

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

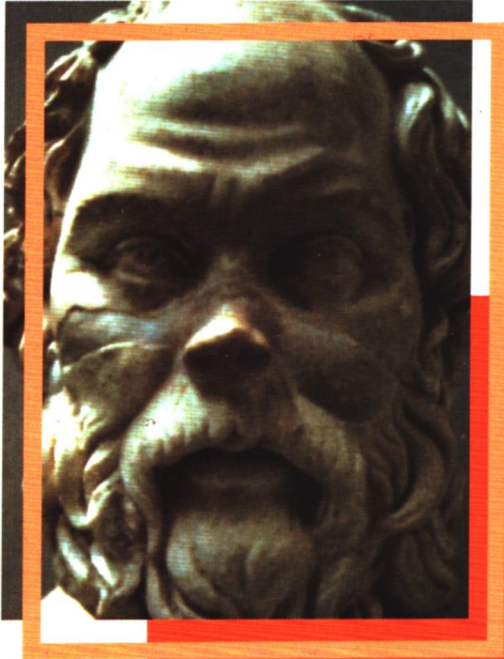
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Sokrates

*DÜŞÜNCENİN
USTALARI*



C. C. W. Taylor



KİTABIN ORJİNAL ADI PAST MASTERS
SOCRATES

YAYIN HAKLARI © C.C.W. TAYLOR
AKCALI Telif Hakları Ajansı
© ALTIN KİTAPLAR YAYINEVİ
ve TİCARET A.Ş.

**Bu kitabın her türlü yayın hakları
Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince
ALTIN KİTAPLAR YAYINEVİ ve
TİCARET A.Ş.'ye aittir.**

BASKI

1. BASIM / MART 2002
AKDENİZ YAYINCILIK A.Ş.
Matbaacılar Sitesi No: 83
Bağcılar - İSTANBUL

ISBN 975 - 21 - 0189 - 5

ALTIN KİTAPLAR YAYINEVİ

Celâl Ferdi Gökçay Sok. Nebioğlu İşhanı
Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0212) 513 63 65 - 526 80 12
520 62 46 - 513 65 18

Faks: (0212) 526 80 11
www.altinkitaplar.com
[info @altinkitaplar.com.tr](mailto:info@altinkitaplar.com.tr)

C.C.W. TAYLOR

Düşüncenin Ustaları

SOKRATES

**TÜRKÇESİ
CEMAL ATILA**

Teşekkür

Sokrates üzerine yazan herhangi biri, bu filozof hakkında önemli bir kısmı yüzyılın sonlarına doğru yazılmış ve yine önemli bir kısmı büyük bir özenle hazırlanmış muazzam miktardaki akademik çalışmalara olan minnettarlığını belirtmelidir. Hepimiz devam etmekte olan bir geleneğin parçasıyız. Sokrates üzerine yapılan en çarpıcı modern çalışmaların bir kısmına ilişkin ayrıntılar, bu kitabın sonundaki Ek Okuma kısmında verilmiştir.

Bu genel minnettarlığa ek olarak, elinizdeki kitabın bazı bölümleri için, başkaları tarafından yapılan bazı özgün çalışmalardan yoğun olarak yararlanılmıştır. "Platon Dışındaki Yazarlar" başlığını taşıyan 3. bölümdeki ilk kısım için özellikle D. Clay'in, P.A. Vander Waerdt tarafından derlenen *The Socratic Movement* (Ithaca, New York ve Londra, 1994) adlı çalışmasında bulunan "Sokratesçi Diyaloğun Kökeni" başlıklı makalesinden ve C.H. Kahn'ın *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge, 1996) adlı eserinin 1. bölümünden yararlanılmıştır. "Sokrates ve Sonraki Felsefe" başlığını taşıyan 5. bölüm için ise bir dizi yazarın çalışmasından yararlanılmıştır: "Antik Felsefe" bölümü için her şeyden önce, *Classical Quarterly*, sayı 38 (1988), s. 150-71'deki "Helenistik Felsefe'de Sokrates" başlıklı makalesinden dolayı A.A. Long'a ve Vander Waerdt'in *The Socratic Movement* adlı eserine, G. Striker, J.G.DeFillipo ve P.T. Mitsis, J. Annas ve V.T. McKirahan tarafından yapılan katkılara min-

nettarım. (Bu makalelere ilişkin ayrıntılar söz konusu eserde bulunmaktadır.) "Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe" başlıklı bölüm için ise kısmen, B.S. Gower ve M.C. Stokes tarafından derlenen *Socratic Questions* (Londra ve New York, 1992) adlı eserde, P.J. Fitzpatrick tarafından kaleme alınan "Sokrates'in Mirası" başlıklı makaleden yararlanılmıştır.

Beni bir eserle katkıda bulunmaya davet ettiği için dizinin Genel Editörü'ne ve metnin geliştirilmesi için yapıcı önerilerde bulunan, ancak adının açıklanmasını istemeyen bir başka uzmanı teşekkür borçluyum.

İçindekiler

<i>Kısaltmalar</i>	8
1. Giriş	9
2. Yaşamı	12
Mahkemesi ve Ölümü	20
3. Sokrates Literatürü ve Sokrates Sorunu	33
Platon Dışındaki Yazarlar	33
Platon	46
4. Platon'daki Sokrates	56
Sokrates'in Bilgeliği Reddedişi	57
Tanımlama	64
Ahlak	74
Sokrates ve Sofistler	85
5. Sokrates ve Sonraki Felsefe	93
Antik Felsefe	93
Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe	103
6. Sonuç	121
<i>Ek Okuma</i>	123
<i>Dizin</i>	125

Kısaltmalar

DL	Diogenes Laertius
Pl.	Platon
<i>Apol.</i>	<i>Apologia (Sokrates'in Savunması)</i>
<i>Charm.</i>	<i>Charmides</i>
<i>Dev.</i>	<i>Devlet</i>
<i>Euthyd.</i>	<i>Euthydemus</i>
<i>Euthyph.</i>	<i>Euthyphro</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Hipp. Ma.</i>	<i>Hippias Major</i>
<i>Lakh.</i>	<i>Lakhes</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>Symp.</i>	<i>Symposium</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
Xen.	Xenophon
<i>Apol.</i>	<i>Apologia</i>
<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>
<i>Oec.</i>	<i>Oeconomicus</i>
<i>Symp.</i>	<i>Symposium</i>

1. Giriş

Sokrates felsefe tarihinde eşsiz bir yere sahiptir. Bir yandan en etkili filozoflardan biridir, diğer yandan ise en muğlak ve en az bilinen filozoftur. Üstelik, Sokrates'in tarihsel etkisi, onun bu muğlaklığından tamamen bağımsız da değildir. Başlangıçta, Sokrates'in gerçek kişiliğinin kendi çağdaşları, özellikle de Platon üzerindeki etkisini görüyoruz. Sokrates'in yaşamının ve her şeyden önce de ölümünün Platon üzerinde bıraktığı etki olmaksızın, Platon'un bir filozof olmaktan ziyade bir devlet adamı olacağını ve bunun bir sonucu olarak da, tüm Batı Felsefesi'nin son derece farklı bir gelişim seyri izleyeceğini söylemek hiç de abartı sayılmaz. Ardından, günlük yaşamın en küçük ayrıntılarına dek sızan, red ve alçakça bir ölüm pahasına kahramanca bir cüretkârlık mertebesine yükseltilen topyekûn bir ahlaki ve entelektüel bütünlüğe dayalı felsefi bir yaşamın örnekleyicisi olarak Sokrates şahsiyetinin hiçbir zaman bitmeyen etkisiyle karşılaşırız. Ancak, felsefenin proto-şehidi ve yegâne azizi olan, her çağda yenilenerek o çağın felsefi koşullarına uyarlanan Sokrates figürü, yalnızca kendi şahsiyetinin değil, ama aynı zamanda kendisi üzerine yazan pek çok kişinin, özellikle de Platon'un ortaya çıkışını ifade etmektedir. Sokrates, Platon'un betimlediği ve onun zamanından günümüze dek toplumu etkileyen ve topluma ilham kaynağı olan ideal filozofu temsil eder; tarihsel Sokrates'i araştırırken Platon'un bu betimlemesini çözmeye yeltendi-

ğimizde, Sokrates'in en azından on dokuzuncu yüzyıl İncil çalış-
malarındaki tarihsel İsa kadar karanlık olduğunu göreceğiz.

Yeniden belirtmek gerekirse, bu muğlaklık iki temel neden-
den kaynaklanmaktadır (kutsal kitaplar olan benzerliği güçlen-
diren bir durum); birincisi, Sokrates'in kendisi hiçbir şey yazma-
mıştır, ikinci olarak (ve sonuç olarak), Sokrates ölümünden son-
ra, çabucak edebi bir tarzın konusu olmuştur; çeşitli arkadaşla-
rının Sokrates'in konuşmaları hakkında hayali temsiller sunarak,
onun kişiliğinin farklı boyutları ve konuşma tarzı üzerinde yo-
ğunlaştıkları ve her bir yazarın özel ilgileri ile uyum içinde olan
bu edebi tarz "Sokratesçi konuşmalar" (*Sōkratikoī logoi*) olarak
adlandırılmıştır. Bu edebi tarzın günümüze dek ulaşan yegâne
örnekleri, Platon'un diyalogları ile Xenophon'un Sokrates üzeri-
ne olan yazmalarıdır. Ayrıca, Sokrates'e ilişkin diğer yazmaların,
özellikle de Aeschines'in yazmalarının bazı parçaları daha son-
raki yazarların alıntıları aracılığıyla bugüne ulaşmıştır. Bu litera-
tür aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Şimdilik vur-
gulamamız gereken şey, Platon, Xenophon veya diğer herhangi
bir yazarın, kendi amacı doğrultusunda kendince bir Sokrates
portresi ortaya koyarken, bunlardan her birinin gerçekten de
Sokrates'in bir resmini sunduğudur. Bir başka deyişle, tüm bu
yazarların, kendinden menkul bir figür, örneğin ideal bir filozof
ya da örnek bir vatandaş modeli yaratıp ona "Sokrates" ismini
yakıştırdığını düşünmek ciddi bir yanılgı olacaktır. Sokrates ger-
çekten de Platon tarafından ideal bir filozof olarak betimlenmiş-
tir. Bana göre, bazı noktalarda böyle bir betimleme, Platon'un,
Sokrates'in hiçbir zaman savunmadığını bildiği bazı felsefi dok-
trinleri ona atfetmesini de içermiştir; bunun en açık nedeni, söz
konusu doktrinlerin, Sokrates'in ölümünden sonra bizzat Platon
tarafından icat edilmiş olmasıdır. Ancak, Sokrates'in ne türden
bir kişiliğe sahip olduğunu ve ne türden bir yaşam sürdüğünü
gayet iyi bilen Platon'a göre, Sokrates ideal bir filozofa uyan bir
paradigmayı temsil ediyordu. "Kurgu" ve "biyografi" terimlerinin

özel bir kategori teşkil ettiği bir anlamda ele alırsak, "Sokratesçi konuşmalar" ne bir kurgu ne de bir biyografidir. "Sokratesçi konuşmalar" yazarlarının, eşsiz bir bireyin kişiliğinin ve bu bireyin yaşamı boyunca cereyan eden olayların kavranması için harcadıkları çabaları ifade etmektedir; ve bu konuşmaları anlayabilmek için, söz konusu kişi ve olaylar hakkında neler bilindiğini ya da hiç olmazsa makul bir şekilde nelere inanıldığını açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

2. Yaşamı

Sokrates'in ölümü, mahkemesinde tutulan kayıtlar sayesinde kesin bir şekilde İÖ 399 yılı (Atina resmi yılı 400/399) olarak tespit edilirken, kesin doğum tarihi hakkında önemsiz bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. İÖ ikinci yüzyıl tarihçisi Apollodorus (İS üçüncü yüzyıl biyograficisi Diogenes Laertius'un çalışmalarında adı geçmektedir (2.44)), Sokrates'in doğum tarihini alıışmadık bir kesinlikle (doğum gününü bile vererek) 468 yılının mayıs ayı başları (yani Atina resmi yılı 469/8 sonlarına doğru) olarak belirtir ancak Platon iki eserinde (*Apol.* 17d, *Crito* 52e), Sokrates'in, mahkemede kendisini yetmiş yaşında biri olarak tanımladığından bahseder. Dolayısıyla, ya Sokrates'in altmış dokuz yaşında olmasına rağmen kendisinin yetmiş yaşına doğru ilerlediğini söyleyecek kadar yüce gönüllü olduğunu varsayacağız ya da (çoğu araştırmacının farz ettiği gibi), Apollodorus'un (muhtemelen 400/399'dan yetmiş yıl geriye sayarak) tespit ettiği tarihin bir veya iki yıl geç olduğunu kabul edeceğiz. Diogenes Laertius'un alıntı yaptığı resmi iddianamede, Sokrates'in babasının adı Sophroniscus, doğum yeri ya da bölgesi ise (Atina şehrinin hemen güneyinde bulunan) Alopeke olarak geçmektedir; Platon'un *Theaetetus* (149a) adlı eserinde ise Sokrates annesinin Phainarete adında güçlü bir ebe olduğunu söylemektedir. Her ne kadar (kelime anlamı "ortaya çıkan erdem" olan) bu ismin uygunluğu ve Sokrates'in kendisine, başkalarının düşüncelerinin ebesi olma (*Tht.*

149-51) misyonu biçmesi ismin edebi bir icat olma olasılığını güçlendirse de, Phainarete pekâlâ da gerçek bir isim olabilir. Sokrates'in babasının bir taş ustası olduğu söyleniyordu ve Sokrates'in de belli bir süre bu ticareti yaptığını gösteren bazı kanıtlar bulunmaktadır; Sokrates'in, kendi silahlarını ve zırhlarını kendileri temin etmek zorunda olan ağır piyade birliğinde askerlik yapmış olması, onun bir hayli iyi koşullar içinde bulunduğunu göstermektedir. Sokrates'in kendisini her türlü dünyevi zevkten soyutlayarak sürdürdüğü yaşam tarzı, gerçek bir yoksulluğu yansıtmaktan ziyade, muhtemelen felsefi bir duruşu ifade ediyordu. Sokrates'in karısı ise, (Platon tarafından olmasa bile) Xenophon ve diğerleri tarafından kötü mizaca sahip biri olarak üne kavuşturulan Xanthippe idi. Üç erkek evlatları vardı ve bunlardan ikisi Sokrates'in ölüm zamanında henüz küçük çocuklardı; Xanthippe'nin kötü mizacı, eğer gerçekse, onların evlilik ilişkilerinin Sokrates'in yaşlılığına kadar devam etmesi için herhangi bir engel oluşturmamıştı. Pek inandırıcı olmayan bir şekilde Aristoteles'e atfedilen daha geç ve güvenilir bir kaynak, Myrto adında ikinci bir kadından bahsetmekte ve çelişkili bir şekilde Sokrates'in bu kadınlara Xanthippe'den önce, sonra veya onunla aynı esnada evlendiğini belirtmektedir.

Sokrates'in yaşamının ilk yarısı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Sokrates'in, kendisi Anaxagoras'ın öğrencisi olan Archelaus adlı bir Atinalının öğrencisi olduğu söylenmektedir; Archelaus'un ilgi duyduğu alanlar arasında doğa felsefesi ve ahlak da bulunuyordu (Diogenes Laertius'a göre, Archelaus, "var olmanın iki nedeni bulunduğunu, bunların sıcak ve soğuk olduğunu, hayvanların balçıktan türediğini ve iyilik ile kötülüğün doğadan değil törelerden kaynaklandığını" söylemiştir (2.16)). Platon'un *Phaedo* (96a ff.) adlı eserinde Sokrates'e söylediği üzere, Sokrates'in başlangıçta doğa felsefesine duyduğu ilgi, onun gelişimindeki bu dönemi yansıtıyor olabilir; eğer öyleyse, Archelaus'un ahlak alanında üzerinde bıraktığı et-

ki yalnızca olumsuz bir etki olmuş ve Sokrates kısa süre içinde ilgisini başka alanlara yöneltmiştir.

Sokrates ancak, otuz beş yaşında olduğu 432 yılında patlak veren Peleponnez Savaşı ile birlikte tarih sahnesinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Platon birkaç kez (*Apol.* 28e, *Charm.* 153a ve *Symp.* 219e ff.), söz konusu savaşın birinci yılında Ege'nin kuzey kıyılarında bulunan Potidaea kuşatması esnasında Sokrates'in gerçekleştirdiği askeri hizmetlerden bahseder ve bu pasajların sonuncusunda Alcibiades'in, Sokrates'in kavgadaki cesareti ve (doğal olarak ince olan) her zamanki elbiselerini giyerek çıplak ayakla dolaştığı çetin kış koşulları karşısında sergilediği dayanıklılığı övdüğünü belirtir. Bu sonuncu ayrıntı, Platon tarafından ortaya konulan Sokrates portresini, onun kişiliği ve etkinlikleri hakkında elimizde bulunan yegâne kesin ve bağımsız kaynakla, yani beşinci yüzyıl komedisindeki Sokrates portresiyle ilişkilendirmek bakımından ilgi çekicidir. Diogenes Laertius'un komedyen ve dramacı Ameipsias'tan yaptığı birkaç satırlık alıntıda, (çoğu araştırmacıya göre, bu alıntılar Ameipsias'ın, 423 yılındaki yarışmada, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununun üstünde yer alan *Connus* adlı kayıp oyunundan yapılmıştır), Sokrates'in fiziksel dayanıklılığından, oldukça sade olan giyim tarzından ve onun "ayakkabıcıları kızdırmak için" çıplak ayakla dolaşmasından söz edilmektedir; ayakkabısız dolaşma *Bulutlar* adlı oyunda bir Sokrates özelliği olarak iki kez belirtilmektedir (103, 363). Eupolis adındaki bir diğer komedyen şair ise Sokrates'ten, bir sonraki yemeğinin kim tarafından verileceğini bilmeyen dilenci bir geveze ve hırsız olarak bahsetmektedir; ve hırsız detayı Aristophanes'in karikatüründe yeniden üretilmiştir (*Bulutlar* 177-9). Öyleyse, 420'li yıllara gelindiğinde, Sokrates, eksantrik derecede sade olan yaşam tarzı ve gevezeliğinden dolayı eğlence konusu olacak kadar iyi tanınıyordu. Ancak, Sokrates'in bireysel özellikleri bol miktarda komedi malzemesi sağlarken, onun bugüne kadar varlığını sürdüren yegâne dramatik

portrenin figürü olarak Aristophanes'in *Bulutlar*'ında yer alması, çağdaş yaşamdaki bir dizi önemli, ama dramacının gözünde istenmeyen, akımları temsil etmektedir.

