki, 1969.

Tigerstedt, E. N. '*Furor Poeticus*: poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato' *JHI*, 1970, 163-78.

Tigner, S.S. 'On the "kinship" of all "nature" in Plato's Meno', *Phronesis* 1970, 1-4.

Trethowan, I. 'On Professor Antony Flew's *God and Philosophy*', *Downside Review*, 1970, 1–13.

Treves, P. 'Polykrates (Rhetor)', *RE*, xlii. Halbb. (1952), 1736-52.

Tuckey, T. G. *Plato's* Charmides. Cambridge, 1951 (repr. Amsterdam, 1968).

'Ueberweg-Praechter'. Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I. Teil: Die Philosophie des Altertums*, ed. K. Praechter. 13th ed., Basel, 1953 (photographic reprint of 12th ed., 1923).

Verdenius, W. J. 'L'Ion de Platon', *Mnemosyne*, 1943, 233-62.

Verdenius, W. J. 'Notes on Plato's Phaedrus', Mnemosyne, 1955, 265– 89.

Verdenius, W. J. 'Notes on Plato's Phaedo*', *Mnemosyne*, 1958, 193- 243.

Verdenius, W. J. 'Der Begriff der Mania in Platons Phaidros', *AGPh*, 1962, 132-49.

Versényi, L. 'Plato and his Liberal Opponents', *Philosophy*, 222-37.

Vlastos, G. 'The Third Man Argument in the *Parmenides*', *SPM*, 231–64 (repr. from PhR, 1954).

Vlastos, G. 'Postscript to the Third Man: a Reply to Mr. Geach', *SPM*, 279-92 (repr. from PhR, 1956).

Vlastos, G. Review of Krämer*s *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und iur Geschichte der Platonischen Ontologie*. Gnomon, 1963, 641-56.

Vlastos, G. 'Ισονομία πολιτική', *Isonomia* (ed. Mau and Schmidt), Berlin, 1964, pp. 1-35.

Vlastos, G. '*Anamnesis* in the Meno', *Dialogue*, 1965, 143-67. Repr. as 'The Theory of Recollection in Plato's *Meno*' in Bobbs-Merrill Reprint Series in Philosophy (PHIL-215).

Vlastos, G. 'A Metaphysical Paradox', *Proc. and Addresses of the American Philos.* Assn., 1966, 5–19.

Vlastos, G. 'Was Polus Refuted?', *AJP*, 1967, 454-60. 577

Vlastos, G. 'Does Slavery Exist in Plato's *Republic*?', *CP*, 1968, 291-5.

Vlastos, G. 'Degrees of Reality in Plato', Bambrough, *New Essays (q.v.)*, 1-19.

Vlastos, G. 'Reasons and Causes in the *Phaedo*', *Plato* I (ed. Vlastos), 132-66. (Revision of paper in *PhR* 1969.)

Vlastos, G. (ed.). *Plato*. 2 vols.: 1. *Metaphysics and Epistemology*. II. *Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion*. New York, 1971.

Vlastos, G. 'Justice and Happiness in the Republic', *Plato* II *(q.v.)*, 66-95.

Vlastos, G. 'The Unity of Virtues in the *Protagoras*', *R. of Metaph.*, 1972, 415-58, revised in *PS*, 221-65.

Vlastos, G. *Platonic Studies*. Princeton, 1973.

Vlastos, G. 'Socrates on Acrasia', *Phoenix*, 1969, 71-88.

Vogel, C. J. de. 'Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?', *Proc. 11th Internat. Congress of Phil.*, vol. 12, 1953, 61-7.

Vogel, C. J. DE. *Greek Philosophy: a Collection of Texts with Notes and Explanations*. Vol. I, Thales to Plato, 3rd ed., Leiden, 1963.

Vries, G. J. de. 'Σωφροσύνη en grec classique*, Mnemosyne, 1943, 81-101.

Vries, G. J. de. Review of Begemann's *Lysis*. *Mnemosyne*, 1966, 420f.

Vries, G. J. de. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, 1969.

Vries, G. J. de. *Spel bij Plato*. Amsterdam, 1969.

Waerden, B. L. Van Der. 'Das grosse Jahr des Orpheus', *Hermes*, 1953, 481-3.

Wedberg, A. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm, 1955.

Weingartner, R. H. *The Unity of the Platonic Dialogue: the Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*. Indianapolis and New York, 1973.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *Antigonos von Karystos*. Berlin, 1881.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *Platon*. 2 vols., Berlin, 1920.

Williams, C. J. F. 'Dying', *Philosophy*, 1969, 217-30.

Wippern, J. 'Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposiums', *Synusia*, 1965, 123-59.

Witte, B. *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen: Interpretationen zu Platons 'Charmides'*. Berlin, 1970.

Wolfe, J. 'A Note on Plato's "Cyclical Argument"', *Dialogue*, 1966, 237^

Wolz, H. G. 'Hedonism in the Protagoras', *JHPh*, 1967, 205-17.

Woodbury, L. 'Socrates on ἀρετή', *TAPA*, 1953, 135-63.

Wormell, D. E. W. 'The Literary Tradition concerning Hermias of Atarneus', *Yale Classical Studies*, 1935, 5 7-92.

Wyller, E. A. 'Platons "Ion": Versuch einer Interpretation', *Symbolae Osloenses*, 1958, 19-38.

Zeller, E. 'Über die Anachronismen in der platonischen Gesprächen', *Abhandlungen der Berliner Akademie*, ph.-hist. Kl., 1873.

Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen*, 2. Teil, 1. Abteilung, *Sokrates und die Sokratiker: Plato und die Alte Akademie*. 5. Auflage, Leipzig, 1922 (repr. 1963).

'Zeller–Mondolfo.' *Lafilosofia dei Greci nelsuo sviluppo storico*, Florence, various dates from 1932. (Zeller's work translated and enlarged by R. Mondolfo.)

'Zeller-Nestle.' E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. I. Teil, I. Hälfte (7th ed. 1923) and 2. Hälfte (6th ed. 1920) edited by W. Nestle (Leipzig).

BASKILAR VE ÇEVİRİLER

Adam, J. *Platonis Apologia Socratis*. Introduction, text, notes and appendices' Cambridge, 1910.

Adam, J. *Platonis Euthyphro*, Introduction, text and notes. Cambridge, 1890.

Adam, J. *The Republic of Plato*. Text, notes and appendices. Cambridge, 2 vols., 1926 and 1929. 2nd ed., revised by D. A. Rees, 1963.

Adam, J. and A. M. *Platonis Protagoras*. Introduction, text, notes and appendices. Cambridge, 1921.

Amendola, G. *Platone, Eutidemo*. Introduction, text and commentary. Milan, 1957-

Archer-Hind, R. D. *The Phaedo of Plato*. Introduction, text, notes and appendices. London, 1894.

Bluck, R. S. *Plato's* Seventh *and* Eighth Letters, *ed. with introduction and notes*. Cambridge, 1947.

Bluck, R. S. *Plato's Phaedo*. Introduction, translation, notes and appendices. London, 1955.

Bluck, R. S. *Plato's Meno.* Introduction, text and commentary. Cambridge, 1961.

Brown, M. (ed.). *Plato's Meno.* Guthrie's translation with essays by various authors. Indianapolis and New York, 1971.

Burnet, J. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, edited with notes. Oxford, 1924.

Bury, R. G. *The Symposium of Plato.* Introduction, text and commentary. Cambridge, 1909 (2nd ed. 1932).

Campbell, L. *The Theaetetus of Plato.* Introduction, text and notes. Oxford, 1883.

Cornford, F. M. *The Republic of Plato.* Introduction, translation and notes. Oxford, 1941 (and reprints).

Cornford, F. M. *Plato and Parmenides: Parmenides'* Way of Truth *and Plato's* Parmenides *translated with an Introduction and a running Commentary.* London, İ939.

Cornford, F. M. *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato translated with a running Commentary.* London, 1937.

Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato translated with a running Commentary.* London, 1935.

Croiset, A. *Hippias Majeur, Charmide, Laches, Lysis.* Introduction, text and French translation. Paris, 1921 (Assoc. Budé).

Croiset, A. *Gorgias, Ménon.* Introductions, text and notes. Paris, 1921 (Assoc. Budé).

Croiset, M. *Hippias Mineur, Alcibiade I, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton.* Introductions, text and French translation. Paris, 1920 (Assoc. Budé).

Dodds, E. R. *Plato, Gorgias.* Introduction, text and commentary. Oxford, 1959.

Gifford, E. H. *The Euthydemus of Plato.* Text, introduction and notes. Oxford, 1905.

Guthrie, W. K. C. *Plato, Protagoras and Meno.* Introduction and translation. Penguin Books, 1956 (and reprints).

Hackforth, R. *Plato's Phaedrus.* Introduction, translation and running commentary. Cambridge, 1952. (Paperback repr. 1972.)

Hackforth, R. *Plato's Phaedo.* Introduction, translation and running commentary. Cambridge, 1955.

Hackforth, R. *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary.* Cambridge, 1958.

Hamilton, E. and Cairns, H. *Plato, The Collected Dialogues including the Letters.* (Translations by various hands.) New York, 1961.

Hamilton, W. *Plato, the Symposium.* Introduction and translation. Penguin Books, 1951 (and reprints).

Hamilton, W. *Plato, Gorgias.* Introduction and translation. Penguin Books, i960 (and reprints).

Harward, J. *The Platonic Epistles, translated with introduction and notes.* Cambridge, 1932.

Jowett, B. *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions.* 4th ed. by D. J. Allan and H. E. Dale. 4 vols., Oxford, 1953.

Jowett, B. and Campbell, L. *Plato's Republic.* Text, notes and essays. 3 vols., Oxford, 1894.

Lee, H. D. P. *Plato, The Republic.* Introduction and translation. Penguin Books, 2nd ed. 1974.

Lodge, G. *Plato, Gorgias.* Boston and London, 1896. (Introduction, text and Commentary.)

Méridier, L. *Ion, Ménéxène, Euthydème.* Introduction, text and notes. Paris, 1931 (Assoc. Budé).

Nestle, W. Platon, *Protagoras.* Introduction, appendices, text and notes. 7th ed., Berlin, 1931 -

Reich, K. *Euthyphron.* Hamburg, 1968. German translation with introduction and commentary.

Robin, L. *Phédon.* Introduction, text and French translation. Paris, 1926 (Assoc. Budé).

Robin, L. *Le Banquet.* Introduction, text and French translation. Paris, 1929 (Assoc. Budé).

Robin, L. *Phèdre.* Introduction, text and French translation. Paris, 1933 (Assoc. Budé).

Saunders, T. J. *Plato, The Laws.* Introduction and translation. Penguin Books, 1970.

Souilhé, J. *Dialogues Apocryphes.* Introductions, text and translations. Paris, 1930 (Assoc. Budé).

Sprague, R. K. *Plato, Euthydemus.* Introduction, translation and notes. New York, 1965.

Stallbaum, G. *Laches, Charmides, Alcibiades I and II.* Introduction, text and notes. Gotha and Erfurt, 1857.

Stallbaum, G. *Menexenus, Lysis, Hippias Major and Minor, Ion.* Introductions, text and notes. Gotha and Erfurt, 1857.

Stock, St. G. *The Apology of Plato.* Introduction, text and notes. Oxford, 1890 (repr. 1953).

Tarrant, D. *The Hippias Major Attributed to Plato.* Text, introduction and notes. Cambridge, 1928.

Taylor, A. E. *The Parmenides of Plato.* Introduction, translation and appendices. Oxford, 1934.

Thompson, E. S. *The Meno of Plato.* Introduction, notes and excursuses. London, 1901. (Repr. 1937.)

Thompson, W. H. *The Phaedrus of Plato.* Introduction, text, notes and appendices. London, 1868.

Tredennick, H. *Xenophon: Memories of Socrates and the Symposium.* Introduction and translation. Penguin Books, 1970.

Vicaire, P. *Platon, Laches et Lysis*, Paris, 1963. Edition with introduction and commentary.

Vlastos, G. *Plato's Protagoras.* Jowett's translation revised by M. Ostwald, ed. with introduction by G. Vlastos. New York, 1956.

Weber, F. J. *Platons Apologie des Sokrates.* Paderborn, 1971. Ed. with introduction, app. cr. and commentary.

Zeppi. *Platone, Eutidemo.* Translation by A. Zeppi Tutta, introduction and commentary by S. Zeppi. Florence, 1969.

EKLER

Cobb, R. A. 'The Present Progressive Periphrasis and the Metaphysics of Aristotle', *Phronesis,* 1973, 80-90

Morton, A. Q. and Winspear, A. D. *It's Greek to the Computer.* Montreal, 1971.

Owen, G. E. L. Τιθέναιτά φαινόμενα, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, ed. S. Mansion, Louvain and Paris, 1971, 84-103.

Scheibe, E. 'Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons', *Phronesis*, 1967, 28-49.