Söz konusu oyundaki ana fikir W.K.C. Guthrie tarafından gayet iyi özetlenmiştir:

Bulutlar'daki Sokrates'te, hiçbir tekil bireyde böylesine mükemmel bir şekilde birleşmemiş olan üç farklı tip görmekteyiz: birincisi, öğrencilerine, kötü bir durumdan iyi bir sonuç çıkarma sanatını öğreten Sofist tipidir; ikincisi, Anaxagoras türünden ateist bir doğa felsefecisidir; ve üçüncüsü, dünyevi kaygılar karşısında sergilediği duyarsızlıkla aç ve pejmürde bir şekilde dolaşıp kendisini her türlü dünyevi zevkten soyutlayan ahlak öğretmenidir.⁷

Sokrates bu oyunda, öğrencilerin borçlarını ödememek için hile yapma tekniklerini öğrenmek üzere devam ettikleri bir kurumun yöneticiliğini yapmaktadır; sofist Protagoras ile özdeşleştirilen bu durum "daha güçsüz olan argümanın daha güçlü olan argümanı yenmesi" olarak sloganlaştırılmıştır ve daha güçlü argümanın (aynı zamanda Haklı Argüman olarak tanımlanır) geleneksel ahlakının, daha güçsüz argümanın (Haksız Argüman) safsatalarına boyun eğdiği bu çatışma oyunun odak noktasıdır. Ancak, aynı zamanda bir safsata öğretmeni olan *Bulutlar*'daki Sokrates, cennet üzerine yapılan çalışmalara özel bir ilgi duyan bir doğa felsefecisidir; cennet üzerine yapılan çalışmalar, geleneksel dini ve onun yeni tanrılar lehine cennetsel bedenleri kutsallaştırmasını reddetmek anlamına gelir; bu yeni tanrılar, Hava, Boşluk, Bulutlar, Kaos, Dil ve Zeus'u, evrendeki en büyük güç olma mertebesinde indiren "cennetsel girdap"tır. Doğal olarak bu yeni "din" sofistlik ahlakdışılığı metafizik dayanaklar sağlamaktadır, zira, (Sokrates'e göre "günlük harçlık gibi

⁷ *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969), 372.

yanımızda taşımadığımız" (247-8)) geleneksel tanrılardan farklı olarak, söz konusu yeni tanrılar günahkârların cezalandırılması gibi bir işe pek ilgi duymazlar. Oyunun sonunda, Sokrates'in, dine karşı yapılan saygısızlıklara sahne olan evi, tüm bunların bir cezası olarak yakılır; "ayın konumunu (sinirlerini yakından inceleyerek) "araştırmak" ile "tanrılara karşı muzipçe şiddet uygulamak" (1506-9) aynı madalyonun iki yüzüdür.

Öyleyse, 423 yılına gelindiğinde Sokrates, muhafazakâr görüşlü Atinalılara, bilimsel spekülasyon ile beyin jimnastiğinin yıkıcı bir kokteyli olarak görünen ve geleneksel ahlak ile din için tehlikenin habercisi olan yeni bir öğretinin temsilcisi olarak karikatürize edilecek kadar iyi tanınıyordu. Elbette böylesi bir taşlama, gerek dramacının gerekse de izleyicilerin, hem Sokrates'in hem de onun çağdaşı olan diğer entelektüellerin doktrinleri veya faaliyetleri hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip olmalarını gerektirmez (bazı yorumcular, *Bulutlar*'da alay edilen doktrinlerin bazı ayrıntıları ile Apollonialı çağdaş doğa felsefecisi Diogenes'in doktrinleri arasındaki paralelliklerden etkilenmiş olsa bile). Ne var ki, hem dramacı hem de izleyici, bir yandan Sokrates'in diğer yandan da Protagoras ve Diogenes gibi "aydınların" neyin peşinde oldukları hususunda (muazzam bir abartıya, aşırı basitleştirmeye ve çarpıtmaya açık olan) bir izlenim edinmiş olmalıdırlar. Burada sormamız gereken şey, Sokrates'in böyle bir izlenim yaratmak için 423'e gelinceye kadar neler yaptığıdır.

Sokrates'in, Aristofanes'in yapmış gibi gösterdiği şeyi, yani öğrenim ve tartışma teknikleri alanında bilimsel araştırmalar yapmak üzere bir kurum oluşturmuş olması veya bu alanların herhangi birinde öğretmenlik yaparak herhangi bir gelir elde etmiş olması gerçekte tamamen mantık dışıdır. Hem Platon hem de Xenophon, Sokrates'in bilimsel uzmanlık iddiasında bulunmuş olmasını veya para karşılığı öğretmenlik yapışını tekrar tekrar ve şiddetle reddetmektedirler (*Apol.* 19d-20c, 31b-c, *Xen. Mem.* 1.2.60, 1.6.5 ve 1.6.13) ve "ruh için faydalı şeyler satarak"

(*Prot.* 313c) büyük bir servet biriktiren (*Meno* 91d, *Hipp. Ma.* 282d-e) profesyonel sofist ile, refaha erişebilsinler diye zamanını hiç kaygılanmadan karşılıksız bir şekilde başkalarına veren ve böylece kendisi yoksulluk içinde yaşayan (*Apol.* 31b-c), Sokrates arasındaki fark, Platon'un bu iki kişilik arasında çizdiği ayrımın ana temasını teşkil eder. Platon'un (ve daha az ölçüde Xenophon'un), Sokrates'i bilgi satan bir seyyar satıcı olarak kötü üne kavuşturmak gibi bir strateji üzerinde sistematik bir şekilde yoğunlaştıklarına inanmak mümkün değildir, ancak, Sokrates farklı bir kişilik olmasına rağmen, söz konusu komedyenin onu bu şekilde betimlemesine inanmak hiç de zor değil. Farklı kişilik derken neyi kastediyoruz? Sokrates üzerine yapılan tüm betimlemelerde hemfikir olunan nokta, Sokrates'in her şeyden önce, kişilerin iddialarını sorgulayarak ve inançlarındaki tutarsızlıkları açığa çıkararak ortalıkta gezinen bir tartışmacı ve sorgulayıcı olduğu gerçeğidir. Sofistlerin yaptıkları, veya yaptıklarına inanılan ve bir ücret karşılığında başkalarına öğrettikleri şey buydu. Bu yüzden, eski püskü paltosu, yalınayak oluşu (*Prot.* 335d, *Xen. Mem.* 1.6.2, *DL* 2.28) (Ameipsias'a gönderme) ve kendisine has kasıtlı yürüyüşü (*Bulutlar* 362, *Pl. Symp.* 221b) nedeniyle zaten dikkat çeken Sokrates'in, "Ortalıkta dolanarak, yakaladığı herkesle tartışan şu tuhaf kılıklı Sokrates'e; kahrolasınca kurnaz argümanlarını kullanarak, tanrıların olmadığı, yalnızca havanın ve girdapların olduğu ve güneşin kızıl ve sıcak bir taştan başka bir şey olmadığı türünden saçmalıklarını insanlara anlatan o sofist heriflerden biri"ne dönüşmesi hiç de zor değildi. Sokrates'in ilk başlarda doğa felsefesine ilgi duymuş olması, Archelaus ve (muhtemelen) geleneksel olmayan dini tutumlar ile ilişkilendirilmesi, dâhi bir komedyen olan Aristofanes'in 423 yılında yarattığı bu tablonun eksik yanlarını tamamlamış olmalı.

Platon, biri 424 yılında Boeotia'daki Delium'da (*Apol.* 28e, *Lach.* 181a ve *Symp.* 221a-b) ve diğeri ise 422 yılında kuzey Ege kıyılarındaki Amphipolis'te (*Apol.* 28e) olmak üzere, iki as-

keri hizmetten daha söz eder. Delium'dan geri çekiliş esnasında Sokrates'in sergilediği cesaret bir efsane haline gelmiş ve daha sonraki yazarlar, Sokrates'in bu geri çekiliş sırasında Xenophon'un hayatını kurtardığını belirtmişlerdir. Xenophon söz konusu tarihte altı yaşında olduğu için, bu olay açıkçası bir uydurmacadan ibarettir ve şüphesiz, Alcibiades'in, daha önceki Potidaea seferi sırasında yaralı haldeyken kendi yaşamını da kurtaran Sokrates'in kahramanlığı üzerine yaptığı değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır (*Symp.* 220d-e). Her şekilde, sıradışı bir fiziksel cesaretin, Sokrates'in kabul görmüş tasvirinin bir ögesi olduğuna şüphe yok; ayrıca, fiziksel zorluklar karşısındaki aldırışsızlığı, alkol karşısında sergilediği çarpıcı karşı duruş kapasitesi (*Symp.* 214a, 220a, 223c-d) ve bazı değerlendirmelere göre, öfkesinin ve cinsel arzularının mantık aracılığıyla kontrol altında tutulmasına olanak veren (*Cicero, Tusculan Disputations*, 4.37.80, cf. *Pl. Charm.* 155c-e, *Symp.* 216d) son derece güçlü bir kişilik yapısını da eklemek gerekiyor (düşmanı Aristoxenus'a göre ise, Sokrates öfkesini ve cinsel arzularını kontrol edememiştir). Xenophon'un *Symposium* adlı yapıtında, Sokrates'in orta yaşlardaki dış görünüşü hakkında ayrıntılı bilgi ediniyoruz: Sokrates burada kendisini, geniş burun delikleri, dışarı fırlamış gözleri ve koca göbeği olan kalkık burunlu biri (5.5-7) olarak tanımlamaktadır, ki bu tanım, Platon'un *Symposium*'unda Sokrates'i bir satir veya Silenus (215b, 216d; cf. *Xen. Symp.* 4.19) gibi betimleyen Alcibiades'in tanımına tıpatıp uymaktadır. *Bulutlar* üzerine 146 ve 223'te yapılan iki yorumda (muhtemelen antikitenin sonlarına doğru yazılan marjinal el yazmaları) Sokrates'in kel olduğu söylenmektedir, ancak bu konuda çağdaş bir otoriteden yoksunuz ve satirler genellikle kel olarak temsil edildikleri için, bu durum, Sokrates ile satirler arasında kurulan benzerlikten kaynaklanıyor olmalı.

Mahkemesine dek geçecek zaman dilimi içinde, Atina'nın kamusal yaşamına yaptığı biricik müdahalenin gerçekleştiği

406 yılına kadar geçen süre içinde Sokrates'in yaşamında cereyan eden olaylar hakkında başka bir şey bilinmemektedir. Bir deniz zaferinden sonra Atinalı komutanlar hayatta kalanları kurtarmakta başarısız olmuşlar ve meclis söz konusu komutanların, yasanın gerektirdiği üzere bireysel değil de, kolektif olarak yargılanmaları için oylama yapmıştı. O sıralardaki görevlerin önemli bir kısmı kura ile belirlendiğinden, Sokrates, meclisin çalışmalarını için hazırlık yapmakla yükümlü olan komisyonlardan birine seçilmiş ve bulunduğu görev itibarıyla, yasalara aykırı olan bu öneriye karşı çıkan tek kişi olmuştu. (*Apol.* 32b-c ile *Xenophon'un Hellenica'sında* (1.7.14-15) söz konusu olaylar bu şekilde anlatılmıştır, ancak *Xenophon Memorabilia* adlı eserinde (1.1.18, 4.4.2) olayları iki kez farklı biçimde anlatır; buna göre Sokrates nihayi tartışmanın yapıldığı esnada toplantıya başkanlık eden bir memurdu ve "söz konusu önergenin meclisten geçmesine izin vermedi" (ki, önergenin sonunda meclisten geçtiğini dikkate aldığımızda, *Xenophon'un* bu sözlerini "başarısız bir şekilde önergenin meclisten geçirilmesini engellemeye çalıştı" biçiminde anlamak gerekiyor).⁷)

Atina 404 yılında nihayi bir yenilgiye uğradığında, demokratik anayasa askıya alınmış ve iktidar, sözde yasaları düzeltmek üzere göreve atanan, ancak korkunç bir terör dalgası estirerek kısa süre içinde binlerce kişinin öldürülmesine ya da sürgün edilmesine yol açan otuzlar cuntasının eline geçmişti. Bu tiranlığın vahşi bir karşı-devrimle iktidardan uzaklaştırılıp, demokrasinin yeniden tesis edilmesi sekiz ayı bulmuştu. Sokrates'in her iki taraftan da dostları vardı. Sokrates'in otuzlar cuntası içindeki ünlü dostları (ve ikisi de Platon'un akrabaları) olan Charmides ve Critias, tiranlığın devrilmesine eşlik eden çatışmalar esnasında öldürülürken, onun demokrat kesim içindeki dostları arasında, ikisi de tiranlara karşı yükseltile direnişe aktif bir şekilde katılan ve sür-

⁷ Bkz. *Pl. Gorg.* 473e, E.R. Dodds'un yorumlarıyla, *Platon, Gorgias* (Oxford, 1959), 247-8.

güne yollanan Lysias ve Chaerephon vardı. Sokrates ise, demokrasi döneminde olduğu gibi, apolitik bir tavır sergilemişti. Atina'da kalmış, ancak tiranlar onu Salamisli Leon adlı birinin tutuklanmasına karıştırmaya kalkışınca, Sokrates işbirliği yapmayı reddetmiş, "ve çekip memleketine gitmişti" (*Apol.* 32d, cf. *Xen. Mem.* 4.4.3). Bahriyeli komutanların mahkemesindeki tavrında olduğu gibi, gizli ve ahlak dışı işlere bulaşmamak üzere sergilediği aynı yalın karşı çıkışı saymazsak, Sokrates'in bu olaylar karşısındaki duruşunda siyasal bir muhalefetin izine rastlamak pek de mümkün değil. Sokrates'in, tiranlığın devrilmesine katılıp katılmadığını gösterebilecek herhangi bir kanıt bulunmamaktadır; Platon'un ve özellikle de Xenophon'un bu konudaki sessizliği, Sokrates'in olaylara katılmadığını gösteriyor.

Mahkemesi ve Ölümü

400 ya da 399'un başları gibi bir tarihte, Meletus adında pek tanınmayan genç bir adam (*Euthyph.* 2b) Sokrates'e karşı aşağıdaki iddianameyi hazırlamıştır:

Pitthoslu Meletus'un oğlu Meletus, Alopekeli Sophroniscus'un oğlu Sokrates'in şu suçunu sabit görmüştür: Sokrates, şehrin tanıdığı tanrıları tanımadığı ve yeni tanrıları ortaya attığı için, bir günahkârdır. Buna ek olarak, gençliği yozlaştırdığı için de, günahkârdır. Cezası, ölüm.

Sokrates'in suçlanmasına iki kişi daha iştirak etmişti; yine pek tanınmayan Lycon ile, yeniden tesis edilen demokrasi rejiminde ünlü bir politikacı olan Anytus. Dini meselelerde yetki sahibi olan ve kral olarak bilinen sulh yargıcı tarafından yapılan başlangıç niteliğindeki bir incelemeden sonra (Platon'un *Euthyphro* adlı eserinin girişinde belirtilmektedir), dava 399 yılının ilkbaharında 500 kişilik bir yurttaş jürisi tarafından görülmeye başlandı.

Mahkemenin kayıtları günümüze ulaşamamıştır. Mahkeme-yi takip eden yıllarda bazı yazarlar, savcının veya savunmanın konuşmaları olduğu iddia edilen bazı şeyler yazmışlardır; savunma tarafının konuşmasına ilişkin olarak Platon ve Xenophon tarafından yazılan iki kaynak günümüze ulaşırken, savcının konuşmaları hakkında hiçbir kaynak ulaşamamıştır. Konuşmalar yapıldıktan ve her iki tarafın tanıkları huzura alındıktan sonra, jüri mahkûmiyet ya da beraat için oylamaya geçmişti. *Apol.* 36a'ya göre, Sokrates 60 oyluk bir farkla, tahminen 220'ye karşı 280 oyla suçlu bulunmuştu. Jüri kararını verdikten sonra, her iki taraf verilecek cezayı önermek üzere yeniden konuşmuş ve jüri her iki öneriden birini karara bağlamak için yeniden oylamaya gitmişti. Savcılık makamı ölüm cezası talep ederken, (Platon'a göre) Sokrates, herhangi bir ceza önermeyi reddettikten sonra (*Apol.* 36d-e'de, Sokrates kendisinin, kamuya yararı dokunan biri olarak, yaşamı boyunca belediye sarayında ücretsiz yemekle ödüllendirilmesini öneriyor), kalifiye bir zanaatçının sekiz yıllık ücretinin yarısına tekabül eden azımsanmayacak bir para cezası önermeye ikna edilmişti (38b). Jüri ölüm cezasına karar vermiş ve Diogenes Laertius'a göre, Sokrates'in suçlu olduğuna karar verilen önceki oylamayla kıyaslandığında, Sokrates'e ölüm cezası verilmesini isteyenlerin sayısı seksen oy daha artarak 140'a karşı 360 oya çıkmıştı; Sokrates'in ceza almayı reddedişi, açıkçası, ilk oylamada beraat lehine oy kullanan önemli bir kesimi küstürmüştü.

İnfaz normalde mahkûmiyetin hemen ardından gerçekleştirilirdi, ancak mahkeme Delos adlı kutsal adaya yapılacak yıllık gezinin başlangıcına rastladığı için, ritüel arınmışlıktan ötürü, böyle bir dönemde infazları gerçekleştirmek yasalara aykırıydı (*Ph.* 58a-c). Böylece mahkeme ile cezanın infazı arasında bir aylık (*Xen. Mem.* 4.8.2) bir zaman aralığı oluşmuştu. Sokrates bu dönem boyunca tutukluydu, ancak arkadaşları ona kolayca

ulaşabiliyor (*Crito* 43a) ve Platon'un *Crito*'da belirttiğine göre Sokrates, muhtemelen böylesine ünlü bir şahsiyetin infazından rahatsız olabilecek bazı yetkililerin göz yummaları sayesinde, kaçabilme olanağına da sahipti (45e, 52c). Kaçış olanağı bulunmasına rağmen, Sokrates kaçmayı kabul etmemiştir. Son sahne Platon'un idealize edilmiş betimlemesiyle *Phaedo*'da ölümsüzleştirilmiştir. Baldıran zehirinin mahkûmca içilmesi biçimindeki infaz yöntemi, normal alternatiften, yani bir tür çarmıha gerilmeden daha az korkunçtu, ancak tıbbi kanıtlar, zehrin etkisinin, Platon'un betimlediği yumuşak ve onurlu sondan çok daha hırpalayıcı olduğunu göstermektedir. Platon'a göre Sokrates'in son sözleri şunlardı: "*Crito*, *Asclepius*'a bir horoz borçluyuz; onu öde, sakın unutma" (*Ph.* 118a). *Asclepius* sağlık tanrısıydı ve horozun ona kurban edilmesi, herhangi bir hastalık atlatıldıktan sonra normal bir minnet ikramı anlamına geliyordu. Sokrates'in son sözleri belki gerçekten de bunlardı ve bu durumda, onun son kaygısının dini bir ritüel ile ilişkili olması ilginç görünüyor. (Sokrates'in on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki rasyonel hayranları açısından bu durum rahatsızlık vericiydi.) Ancak Platon'un idealleştirilmiş betimlemesi, bu sözcükler lehine yapılan seçimin, tarihsel doğruluktan ziyade, dramatik bir uygunluktan kaynaklandığını akla yatkın hale getirmektedir. Bu noktada, Sokrates'in dindarlığının son bir gösterisi sunulabilirdi, ama bu, Platon'dan daha ziyade, *Xenophon*'un çizdiği portreye uyacaktı. Son zamanlarda ustaca ortaya atılan bir başka öneriye göre ise, *Phaedo*'daki açıklamaya (59b) göndermede bulunan bazı detaylar, Platon'un hastalıktan dolayı, son sahnede yer almadığına işaret etmektedir. Horozun kurban edilmesi Platon'un iyileşmesi içindir ve Platon'un, Sokrates'in felsefi mirasçısı mertebesine yükselmesi anlamına gelmektedir. Bu ölçüdeki bir kişisel reklam mantıksız görünmektedir; kurbanın bizzat Sokrates adına, onun yaşam hastalığından kurtulması karşılığında bir minnet ikramı olarak sunulduğunu ifade eden eski yo-

rum (ki, başkalarının yanısıra, Nietzsche tarafından da savunulmuştur) daha makul görünüyor (Shakespeare'in "Yaşamın rahatsız edici telaşının ardından, o rahat uyuyor" biçimindeki sözleri de anımsanmalı).