Stannard, J. 'Plato, *Ep.* II, 312A', *Phronesis*, 1960, 53-5.

Tate, J. 'Reply to Professor Taylor', *CQ*, 1933, 159-161.

Thompson, W. H. *The Gorgias of Plato.* Introduction, text, notes and appendix. London, 1971.

DİZİN

Adeimantus 24, 416, 417, 421, 428, 434, 444, 472, 474, 498, 506, 510, 516

Ad hominem 114, 183, 228, 292

Adkins 155, 214, 224, 282, 419, 420, 531

Aeschylus 203, 366, 367

Aesop 316

A. E. Taylor 63

Agathon 33, 61, 68, 142, 177, 212, 351, 352, 353, 354, 357, 358, 359, 362, 364, 365, 369, 371, 490, 531

Agathos 193, 194, 421

Akademi 15, 21, 23, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 43, 49, 50, 57, 61, 62, 70, 71, 75, 97, 138, 174, 175, 302, 364, 393, 492, 494, 495, 517

Alcibiades 16, 50, 51, 68, 95, 129, 164, 168, 169, 212, 216, 259, 260, 284, 313, 353, 354, 362, 363, 364, 365, 371, 378, 398, 399, 474, 547

Alcyon Favorinus 50

Altıncı Mektup 35, 70

Ampirik 18, 46, 241, 244, 245, 250, 253, 254, 256, 278, 282, 293, 304, 337, 339, 388, 390, 409, 450, 467, 487

Ampirizm 229

Anaksagoras 47, 66, 90, 199, 321, 322, 335, 337, 338, 390, 410, 411

Anamnesis 244, 248, 251, 254, 332, 531, 544

Antiochlu Theon 80

Antisthenes 48, 176, 203, 258, 269, 274, 302

Anytus 88, 89, 90, 95, 232, 233, 235, 253, 255

Archelus 279

Ariadne 219

Aristhophanes 203

Aristoteles 10, 15, 21, 22, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 43, 44, 45, 46, 51, 57, 58, 71, 80, 100, 105, 110, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 129, 139, 140, 142, 146, 150, 155, 165, 170, 171, 173, 174, 177, 185, 189, 193, 195, 197, 225, 237, 240, 243, 247, 253, 260, 266, 268, 278, 283, 291, 297, 302, 324, 330, 331, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 345, 348, 367, 371, 400, 405, 406, 409, 414, 415, 423, 441, 454, 455, 456, 457, 461, 467, 470, 479, 484, 494, 498, 505, 510, 516, 517, 518, 519, 538, 543, 544

Arnim 77, 78, 79, 84, 106, 111, 127, 137, 151, 152, 155, 156, 172, 176, 189, 211, 212, 259, 416, 417, 531

Aspasia 61, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 311, 369, 382

Athenaeus 22, 33, 41, 50

Atina 20, 23, 25, 26, 27, 31, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 61, 63, 64, 82, 86, 89, 96, 98, 102, 105, 106, 107, 129, 134, 176, 177, 197, 203, 206, 213, 214, 232, 260, 277, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 294, 300, 304, 305, 306, 309, 310, 311, 314, 315, 365, 368, 369, 385, 396, 416, 417, 427, 440, 445, 458, 472, 473, 494, 501, 503, 522, 529

A. W. Begemann 137

Bambrough 75, 463, 464, 465, 473, 531, 532, 544

Beden ve zihin zarafetini 429

Begemann 137, 532, 545

Beispele 67

Bendideia 416

Berkeley 54

Biçimlere dayalı argüman 321

Bilgisiz olanın çürütülmesi 418

Burnet 24, 25, 37, 58, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 99, 106, 107, 117, 119, 124, 126, 132, 156, 157, 158, 211, 212, 322, 335, 338, 339, 340, 343, 346, 347, 372, 393, 406, 532, 546

Büyük efsane 296, 435, 438, 525

Büyük Hippias 50, 68, 77, 116, 174, 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 245, 268, 271, 280, 369, 375, 382, 415

Büyük İskender 80

Callias 94, 212, 214, 216, 228, 229, 293

Callicles 51, 101, 158, 228, 237, 241, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 306, 329, 396, 420, 423, 445, 451, 472, 478, 487, 488, 491, 507

Calogero 51, 84, 532

Campbell 57, 58, 62, 110, 173, 546

Case of Socrates 52, 64, 535

Cebes 10, 44, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 335, 350, 374, 522

Cennet 512, 526, 527

Cesaret 76, 113, 120, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 157, 165, 166, 173, 178, 182, 183, 200, 217, 218, 219, 224, 225, 226, 228, 231, 237, 238, 240, 245, 247, 253, 256, 265, 281, 300, 306, 317, 320, 325, 349, 357, 362, 363, 368, 377, 426, 430, 436, 447, 448, 449, 451, 472, 476, 506

C. G. Jung 65

Chaerephon 87, 276, 277

Charmides 16, 20, 23, 24, 26, 29, 50, 52, 55, 59, 64, 76, 77, 137, 146, 151, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 213, 228, 259, 260, 268, 271, 272, 273, 364, 369, 370, 377, 396, 399, 419, 448, 490, 534, 537, 542, 544, 545, 547

Cimon 283, 284, 394

Cinsel aşk 55, 139, 364, 368

Clinias 69, 138, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 271, 272, 273

Clitophon 51, 417

Clouds 165, 176

Composite 318

Corfnford 421

Corinth 26, 60, 61

Cornford 19, 29, 30, 59, 61, 76, 77, 78, 97, 120, 122, 145, 158, 249, 276, 333, 341, 369, 376, 378, 380, 397, 407, 411, 427, 429, 434, 436, 437, 441, 445, 446, 457, 458, 460, 461, 482, 483, 487, 492, 494, 495, 496, 499, 501, 509, 511, 512, 525, 533, 546

Coulter 79, 83, 84, 85, 533

Crat 62, 107, 269, 271, 295, 326, 342, 369, 495, 514

Cratylus 26, 27, 44, 45, 47, 50, 58, 59, 70, 75, 76, 260, 314, 415, 518, 531, 545

Critias 19, 20, 24, 26, 29, 50, 59, 61, 82, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 213, 216, 260, 272, 286, 370, 419, 490

Crito 59, 64, 73, 76, 77, 78, 92, 96, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 259, 260, 264, 266, 274, 276, 287, 292, 314, 337, 531, 535, 546

Croiset 78, 98, 99, 105, 106, 114, 130, 134, 158, 189, 232, 233, 275, 546

Crombie 37, 66, 147, 150, 151, 161, 163, 174, 186, 220, 224, 227, 258, 259, 268, 331, 335, 338, 339, 344, 372, 374, 402, 404, 468, 470, 510, 513, 519, 533

Cronus 109, 114

Cross 18, 19, 238, 423, 425, 447, 449, 450, 452, 453, 460, 462, 463, 467, 492, 496, 508, 510, 514, 522, 533

Crossmani Cornford 460

Cross ve Woozley 238, 423, 425, 447, 449, 450, 452, 453, 460, 462, 463, 467, 492, 496, 508, 510, 514, 522

Çizgi 22, 46, 57, 183, 203, 216, 233, 246, 248, 250, 272, 273, 286, 290, 323, 332, 348, 349, 379, 464, 465, 480, 481, 485, 486, 489, 494, 505, 510

Daimone 90

Damon 129, 130, 431

Delfi Kâhini 87

Demokrasi 25, 29, 286, 291, 305, 306, 414, 423, 498, 501, 502, 503

Demokritos 47, 66, 204, 205

Devlet 15, 23, 24, 30, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 66, 68, 70, 71, 76, 77, 79, 83, 88, 95, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 114, 122, 124, 125, 128, 131, 136, 137, 144, 146, 149, 150, 152, 153, 154, 164, 165, 166, 167, 172, 176, 182, 184, 185, 186, 197, 201, 202, 203, 207, 208, 213, 214, 215, 220, 227, 230, 232, 236, 246, 250, 255, 256, 257, 264, 266, 272, 273, 279, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 294, 295, 296, 303, 305, 311, 313, 314, 331, 332, 334, 339, 345, 346,

352, 355, 356, 357, 368, 370, 373, 375, 378, 379, 380, 384, 393, 394, 396, 398, 399, 401, 404, 405, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 419, 420, 422, 423, 425, 426, 427, 430, 432, 433, 435, 438, 441, 442, 443, 444, 445, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 464, 465, 466, 468, 469, 470, 473, 474, 477, 482, 484, 487, 491, 492, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 508, 512, 514, 515, 516, 520, 525, 527, 529

Devletin birliği 445, 501

Devlet, Şölen 51, 59, 186, 232

Devlet ve Yasalar 59, 101, 460

de Vogel 468

Dialectic 492, 533, 536, 540, 541, 543

Die Simonides 224, 536

Dieterle 128, 135, 534

Dieuchidas 197, 533

Dilbilimsel 55, 57, 58, 148, 211, 423, 467, 518

Dindarlık 76, 77, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 135, 136, 137, 215, 219, 220, 221, 222, 245, 272, 345, 406, 409, 414

Dion 23, 30, 31, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 53, 60, 100, 276, 492

Dionysius 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 60, 65, 73, 276, 308, 460, 492

Dionysodorus 55, 188, 234, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 298, 543

Diyaloglar 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 28, 34, 36, 42, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 94, 106, 108, 115, 116, 119, 120, 124, 128, 133, 134, 137, 145, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 169, 173, 174, 176, 179, 182, 185, 186, 188, 189, 197, 207, 208, 209, 211, 212, 218, 232, 235, 236, 237, 245, 248, 257, 258, 259, 267, 271, 273, 275, 276, 286, 290, 291, 298, 309, 313, 315, 331, 332, 334, 338, 339, 340, 341, 345, 369, 379, 393, 394, 400, 409, 413, 414, 418, 419, 437, 438, 463, 464, 470, 471, 479, 480, 483, 484, 487, 497, 526

Dodds 19, 196, 204, 227, 228, 232, 257, 275, 276, 290, 292, 295, 296, 297, 298, 306, 376, 515, 525, 534, 546

Doxa 45, 255, 256, 300, 311, 370, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 473, 476, 481, 487, 515

Dreist 148

Duchemin 277, 288, 289, 534

Dynameis 462

Ebert 71, 234, 248, 252, 256, 345, 463, 464, 534

Echecrates 315, 320

Emma Edelstein 76

Empedokles 44, 47, 140, 142, 244, 347, 367, 368, 384, 425, 462, 489

Epinomis 50, 71

Episteme 257, 258, 465

Erdem 31, 49, 70, 77, 85, 102, 103, 105, 108, 116, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 146, 147, 155, 157, 158, 161, 163, 165, 166, 168, 172, 173, 187, 195, 206, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 248, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 271, 272, 281, 283, 284, 287, 290, 291, 292, 299, 303, 308, 317, 321, 328, 329, 345, 358, 359, 361, 362, 364, 369, 373, 374, 386, 387, 395, 414, 415, 419, 427, 432, 436, 437, 440, 447, 448, 449, 451, 452, 458, 463, 473, 475, 476, 477, 506, 513, 517, 519

Erdemli 225, 299, 513, 526

Erdemsiz 513

Eros 53, 139, 144, 246, 377, 399, 400, 404, 406, 451, 452, 453, 473, 523, 524, 529

Eskatolojik 211, 212, 276, 295, 296, 348, 349, 410, 414, 461, 525

Etken ve edilgen 109, 126

et oppositum 134

Eudaemonism 294

Eupolis 212

Euripides 28, 114, 139, 203, 208, 326, 366

Euthdemus ve Sophistas 274

Euthyd 62, 160, 161, 187, 235, 260, 268, 269,

270, 287, 366, 497

Euthydemus 36, 45, 50, 51, 55, 59, 68, 70, 99, 114, 138, 148, 156, 184, 187, 193, 195, 211, 220, 232, 234, 251, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 274, 275, 297, 314, 417, 478, 538, 543, 546, 547

Euthyphro 28, 50, 59, 62, 64, 68, 73, 76, 77, 78, 89, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 128, 134, 136, 137, 145, 146, 151, 152, 167, 182, 183, 186, 187, 188, 209, 215, 220, 222, 223, 238, 276, 345, 409, 414, 448, 531, 532, 533, 535, 537, 539, 540, 545, 546

Exegesis 328, 409, 419, 420, 508, 531, 535, 538, 539, 540, 542

Felsefi statü 65, 67

Field, P. and Contemps 22, 26, 32, 35, 50, 58, 304, 459

Flashar 75, 189, 197, 199, 202, 206, 515, 535

Flew 114, 115, 238, 250, 415, 467, 471, 535, 544

Friedländer 16, 17, 36, 51, 64, 66, 67, 70, 76, 79, 85, 107, 117, 134, 144, 145, 148, 151, 157, 161, 168, 169, 176, 184, 185, 186, 187, 189, 202, 227, 271, 274, 289, 329, 348, 349, 365, 368, 369, 416, 499, 515, 535