Mahkeme hakkında elimizde hiçbir kaydın bulunmayışı, Sokrates'in tam olarak neyle suçlandığını yeniden kurgulamamızı imkânsız hale getirmektedir. Yukarıda ifade edilen belirgin suçlamalar, oldukça geniş bir değerlendirme çeşitliliğine imkân verecek ölçüde muğlaktır; buna ek olarak, Atina'daki yasal uygulamalar, iddianame ile tamamen ilgisiz olsa da, jüriyi sanığın lehine veya aleyhine etkileme olasılığı bulunduğu için, herhangi bir materyalin sunulmasını yasaklıyordu. Antik bir kaynağa göre, Sokrates'in suçlu bulunması aslında politik bir gerekçeye, yani onun Atina-karşıtı ve demokrasi-karşıtı düşüncelerinden dolayı adı çıkan yakın arkadaşları, özellikle de Alcibiades ve Critias üzerindeki sözde etkisine dayanıyordu; bu yüzden hatip Aeschines ısrarla şunu iddia ediyordu: "Siz, Atinalılar, demokrasiyi deviren otuzlardan biri olan Critias'ı eğitmiş biri olarak görüldüğü için sofist Sokrates'i öldürdünüz" (*Timarchus'a Karşı* 173 (İÖ 345 yılında yapılan bir konuşma); Kıyaslama, Xen. *Mem.* 1.2.12-16). Alcibiades, Critias, Charmides, onlara ek olarak Sokrates'in diğer tanınmış dostlarından olan ve her ikisi de İÖ 415 yılındaki ünlü bir dini skandal (Sokrates'in çevresinden başka kişilerle birlikte) katılan Phaedrus ile Eryximachus gibi dostlarının kötü şöhreti dikkate alındığında, savcılığın, Sokrates'i gençliği yozlaştıran biri olarak karalamak üzere bu kişilerin kabahatlerine başvurmaması bir hayli tuhaf olurdu. 403 yılında ilan edilen bir af, daha önce suç işlemiş olan kişileri yargılanmaktan kurtarıyordu, fakat bu, sanığın karakteri hakkında bir fikir vermesi açısından daha önceki olayların örnek gösterilmesini engellemiyordu. Bu durumda, gençleri yozlaştırma suçlamasının politik bir boyuta sahip olduğu hemen hemen kesin görünüyor. Tabii bundan, özgün dini suçlamaların asıl politik bir kovuşturma için basit bir kılıf olduğu ya da iddia edilen

yozlaştırmanın kendi başına hem dini hem de politik bir boyuta sahip olmadığı sonucu çıkmaz. Aristofanes'in Sokrates'i 420'li yıllarda, tanrıları Hava ve Girdap gibi "yeni tanrılar"ın lehine ortadan kaldırılan geleneksel dini yıkan, güçlü ahlakı ve saygın eğitimi yozlaştıran bir kişiye dönüştürdüğünü daha önce görmüştük. *Apologia* adlı eserinden de anlaşılacağı üzere Platon, Sokrates'e atılan bu çamurun bir kısmının 399 yılında hâlâ atıldığı yerde durduğunu düşünmüştür, ki Platon'un haklılığından şüphe etmemi gerektiren hiçbir neden göremiyorum. Beşinci yüzyıl sonlarına doğru, aralarında Protagoras ile Euripides'in de bulunduğu özgür düşünceli aydınlarla yönelik bir dizi kovuşturmayla ilişkin kanıtlar son derece kuşkulu görünmekle beraber, Anaxagoras'ın, güneşin kızıl-sıcak bir taş olduğu biçimindeki din karşıtı açıklaması nedeniyle kovuşturmayla uğrama tehdidiyle Atina'dan uzaklaştırılmış olması muhtemeldir ve Platon'un *Apologia*'da, Sokrates'i Anaxagoras'tan uzak tutmak (27d-e) için gösterdiği özen, onun, bu olayın Sokrates'e yönelik saldırılan daha da arttıracağını düşündüğünü göstermektedir.

Öte yandan, Sokrates'in kişisel dini davranış ve tutumlarının eksantrik olarak görüldüğünü gösteren bazı kanıtlar da bulunmaktadır. Sokrates, özel kutsal bir işaret, kendisine zarar verebilecek hareketlerden, örneğin politika ile ilgilenmek gibi hareketlerden kaçınması doğrultusunda uyarıcı bir iç ses tarafından kendisine kılavuzluk edildiğini açıkça iddia etmiştir (*Apol.* 31c-d) ve *Apologia*'da, (yine aynı yerde) Meletus'un bu durumu iddianameye yansıttığını söylemektedir. Böylesi bir iddia kendi başına elbette yasadışı veya din karşıtı herhangi bir öge içermemektedir, ancak tüm bunlar onun diğer uygunsuz tutumlarıyla birlikte ele alındığında, Euthyphro'nun da diyalogunda (*Euthyph.* 3b, cf. Xen. *Mem.* 1.1.2) belirttiği gibi, Sokrates'in kutsal olan ile kurduğu iletişimde normal kanalları aştığı iddia edilebilirdi. Bunun da ötesinde, Bendis ile Asclepius gibi yabancı tanrıları resmi kült statüsüne kabul etmeye hazır olan Atina devletinin, özel kültlerin

ortaya çıkışını ölümle cezalandıracak kadar tehlikeli bulunduğunu gösteren dördüncü yüzyıldan kalma bir takım kanıtlar bulunmaktadır. Dolayısıyla, Sokrates'i herhangi bir özel kültün lideri olarak gösterebilecek kanıtlar, potansiyel olarak ona karşı oldukça tehlikeli bir önyargının oluşması anlamına gelecekti. Böylesi kanıtlara işaret eden bazı ipuçları var elimizde. Sokrates *Bulutlar*'da, dinsel sırlara erme törenlerini konu alan bir parodide Strepsiades'i kendi "Düşünürleri"ne tanıtırken (250-74), Aristofanes'in *Kuşlar*'ından oluşan (414 yılında kurulmuş) bir koro Sokrates'i, gizemli bir gölün kenarında hayaletleri uyandırmakla meşgul olan biri olarak, arkadaşı (ve *Bulutlar*'ın öğrencilerinden biri olan) Chaerephon'u, diğer adıyla "yarasa"yı ise, Sokrates'in emir verdiği hayaletlerden biri olarak betimler (1553-64). Burada Sokrates'in, büyü ile amatörce uğraşan bir çevrenin lideri olduğu izlenimini ediniyoruz ve ayrıca onun yirmi dört saat boyunca hareketsiz kalıp düşünceler içinde kaybolduğu Potidaea'daki trans dönemi (*Symp.* 220c-d), adının esrarenegiz birine çıkmasına katkıda bulunmuş olmalıdır. Bizim gözümüzde, Sokrates'in ateist doğa felsefecisi biçimindeki portresi, ruh çağıran bir fakirin portresi ile örtüşmese de, böyle bir bölünme İÖ beşinci yüzyılda pek de göze çarpmamış olabilir; ki biz her şekilde, açık seçik ortaya konulmuş suçlamalar zincirinden ziyade, esasen bir düşünce iklimi ile ilgilenmekteyiz. Bana kalırsa, Sokrates, dini bir sapkın ve geleneksel din ile ahlakın yıkıcısı olan ve yozlaştırıcı etkisi, bazı yakın arkadaşları tarafından işlenen aleni suçlarla gösterişli bir biçimde kanıtlanan bir şahsiyet olarak görülmüştür.

Kovuşturma hakkında söylenebilecekler bu kadar. Savunmaya gelince, (İÖ dördüncü yüzyıla dek geri giden) bir kaynak, Sokrates'in kendisini hiçbir şekilde savunmadığını belirtmesine rağmen, Sokrates'in aslında bir savunma yaptığını gösteren kanıtlar daha ağır basıyor; olağan standartlara göre son derece sıradışı olan bu savunma, Sokrates'in bu savunmayı önceden hazırlamadığı ve/veya jüriyi ikna etmeyi ciddi biçimde ummadığı,

hatta böyle bir niyeti bile olmadığı türünden intibalara yol açmıştır (ikisi de Xen. *Apol.* 1-8). (Tüm olasılıklar dikkate alındığında, Cicero ve başkaları (*De oratore* 1.231) tarafından anlatılan, Lysias'ın savunma için bir konuşma yazdığı ancak Sokrates'in bu konuşmayı, karakterine ters düştüğü için reddettiği olgusu, Sokrates'in savunmasının Lysias'a atfedilen konuşmalarda geçtiğini göstermekten öteye geçmez; Bakınız [Plutarch] *Life of Lysias* 836b.) Savunmadan geriye elimizde kalan ve biri Platon'a diğeri ise Xenophon'a ait olan versiyonlardan yola çıkarak, söz konusu savunmanın özünü yeniden nasıl inşa edebileceğimiz doğal olarak bir araştırmayı gerektiriyor. Her iki versiyon nitelik bakımından birbirinden oldukça farklıdır. Dört kat daha uzun olan Platon'dan kalma versiyonun, Sokrates tarafından yapılan üç konuşmanın tam metni olduğu iddia edilmektedir; birinci konuşmada suçlamalara yanıt verilmiştir, mahkûmiyetin ardından yapılan ikinci konuşma ceza sorununu ele almıştır ve son olarak üçüncü konuşma da, ölüm cezası kararı verdikten sonra jüriye hitaben yapılmıştır. Xenophon'dan kalma savunma versiyonu ise öyküsel bir anlatım tarzına sahiptir; Sokrates'in önceden bir savunma hazırlamamasının nedenlerini açıklayarak başlar, ana savunmadan ve jüriye hitaben yapılan son konuşmadan alınan (ve doğrudan hitap biçiminde verilen) bazı çarpıcı alıntılarla devam eder ve nihayet Sokrates'in mahkemeden sonra söylediği bazı şeyleri özetleyerek sona erer. Ayrıca içerik bakımından da kayda değer farklılıklar bulunmaktadır. Gerek Platon gerekse de Xenophon, Sokrates'i, ana konuşmasında iddianamedeki üç maddeye yanıt vermiş olarak betimlemektedir, ne var ki verilen cevapların içeriği oldukça farklıdır. Xenophon'daki Sokrates, kamusal ibadetlere sürekli ilgi gösterdiğini iddia ederek, şehrin tanrılarını tanımama suçlamasını çürütmektedir; yeni tanrılar yaratma suçlamasını da yalnızca kendi kutsal işaretinin bir referansı olarak ele alan Sokrates, işaretlere, kâhinlere vb. inanmanın, geleneksel dinin köklü öğelerinden biri olduğuna dikkat çe-

kerek bu suçlamaya cevap verir. Gençliği yozlaştırma suçlamasını ise, geleneksel erdemler alanındaki bilgili pratiğine başvurarak çürütmüş, ayrıca (Meletus tarafından da itiraf edildiği üzere) yakınılan şeyin aslında gençliğin eğitimi olduğu ve bunun bir zarardan çok bir yarar olarak sayılması gerektiği biçimindeki iddiası ile desteklemiştir. Savunmaya baştan sona geleneksel bir ton hâkimdir, öyle ki, okur, aslında bu suçlamaların Sokrates'e neden yöneltildiği konusunda ciddi bir zihin karışıklığı içine girmektedir.

Buna karşılık, Platon'daki Sokrates, mevcut suçlamanın, izi Aristofanes'in karikatüründeki iki temel yalana dek sürülebilecek bir yanlış anlama sürecinin zirvesi olduğunu iddia ederek işe başlar; söz konusu iki yalan (i) Sokrates'in doğa felsefesi alanında uzman olduğu iddiası ve (ii) Sokrates'in para karşılığı öğretmenlik yaptığıdır. (Sokrates ikinci maddeyi çürütürken, herhangi birini eğittiğini inkâr eden Xenophon'daki Sokrates ile çelişkiye düşer.) Gerçek davranışlarında, böylesi bir yanlış anlaşılmaya yol açan ne gibi öğeler olduğu türünden hayali bir soruya cevap verirken, bu durumun, kendisinin bir tür bilge olmasından kaynaklandığını iddia eder. Bunun ne tür bir bilgelik olduğu hususundaki açıklaması onu Xenophon'daki Sokrates'ten çok daha öteye götürür, zira bu açıklama, onun kutsal bir misyona, ama tamamen gelenekdışı bir misyona sahip biri olarak benimsediği tüm bir yaşam tarzının savunusunu içermektedir.

Platon'daki Sokrates'e göre bu misyona, onun Chaerephon adlı arkadaşı tarafından Delfi'de Apollo adlı kâhine sorulan bir soru vesile olmuştu. Chaerephon kâhine, Sokrates'ten daha bilge olan birinin olup olmadığını sormuş ve kâhin Sokrates'ten daha bilge olabilecek hiç kimsenin bulunmadığı cevabını vermişti. Sokrates kendisinin hiçbir türden uzmanlık bilgisine sahip olmadığını bildiğinden, kâhinin ne demek istediği konusunda zihni karışmış ve bu yüzden bilgili uzmanlar (önce resmi işlerdeki tüm uzmanlar, ardından da şairler ve zanaatçılar) arasında kendisin-

den daha bilge olabilecek birini bulmaya çalışmıştı. Sokrates uzmanlıkları hakkında bu kişileri sorgularken, bunların, sahip olduklarını iddia ettikleri bilgelikten aslında yoksun olduklarını ve böylece, hiç olmazsa cahilliğinin farkında olan Sokrates'ten daha az bilge olduklarını tespit etmişti. Böylece Sokrates, kâhinin kendisine attettiği bilgeliğin, öncelikle kendisinin cahilliğinin farkında olmasına dayandığını ve kendisinin, derin bilgiğe sahip olduğunu iddia eden diğer kişilere bu iddialarının asılsızlığını göstermek gibi kutsal bir görevi olduğunu anlama noktasına gelmişti. Sokrates konuşmasının sonraki bölümlerinde, kendisinin gözden düşmesinin ve sonuçta yanlış anlaşılmasının kaynağı olan bu başkalarını inceleme öğretisini (Yunancada "inceleme" anlamına gelen *elenchos* sözcüğünden hareketle normalde "Sokratesçi elenchos" olarak bilinir), bugüne kadar şehre kazandırılmış en büyük katkı olarak tanımlar ve kendisi tanrıya itaat ederek bu katkısını sürdürmekte öylesine katı bir yükümlülük altına girmiştir ki, bu yükümlülüğü üzerinden atmak hayatını kurtarmasını sağlasa bile, asla böyle bir şey yapmaya hazır olmayacaktır.

Kâhinin varlığı başta olmak üzere, açıkçası bu hikâye zihnimize bazı soru işaretleri bırakmaktadır. Hikâye gerçek midir, yoksa bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, yalnızca Platon'un bir icadı mıdır? Delfi'deki kehanete ilişkin olarak, hikâyeyi karşılaştırabileceğimiz resmi kayıtlar bulunmamaktadır; bildiğimiz kehanet cevaplarının önemli bir çoğunluğu, güvenilirliği olaydan olaya değerlendirilebilecek edebi kaynaklarda geçmektedir. Xenophon'un da kâhinden bahsetmiş olması olgusu, bağımsız bir kanıt değildir, çünkü, Xenophon'un kendi *Apologia*'sını yazarken Platon'unkinden haberdar olmuş olması mümkündür ve bu yüzden söz konusu hikâyeyi Platon'dan almış olması olasıdır. Kesin olmak imkânsızdır, ancak benim kişisel eğilimim, hikâyenin doğru olduğu yönündedir; eğer hikâye doğru değilse, Platon, Chaerephon'u neden "birisi" olarak değil de sorgucu olarak tasvir etsin ve niçin, "Chaerephon'un kendisi mahkeme sırasında ölmüş

olmasına rağmen, kardeşi sağdı ve hikâyenin doğruluğu hakkın-
da tanıklık etmişti" türünden bir özgeçmiş ayrıntısı eklesin? Hikâ-
yenin tarihselliğinden çok daha çarpıcı olan bir başka olgu da,
Platon ile Xenophon'un bu hikâyeyi farklı biçimlerde kullanmış ol-
malarıdır. Xenophon'a göre, kâhin, hiç kimsenin Sokrates'ten da-
ha özgür ruhlu veya daha adil veya daha öz-kontrollü olmadığını
söylemiştir; hikâye, bu erdemlerin örneklerinden oluşan ve bilge-
liğe yalnızca tesadüfen değinen bir liste ile devam eder. Platon'a
göre ise, kâhin, hiç kimsenin Sokrates kadar bilge olmadığını ve
Sokrates bilgeliğinin kendini bilme ile özdeş olduğunu söylemiş-
tir. Xenophon hikâyeyi, kendi çizdiği Sokrates portresinin ahlaki
erdemlerini desteklemek üzere kullanırken, Platon, Sokratesçi
çapraz incelemeyi, kutsal bir misyonun yerine getirilmesi ve bu
yüzden üstün bir dindarlık eylemi olarak sunmak üzere kullanır.