Gauss 78, 79, 128, 158, 164, 172, 174, 175, 189, 197, 416, 535

G. E. L. Owen 59, 187

G. E. Moore 493

Genelde 18, 29, 71, 110, 139, 172, 223, 242, 254, 257, 300, 308, 324, 328, 360, 372, 394, 398, 399, 418, 434, 439, 451, 454, 478, 492, 503

Gesprächen 212, 545

Girit 516, 527, 529

Giritli 290

Glaucon 24, 199, 352, 413, 416, 417, 421, 424, 425, 426, 431, 434, 436, 437, 440, 446, 447, 451, 458, 460, 461, 462, 464, 480, 481, 493, 495, 506, 508, 510, 512, 513, 522, 523

Gomperz 50, 116, 372, 535

Gomperz Platon 50

Gorgias 20, 36, 48, 51, 59, 62, 76, 82, 83, 84, 96, 97, 101, 103, 140, 158, 176, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 195, 196, 197, 206, 211, 212, 219, 227, 228, 229, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 253, 257, 269, 270, 274, 276, 277, 278, 280, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 325, 334, 348, 353, 359, 370, 388, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 402, 411, 414, 419, 422, 431, 447, 462, 472, 473, 474, 477, 478, 487, 507, 510, 532, 533, 534, 535, 540, 542, 546, 547

Grote 11, 16, 17, 39, 49, 50, 51, 52, 53, 62, 63, 64, 73, 80, 103, 106, 112, 114, 125, 133, 144, 145, 147, 150, 154, 175, 189, 195, 211, 212, 228, 229, 260, 267, 268, 286, 302, 380, 399, 422, 423, 463, 536

Grube 9, 122, 133, 137, 144, 154, 158, 174, 175, 185, 186, 202, 212, 233, 314, 369, 436, 437, 441, 472, 514, 515, 536

Gulley 243, 247, 248, 379, 409, 464, 466, 536

Gundert 16, 67, 71, 72, 224, 536

Guthrie 95, 113, 205, 244, 295, 305, 319, 326, 357, 367, 368, 374, 384, 385, 423, 439, 447, 525, 527, 536, 546

Hackforth 72, 79, 84, 85, 92, 98, 106, 212, 228, 247, 314, 323, 327, 331, 334, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 372, 373, 379, 380, 383, 385, 399, 405, 406, 408, 410, 411, 465, 469, 531, 536, 546

Hades 83, 102, 104, 245, 281, 289, 292, 295, 308, 323, 326

Handk 128, 175, 197

Handkomm 78, 79, 164, 172, 416

Hedonist 39, 227, 228, 229, 230, 292, 297, 317

Heraklitos 11, 44, 45, 142, 207, 247, 253, 356, 367, 462

Hermann 27, 62, 71, 75

Herter 155, 167, 169, 172, 304, 311, 537

Hesiod 142, 160, 197, 199, 203, 204, 358, 368, 439, 514

Hindu-Avrupalı 443

Hipotez 56, 60, 62, 68, 83, 228, 235, 252, 253, 315, 322, 323, 335, 379, 410, 481, 482, 483,

496
Hipparchus 50, 51, 198
Hippias 20, 48, 50, 51, 55, 59, 63, 68, 77, 84, 85, 87, 104, 116, 117, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 203, 209, 213, 216, 218, 220, 245, 253, 267, 268, 271, 280, 353, 369, 375, 382, 414, 415, 419, 536, 537, 539, 540, 542, 543, 546, 547
Hippocrates 164, 213, 214, 229, 277, 352, 390, 410
History of Greece 229, 536, 537
H. Maier 194
Hoerber 16, 106, 107, 114, 116, 127, 128, 136, 137, 138, 144, 145, 147, 148, 174, 185, 413, 432, 433, 434, 441, 455, 458, 460, 498, 502, 537
Homeros 45, 66, 129, 141, 142, 159, 165, 189, 190, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 257, 290, 325, 326, 327, 347, 358, 429, 430, 434, 489, 514
Homerosidler 197, 198, 199, 206
Hume 54, 374, 415, 537
Hyporchemata 209

Ipso facto 105, 114, 183, 196, 499
Iscorates 176, 274, 298, 300, 303, 307
Ismenias 232, 539
İkinci tanım 159, 165
İon 50, 59, 62, 75, 77, 95, 189, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 219, 397, 430, 443, 514, 515
İtalya 27, 28, 29, 30, 31, 36, 57, 212, 232, 275, 314, 329, 351, 527
İyi 9, 10, 15, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 52, 56, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 77, 79, 80, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 111, 112, 119, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 245, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 271, 272, 273, 274, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 309, 310, 311, 313, 315, 316, 317, 321, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 332, 334, 337, 338, 339, 340, 344, 348, 349, 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 374, 375, 376, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 406, 413, 414, 415, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 435, 436, 437, 438, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 452, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 466, 468, 470, 472, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 486, 487, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 502, 503, 504, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 521, 522, 523, 524, 526, 529, 530
İyice 15, 31, 68, 130, 134, 173, 185, 220, 334, 335, 416, 501
İyileşmek 29, 163, 191, 325, 348, 356, 459, 485, 524, 525
İyiliği doğuran şey 185
İyilik 27, 71, 92, 93, 100, 102, 104, 115, 126, 129, 133, 135, 142, 146, 147, 149, 155, 160, 163, 177, 180, 182, 185, 193, 216, 227, 248, 264, 266, 272, 279, 280, 281, 285, 292, 293, 294, 304, 308, 313, 328, 335, 346, 355, 359, 360, 378, 382, 384, 385, 392, 397, 400, 404, 406, 414, 419, 420, 422, 423, 428, 435, 437, 438, 450, 451, 463, 471, 472, 476, 477, 479, 480, 484, 490, 491, 495, 513, 515, 523, 524, 527, 529, 530
İyi Yemek Rehberi 9, 413

Jaeger 16, 296, 297, 298, 458, 461, 537
J. L. Fischer 52, 64
J. Metaph 425
J. Moline 234

Jowett 83, 107, 110, 144, 149, 158, 176, 178, 200, 202, 259, 274, 314, 339, 365, 379, 393, 411, 416, 426, 434, 509, 546, 547
J. P. Maguire 420, 426
Jugenddialoge 127, 151, 531

Kâhin 87, 88, 91, 132, 171, 199, 209, 397
Kalon 165, 176, 177, 180, 225, 279, 361, 428, 429
Kalōs 177
Kapp 59, 62, 484, 538
Karagöz 490
keck 148
K. F. Hermann 75
Klein 243, 244, 249, 538
Korint Savaşı 27, 61, 302, 305
Kosmos 182, 275, 283, 290, 291, 484, 495
Köle 23, 31, 42, 101, 102, 108, 111, 140, 155, 179, 201, 233, 234, 235, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 269, 280, 281, 326, 371, 406, 417, 458, 466, 482, 488, 500, 504, 507, 508
Küçük Hippias 50, 51, 77, 85, 87, 104, 189, 209, 267, 414, 419

Laches 50, 59, 62, 64, 76, 77, 78, 95, 112, 113, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 145, 146, 151, 152, 160, 165, 167, 173, 182, 183, 186, 209, 217, 219, 225, 234, 237, 238, 240, 241, 276, 287, 364, 398, 437, 448, 534, 537, 540, 542, 546, 547
Leisegang 21, 24, 28, 38, 49, 50, 61, 62, 78, 107, 127, 128, 137, 145, 154, 168, 186, 194, 202, 259, 314, 416, 538
Leviathan 423
Levinson 154, 310, 376, 379, 409, 458, 460, 499, 538
Lewis Mumford 446
Libanius 80
L. Versényi 415
Lysis 26, 50, 52, 55, 59, 62, 76, 77, 106, 117, 127, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 164, 167, 187, 209, 213, 259, 260, 268, 270, 271, 287, 314, 340, 369, 370, 531, 532, 535, 537, 538, 542, 545, 546, 547
Lysis ve Biçimler öğretisi 151

Maguire 413, 420, 426, 539
Mağara 34, 327, 464, 471, 480, 485, 486, 489, 490, 497, 517
Malcolm 117, 174, 182, 183, 186, 539
Man and World 234, 248, 252, 534
Megara 22, 27, 79, 98, 105, 416, 533
Meinung und Wissen 71, 256, 463, 534
Mekân ve karakterler 138, 212, 232, 259, 314, 352, 380, 416
Mektuplar 42, 49, 71
Meletus 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 106, 107, 108, 112
Menex 51, 62, 186, 189, 195, 197, 198, 302, 304, 306, 311, 440
Menexenus 50, 51, 59, 61, 75, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 148, 151, 211, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 313, 314, 369, 537, 538, 539, 542, 547
Meno 60, 63, 68, 108, 112, 113, 120, 128, 135, 147, 157, 165, 194, 214, 232, 233, 234, 240, 241, 242, 256, 259, 262, 267, 268, 269, 272, 274, 278, 287, 328, 366, 370, 376, 397, 464, 466, 482, 488, 531, 532, 534, 535, 538, 539, 540, 543, 544, 546, 547
Menon 47, 50, 51, 52, 59, 62, 72, 76, 89, 96, 97, 113, 116, 126, 131, 135, 145, 147, 153, 167, 171, 172, 176, 189, 190, 195, 197, 207, 211, 212, 214, 219, 225, 226, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 285, 286, 289, 290, 292, 326, 329, 332, 336, 339, 351, 370, 371, 393, 396, 405, 406, 463, 464, 465, 466, 472, 476, 482, 488, 527, 532, 534
Milobenski 101, 539
Miltiades 283, 284
Minos 51, 93, 295
Mithaceus 275
M.J. O'Brien 62

Momigliano 302, 304, 539
Mora Savaşı 20, 26, 63, 158, 212
Muhafızlar 102, 427, 429, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 454, 456, 457, 458, 463, 476, 485, 488, 492, 495, 496, 497, 500, 515, 517
Murphy 330, 338, 339, 432, 449, 450, 468, 481, 492, 494, 522, 540

Nettleship 413, 416, 424, 429, 441, 449, 452, 453, 458, 476, 477, 479, 480, 506, 511, 513, 522, 540
New Essays 463, 468, 531, 544
Niceratus 129, 206, 417
Nicias 50, 113, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 176, 237, 417

O'Brien 62, 129, 134, 155, 157, 193, 221, 223, 340, 344, 540
Odesya 189, 190, 197, 198
Opuslu Philip 50
Orfik 295, 326, 327, 329, 350, 367, 368, 384, 489, 525
Ortaçağ 32, 114
Ousia 116, 119, 124, 136
Ovink 194, 241, 540
Owen 59, 187, 225, 330, 331, 540, 547
Öğrenmek 11, 34, 38, 69, 108, 129, 130, 139, 188, 191, 233, 235, 237, 244, 247, 251, 259, 261, 262, 277, 293, 303, 316, 318, 320, 321, 427, 457, 462, 473, 479, 497, 508, 510
Ölümsüzlük 46, 232, 244, 245, 252, 258, 317, 327, 329, 335, 349, 360, 361, 362, 371, 372, 373, 374, 393, 398, 399, 452, 522, 523
Özgün tasavvuru 295
Öz ve olay 126

Pais 67
Palamedes 79, 82, 83, 84, 85, 389, 391, 533
Palmer 443, 540
Paradigma 121, 136, 220, 345, 461
Paradoks 83, 96, 196, 234, 270, 279, 299, 316, 378, 414, 419, 493, 507
Paradoksal 45, 174, 207, 229, 254, 315, 364, 460, 470, 476
Paralellikler 67, 83, 153, 259, 307, 326, 384, 388, 406, 455
Parazitler 212
Parodi 70, 83, 193, 216, 274, 298, 304, 307, 310, 311, 353, 366, 367, 368
Pathos 110, 113, 116, 117
Perikles 20, 24, 25, 98, 128, 132, 212, 213, 214, 277, 283, 284, 285, 286, 299, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 390, 394, 410, 411, 416, 432
Phaedo 10, 30, 32, 33, 44, 47, 50, 51, 53, 55, 56, 59, 61, 62, 66, 73, 77, 95, 99, 100, 115, 122, 123, 124, 126, 131, 137, 138, 147, 152, 153, 154, 156, 175, 176, 182, 183, 185, 186, 187, 220, 222, 230, 232, 240, 244, 245, 247, 248, 250, 252, 253, 270, 271, 275, 276, 295, 296, 297, 313, 314, 315, 320, 325, 327, 330, 332, 334, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 351, 352, 357, 370, 372, 373, 374, 375, 379, 386, 393, 397, 398, 399, 401, 402, 403, 405, 406, 410, 426, 453, 454, 462, 465, 466, 479, 482, 483, 487, 488, 489, 494, 509, 511, 518, 522, 523, 524, 525, 531, 532, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546
Phaedo ve Şölen 59, 176, 271, 313, 314, 375, 379
Phaedrus 31, 35, 36, 47, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 82, 86, 95, 121, 139, 150, 157, 159, 164, 168, 171, 186, 188, 198, 202, 207, 220, 232, 245, 247, 258, 274, 289, 296, 302, 304, 309, 313, 314, 329, 334, 335, 346, 351, 353, 354, 358, 365, 366, 372, 373, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 406, 409, 410, 411, 450, 452, 453, 466, 483, 484, 488, 511, 520, 523, 524, 525, 531, 532, 537, 541, 544, 545, 546, 547
Phalerumlu Demetrius 49, 80
Phidias 179
Phila 143, 152
Philebus 44, 50, 51, 53, 57, 59, 181, 185, 188, 189, 287, 294, 478, 511, 546
Philon 141, 143, 144, 151, 152, 154, 157