Platon'un kâhin hikâyesi versiyonunun bir başka çarpıcı
özelliliği de, Sokrates'in kehanetin anlamını ortaya çıkarma ça-
basının, onları kendi incelemelerine tabi kılarak, dost ve hemşe-
rilerinin ruhlarını koruyacak ömür boyu bir misyona dönüşmesi-
dir. Kehanetin anlamı 23a ile açıklığa kavuşturulmuştur: "Ger-
çekte tanrı [yani yalnızca tanrı] bilgedir ve onun yanında insan
bilgeliği ya hiçtir ya da son derece önemsizdir... Ey insanlar,
tanrı aranızdaki en bilge olandır ve aynen Sokrates gibi, bilgelik
söz konusu olduğunda, kendisinin gerçekte hiçbir şeye değme-
diğini bilendir." Ne var ki, bu keşfin Sokrates'in arayışlarına bir
son vermesi şöyle dursun, onu devam etme konusunda daha
da kararlı hale getirmektedir: "İşte bu yüzden şu gün ortasında,
tanrının arzuları doğrultusunda, bilge olabileceğini düşündü-
ğüm herhangi bir yurttaşı veya yabancıyı bulmak üzere dolaşı-
yorum; ve gördüğüm kişi bana bilge gibi görünmediğinde,
onun bilge olmadığını göstererek tanrıya yardım ediyorum."
Acaba Sokrates neden insanların bilgelik kibirlerinin temelsiz ol-
duğunu göstererek "tanrıya yardımcı oluyor"? Tanrı, Sokrates'in
insanlara, yalnızca tanrıya ait olan gerçek bilgelikten yoksun

oluşlarını göstermesini istiyor. Peki niçin? İnsanların tanrı karşısındaki güçsüzlüklerini itiraf etme gerekliliği geleneksel bir bilgelikti; çizmeyi aşanların, Apollo'nun kendisini bir müzik yarışmasına davet eden satir Marsyas'ın derisini yüzmesi türünden korkunç cezalara çarptırılmaları muhtemeldi. Ancak Sokrates'in incelemesinden sağlanan faydalar, böylesi dışsal faydalar değildi. Tersine, Sokrates'in üzerinde durduğu şey "zekâ ile gerçek için ve kişinin sahip olabileceği en iyi ruhsal durum için uğraşmaktır"(29e), çünkü "refahın ve her şeyin özel ve kamusal alanlarda insanlar için iyi olması, iyilikten kaynaklanan bir sonuçtur"(30b). Öyleyse, kendini bilme ile kendi ruhunu mümkün olabilen en iyi durumda tutma arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır; kendini bilme ya bu ruhsal durumla özdeştir, ya onun gerekli veya yeterli bir koşuludur ya da hem gerekli hem de yeterli koşuludur. İşte bu yüzden şehir bugüne kadar, Sokrates'in tanrıya yaptığı hizmetten daha büyük bir iyilik görmemiştir.

Kendini bilme ile ruhun en iyi durumu arasındaki ilişkinin ayrıntılarına *Apologia*'da tam olarak değinilmemiştir. Burada açık olan şey, Platon'un, pek çok diyalogun ana teması olan bilgi ile iyilik arasındaki ilişkiyi açıkça telaffuz etmesi ve söz konusu temanın *Apologia*'da, Sokrates'in, şehrin tanrılarını tanımadığı suçlamasına verdiği cevap olarak sunulmasıdır. Xenophon'dan farklı olarak Platon, gerek resmi gerekse de özel alanda olsun, Sokrates'in geleneksel dine itaat etme pratiği hakkında hiçbir şey söylememektedir. Bunun yerine, felsefi yaşamın kendisini, ruhumuzu kendimizin biçimlendirmesini, kendi kendimizi mümkün merteye mükemmel hale getirmemizi isteyen bir tanrıya gösterilen itaat anlamında, dinsel faaliyetin daha yüksek bir düzeyi olarak sunmaktadır. Bu iki yazardan her biri, Sokrates'in suçlamalara verdiği cevapları kurgularken kendisine göre bir gündem izlemektedir; Xenophon, Sokrates'in geleneksel dindarlığını ve erdemini vurgularken, Platon, Sokrates'i felsefi bir yaşamın örneği olarak sunar.

Platon'daki Sokrates'in diğ er suçlamalara cevap verme tarzı, Sokratesçi sorgulamanın gücünü göstermektedir. Yeni tanrı-lar yaratma suçlaması, hem Sokrates'in yeni tanrı-lar yarattığını hem de onun hiçbir tanrı-yı tanımadı ını iddia eden Meletus'un çapraz sorgulamaya tabi tutularak, tutarsız bir düzlemde olduğuna ikna edilmesiyle   r t lmektedir. Gençliği yozla tırma id-diasına ise, eğer Sokrates yakın arkadaşlarını yozla tırmı sa bu istemeden olmuştur, zira onun bu yakın dostları yozla tıklarında Sokrates'in kendisine de zarar vereceklerdir ve kimse bilerek kendisine zarar vermez teziyle karşı konulmaktadır. Bu ikinci tez, Sokrates'in Platon'un birkaç diyalogunda savunduğu ahlaki tezlerin odak noktasını teşkil ettiği için, Platon'un, Sokrates'e yöneltilen suçlamalara verdiği cevapları kurgularken, yalnızca Sokrates'in tartı macı tekniğinden değil, ama aynı zamanda onun etik teorisinden de hareket ettiğini görüyoruz. Platon, Sokrates'e yönelik suçlamaları, yalnızca belli bir bireye değil, ama aynı zamanda ve çok daha çarpıcı bir biçimde, Sokratesçi felsefi faaliyete yöneltilen bir saldırı olarak görmekte, bu saldırı-nın, söz konusu felsefenin tanrıya hizmet etme biçimindeki ger- ek özünün ortaya çıkarılmasıyla, tartı macı ve doktrinal kay-naklarının harekete geçirilmesiyle geri p sk rt lece ini d   n-mektedir. Buna karşılık, Xenophon'un cevaplarında hemen he-men hiçbir felsefi içerik bulunmamaktadır.

Öyleyse, bu iki kaynaktaki kanıtlarımızı bir araya getirerek, Sokrates'in mahkemedeki gerçek savunma konuşmalarını yeni-den inşa etme çabamızın beyhude bir çaba olduğu açıktır; zira bu kaynaklardan her biri, Sokrates'in savunmasını, kendi özel gündemi doğrultusunda bi imlendirmi tir. Platon ya da Xenop-hon tarafından bahsedilen herhangi bir açıklama veya arg ma-nın, gerçekten Sokrates'e ait olup olmadığı sorusu, bana ce-vaplanamaz bir soru olarak görünüyor. Daha geniş bir perspek-tiften konuya bakıldığında, bence Platon'un savunma versiyon-u, iki nedenden dolayı, mahkemenin atmosferini ve Sokra-tes'in savunmasını, Xenophon'un versiyonundan çok daha iyi

yakalamaktadır. Birincisi, Platon'un Aristofanes'in karikatürüne kazandırdığı şöhret ve bu şöhretin (Xenophon'un versiyonunda hiçbir şekilde rastlanmayan) etkileri, suçlamayı tarihsel arkaplanına oturtmakta ve dinsel uyumsuzluk ile yenilik suçlamaları üzerinde Xenophon'dan çok daha fazla durmaktadır. İkincisi, Sokrates'in yanlışları ortaya çıkarma misyonunun tanrıya verilen hizmet ve şehre kazandırılan yarar olarak sunulması, Sokrates'in savunmasının geleneksel olmayan karakterini, Xenophon'un uysal sunuşundan çok daha iyi ifade etmekte ve fazlasıyla ironik bir şekilde, Xenophon'un, tüm yazarların düşüncelerine hâkim olduğunu söylediği ve bizzat kendisinin açıklamaya soyunduğu ukalalığı, onun kendi savunma versiyonundan çok daha güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

3. Sokrates Literatürü ve Sokrates Sorunu

Bir önceki bölümde değerlendirmeye çalıştığımız Sokrates' in yaşamı ve ölümü, daha şimdiden meşhur "Sokrates sorunu" ile, yani, elimizdeki kaynakların bizi tarihsel Sokrates'in yaşamına ve karakterine nê ölçüde yaklaştırdıkları sorunu ile karşı karşıya getirdi. Bir önceki bölümdeki her açıklama, dayandığı kaynağın niteliği ve güvenilirliği hakkında, açık ya da örtük bir takım iddiaları içeriyordu. Özellikle de, Sokrates'in mahkemesi hakkındaki değerlendirmeler, Sokrates'in savunmasının Platon ve Xenophon tarafından sunulmasına biçim veren farklı çekingenlikteki duruşlara işaret etmektedir; buradan çıkan sonuca göre, Sokrates'e yöneltilen saldırının ana hatlarını belirli bir inandırıcılıkla tespit edebilmemize rağmen, kaynaklarımız yalnızca onun savunmasının genel anlamı bağlamında bize fikir verebilmekte ve böylece ayrıntılar hakkında bizi aydınlatmamaktadır. Sokrates'i konu alan ve günümüze dek ulaşan antik literatürü ve bu literatürün ait olduğu tarzı kısaca özetleyerek yukarıda ulaştığımız sonuçları bir çerçeveye oturtma görevi bu bölüme kalıyor.

Platon Dışındaki Yazarlar

Sokrates literatürünün ilk türü, yani Sokrates'in beşinci yüzyıl komedi sanatındaki betimlenmesi hakkında, bir önceki bölümde ekleyeceğim hiçbir şey yok. Bu, Sokrates'in ölümünden ön-

ce yazıldığı bilinen yegâne literatürdür ve buradaki Sokrates betimlemeleri Platon tarafından etkilenmiş olamaz. Söz konusu literatür bize, Sokrates'i çağdaş entelektüel yaşamın bazı önemli boyutlarıyla ilişkilendiren ve sonuçta Sokrates'in ölümüne dek varan bir şüphe ve düşmanlık iklimine ciddi katkılarda bulunduğu rahatlıkla inanabileceğimiz çağdaş bir portre sunuyor.

Aristoteles *Poetika* adlı eserinin giriş bölümünde, "Sokratesçi konuşmalar"a (*Sōkratikoī logoi*) değinirken, bu konuşmaların henüz isimsiz olan bir temsil tarzına ve beşinci yüzyıl Sicilyası'nın (baba ve oğul olduğu anlaşılan) iki yazarı olan Sophron ile Xenarchus'un pandomimlerine ait olduğunu belirtmektedir. Kurgusal ve komik olduğu anlaşılan, erkek ve dişi karakterlere göre sınıflandırılan bu "pandomimler", günlük yaşamdan alınan kesitlerin dramatik temsillerinden oluşuyordu (elimizde *Kaynana* ve *Tuna Balıkçıları* gibi örnekler var); söz konusu pandomimlerde betimlenen karakterler arasında gerçek tarihsel kişilerin bulunup bulunmadığı konusunda herhangi bir fikrimiz yok. Aristoteles bu pandomimlerin Sokratesçi konuşmalarla aynı tarza ait olduğunu savunmasına rağmen ve Platon'un bu tarzı Atina'ya taşıdığı, yaptığı karakter betimlemelerinde bu tarzdan etkilendiği söylenmesine rağmen, temelde (kabaca) çağdaş yaşamdan alınan konuşmaların nesir aracılığıyla temsil edilmesi olgusundan kaynaklanan bu benzerliğin boyutunu abartmamalıyız. Özellikle de, Sokratesçi konuşmalar, tamamen kurgusal olan pandomimler ile aynı tarza ait olduklarından, bu yüzden Sokratesçi konuşmaların da tamamen kurgusal oldukları türünden bir sonucun üzerine atlamamız gerekiyor. Sokratesçi konuşmaların tamamen kurgusal olmadığını anlamamızı sağlayabilecek en azından bir nokta var; konuşmalardaki karakterlerin önemli bir çoğunluğu gerçek yaşamdan alınmıştır. Bu karakterlere ait betimlemelerin ne ölçüde kurgusal oldukları ise bir başka sorun.

Antik kaynaklar, "Sokratesçi konuşmalar"ı icat etme saygınlığını farklı yazarlara vermektedir, ancak böylesi konuşmaların düzenlenmesi olgusunun Sokrates'in yakın arkadaşları arasında yaygın olduğu konusu üzerinde herhangi bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır; Platon ve Xenophon'a ek olarak, bu konuşmaların Sokrates'in en az dokuz arkadaşı tarafından yazıldığı birden fazla kaynakta belirtilmiştir. Bu literatürden herhangi birinin, Sokrates'in ölümünden önce yazılıp yazılmadığı konusunda elimizde güvenilir kanıtlar bulunmadığından, söz konusu literatürün yazarlarının, en çok Xenophon'da göze çarpan, Sokrates'i anma ve onun anısını hem mahkemede yapılan suçlamalara karşı hem de Polycrates adlı bir retorikçi tarafından İÖ 394 tarihinden sonra yazılan *Sokrates'in İthamı* (günümüzde kayıp olan bir kitapçık) türünden düşmanca değerlendirmelere karşı savunma isteğini paylaştıklarını varsaymak akla yatkın görünüyor. Sokrates'in bazı arkadaşlarının onun konuşmalarından notlar aldığını belirten Diogenes Laertius tarafından sağlanan bu kanıtları reddetmemizi gerektiren herhangi bir neden yok; ancak, nasıl ki, "Sokratesçi konuşmalar"ın tamamen kurgusal olduğunu farz etmememiz gerekiyorsa, aynı şekilde, bunları gerçek konuşmalara dayanan metinler olarak düşünmek gibi karşıt bir hatayı da önlemeliyiz. Not alma eyleminin işlevi, daha sonraki yayınlar için tam metin kaydı tutmak değil, tersine, Sokrates'le ilgili materyalleri, büyük ölçüde hayal gücüne dayalı yeni yaratımlara entegre etmek üzere korumaktır.

Platon ile Xenophon'un yazmaları dışında, söz konusu literatürün çok az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Çoğu yazardan elimize ulaşan tek şey, başlıklar ve ufak tefek bir bilgi kırıntısıdır. Başlıkların bir kısmı, Platon'un diyalogları da dahil olmak üzere, konular arasındaki bağlantılara işaret etmektedir. Böylece, Crito'nun *Protagoras* ile bir Sokrates savunması yazdığı söylenmekte; Aeschines, Antisthenes, Eucleides ve Phaedo hep birlikte *Alcibiades* adlı bir eser yazmışlardır; Aeschines ile Antisthenes'in

her biri bir *Aspasia* yazmışlar (*Aspasia*, devlet adamı *Pericles*'in ünlü metresi ve *Platon*'un *Menexenus*'unun ilham kaynağıydı); ve *Antisthenes* bir *Menexenus* yazmıştır. Özellikle ilginç olan kalıntılardan biri, günümüzde *Köln*'de olan anonim bir papirüstür;⁷⁾ bu papirüs, *Sokrates*'in cezalandırılmasından sonra, hücrede *Sokrates* ile adı belirtilmeyen bir kişi (*Platon*'daki *Crito* akla geliyor) arasında geçen bir diyalogu içermekte ve diyalogda *Sokrates*'e mahkemede niçin kendisini savunmadığı sorulmaktadır. *Sokrates* cevap verirken, *Protagoras*'ta olduğu gibi, zevkin yaşamın en yüce amacı olduğunu iddia edecek şekilde betimlenmiştir; bu yaklaşım, *Sokrates*'in yakın arkadaşı (ve diyalogların bir başka yazarı) olan *Aristippus*'un kurduğu *Sirene* okulu tarafından savunulmuştur. Söz konusu diyalogun yazarının, mantığa uygun bir şekilde, *Sirene* okulundan olduğu savunulmuştur. *Platon*'un *Protagoras*'ı ile kurulan bir başka olası ilişki de *Aeschines*'in *Callias*'ı tarafından sağlanmıştır (*Callias* hem *Platon*'un diyalogunun hem de *Xenophon*'un *Symposium*'unun geçtiği evin sahibidir.) Megaralı *Eucleides*, *Alcibiades* adlı eserine ek olarak, bir *Aeschines*, bir *Crito* ve bir *Eroticus* yazmıştı (*Platon*'un *Phaedrus* ve *Symposium* adlı çalışmaları ile *Aeschines*'in *Alcibiades*'i tarafından da kanıtlandığı üzere, *Eroticus* karakteristik *Sokrates* temaları içeriyordu.) Bu listedeki *Alcibiades* adının sahip olduğu şöhret rastlantısal değildir. Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, *Sokrates* ile *Alcibiades* arasında kurulan ilişki, şüphe yok ki gençleri yozlaştırma suçlamasına kaynaklık etmiş ve muhtemelen ölümünden sonra bile *Sokrates*'i karalamak üzere hâlâ kullanılıyor; *Xenophon*'un sözleriyle (*Mem.* 1.2. 12), "Suçlayıcı [muhtemelen *Polycrates*] *Sokrates*'in yakın arkadaşları olan *Critias* ile *Alcibiades*'in şehre en büyük zararı verdiklerini söyledi. Çünkü *Critias* tüm oligarklar arasında en aç gözlü ve vahşi olan, *Alcibiades* ise demokratlar arasında en oyunbaz ve şehvetli olandı." Böylece, *Sokrates*'in *Alcibiades*'in oyunbazlığını teşvik etmek

⁷⁾ Ayrıntılar için bkz. J. Barnes, "Editör'ün Notları", *Phronesis*, 32 (1987), 325-6.

şöyle dursun, onu dizginlemeye çalıştığı ve onun (kutsal şeylere küfür ve ihaneti içeren) suçlarının, Sokrates'in tavsiyelerini yerine getirmekten değil, tersine bu tavsiyeleri gözardı etmesinden kaynaklandığı olgusunu ortaya koymak, Sokrates literatürünün ana teması haline geldi. Xenophon *Mem.* 1.2.'de (tıpkı Critias gibi), Sokrates ile arkadaşlık ettiği sürece Alcibiades'in davranışlarının iyi olduğunu, ancak Sokrates ile ilişkisini kestikten sonra davranışlarının bozulduğunu ve onun Sokrates ile ilişkideki kurmaktaki maksadının Sokrates'i önemsemek değil daha başlangıçtan itibaren politik iktidar olduğunu savunur. (Bu tehlikeli bir argümandır, zira Alcibiades, Sokrates'in kendisinin iktidarı elde etmesine yardımcı olacağına inanmadığı sürece, iktidar arzusu neden onu Sokrates ile arkadaş olmaya sevketsindi ki?) Platon'un *Symposium*'da Sokrates ile Alcibiades arasındaki ilişkiler hakkında yaptığı ve Alcibiades'in kendi dramatik karakteriyle birinci elden sunduğu betimleme de aynı maksadı taşımaktadır. Sokrates'in (diğer yönlerden güçlü olan Alcibiades'in cinsel çekiciliğine karşı duran) cesareti ve özdenetimi Alcibiades'i utanç içinde bırakmakta, kendisinin de Sokrates gibi davranması gerekliliğini kabul etmesi onun üzerinde baskı oluşturmakta, ancak Sokrates'ten ayrı olduğu zamanlarda bir sürü dalkavuğun etkisi altına girdiği için, Sokrates'i ölü olarak görmekten memnun olacaktır (216b-c). Muhtemelen Platon takma adını kullanan birine ait olan *İlk Alcibiades*'te de benzer bir tema işlenmektedir. Bilgili tüm siyasi liderlerden çok daha büyük bir kapasiteye sahip olduğuna ikna olan Alcibiades, politikaya atılmayı düşünmekte, Sokrates'in görevi ise onu, gerekli bilgiden, yani en iyi şeyin ne olduğu bilgisinden yoksun olduğu için politika yapmaya yetersiz olduğuna ikna etmektir. Diyalog, Alcibiades'in Sokrates'e sadık kalacağına söz vermesiyle, Sokrates'in ise, açıkça ikisinin gelecekteki kaderlerine göndermede bulunarak, şehrin her ikisi için de büyük güçlükler çıkaracağından korktuğunu belirtmesiyle sona erer.