Philos 139, 141, 142, 149, 155, 538, 543
Philosophia 36, 46, 95, 298, 300, 432
Philus 315
Phron 73, 106, 107, 110, 114, 116, 125, 144, 145, 147, 148, 174, 185, 220, 221, 224, 227, 228, 230, 234, 270, 308, 309, 311, 324, 330, 331, 332, 338, 339, 343, 344, 347, 350, 351, 409, 420, 482, 483, 494
Phronesis 257, 258
Pisagor 48, 57, 244, 245, 246, 250, 462, 495, 514
Pisagorcu 22, 27, 30, 36, 39, 43, 44, 47, 48, 57, 188, 189, 232, 245, 246, 258, 275, 290, 291, 295, 314, 327, 332, 334, 347, 384, 405
Platonik 17, 28, 47, 48, 50, 72, 73, 76, 83, 94, 119, 121, 125, 126, 151, 153, 154, 172, 182, 183, 184, 186, 189, 194, 218, 228, 248, 254, 267, 270, 271, 273, 293, 304, 307, 308, 310, 322, 336, 339, 341, 343, 349, 369, 372, 375, 376, 394, 396, 397, 406, 410, 411, 419, 432, 436, 437, 440, 442, 458, 461, 473, 474, 476, 478, 492, 508, 515, 518, 529
Platonism 58, 212, 393, 532
Platon ve gizemler 325
Ploxenia 298, 299
Plutarch 23, 24, 33, 35, 39, 40, 42, 80, 213, 363
Polemarchus 381, 417, 418, 419, 451, 498
Politicius 50, 51, 56, 57, 59, 61, 75, 165, 167, 258
Polus 184, 242, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 285, 292, 300, 376, 390, 395, 409, 507, 540, 544
Popper 310, 311, 435, 439, 441, 443, 444, 458, 460, 462, 473, 499, 531, 532, 541
Prospalte 107
Protagoras 20, 23, 24, 33, 44, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 63, 68, 69, 70, 78, 82, 94, 103, 106, 109, 111, 119, 123, 126, 127, 131, 133, 135, 137, 146, 153, 156, 185, 187, 195, 203, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 242, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 269, 272, 276, 277, 286, 287, 290, 292, 293, 294, 299, 307, 308, 352, 353, 370, 372, 390, 396, 414, 419, 424, 440, 451, 473, 490, 531, 533, 535, 536, 540, 542, 543, 544, 545, 546, 547
Protrepticus 516, 534
Psychagogia 304

Raedes 53
Rapsod 78, 197, 198, 199, 201, 206, 430
R. E. Allen 14, 18, 106, 115, 119
Ritter 51, 58, 59, 63, 106, 155, 189, 194, 197, 211, 212, 227, 271, 294, 338, 416, 458, 541
Rivals 50, 51
Robin 10, 28, 50, 59, 64, 212, 314, 324, 325, 347, 348, 351, 353, 365, 369, 372, 379, 380, 516, 541, 547
Robinson 16, 58, 153, 174, 223, 238, 268, 291, 317, 331, 339, 343, 379, 384, 399, 483. 494, 541
Rohde 208, 399, 415, 541
Ross 18, 31, 44, 60, 61, 62, 64, 72, 115, 119, 120, 156, 174, 186, 189, 248, 314, 331, 338, 339, 340, 341, 343, 346, 478, 485, 494, 516, 518, 542
Ruh 9, 15, 38, 46, 47, 53, 65, 69, 70, 72, 78, 90, 93, 95, 97, 100, 103, 104, 105, 116, 131, 133, 136, 143, 147, 150, 153, 154, 159, 164, 188, 192, 205, 208, 209, 211, 213, 229, 235, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 269, 271, 274, 275, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 303, 304, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 333, 334, 335, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 357, 358, 360, 361, 365, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 381, 384, 385, 386, 387, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 410, 414, 417, 421, 422, 427, 429, 434, 437, 442, 445, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 461, 466, 474, 476, 478, 486, 487, 488, 489, 495, 496, 498, 500, 502, 505, 506, 507, 509, 512, 513, 514, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 529, 530
Ruh kaygısı 95, 103
Ruhsal 280

Savunma 43, 49, 50, 51, 59, 62, 64, 65, 69, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,

92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 109, 112, 134, 136, 156, 160, 164, 170, 174, 179, 182, 196, 203, 205, 206, 208, 217, 227, 242, 245, 252, 258, 277, 279, 282, 284, 286, 287, 292, 295, 316, 327, 352, 364, 376, 381, 409, 414, 418, 423, 425, 427, 434, 438, 443, 444, 445, 446, 468, 495, 500, 522

Shoplick 142, 154

Sicilya 23, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 61, 62, 100, 128, 129, 212, 232, 275, 276, 324, 416, 458, 460

Simonides epizodu 224

Socher 62

SoCritias Paradoxes 62

Sofist 16, 20, 34, 35, 36, 44, 45, 47, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 66, 68, 70, 75, 77, 78, 84, 87, 89, 94, 96, 110, 116, 122, 127, 133, 138, 145, 147, 148, 149, 152, 156, 157, 161, 164, 169, 173, 175, 177, 182, 184, 185, 188, 191, 193, 194, 203, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 222, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 236, 238, 239, 243, 245, 251, 253, 254, 258, 259, 261, 264, 266, 267, 268, 269, 272, 274, 277, 293, 299, 307, 313, 328, 347, 350, 353, 360, 379, 380, 386, 405, 409, 417, 419, 451, 462, 467, 468, 470, 472, 474, 475, 477, 489, 495, 514, 515