Hırs, utanç ve bilgi benzer şekilde Sphettuslu Aeschines'in elimizde önemli miktarda parçası olan *Alcibiades*'inde de ana temayı oluşturur. Sokrates ismi bilinmeyen bir arkadaşına, Alcibiades ile yaptığı bir konuşmayı aktarırken, Alcibiades'in politik hırslarının, 480 yılında Persler ile yapılan savaşta Atina'yı yöneten büyük devlet adamı Themistocles tarafından nasıl kıskırtıldığını keşfederek söze başlar. Ardından Themistocles'in başarılarının bilgiden ve zekâdan kaynaklandığını, buna rağmen söz konusu bilgi ve zekânın Themistocles'i nihayi çöküntü ve sürgünden kurtaracak yeterlilikte olmadığını belirtir. Bu örneği vermedeki maksadı, Alcibiades'e, Themistocles karşısındaki entelektüel yetersizliğini ve böylece Themistocles ile rekabet etmesinin beyhude olduğunu göstermektir; bu strateji öylesine başarılı olmaktadır ki, Alcibiades gözyaşlarına boğulmakta, başını Sokrates'in dizine koymakta ve kendisini eğitmesi için Sokrates'e yalvarmaktadır. Sokrates isimsiz arkadaşına, amacına kendisinin herhangi bir yeteneği aracılığıyla değil, tersine, Alcibiades'e duyduğu sevgiyle özdeşleştirdiği kutsal bir armağan sayesinde ulaştığını söyleyerek sözü tamamlar: "Herhangi birine öğreterek ona fayda sağlayabileceğim hiçbir bilim ve meslek bilmediğim halde, yine de Alcibiades ile arkadaşlığımı sürdürerek, sevginin gücü aracılığıyla onu daha iyi biri yapabileceğimi düşündüm." Bu alıntı, Platon'daki Sokrates betimlemesinde göze çarpan iki temayı birleştirmektedir; bilginin veya öğretme kapasitesinin reddi ile amacı sevdiklerimizin eğitilmesi olan ilişkilerin özendirilmesinde sevginin rolü (özellikle bkz. *Symposium* ve *Phaedrus*).

Günümüze ulaşan kayda değer bir diğer Sokrates diyalogu da (Platon ile Xenophon'un diyalogları dışında) Aeschines'in *Aspasia*'sıdır. Bu diyalog ile Sokrates hakkındaki diğer yazmaların temaları arasında da bir ilişki bulunmaktadır. Sokrates ile Callias arasındaki bir diyalogdan oluşan *Aspasia*'nın girişi, Platon'un *Apologia* 20a-c'sini anımsatmakla beraber, tersi bir du-

rum söz konusudur; çünkü Sokrates orada, Callias'ın Paroslu sofist Euenus'u erkek çocuklarına bir öğretmen olarak tavsiye ettiği bir konuşmadan söz ederken, Aeschines'in diyalogunda Callias, Sokrates'e kimi bir öğretmen olarak tavsiye edebileceğini sormakta ve Sokrates kötü bir şöhrete sahip olan Aspasia adlı fahişeyi tavsiye edince de şaşırılmaktadır. Sokrates, Aspasia'nın özel bir yeteneğe sahip olduğu iki alanı örnek vererek tavsiyesini destekler; birincisi, Aspasia'nın yalnızca ünlü Pericles'e değil, ama aynı zamanda bir başka ünlü politikacı olan Lycicles'e öğrettiği retorik sanatı, ikincisi ise, evlilik kılavuzluğu. Birinci alan hem bu diyalogda hem de Platon'un *Menexenus*'un da sık sık geçer; Sokrates burada, Aspasia tarafından yazıldığını söylediği bir cenaze töreni konuşması yapar ve Aspasia'nın, Pericles de dahil olmak üzere pek çok kişiye retorik sanatını öğrettiğini, ayrıca Thucydides'in tarih kitabının ikinci bölümünde belirttiği ünlü cenaze töreni konuşmasının da yine Aspasia tarafından yazıldığını ekler. Evlilik kılavuzluğu konusu Xenophon ile ilginç bir bağlantı sağlamaktadır, çünkü Aspasia'nın Sokrates tarafından betimlenen bilgece tavsiyelerini alan kişiler, Xenophon ile eşinden başkası değildir. (Tavsiyelerin tarzı tipik bir Sokrates tarzıdır, zira Aspasia, hem kocanın hem de karısının, elbise, at, vb. dahil olmak üzere her şeyin en iyisini istediği bir dizi örnekle işe başlar, ardından her ikisinin de en iyi eşi istedikleri hususuna geçer ve bundan her birinin ortaklığını mükemmel hale getirmekle yükümlü olduğu sonucunu çıkarır.) Xenophon'un, Aspasia'nın çöpçatanlık ve hanımların eğitilmesi alanındaki uzmanlığından iki kez söz etmiş olması hiç de rastlantısal değildir (*Mem.* 2.6.36, *Oec.* 3.14). Aeschines'in belirttiği gibi, Xenophon'un Aspasia'nın uzmanlığından kişisel olarak faydalandığını elbette farz etmemeliyiz; burada önemli olan, bu anlatıklarımızın Sokrates üzerine çalışan edebi çevrelerde yaygın bir tema olması ve daha sonra bu temayı işleyen herhangi birinin (ki kanıtların cevapsız bıraktığı bir sorudur bu), muhtemelen da-

ha önceki örnekleri zihninde canlandırarak hareket etmiş olmasıdır. Platon'un *Menexenus*'unun, Aeschines ile Antisthenes'in *Aspasia*'larının ve çeşitli *Alcibiades*'lerin göreceli önceliklerine eşit mesafede durmak zorundayız. Xenophon'un Platon'un çalışmalarına yansız bir dürüstlikle göndermelerde bulunduğu birkaç istisnai örnek dışında, genel olarak, Sokrates üzerine yapılan çalışmalardan herhangi birine kısmi bir öncelik tanıma girişimini gerekçelendirmek hemen hemen imkânsızdır.

Xenophon'un Sokrates hakkındaki yazmaları ile Platon'un Sokrates diyalogları, Sokrates literatürünün günümüze eksiksiz ulaşan yegâne bölümüdür. Xenophon'un Sokrates savunması versiyonuna ek olarak, elimizde aynı yazarın, Sokrates'in konuşmalarından alınan ve çoğunlukla doğrudan hitap biçiminde olan dört kitaplık tutanaklardan oluşan *Memorabilia*; Sokrates'in misafir olarak bulunduğu bir akşam yemeği-partisinin öyküsü olan ve Platon'un *Symposium*'una hem benzeyen hem de ona göndermelerde bulunan *Symposium*; ve Sokrates diyalogları tarzında mülk yönetimi üzerine hazırlanan ahlaki bir tezden oluşan *Oeconomicus* adlı eserleri bulunmaktadır. *Memorabilia*'nın girişinde, eserin amacının özür dilemek olduğu açıkça belirtilmektedir. Xenophon, Sokrates'e yöneltilen suçlamadan örnekler sunarak söze başlar ve ilk iki bölümde, *Apologia* adlı eserindeki konuları ayrıntılandırarak konuşmalara geçer; buna göre, Sokrates istisnai ölçüde dindardır, ibret verici erdemlere sahiptir ve bir kısmı ne yazık ki onun tavsiyelerini gözardı ederek kötülleşen genç arkadaşları üzerinde iyi bir etki bırakmıştır. Bu temalar kitabın geri kalan bölümlerinde, normalde Sokrates ile bir başka kişi arasında geçen bir dizi konuşma olarak sergilenmesine rağmen, zaman zaman konuşmalara başkalarının da katıldığı söylenmektedir; muhataplar çoğu zaman Sokrates çevresine dahil olan, Aristippus, Crito ile oğlu Critobulus ve bizzat Xenophon'un kendisi gibi bilinen şahsiyetlerdir, ancak Pericles'in

oğullarından biri, Antiphon ve Hippias adlı sofistler ile Theodote adlı üst düzey bir fahişe de zaman zaman muhataplara dahil olmaktadır. *Memorabilia*'nın son bölümü, *Apologia*'nın girişindeki ilk konuya döner; buna göre, Sokrates bir savunma hazırlamıştır, çünkü onun kutsal işareti ona, bunaklığa gömülme-ten- se ölmenin daha iyi olacağını işaret etmişti; kitap, Sokrates'i in- sanların en iyisi ve en mutlusu olan ve yalnızca tüm erdemleri bünyesinde toplamakla yetinmeyip, aynı zamanda bu erdemleri başkalarına da aktaran biri olarak betimleyen bir methiye ile bit- mektedir.

Öyleyse bu çalışma temelde, *Apologia*'nın çok daha bütün- sel ve örneklendirilmiş bir versiyonudur. Konuşmaların içeriği, *Apologia*'nın niteliği ile uyumlu bir şekilde, çoğunlukla, dindarlı- ğa, ahlaki coşkunluğa ve iyi pratik tavsiyelere yönlendirilmiştir. Örneğin Sokrates, Aristodemus adlı dindar olmayan bir tanıdığı- na, dünyanın ihtiyatlı düzeni üzerine küçük bir söylev verir, di- ğer şeylerin yanı sıra, kirpiklerin nasıl gözleri rüzgârdan koru- mak üzere tasarlandığına işaret eder (1.4); ayrıca, Heracles'in kötü alışkanlıkların sahte cazibeleri karşısında nasıl erdemin ya- lın zevklerini seçtiğini anlatan sofist Prodicus'un bu öyküsünü hazcı Aristippus'a aktararak onu kendisi üzerinde öz-denetim kurmaya teşvik eder (2.1). Sokrates, bir generalin bir dizi muha- tabı karşısındaki tavrını ele alır (3.1-5), ekonomik güçlükler için- de olan bir arkadaşına, onu oldukça büyük olan ailesindeki ev kadınlarını elbise yapma işinde istihdam etmeye ikna ederek, yardımcı olur (2.7) ve fiziksel sağlığın önemi (3.12) ile sofradaki davranışlar (3.14) hakkında çeşitli tavsiyelerde bulunur. Tüm bunlar, söz konusu çalışmanın felsefi bir içeriğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Sokrates'in Platon'dan aşina olduğumuz çe- şitli tartışma tekniklerini kullandığını, örneğin, sık sık pratik ma- haret faaliyetinden kaynaklanan benzer bir olaylar dizisinden sonuç çıkarmak üzere tümevarımcı argümanlara başvurduğunu görüyoruz (örn. 2.3); ayrıca, incelenen kişinin gerekli bilgidен

yoksun olduğunu gösterme niyetiyle girilen çeşitli çapraz inceleme örnekleri bulunmaktadır (Platon'un küçük kardeşi Glaucon ile Euthydemus adlı genç bir dostun siyasal liderlik iddialarının incelendiği 3.6 ve 4.2 sayılı yerler, Aeschines'in *Alcibiades*'i ile Platon takma adını kullanan yazarın *İlk Alcibiades*'indeki Alcibiades üzerine yapılan benzer bir incelemeyi anımsatmaktadır). Platon'daki diyaloglardan aşına olduğumuz felsefi konulara, 3.9 ve 4.6 sayılı iki bölüm ayrılmıştır; bunlardan birincisi, *Meno*'nun girişinde ortaya atılan, aynı zamanda *Protagoras*'ta da sık sık geçen özgün bir soru olarak, cesaretin doğal bir armağan mı olduğu yoksa eğitim aracılığıyla mı edinildiği sorusunun tartışılmasıyla başlar ve Xenophon bu bölüm (kısım 4-5) boyunca, Sokrates'in bilgeliği önce öz-denetimle, sonra da adalet ve geri kalan erdemler ile özdeşleştirdiğini dile getirir. Böylece bu bölüm de *Meno* ve *Protagoras* ile ilişkilendirilmiş oluyor; zira Sokrates hem *Meno*'da hem de *Protagoras*'ta, erdemin bilgi olduğu tezini savunur. 4.6'nın konusu ise tanımlamadır; birkaç Platon diyalogunda da olduğu gibi Sokrates "Öyle-ve-böyle nedir?" sorusunu, başlıca felsefi soru olarak ele alır ve (*Euthyphro*'da tartışılan) dindarlık ile (*Laches*'te tartışılan) cesaret örneklerinden hareket ederek genel mantığı ortaya koyar. Xenophon 6. bölümde *Meno*, *Gorgias* ve *Protagoras*'tan aşına olduğumuz "Sokrates paradoksu" üzerinde durur; buna göre, hiç kimse ne yapması gerektiğini bilmez, yalnızca yaptığı şeyde başarısız olur. Xenophon 11. bölümde de, tehlike ile tam olarak nasıl baş edeceklerini bilenlerin cesur, hata yapanların ise korkak oldukları türünden benzer bir iddiada bulunur; bu aynı zamanda, Sokrates'in *Protagoras* 359-60'ta savunduğu bir tezdur.

Felsefe *Memorabilia*'da dindarlık, ahlak ve pratik tavsiyeler karşısında ikinci planda kalırken, söz konusu çalışmanın içerdiği felsefenin, diğer Sokrates çalışmaları, özellikle de Platon tarafından yapılan çalışmalar ile belirgin ortak noktalar içerdiğini söyleyerek konuyu özetleyebiliriz. Bu noktada, sözünü ettiğimiz

felsefi doktrin ve yöntemlerin öğeleri bakımından, yani tarihsel Sokrates'i simgeleyen bu doktrin ve yöntemlerin durduğumuz zemini güçlendirmesi bakımından, Xenophon'u, bağımsız bir kaynak olarak mı görmemiz gerektiği yoksa Xenophon'un kullandığı kaynakların bizzat Sokrates üzerine yapılan çalışmalar, özellikle de Platon'un çalışmaları olduğu sonucuna mı varmamız gerektiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Oldukça dikkatli bir şekilde adım atmamız gerekiyor. Gerçekten de, Xenophon'un bazı yazmalarının Platon'a olan bağımlılığını gösteren çeşitli işaretler bulunmaktadır. *Symposium* 8.32, Platon'un *Symposium*'undaki Pausanias ile Phaedrus'un konuşmalarına son derece belirgin göndermelerde bulunmakta ve Xenophon'un, Sokrates'in mahkemesi hakkında *Apologia* 1'de söz ettiği daha önceki birçok çalışma arasında, Platon'un *Apologia*'sının da bulunması en azından olasıdır.^(*) *Memorabilia*'da, Platon'daki özgün bir referansa açıkça atıfta bulunan herhangi bir gönderme bulunmakta ve bu yüzden nesne-özne arasındaki herhangi bir benzerliğin, tersi yönden gelen bir etkiden veya tarihsel Sokrates'in belleği de dahil olmak üzere ortak bir kaynağa dayanmaktan ziyade, Xenophon'un Platon'a olan bağımlılığı ile açıklanması gerektiği türünden bir sonuca ulaşma gerekçesine sahip değiliz (Gerek Platon'un gerekse de Xenophon'un çalışmalarının yazıldığı tarihler hakkında elimizde çok az bilgi bulunmaktadır.) Öte yandan Xenophon, Sokrates'in ölümünden iki yıl önce Atina'dan ayrılmış ve otuz yılı aşkın bir süre boyunca geri dönmemiştir. Xenophon'un Sokrates hakkındaki yazmalarının önemli bir kısmı, onun Atina ile kişisel ilişkisinin koptuğu bu sürgün döneminde yazılmıştı; bu yüzden Xenophon, belleğini tazelemek ve Sokrates hakkındaki bilgisini genişletmek için, Platon'un da aralarında olduğu diğer Sokratesçiler'in yazmalarından yarar-

^(*) Ayrıntılar için bkz. P.A. Vander Waerdt, "Sokratesçi Adalet ve Öz-Yeterlilik: Xenophon'un *Apology of Socrates*" adlı eserinde geçen "Delfi Kehanetinin Öyküsü", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 11, (1993), 1-48.

lanmış olmalıdır. Yukarıda belirtilen felsefi örtüşmelerin tümü Platon'un etkisiyle açıklanabileceği için ve Xenophon'un Atina'da bulunmadığı dönemde Platon'un bazı yazmalarını kullandığını farz etmemiz gerektiği için, en ihtiyatlı strateji, *Memorabilia*'daki felsefi öğeleri, tarihsel Sokrates felsefesi için bağımsız bir kaynak olarak değerlendirmemektir. Aynı şekilde, gerek Xenophon'un Sokrates'in kişiliği hakkında çizdiği portrenin gerekse de Sokrates'in konuşmalarının içeriğini sunuş tarzının, Sokrates hakkında yazan herhangi bir diğer yazarın çalışmalarından tarihsel olarak daha otantik olduğunu düşünmemizi gerektiren herhangi bir neden bulunmamaktadır. Xenophon gerçekten de bir konuşmada bizzat muhataptır (1.3.8-15), ayrıca diğer birkaç konuşmada hazır bulunduğunu söylemektedir (örn. 1.4, 2.4-5, 4.3), ancak çoğu zaman böylesi iddialarda bulunmamakta ve bir konuşmada hazır bulunmuş olma iddiası sonuç olarak edebi geleneğin bir parçası olarak kabul edilebilir; Xenophon, *Symposium* (Symp. 1.1) adlı eserinde betimlediği akşam yemeği-partisine katıldığını belirtiyor; ancak bu partinin kesin tarihi 422 yıldır ve Xenophon o tarihte en fazla sekiz yaşındadır. Söfistler ile tartışmalar (1.6, 2.1, 4.4) ve hırslı genç adamların çapraz incelemeye alınmaları (3.1-6, 4.2-3) örneklerinde olduğu gibi, konuşmaların bir kısmı, Sokrates literatüründe yaygın olan tiplerin belirgin örneklerini içermektedir. Sokrates'in konuşmalarının *Memorabilia*'da sunulması gerçek Sokrates konuşmalarının anısına, ya Xenophon'un kendi anılarına ya da başkalarının anılarına gerçekten bazı şeyleri borçlu olabilir, ancak (a) çalışmadaki hangi öğelerin bu kaynağa dayandığını belirleyecek yöntemden yoksunuz ve (b) bu türden herhangi bir öğenin, özür dilemek gibi genel bir amaçla ve Sokratesçi tarzın edebi gelenekleriyle biçimlenen bir çalışmaya katkıda bulunacağına şüphe yoktur.