Sofistçe 160, 166, 241

Sofistik 11, 70, 82, 84, 145, 148, 165, 172, 183, 184, 193, 194, 211, 214, 216, 219, 224, 233, 257, 262, 268, 353, 369, 370, 409, 419, 451, 474, 479

Sofistik gizemler 262

Sofist ve Politicius 57, 75, 258

Sokratik diyaloglar 75, 76, 79, 179, 182, 209, 212, 232, 258, 273, 286, 291, 340

Solon 24, 156, 197, 203, 300, 361

Sophos 88, 132

Sophrōn 157, 160, 161, 166, 169, 170

Sophrosynē 135, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 216, 283, 383, 427, 447, 448, 449, 451, 476

Sparshott 419, 420, 543

Spitzfindig 148

Spoudē 67, 68, 69, 70

Stallbaum 62, 106, 148, 151, 175, 186, 189, 197, 198, 226, 271, 547

Statesman 70, 539

Steinhart 62, 106, 147, 271

Stenzel 16, 19, 53, 57, 137, 168, 172, 379, 396, 409, 543

Stesimbrotus 199

Syposium 68

Syrakusa 21, 31, 40, 41, 42, 492

Şekil tanımları 243

Şölen 9, 31, 33, 44, 45, 51, 53, 59, 61, 120, 137, 145, 150, 151, 153, 156, 164, 176, 182, 186, 188, 195, 197, 207, 232, 271, 302, 313, 314, 320, 340, 345, 346, 351, 352, 364, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 393, 396, 398, 399, 400, 405, 406, 421, 464, 466, 473, 474, 479, 480, 483, 520

Tarihsellik 78, 80, 84, 99

Tatilciler: Cephalus 417

Taylor 9, 23, 31, 49, 51, 52, 63, 64, 83, 86, 107, 114, 116, 117, 124, 139, 149, 151, 173, 174, 176, 177, 189, 195, 203, 211, 212, 220, 259, 260, 274, 275, 288, 289, 352, 365, 369, 372, 376, 381, 416, 438, 441, 479, 543, 547

Technē analojisi 419, 421

Theaetetus 27, 44, 45, 51, 54, 55, 59, 60, 61, 69, 75, 94, 96, 97, 103, 106, 128, 173, 251, 314, 379, 467, 546

The Computer and Classical Languages 58, 541

The Homeric Encylopedia 206

Themistocles 214, 277, 283, 284, 285

Theognis 203

Theophrastus 140

The pious 123

Therapeia 111

Thompson 53, 63, 70, 155, 232, 233, 242, 249, 257, 267, 274, 290, 298, 380, 406, 411, 547

Thrasymachus 48, 62, 77, 274, 390, 391, 394, 395, 396, 415, 417, 419, 420, 421, 451, 535, 537, 539, 543

Thucydides 66, 86, 125, 128, 129, 158, 214, 306, 307, 309, 311, 421

Timaeus 23, 24, 35, 44, 46, 47, 51, 56, 58, 59, 61, 69, 95, 140, 166, 167, 176, 334, 399, 400, 404, 410, 438, 441, 454, 457, 461, 464, 465, 484, 495, 499, 512, 517, 525, 533, 546
Tiranlık 156, 158, 289, 291, 498, 500, 503, 507, 529

Über die Anachronism in den Plat 212
Üçüncü sınıf: devlet ve savaş 444
Üslupölçümsel 57, 58, 59, 314, 379

Vernedius 205, 206
Vlastos 14, 45, 219, 220, 221, 223, 224, 229, 230, 248, 250, 292, 300, 301, 306, 311, 331, 332, 336, 337, 338, 341, 342, 433, 458, 463, 468, 469, 471, 519, 535, 541, 542, 543, 544, 547
von Arnim 77, 78, 79, 84, 106, 127, 137, 155, 156, 176, 211, 212, 416

W. G. Runciman 60
Wilamowitz 11, 16, 24, 26, 28, 32, 39, 52, 63, 64, 85, 99, 107, 127, 128, 134, 137, 138, 145, 146, 151, 153, 154, 155, 158, 174, 175, 189, 194, 195, 197, 202, 211, 212, 233, 255, 259, 271, 274, 286, 302, 311, 314, 351, 353, 368, 369, 372, 380, 515, 545
Xenophon 69, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 99, 114, 118, 129, 131, 145, 157, 174, 177, 178, 182, 194, 195, 198, 206, 233, 238, 351, 352, 353, 365, 409, 531, 547

Yasalar 33, 35, 40, 42, 43, 47, 50, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 69, 70, 89, 95, 101, 102, 105, 110, 125, 137, 139, 157, 171, 180, 184, 197, 205, 207, 208, 215, 280, 291, 305, 334, 361, 366, 372, 374, 377, 378, 379, 400, 420, 431, 438, 458, 459, 460, 487, 497, 501, 503, 504, 516, 517
Yedinci Mektup 17, 21, 29, 30, 37, 40, 41, 64, 65, 150, 276, 306, 496, 504
Yorum 11, 19, 34, 43, 67, 93, 102, 112, 116, 121, 125, 133, 145, 163, 168, 181, 193, 199, 200, 202, 218, 224, 236, 237, 247, 249, 266, 285, 304, 306, 311, 325, 364, 374, 382, 393, 435, 494, 496, 507

Zenon 196, 389

YUNAN FELSEFE TARİHİ

PLATON HAYATI VE DİYALOGLARI: ERKEN DÖNEM

W. K. C. Guthrie

Profesör Guthrie'nin büyük Yunan düşüncesi tarihinin IV. cildi yalnızca Platon ile ilgilidir. Bununla birlikte Platon, o kadar üretken bir yazar, düşüncesinde o kadar derinden özgün ve sonraki felsefe tarihi üzerinde o kadar muazzam bir etki yaptı ki, onu tek bir ciltle sınırlamak mümkün olmadı. Bu nedenle IV. Cilt, hayatına ve yazılarına genel bir giriş sunar ve felsefi gelişiminin (Cumhuriyet'e kadar ve dahil olmak üzere) "erken" ve "orta" dönemlerini kapsar.

Elinizdeki kitapla İlk dört cildi yayımlanmış ve felsefe eğitiminde çok önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız ve kısa sürede diğer ciltlerinin de yayımlanmasına çalıştığımız altı kitabın başlıkları şunlar:

I - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
II - Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a
III - Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates
IV - Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem
V - Platon'un Geç Dönemi ve Akademeia
VI - Aristoteles: Bir Buluşma



www.kabalcikitap.com
ISBN 978-605-9872-84-3
9 786059 872843