Bu bölümü, Sokrates diyaloglarının yazarı olmamasına rağmen, tarihsel Sokrates için bağımsız bir bilgi kaynağı olarak ka-

bul edilen bir başka yazarı, yani Aristoteles'i tartışmaya katarak bitirmek istiyorum. (Aristoteles, şu anda kayıp olan bazı diyaloglar yazmıştır, ancak bu diyalogların, Sokrates'in konuşmalarını temsil etme anlamında, birer Sokrates diyalogu olduğunu gösteren hiçbir kanıt bulunmamaktadır.) Yukarıda tartıştığımız diğer kişilerden farklı olarak, Aristoteles'in, kendisinin doğumundan on beş yıl önce ölen Sokrates ile kişisel tanışıklığı yoktu. Aristoteles 367 yılında on yedi yaşında bir öğrenci olarak Platon'un Akademisi'ne katılmış ve Platon'un 347'deki ölümüne dek geçen yirmi yıl boyunca bu Akademi'de kalmıştı. Aristoteles'in bu dönemde Platon ile kişisel bir dostluk kurduğu sanılmaktadır. Aristoteles'in çalışmalarında Sokrates'e çeşitli göndermelerde bulunulmuştur; Aristoteles'in, Platon'un çalışmalarında betimlenen Sokrates karakterine işaret ettiği olgusu, söz konusu göndermelerin genel bağlamı içinde sık sık vurgulanmaktadır. Örneğin, Aristoteles *Politika* 1261a5-8 adlı eserinde, Platon'un *Devlet* adlı eserinin ismini vererek göndermede bulunurken şöyle diyor: "Sokrates orada, eşlerin, çocukların ve malların ortak olması gerektiğini söylüyor." Buna karşılık, genel bağlam, Aristoteles'in maksadının zaman zaman tarihsel Sokrates'e göndermede bulunmak olduğunu gösteriyor; işte bu pasajlar, Aristoteles tarafından sunulan Sokrates'in, akla yatkın bir şekilde, Platon tarafından çizilen portreden bağımsız olup olmayacağını düşünmemizi gerektirmektedir.

En can alıcı pasajlardan biri, Platon'un Biçimler teorisinin öncellerini tartışan Aristoteles'in, aşağıdaki sözleri söylediği *Metafizik* 1078b27-32'tir:

Haklı bir şekilde Sokrates'e atfedilebilecek iki şey var, tümevarımcı argümanlar ve genel tanımlamalar, çünkü her ikisi de bilginin başlangıç noktası ile ilgilidir; Sokrates, evrensel olan ile tanımlamaları ayırmadı, ancak onlar (yani Platon ile onun takipçileri) ayırdılar ve bunları şeylerin Biçimleri olarak adlandırdılar.

Platon birkaç diyalogda, özellikle de *Phaedo* ile *Devlet*'te, Sokrates'i, ayrı bir şekilde varolan Biçimler teorisini savunan biri olarak temsil ettiği ve bu teoriyi söz konusu tartışmaya iştirak eden herkesin (Ph. 76d, *Dev.* 507a-b) bildiği bir şey olarak değerlendirdiği için, Sokrates'in aslında evrensel olan şeyleri onların örneklerinden ayırmadığı bilgisi, Aristoteles'in Platon'u okumasından kaynaklanmış olamaz ve bu bilginin, Akademi'de bizat Platon'un kendisine dayanan sözlü gelenekten kaynaklandığı sonucuna varmamak neredeyse imkânsızdır. Aristoteles'in, (gözde bir öğrenci olduğu ve Platon'u öven bir şiir yazdığı söylenmesine rağmen) kendisinden yaklaşık olarak kırk yıl daha yaşlı olan Platon ile kişisel bir samimiyet kurduğunu ya da Sokrates'in kişisel anılarının Akademi'de başlıca tartışma konularından biri olduğunu varsaymamız gerekmiyor. Dikkate almamız gereken yegâne şey, Sokrates'in Platon karşısındaki rolüne ilişkin bazı hususların okulda yaygın bir bilgi olması olgusudur. Bunun böyle olmaması şaşırtıcı olurdu ve bazı modern araştırmacıların bu noktadaki şüpheciliği tümüyle mantık dışıdır. Sokrates'in Biçimleri ayırmaması olgusunun ötesinde, bu geleneğin başka neleri kapsadığı sorusuna cevap vermek imkânsızdır. Söz konusu geleneğin, Aristoteles'in, negatif olanla ilişkilendirdiği iki pozitif iddiayı, yani Sokrates'in evrensel tanımlamalar aradığı ve tümevarımcı argümanlar kullandığı iddialarını içermiş olması bana mantıklı görünüyor.

Platon

Sokrates, Platon'un son çalışması olduğu evrensel olarak kabul edilen *Yasalar* dışında, tüm diyaloglarında geçmektedir. Dolayısıyla, kesin konuşmak gerekirse, *Yasalar*'ı, (bir diyalog olmayan) *Apologia*'yı ve (orijinalliği tartışma götürmeyen) *Mektuplar*'ı hariç tuttuğumuzda, Platon'un tüm yazmaları Sokrates diyaloglarıdır. Ne var ki, tüm bu külliyat içinde, Sokrates şahsiyetinin

sunulma tarzında kayda değer varyasyonlar bulunmaktadır. Dayandıkları tarz itibariyle, geç dönem çalışmaları oldukları belirtilen, *Sofist* ve *Devlet Adamı* adlı iki diyalogda Sokrates'e yalnızca, bu iki diyalogun bir başka diyalog ve *Theaetetus* ile ilişkilendirilmesine hizmet eden bir giriş konuşmasında rastlanırken, normalde Sokrates'e tahsis edilen ana konuşmadaki baş katılımcı rolü Elealı bir yabancıya (yani Parmenides felsefesinin bir temsilcisine) verilmiştir. Sonraki dönemin diğer iki diyalogu olan *Timaeus* ile onun yarım kalan devamı olan *Critias*'ta da aynı şey olmuştur; her iki durumda da Sokrates giriş konuşmasında kısaca göze çarpmakta ve esas konuşmacı diyaloga adını veren kişi olmaktadır. Sokrates *Parmenides*'te, benzersiz bir şekilde, başlıca görevi ihtiyar Parmenides tarafından felsefi yöntemle verilen dersi almak olan genç bir kadın olarak karşımıza çıkar. Sokrates'in esas konuşmacı olduğu diyaloglar bile, onun çizilen portresi bakımından kayda değer farklılıklar sergilemektedir. Bu diyalogların bir kısmı, özellikle *Symposium* ve Sokrates'in mahkemesi ile ölümü üzerinde odaklanan çalışmalar (*Euthyphro*, *Apologia*, *Crito* ve *Phaedo*) ve (daha az ölçüde olmak üzere) *Charmides*, Sokrates'in yaşamındaki olayları öne çıkarmaktadır. Bu belirttiklerimiz de dahil olmak üzere, bazı çalışmalar, Sokrates'in kişiliği ve onunla diğer kişiler arasında geçen tartışmalı fikir alışverişi hakkında canlı betimlemeler içermekte, sofistler ile onların arkadaşlarına özel bir önem vermektedir. Bir önceki satırda sözünü ettiğimiz çalışmaların yanı sıra, *Protagoras*, *Gorgias*, *Euthydemus*, *Meno*, *Devlet 1*, *Hippias Major*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Laches* ve *Lysis* adlı çalışmalar da bu gruba girmektedir. Yine diğer çalışmalarda, Sokrates tartışmanın akışını yönlendirmesi bakımından başlıca figür olmasına rağmen, bireysel bir kişilik olmaktan ziyade, tartışmanın akışında ortaya çıkabilecek tüm değişikliklere rağmen yine de bir başka kişi tarafından, örneğin Elealı Yabancı (veya belki de Platon) tarafından yeri doldurulabilecek felsefi bir otoritenin temsilcisidir. Sokrates'in *Dev-*

let (1.kitap hariç), *Phaedrus*, *Cratylus*, *Theaetetus* ve *Philebus*'taki rolü (bu konu kişisel bir muhakeme konusu olmasına rağmen) bana böyle görünüyor. Peki Platon tarafından çizilen Sokrates portresindeki bu elastiklik nasıl açıklanabilir ve bu durumun söz konusu portre ile tarihsel Sokrates arasındaki ilişki üzerinde ne gibi bir etkisi bulunmaktadır?

Dokuzuncu yüzyılda çeşitli araştırmacılar tarafından diyalogların yazınsal özellikleri hakkında yapılan araştırmalar, birbirinden bağımsız olarak, altı diyalog üzerinde birleşmişlerdir: *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebus*, *Timaeus*, *Critias* ve *Yasalar*, söz konusu küllüyattaki geç dönem çalışmaları olarak, çeşitli yazınsal özellikler bakımından, antik kaynaklarda, Platon öldüğünde henüz bitmemiş olduğu belirtilen *Yasalar*'a benzetilmiştir. Bu araştırma aynı zamanda dört farklı diyalogdan oluşan bir başka gruba da ortaya çıkarmıştır; son dönem diyalogları grubuna tarz olarak daha yakın olan bu diyaloglar, *Parmenides*, *Phaedrus*, *Devlet* ve *Theaetetus*'tur; böylelikle, bu diyalogların, geç dönem grubundakilerden sonra, diğerlerinden ise önce yazılan ara bir grubu oluşturduğu hipotezi ortaya çıkmaktadır. Daha sonra yapılan biçimsel araştırmalar, diyalogların üç gruba bölünmesini teyid ederken, grupların hiçbirinde, kabul edilebilir bir bileşim düzeni oluşturmakta başarılı olamamıştır.⁷ Bu tartışma varılan sonuçları, geçerliliği olan sonuçlar olarak kabul etmektedir.

Bizim için en çarpıcı özellikse, Sokrates'in geç dönem grubundaki diyaloglarda neredeyse tamamen ortadan kaybolmasıdır; *Yasalar*'da bulunmayan Sokrates'e, *Philebus* dışındaki tüm diğer diyalogların ana konuşmalarından hiçbirinde de rastlayamıyoruz. Sokrates'in bu diyalogdaki rolü, kendisine *Parmenides*'in muhatabı rolü tahsis edilen anormal *Parmenides* diyalogu hariç tutulursa, ara gruba giren diyaloglardaki rolleri ile aynıdır. Sokrates, *Philebus*, *Phaedrus*, *Devlet* ve *Theaetetus*'ta baş-

⁷ Kanıtların yararlı bir özeti için bkz. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge, 1996), blm. 2.

role sahip olmasına rağmen, bu rol, diğer bireylerle tartışmakta olan bir bireyin rolü olmaktan ziyade, felsefi teori ile tartışma tekniğini savunan bir sözcünün rolüdür. Bu farklılıklar şüphesiz yalnızca muhakeme bakımından değil, ama aynı zamanda düzey bakımından da tartışmaya açık konulardır. Bu, ara gruptaki Sokrates'in bireysel özelliklerden yoksun olduğunu savunmak veya bu diyalogların bir kısmının onu daha önceki diyaloglarda betimlenen kişilikle ilişkilendirdiğini inkâr etmek anlamına gelmez; böylece, *Phaedrus*'taki Sokrates yalınayak dolaşmakta (229a) ve tartışmayı vakitsiz kesmemesi için kendisini uyan kutsal sesi duymaktadır (242b-c). Daha da önemlisi, Sokrates figürü daha önceki diyaloglarda bile temsili bir role, gerçek filozofun rolüne sahiptir. Ancak son derece açık olan olgulardan biri, Platon'un, felsefenin ideal cisimleşmesi olarak Sokrates'in kişiliğine gösterdiği ilginin, onun yazarlık kariyerinin seyri içinde değişmiş olmasıdır. Söz konusu kişilik başlangıçta oldukça üstündür, ancak adım adım önemi azalmaya başlar ve Sokrates figürü, Platon'un felsefesinin sözcülüğünü yapan kişiliksizleştirilmiş bir rolü üstlenme noktasına, Elealı Yabancı ile *Yasalar*'daki Atinalı türünden önemsiz kişilikler tarafından açıkça aşıldığı bir noktaya gelir. İlerleyen satırlarda, çoğunlukla daha önceki dönem diyaloglarında yapılan Sokrates betimlemeleri üzerinde durulacaktır.

Buradaki betimlemelerin, "Sokratesçi konuşma" tarzına ait olduğunu ve naif tarihçiliğin iddiaları karşısında daha önce yaptığımız uyarıların, Xenophon ile diğer Sokratesçiler için geçerli olduğu kadar, bu tarz için de geçerli olduklarını bir kez daha vurgulamak gerekiyor. Xenophon'dan farklı olarak, Platon hiçbir zaman, betimlediği herhangi bir konuşmada hazır bulunduğunu iddia etmez. Sokrates'in mahkemesinde hazır bulunduğunu belirtir (*Apol.* 34a, 38b) ki ben bunu gerçek olarak kabul ediyorum, ancak bu durumun, *Apologia*'yı Sokrates'in gerçek konuşmasının tam metni olarak değerlendirmemizin gerekçesi olama-

yacağını daha önce görmüştük. Platon çarpıcı örneklerinden birinde, hazır bulunmadığını özellikle belirtir; *Phaedo*'nun başlangıcında, *Phaedo*, son gününde Sokrates'in yanında olanların adlarını Echecrates'e söylerken, "sanırım Platon hastaydı" demektedir (59b). Bu durum, Platon ile öykü arasına mesafe konulması anlamına geliyor; canlı tanık yazarın kendisi değil, tersine yazarın karakterlerinden biri olan *Phaedo*'dur ve böylece canlı tanığın iddiaları, dramatik bağlamın birer parçası olarak yorumlanacaktır. Bu anlatılan öyküden şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Sokrates'in Biçimler ve Anımsama teorileri aracılığıyla ruhun ölümsüzlüğünü savunmuş olması, dramatik kurgunun bir parçasıdır. Ben, Platon'un, Sokrates'in yaşamının son sahnesinde bulunmamış olma iddiasının, en azından Sokrates konuşmalarında hazır bulunduğunu söyleyen Xenophon'un iddiaları oranında edebi bir gelenek olduğunu ve Platon'un büyük ihtimalle bu sahnede hazır bulunduğunu düşünme eğilimindeyim.

Bazı örneklerde (*Charmides*, *Protagoras*) konuşma Platon'un doğumundan önce yapılmış gibi temsil edilmektedir ve kimi diğer diyaloglarda (*Euthyphro*, *Crito*, *Symposium*) mizanzen Platon'un varlığını engellemektedir. Diyalogların gerçek bir konuşmanın kaydı oldukları iddiasına nadiren rastlanmakta ve bu iddianın öne sürüldüğü özel durumlarda, örneğin *Symposium*'da (172a-174a), iddianın kendisi incelikli bir kurgunun parçasıdır; anlatıcı böylelikle, şahsen bulunmadığı bir konuşmayı nasıl olup da betimleyebildiğini açıklamaktadır. Buradaki temel mantığa göre, Platon'un çekingen ve felsefi amaçları için, tarihsel gerçeklik neredeyse tümüyle konu dışıdır; örneğin, Sokrates'in sofistlere karşı çıktığı diyalogların başlıca amacı, onun gerçek felsefeciliği ile sofistlerin sahte felsefesi arasındaki karşıtlığı ortaya koymak ve böylece Sokrates'i sofistlerle ilişkilendirerek onun ölümüne yol açan iftiracıların haksızlığını kanıtlamaktır. Bu yüzden, Sokrates'in Protagoras'ı veya Thrasymachus'u esasen tanıyıp tanımaması ya da tanıyışsa, konuşmaların

Protagoras ile *Devlet* 1'deki hattı izleyip izlememesi tamamen önemsizdi. Tıpkı Xenophon gibi, Platon da kimi gerçek anıları kullanıyor olabilir; ancak bunu nerede yaptığını bilemiyoruz ve zaten çok da önemli değil.

Şu ana kadar, biçimsel kriterlerde "ara gruptan" öncesine dayandırılan tüm diyalogları bir tek grup olarak değerlendirdik; bu grup *Parmenides*, *Phaedrus*, *Devlet* ve *Theaetetus*'tan oluşmaktadır. Bu gruptaki her türlü farklılık, biçimsel olmayan kriterlere dayandırılmalıdır. Bu noktada Aristoteles tarafından sağlanan kanıtlar can alıcı bir öneme sahiptir. Sokrates'in Biçimleri ayırmadığını savunan Aristoteles'in bu iddiasını tarihsel bir iddia olarak kabul ederek, biçimsel bakımdan, Sokrates'in Biçimler teorisini savunduğu bir önceki gruba dahil olan diyalogları tespit edebiliriz. *Phaedo*, *Symposium* ve *Cratylus*'ta geçen Sokrates, hiç olmazsa bu anlamda, tarihsel Sokrates değildir. Şimdi de bu sonuca, Platon'un en azından akla yatkın olan felsefi gelişiminin olası seyri hakkındaki bazı tahminler eklenebilir.

Biçimler teorisinin Sokrates'e atfedilmesiyle, Sokrates'i, Platon'un daha önceki yazmalarıyla kıyaslandığında, Platon adına doğrudan konuşan yetkin bir şahsiyete dönüştürme sürecinde bir aşama kaydedildiğini düşünmek akla yatkın görünüyor. Bu diyalogların kimi diğer özellikleri de bu duruma işaret etmektedir. *Symposium* akşam yemeği-partisindeki beklenmedik şık dış görünüşünden (174a) ve partiye geç kalmasının bir sorunun çözümünü düşünmek (174d-175b, diyalogun sonlarında değinilen Potidaea'daki trans halinin minik bir versiyonu (220c-d)) üzere yolda durmasından kaynaklandığı olgusundan başlayarak Sokrates'in bireysel kişiliği üzerinde ciddi bir şekilde durmakta ve doğrudan Sokrates hakkındaki "Alcibiades diyalogu" geleneğine dahil edilen Alcibiades methiyesi ile zirveye çıkmaktadır. Ancak Sokrates bu diyalogda bir başka rolde, sevginin eğitsel işlevi üzerine yapılan bir değerlendirmenin sahibi olan ve Güzelliğin Biçimi ile zirveye çıkan Diotima adlı bilge bir kadının konuşmasını

dan bahseden bir sözcü rolündedir (201d-212c). Böylece, kesin konuşmak gerekirse, Sokrates kendisi bu teoriyi savunmamakta, bunun yerine, teoriyi savunan bir başka kişi adına konuşmaktadır. Platon'un bu kanıtı, tarihsel Sokrates ile Sokrates geleneğinden (birbirinden tam olarak ayırlamayan) Platon'daki Sokrates olarak adlandırabileceğimiz bir başka Sokrates'e geçmek üzere kullandığını sanıyorum. Diotima'nın sözleriyle konuşan bir Sokrates, *Phaedo* ile *Devlet*'te, Biçimler teorisini artık kendi teorisi olarak değerlendiren Sokrates'e varan yolu yarı yarıya kat etmiştir. *Phaedo*'ya ilişkin olarak, Sokrates'in orada betimlenen ölümünün onun gerçek ölümü olmadığını daha önce görmüştük ve Platon, Sokrates'in fiilen söylediklerinin bu öyküde yeniden anlatılmadığını bize ima etmişti. Bu durumun bir başka göstergesi de, ruhun ölümden sonraki kaderi hakkındaki son efsanedir; Sokrates burada, "bununla ne demek istediğini" anlatmak üzere kendi kişiliğinin dışına çıkmaktadır (107d). *Cratylus*'taki özne-nesne ve özellikle de linguistik anlam ve Heraklesçi değişkenlik teorilerine gösterilen ilgi, bu diyalogu doğrudan, her ikisi için de bir peşrev niteliğinde olduğunu mantıken kabul edebileceğimiz *Theaetetus* ve *Sofist* ile ilişkilendirmektedir.

Biçimler teorisinin yanı sıra, mantıki olarak Platon'a atfedebileceğimiz iki doktrin daha var: bunlar, orta dönemdeki *Devlet* ve *Phaedrus*'tan önce rastlanmayan üç kısımlı ruh teorisi ile, 387 yılında Sicilya'ya yaptığı ilk ziyaret esnasında karşılaştığı Pisagor etkilerine dayandırabileceğimiz ve *Phaedo* ile *Phaedrus*'a açık bir şekilde, *Meno*'ya ise muhtemelen örtük bir şekilde yansıyan Biçimler teorisi ile yakından ilişkilendirebileceğimiz anımsama teorisidir. Anımsama teorisine oldukça yakın olan bir diğer teori de, *Phaedo* ile *Devlet*'in son bölümlerine damgasını vuran ölüm sonrasındaki büyük sırlar konusunun işlendiği reenkarnasyon teorisidir ve özellikle vurgulanmamış olsa da, bu teori *Gorgias*'taki efsanede dile getirilmekte, *Phaedrus*'taki söylencede öne çıkmakta ve *Meno* ile *Phaedo*'daki bazı tartışmalarda göze çarpmaktadır.

Bana kalırsa, böylesi doktrinleri savunan bir Sokrates, Platon'un konuşmasına vesile olan bir figürdür ve Platon gitgide kendi sözlerini Sokrates'in sesiyle dile getirmektedir.

Böylece, Sokrates'in, yukarıda özellikle Platon'a dayandırdığım doktrinlerden, yani Biçimler, üç kısımlı ruh, anımsama ile reenkarnasyon teorilerinden hiçbirini savunmadığı ve biçimsel bakımdan ilk döneme giren bir diyaloglar grubuyla baş başa kalıyoruz. Birer taklit olmaları muhtemel olan her iki *Alcibiades* diyalogu ile özünde bir Sokrates diyalogu olmaktan çok bir cenaze töreni konuşmasının parodisi olan *Menexenus*'u saymadığımızda, bu ilk diyaloglar grubuna şu diyaloglar girmektedir: *Apologia*, *Euthyphro*, *Crito*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis*, *Ion*, *Euthydemus*, *Protagoras* ve her iki *Hippias* diyalogu (ki bunlardan *Hippias Major*'un özgünlüğü de tartışmalıdır). Bu saydıklarımıza, içerdikleri geçiş dönemi çalışmalarının özellikleri bakımından, hem ilk hem de orta dönem "Platon" diyalogları ile ilişkilendirebileceğimiz *Gorgias* ile *Meno* da eklenmelidir. Tabi buradan, bu diyaloglardaki Sokrates'in tarihsel Sokrates olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Sokrates üzerine yazan tüm diğer yazarlar gibi, Platon da, başlangıçtan itibaren tarihsel gerçeğe tesadüf etme kaygısı taşımaktadır; Platon örneğinde, bu kaygılar, Sokrates'in savunması ile Sokratesçi tartışmanın, felsefenin bir paradigması olarak sunulmasıdır. Şüphesiz ki, diyaloglar Sokrates'in, hem psikolojik hem de (tümüyle olmasa bile, makul ölçüde) doktrinel açıdan tutarlı olan bir portresini ortaya koymaktadır. Daha da önemlisi, söz konusu portre tarihsel gerçekliğe aşağıdaki ölçüde yakındır; birincisi, burada sunulan tartışma türü, muhtemelen Sokratesçi konuşmalar, diyelim ki, *Theaetetus*'taki teknik tartışmadan çok daha fazla benzermektedir ve ikincisi, bu diyaloglardaki Sokrates, daha hafif bir Platon doktrinleri yükünü taşımaktadır.

Platon tarafından ortaya konulan Sokrates portresi söz konusu olduğunda, "tarihsel Sokrates" ile "Platon'daki Sokrates" arasında kesin bir sınır çizmek mümkün değildir. Platon'daki

Sokrates, Platon'un kendi yazmalarında sunduğu Sokrates'ten ibarettir. Yukarıda özetlemiş olmayı umduğum bu sunuş tarzı, oldukça kendine has ve üstün bir felsefi etkinlikle meşgul olan üstün bir bireysel şahsiyetin, "Sokrates" etiketinin yapıştirıldığı basit bir kişiliğe, adeta Platon'un düşüncelerini temsil eden bir aracıya dönüştüğü anlaşılabilir bir gelişim seyri izlemiştir. Tarihsel gerçekliğe daha yakın olmasına rağmen, bu sürecin ilk aşaması, asla söz konusu tarihsel gerçekliğin basit bir betimlemesi değildir ve bu aşamadan, daha "Platoncu" olan aşamaya geçiş, keskin bir kopuş değil, süreklilik arz etmektedir.

Bir sonraki bölümde, Sokrates'in bu ilk aşamadaki sunuluş tarzının içeriği üzerinde durulacaktır. Ancak bu tartışmanın iki ön koşulunu şimdiden açıkça ortaya koymamız gerekiyor. Birincisi, başkalarının düşüncelerinin eleştirel bir tarzla incelenmesi Sokrates'in temel araştırma yöntemi olmakla beraber, bu yöntemin amacı yalnızca Sokrates'in konuştuğu kişilerin inançlarındaki tutarsızlığı ortaya koymak değil, ama aynı zamanda Sokrates'in savunduğu tezleri hiç olmazsa arada sırada destekleyecek bazı argümanların sağlanmasıdır.^(*) İkincisi, diyaloglar birbirlerinden kopuk bir şekilde okunmamalıdır. Grote tarafından dokuzuncu yüzyılda savunulan düşünceyi yeniden canlandıran bazı çağdaş araştırmacılar, doktrinler arasındaki tutarlılık veya Platon diyaloglarındaki ortak tema arayışı bağlamında, diyaloglardan, Sophocles gibi bir dramacının külliyatından beklediğimizden daha fazla şey beklemememiz gerektiğini savunuyor. Ben ise, tam tersine, Platon'un Sokrates'i baştan sona, gerçeğin ve öğrenmenin peşinde koşan bir filozof olarak sunduğuna; böylesi bir Sokrates portresinin ortaya çıkmasını sağlayan bireysel çalışmaların Sokrates'in felsefi etkinliğinin gerçek bir tablosunu ortaya koyacağına inanıyorum. Şüphesiz bu, Platon'un

(*) Bu genel iddiayı *Platon*, Protagoras'ta (ikinci baskı; Oxford, 1991), syf. xiv-xvi, kısaca tartışmışım, özgün örneklerle yapılan daha kapsamlı bir tartışma ise elinizdeki kitabın 4. bölümünde yapılmıştır.

Sokrates'i fikir değiştiren biri olarak temsil edebileceğini inkâr etmek ya da Platon tarafından çizilen Sokrates portresinin, Platon'un kendi felsefi duruşundaki farklılaşmaları yansıtacak biçimde değiştiğini reddetmek anlamına gelmez (zaten bu türden değişimlerin bir kısmı bir sonraki bölümde tartışılmaktadır). Benim savunduğum tek şey, Platon'un Sokrates'i, geçirdiğı değişimlerin ve gelişimlerin görölmesi ve incelenmesi gereken bir geçmişe karşı, tamamen tutarlı bir duruş almaya çalışan biri olarak sunuyor olmasıdır.

4. Platon'daki Sokrates

Bir önceki bölümün sonunda da belirtildiği gibi, bu bölümde, on iki diyalog ve *Apologia*'da, Sokrates'in doktrinleri ile onun tartışma yöntemlerinin içeriğini tartışacağız. Bu diyalogların tümü veya önemli bir kısmı aşağıdaki ortak özellikleri taşımaktadır:

i. *Sokrates'in karakterize edilişi*. Sokrates bir öğretmenden ziyade, çoğunlukla bir araştırmacı olarak karakterize edilmiştir. Bilgeliği yadsır ve elenchus yöntemini, yani karşısındakilerin düşüncelerini eleştirel olarak inceleme yöntemini kullanarak, muhataplarının ortaya attığı problematik meseleleri, normalde boşuna olabilecek bir şekilde aydınlığa kavuşturmaya çalışır. *Protagoras* ve *Gorgias* başta olmak üzere, bazı diyaloglarda, sorgulayıcı tarzın yerini çok daha otoriter bir ton almaktadır.

ii. *Tanımlama*. Pek çok diyalog, belirli bir erdemi veya ahlaki olarak çarpıcı olan diğer olguları tanımlama denemeleri ile doludur. *Euthyphro* "Kutsallık ya da dindarlık nedir?" diye sorar; *Charmides* "Öz-denetim nedir?" sorusunu sorar; *Laches* "Cesaret nedir?" sorusunu ortaya atar; *Hippias Major* "İyilik ya da güzellik nedir?" diye sorar ve *Meno* açıkça, *Protagoras* ise örtük biçimde, "Erdem ya da mükemmellik nedir?" biçimindeki genel sorun üzerinde durur. Tüm bu diyaloglardaki tartışmalar gerçek olmayan bir başarısızlıkla sona erer ve Sokrates ile onun muhatapları, temel soruya cevap bulmakta başarısız olduklarını itiraf ederler; bazı durumlarda ise, doğru cevabın hangisi olduğunu belirten bazı metinsel işaretler bulunmaktadır.

iii. *Ahlak*. Diyalogların tümünde, insanın nasıl yaşaması gerektiği gibi geniş bir anlamda ahlak üzerinde durulmuştur. Çeşitli tanımlamalar getirmeye çalışan diyalogların yanı sıra, *Crito* pratik bir ahlaki sorunu ele almaktadır: Sokrates cezaya çarptırıldıktan sonra hapisshaneden kaçmalı mıdır, kaçmamalı mıdır; hem *Gorgias* hem de *Euthydemus*'ta yaşamın amacının ne olması gerektiği konusu incelenmektedir. Bu konudaki biricik sözde istisna, bilge olduğunu iddia eden profesyonel bir şiir ezbercisinin incelendiği *Ion*'dur. Ancak *Ion* bile diğer diyaloglardaki genel ahlaki ilgi ile yakın bağlar içermektedir, zira *Ion*'un bilge olduğu iddiası çürütülürken, hem şairlerin hem de onların yorumcularının, bilgelik tarafından değil, rasyonel olmayan bir ilham kaynağı tarafından yönetildikleri ve bu yüzden şiirin, Yunan geleneğinin ona attığı merkezi eğitsel rol iddiasında bulunamayacağı gibi bir sonuca varılıyor. Bu küçük diyalog, Platon'un yazmalarının epeyce bir kısmını işgal eden eğitimin amacı ve eğitimcinin başlıca nitelikleri konusu üzerine yazılmış bir ilk deneme olarak değerlendirilmelidir.

iv. *Sofistler*. Diyaloglardan birkaçında, özellikle *Hippias* diyalogları ile *Protagoras*, *Gorgias*, *Euthydemus* ve *Meno*'da, bu konu, bir tarafta Sokrates'in bulunduğu diğer tarafta ise çeşitli Sofistler ile onların öğrencilerinin ve/veya arkadaşlarının bulunduğu bir çatışma tasviri aracılığıyla işlenmiştir. Böylece bu diyaloglarda, *Apologia*'da açıkça telaffuz edilen mazaret projesi geliştirilmektedir.

Şimdi de bu konuları daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirelim.

Sokrates'in Bilgeliği Reddedişi

Sokrates'in, hiçbir şey bilmediği bilgisi dışındaki her türlü bilgiyi reddetmiş olması olgusu, antikitede bir slogan haline gelmişti. Ne var ki bu paradoksal formülasyon açıkça Platon'un yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Sokrates, tartışılmakta olan belirli bir sorunun cevabını bilmediğini sık sık belirtmekle bera-

ber, hiçbir şey bilmediğini asla söylememekte, hatta, en çarpıcı haliyle *Apologia*'da, bilgisi hakkında kimi önemli iddialarda bulunmakta ve yine aynı yerde kutsal misyonundan vazgeçmesinin kötü ve küçültücü olacağını bildiğini iki kez iddia etmektedir (29b, 37b). Sokrates'in gerçekte reddettiği şey bilgeliktir (*Apol.* 21b) ve eğitimi açıkça bir bilgelik veya öğreti bütünüdür aktarılması olarak kabul ederek, sonuçta insanları eğittiğini reddeder (19d-20c). Yalnızca tanrının gerçek anlamda bilge olabileceği ve bu gerçek bilgelikle kıyaslandığında insanın bilgeliğinin bir hiç olduğu (23a-b) doğrultusunda *Apologia*'da yaptığı değerlendirmeler dikkate alındığında, bilgeliğin reddedilişi, insani sınırlarının basitçe kabul edilmesi olarak anlaşılabilir. Bilge olmak demek, her şey hakkında eksiksiz ve tümüyle açık bir kavrayışa sahip olmak demektir, ki bu da yalnızca tanrıya ait olan bir ayrıcalıktır. Ne Sokrates ne de bir başkası umutlarını ve çabalarını böylesi bir bilgiye yönelmez ve böyle bir arzuya sahip olduğunu reddetmekle, Sokrates basitçe insan kibirini karşısına almaktadır; her şeye rağmen, bu kibir neredeyse evrensel ölçekte tanrıya ve kutsal şeylere yapılan hakaretler üzerinde yükselmektedir.

Ne var ki, bildiğimiz insan bilgeliğinin değerden düşürülmesi *Apologia*'da güçlü bir şekilde ifade edilirken, bilge olduğunu ve sonuç olarak insanları eğittiğini reddetmekle, Sokrates bulunduğu koşullar itibarıyla, kutsal bilgelikle değil ama insani bir bilgelik paradigması ile çelişkiye düşmektedir. Bu paradigma, inşaatçılar ve ayakkabı yapımcıları türünden zanaatçılar tarafından ortaya konulmaktadır. Sokrates böylesi zanaatçıların, sahip oldukları özel uzmanlığın kendi sanat dallarının ötesine uzandığını düşünmekle hata yapmalarına rağmen, yine de kendi sanatlarında usta olmaları anlamında bilgiye sahip olduklarını itiraf etmektedir (22d-e). Bu uzmanlık, sistematik olarak edinilen ve başkalarına aktarılan biçimlendirilmiş bir bilgi öbeğidir, bu bilgiyi elde eden herhangi bir uzman, kendi beceri alanında ortaya çıkacak herhangi bir sorunu güvenli bir şekilde çözebilme ve bulduğu çözümün dayanaklarını açıklayabilme yetisi kazanmaktadır. Sofistler, toplumsal ve kişisel yaşamda topyekûn

başarı getirecek bir uzmanlığa sahip olduklarını ve bunu başkalarına öğrettiklerini iddia ediyorlardı; bu özel uzmanlık "politika sanatı" idi (*politikē technē*) (*Prot.* 319a, *Apol.* 19d-20c). Sokrates bu iddialara karşı çıkmasına rağmen, insanların böyle bir uzmanlığa ulaşamayacakları zemininden hareket etmez, bunun yerine, sofistler tarafından ortaya konulan etkinliğin gerçek uzmanlık için gerekli olan kriterleri, örneğin, sistematik bir şekilde öğrenme ve eğitim görme gibi kriterleri karşılamakta başarısız kaldığını savunur (*Prot.* 319d-320b, *Meno* 89c-94e). Sokrates şahsen böyle bir uzmanlığa sahip olduğunu reddeder (*Apol.* 20c), ancak kendisinin veya bir başkasının böylesi bir uzmanlığa erişmesinin imkânsız olduğunu söylemez.

İşte bu yüzden, Sokrates'in bilgiyi reddetmesini, "Sokrates ironisi" olarak bilinen şeyin, yani diyalektik amaçlar nedeniyle cahilmiş gibi hareket etme olgusunun kanıtı olarak kabul etmemizi sağlayacak hiçbir gerekçe bulunmamaktadır. Gerçekten de Sokrates sık sık, konuşmakta olduğu kişinin güya daha üstün olan bilgisine hayran kalmış gibi davranır (örneğin, Meletus'un suçlamalarına karşı kendisini nasıl savunabileceği konusunda Euthyphro'dan ders alması gerektiğini belirttiği *Euthyph.* 5a-b), ancak okur, açıkçası hiçbir aşamada, buna davet edilmemektedir; tam tersine, bu karşı çıkışlar, Sokrates'in muhatabının söylediği şeylerin tartışılabilir niteliğini veya onun alanında otorite olma iddiası üzerindeki kuşkuları ortaya koymaya hizmet etmektedir. Bununla birlikte, *Apologia*'nın genel çerçevesi, bilginin reddedilmesine hizmet eden böylesi diyalektik işlevlerin tümünü dışlamaktadır. Buradaki Sokrates, varlığı farz edilen, ama aslında yapmacık olan, epistemik bir otoriteyi sonraya bırakan biri olarak hareket etmez, mükemmel bir samimiyetle kendi epistemik aşamasını uygun bir paradigma ile kıyaslamakta ve bu paradigmanın eksik olduğu sonucuna varmaktadır.

Eğer bilginin reddi aynı zamanda bilgeliğin ya da uzmanlığın reddi anlamına geliyorsa, bu reddedişin, Sokrates'in özellikle sahip olduğunu iddia ettiği bilgi ile nasıl bağdaştığını inceleyebiliriz.

Uzman olmayan biri bazı özel şeyleri bilebilir, fakat uzmanların bu şeyleri bildiği biçimde değil; bu özgün bilgi parçaları, uzmanın onların gerçekliği hakkında açıklamalarda bulunmasını ya da onları diğer parçalarla ve/veya bütünlüklü bir yapıyla birleştirmesini sağlayacak geniş bir bilgi ağına uymaz. Öyleyse uzman olmayan kişi bu bilgileri nasıl bilmektedir? Çoğu zaman, bu bilgilerin bir uzman tarafından, doğrudan veya dolaylı olarak, kendisine anlatılmasıyla öğrenir. Öte yandan Sokrates, ahlak alanında herhangi bir uzmanı, en azından insan uzmanı tanımamaktadır. Peki o zaman Sokrates, örneğin ne pahasına olursa olsun felsefe yapma biçimindeki misyonundan vazgeçmemesi gerektiğini nereden bilmektedir? Olası cevaplardan biri, bunun, ahlak alanında uzman olan tanrı tarafından Sokrates'e söylenmiş olmasıdır. Ancak, Sokrates'in, tanrının ahlak alanında uzman olduğunu nasıl bildiği sorusu (*Euthyphro* tarafından ortaya atılmıştır) bir yana, yukarıdaki cevap gerek *Apologia*'da gerekse de başka yerlerde ne verilmiş ne de ima edilmiştir.

Sokrates'in böylesi konuları bildiğini iddia etme niyetinde olmadığını, yalnızca kendi inançlarını ifade ettiğini düşünerek bu sorunu çözmeyi deneyebiliriz. Ne var ki, Platon, Sokrates'e, bu konuları bildiğini söyletmektedir; öyleyse, Sokrates'in ne demek istediği konusunda Platon'un onu temsil etmediğini neden farz edelim ki? Daha önce de gördüğümüz gibi, Sokrates tatmin etmekte başarısız kaldığı ideal bir bilgi paradigmasını tanımakta ve ayrıca bazı özel konularda bilgi sahibi olduğunu da iddia etmektedir. Bu noktada şöyle bir öneri dikkate alınabilir; söz konusu paradigmanın tatmin edilmesi bilgi ile eşitlenmeli, Sokrates'in içinde bulunduğu epistemik açıdan daha az tatmin-kâr olan durum ise inanç paradigmasına havale edilmelidir. Ne var ki, paradigmaların tatmin edilmesi ile epistemik açıdan daha yetersiz olan düzey arasındaki ayırım, uzmanın entegre bilgisi ile uzman olmayanın parçalı bilgisi arasındaki ayırımdan yararlanılarak, bilgi hakkını böylesi yetersiz düzeylerden esirgemenin de savunulabilir. (İstersek, uzmanın bilgisini "kesin konuşan" bilgi olarak, uzman olmayanın bilgisini ise "sıradan amaç-

lara hizmet eden" bilgi olarak ya da "dağınık ve popöler anlamdaki" bilgi olarak tanımlayabiliriz. Doğrusu Platon böyle tabirler kullanmamaktadır, ancak bu temel ayırım olduğu gibi Platon'da da geçmektedir.) Böylece, ahlak alanında uzman olmadığını açıkça itiraf eden Sokrates'in, bildiğini iddia ettiği özgün ahlaki gerçekleri nasıl bildiği sorusuna hâlâ bir cevap bulmuş değiliz.

Bir parça düş kırıklığına uğratici olmakla birlikte, bu soruya verilecek kestirme cevap, Sokrates'in bu gerçekleri nasıl bildiğini söylememesidir. Öte yandan Sokrates'in tartışma pratiği üzerine yapılacak bir değerlendirme bazı ipuçlarına ulaşmamızı sağlayabilir. Sokrates'in tartışmada kullandığı argümanlar çoğu zaman, muhatabının hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ettiği çeşitli konular hakkındaki tutarsızlıklarını açığa çıkarmaktan ve böylece bu bilgi iddiasını çürütmekten öteye gitmeyen argümanlar olarak görünür; zaten Sokrates'in kendisi de *Apolo-gia*'da aynı şeyi yaptığını belirtmektedir. Ne var ki, Sokrates en azından zaman zaman, muhatabının samimiyetle inandığı şeylerden başka bir şey savunmaması koşuluyla, o düşüncelerin eleştirel bir şekilde incelenmesinin, yalnızca söz konusu düşüncelerdeki tutarsızlığı değil, ama aynı zamanda bazı düşüncelerin yanlışlığını da ortaya çıkaracağını düşünür. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, Polus ile Callicles'in *Gorgias*'ta, yanlış maruz kalmaktansa yanlış yapmanın daha iyi olduğunu iddia etmeleridir. Sokrates, Polus'a, yanlış yapmanın, yanlış maruz kalmaktan daha kötü olduğu biçimindeki karşıt tezi kabul ettirirken kullandığı eleştirel argümanların, bu tezin gerçekliğini kanıtladığını iddia etmekte (479e) ve hatta Callicles ile yaptığı tartışmanın (508e-509a) sonunda daha keskin bir iddiada bulunarak, tartışmanın sonucunun "demir gibi sert olan argümanlarla bağlandığını" (yani karşı konulmaz güçte argümanlar kullandığını) savunmaktadır. Ne var ki, bu güçlü iddiaya bilgiye yönelik bir reddediş eşlik etmektedir: "Ben hep aynı konumdayım, yani bu şeylerin nasıl olduğunu bilmiyorum, ama mevcut örnekte de olduğu gibi, bugüne kadar tanıdığım hiç kimse, kendisini komik duruma düşürmeden bu bilgileri inkâr edemedi."

Bu noktada, Sokrates'in reddettiği uzman bilgi ile elenches yönteminin tekrar tekrar uygulanmasıyla ortaya çıkan olumlu bir epistemik duruş arasındaki çelişkiyle karşılaşırız. Tekrarlanan deneylerin, hiç kimsenin kendisiyle çelişmeden reddedemeyeceğini gösterdikleri bazı önermeler vardır. Böylesi önermelere gösterilen kabul ilkesel olarak hep geçicidir, zira herhangi birinin, Sokrates'in sözünü ettiği (509a2-4) "demir gibi sert argümanlar"ı bile geçersiz kılacak yeni argümanlarla çıkarmasının teorik olasılığı her zaman bulunmaktadır. Ancak gerçekçi olmak gerekirse, Sokrates açıkça, argümanların, herhangi birinin onları çürütecek pratik bir imkânâ sahip olamayacağı denli güçlü ilkelere dayandığına inanmaktadır. Peki Sokrates'in bir uzman olmadan bildiği gerçekler, onun elenches yöntemi sayesinde ortaya çıkardığı gerçekler olabilir mi? Bu çekici bir önerme olmakla birlikte, bunun metinsel teyidinin bulunmadığını itiraf etmek zorundayız. *Crito*'da (49a) geçen, kişinin hiçbir zaman adaletsiz bir şekilde hareket etmemesi gerektiği biçimindeki temel önermenin, Sokrates ile *Crito*'nun çoğu zaman üzerinde anlaştıkları bir önerme olduğu ve bu fikir birliğinin, Sokrates'in hapisneden kaçma girişiminde bulunmasının uygunluğu açısından her ikisini de bağladığı söylenmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç şüphesiz, bu fikir birliğinin, hâlâ geçerli olan nedenlere dayanmış olmasıdır; yoksa Sokrates ile *Crito* neden fikir değiştirmesinler ki? Ne var ki, bu nedenlerin, Sokrates ile *Crito*'nun düşüncelerine uygulanan bir elenches biçimini kazandığını gösteren herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Bu durumda varacağımız sonuç şu olmalı: Sokrates, muhatabının düşüncelerine uyguladığı elenches'u zaman zaman gerçeği ortaya çıkaran bir olgu olarak değerlendirmesine rağmen ve gerçeğe ulaşma eylemi bu yöntem aracılığıyla uzman olmayan bilgi için olası bir model teşkil etmesine rağmen, uzman olmayan her türlü ahlaki bilginin aslında bu yöntem aracılığıyla edindiği iddiasını Sokrates'e atfetmemizi sağlayacak herhangi bir gerekçeden yoksunuz. Sokrates, hakkında iyi argümanlar sunabileceği bazı ahlaki gerçekleri bildiği imasında bulunmak-

ta, ancak uzman olmayan ahlaki bilginin genel koşulları hakkında herhangi bir genel değerlendirmede bulunmamaktadır.

Elenchus yönteminden yola çıkılarak gerçeğin keşfedildiği en açık örnekleri içeren diyalog *Gorgias*'tır ve Sokrates'in aynı diyalogda, uzman olmayan sorgucu tavrından vazgeçip uzmanlık iddiasında bulunan biri olarak karşımıza çıkması muhtemelen bir rastlantı değildir. Diyalogdaki konulardan biri, retorikğin eğitimdeki rolü, yani iyi bir yaşamın ortaya çıkmasındaki rolü ile ilgilidir. Sokrates burada, sırasıyla ruhun iyiliği için yararlı olan gerçek sanatlar ile bedeninin iyiliği için yararlı olan gerçek sanatlar arasına bir ayırım koyar ve ayrıca bu her iki sanat türünün taklitlerini de birbirinden ayırır (463a-465a). Ruhun iyiliği ile ilgili olan sanata *politikē*, yani yaşama sanatı genel adı verilmiş ve (jimnastiğin bedeninin sağlığını koruması gibi) bu sanat da ruhun iyiliğine hizmet eden hukuk ile, (bedenin sağlığını koruyan ilaç gibi) yaşamı koruyan adalet biçimindeki iki alt kategoriye bölünmüştür. Retorik, *politikē*'nin sahte bir kopyasıdır, zira hatibin amacı insanların iyiliğini arttırmak değil, tersine onların isteklerine ikna gücü aracılığıyla ulaşmalarını sağlayarak, insanların arzularının satışını yapmaktır. Böylece, tıpkı kozmetiğin insanları sağlıklı yapmak yerine onları sağlıklı göstermeye hizmet etmesi gibi, retorik de gerçekten iyi olan yaşamı değil, tersine bu iyi yaşamın sahte bir görünümünü öne çıkarmaktadır (465c). Böylece *politikē* gerçek bir uzmanlıktır ve Sokrates'i *Apologia*'daki duruşu ile keskin bir tezat oluşturduğu bir noktada görüyoruz; Sokrates burada uzmanlık yaptığını iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda başka hiç kimsenin böyle bir uzmanlığa erişemediğini, çünkü yalnızca kendisinin yurttaşlarının iyiliği için sorumluluk duyduğunu iddia eder (521d).

Sokrates'in *politikē*'nin gerçek bir uygulayıcısı olarak ortaya çıktığı bu kavram, *Meno*'nun (99e-100a) sonundaki bir imge ile yeniden tekrarlanmaktadır: Sokrates burada, "bir başkasını *politikos* yapma kapasitesine sahip olan bir *politikoi* bulunmadığı sürece" iyiliğin öğretilmeyeceği, bunun yerine, zekâ olmaksızın kutsal bir armağan aracılığıyla edinildiği noktasında yapılan bir tartışmanın sonucunu özetlemektedir (yani, Sokrates'in ya-

şama sanatı alanındaki uzmanlığını bir başkasına aktaracak herhangi biri bulunmadığında, tıpkı geleneksel politikacıların bu noktadaki başarısızlıkları gibi). Sokrates böyle bir insanın, Homeros'un tasvirinde yeraltı dünyasında (*Odisea*'da) bulunan Tiresias'a benzeyeceğini söyleyerek sözlerine devam eder: "Hades'te bulunanlar arasında yalnızca o canlıdır, geri kalan herkes birer gölge gibi ortalıkta uçuşmaktadır." Odiseus'un *Odisea* 11'deki yeraltı dünyasını ziyaret etmesine yapılan gönderme, Sokrates'in *Protagoras*'ta sofistler ile yaptığı görüşmenin betimlemesine denk düşmektedir; Sokrates burada, Odiseus'un sözlerinden (315b-c) alıntı yaparak sofistlerden söz eder ve böylece kendisini yaşayan bir insan olarak sofistleri ise birer gölge (veya hayalet) olarak tasvir eder. Ardından da, yaşama sanatı alanında, yani "gölgelerle kıyaslandığında, iyiliğe tekabül eden gerçek şeyler" (*Meno* 100a) alanında, (*Meno* ve *Protagoras*'ta) iyiliğin doğasına ilişkin olarak pozitif bir kavrayışa sahip olan ve (*Meno*'da) bu kavrayışı başkalarına aktaracak yeni bir yöntem geliştirmiş olan gerçek bir uzman haline gelir. İşte anımsama yöntemi budur; bu yöntemle göre, ruhun sonsuzluktan kazandığı ama reenkarnasyon sürecinde unuttuğu bilgi, eleştirel inceleme süreci aracılığıyla yeniden canlandırılmaktadır.

Daha otoriter olan bu Sokrates figürünün gelişimi, daha önceki "Sokratesçi" diyalogları ile Platon'un ara dönem diyalogları arasındaki geçiş dönemi diyalogları olarak sınıflandırdığımız diyalogların ayırt edici özelliğidir. Bu durum, Sokrates şahsiyetinin aşamalı bir başkalaşıma uğrayarak, daha önce bahsettiğimiz gibi, Platon'un bir temsilcisine dönüşmesinin çarpıcı bir örneğidir.

Tanımlama

Sokrates'in tanımlamalara gösterdiği ilgi, onun uzmanlık arayışından kaynaklanmaktadır. Uzman konusunu bilir, Sokrates'e göre herhangi bir konudaki ilk bilgi, öncelikle konunun ne

olduğu bilgisidir. Uzmanlık ile kurulan ilişki *Hippias Major*'da (286c-d) belirgin hale gelmiştir; Sokrates Hippias'a, bazı şeyleri iyi şeyler olarak övüp diğer şeyleri ise kötü şeyler olarak lanetlerken, "Bazı şeylerin iyi olduğunu bazı şeylerin ise kötü olduğunu nereden biliyorsun? İyiliğin ne olduğunu söyleyebilir misin bana?" diyerek ortaya çıkan birinin nasıl kendisine terbiyesizce meydan okuduğunu anlatır. Bu düelloya karşı koyacak durumda olmayan Sokrates, evrensel uzmanlığı, iyiliğin ne olduğu bilgisi gibi "küçük ve önemsiz bir parça"yı da içeren Hippias'a danielır; ve eğer Hippias bu soruya cevap veremezse onun bu etkinliğı "değersiz ve uzmanlık-dışı" olacaktır (286e).

"Şöyle-veya-böyle nedir?" sorusunun önceliğı bir dizi diyalogda vurgulanmaktadır. Tartışmanın genel seyri şöyledir: herhangi bir tartışmanın gerçek başlangıç noktası olan herhangi bir konu hakkındaki özgün bir sorun, örneğin, iyiliğın nasıl kazanılacağı sorununu, bu konunun kendisinin ne olduğu, örneğimizde de iyiliğın ne olduğuyla ilgili anlamaya varılmış bir kavram olmadığı sürece çözülemez. Böylece, araştırmaya başladığımız yer olması itibariyle, özgün sorun psikolojik açıdan öncelikli olmasına rağmen, "X nedir?" sorusu da epistemolojik açıdan üstündür; çünkü, ikinci soruya cevap vermeden, birinci soruya cevap vermek imkânsızken, bunun tersi mümkün değildir. Ortaya atılan ilk soru çeşitli niteliklere sahip olabilir. *Laches*'te (189d-190d), bu ilk soru özel bir erdemın, cesaretin insanlara nasıl aşılacağı iken, *Meno* (70a-71) ve *Protagoras*'ta (329a-d, 360e-361a) iyilik hakkında sorulan sorunun genelleştirilmesidir. *Devlet* 1'deki ilk soru ise (354b-c) adaletin, ona sahip olan kişi için avantajlı olup olmadığıdır. *Euthyphro*'da (4b-5d) ilk soru, tartışılmakta olan belirli bir meselenin, örneğın Euthyphro'nun babasını cinayetten yargılmasının, dindarlığa ya da kutsallığa bir örnek teşkil edip etmediğidir. Benzer şekilde, *Charm.* 158c-159a'da, Charmides'in özdenetime sahip olup olmadığı sorusu bir ilk soru olarak ele alınmakta ve bu yüzden önceliğın öz-denetimin ne olduğuna verilmesini gerektiren bir soru olarak değerlendirilmektedir.

"Bu F niteliğine örnek teşkil eder mi?" sorusunun sorulduğu son iki örnekte sergilenen ve "F nedir?" sorusuna cevap verilmeksizin oluşturulamayacağı söylenen model, Sokrates'in, "Sokrates mantıksızlığı" olmasından şüphe edilen bir olgudan, yani, kişi belirli bir niteliğin tanımına sahip olmadığı sürece, herhangi bir şeyin bu söz konusu nitelik için örnek olduğunu iddia etmenin imkânsız olduğu olgusundan dolayı suçlanmasına yol açmıştır. Sokrates'in böyle bir tezi savunması, yalnızca bu tez sayısız karşı-örneğe açık olduğu için değil (örneğin, parayı tanımlayacak durumda olmasak bile, hepimiz beş poundluk bir banknotun paraya örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz), ama aynı zamanda Sokrates'in bir tanıma ulaşmak üzere uygun gördüğü stratejinin, söz konusu olan türün veya niteliğin örneklerinin hangi ortak yönlere sahip oldukları olgusunun değerlendirilmesine dayanmasından dolayı, bir felaket olurdu (örn. *Meno* 72a-c). Açıkçası, söz konusu türün ya da niteliğin örneklerinin hangileri olduğunu belli bir tanımlamada bulunmadan önce söyleyemezsek bu yöntem, tıpkı bir karşı-örnek ortaya atarak tanımı reddetme yöntemi gibi sonuçsuz kalır, çünkü bir tanımlamada bulunmaksızın bir örneğin örnek olduğunu söylemediğinize göre, aynı şekilde bir örneğin örnek olmadığını da bir tanım olmaksızın söyleyemezsiniz. Ancak karşı-örneklerin ortaya atılması Sokrates tarafından uygulanan elenchus yönteminin standart prosedürlerinden biri olduğu için, ortaya çıkabilecek bir mantık hatası, Sokrates'in tartışma yönteminin bir bütün olarak yıkımı anlamına gelecektir.

Aslında, Sokrates yöntemsel açıdan kendi kendisini çürüten o konumu benimsemiş değildir. *Euthyphro* ve *Charmides*'teki örneklerin Sokrates'i bu konuma en fazla yaklaştırdıkları nokta, "F nedir?" öncelikli sorusu cevaplanmadan "Bu F niteliğine örnek teşkil eder mi?" sorusunun açıklığa kavuşturulmadığı bazı tartışmalı örneklerin varlığı olgusudur. Bu iddia Sokrates'i, tartışılmayan durumların olmadığını savunmaya sevk etmez ve böylece onun, tartışılmamış tüm F örneklerinde bulunan ama tartışılmamış tüm F-dışı örneklerde noksan olan bir niteliği

aramasına ve ardından da, bu niteliğin söz konusu örnekler için geçerli olup olmadığını belirleyerek tartışmayı tamamlamasına olanak verir. (Aslında bu yöntem tartışmayı sonuçsuz bırakmaya mahkûmdur, çünkü orijinal tartışma şimdi, kapsamı tartışılmamış bir noktadan tartışılmakta olan bir noktaya kadar genişleyen bir nitelik üzerine cereyan eden bir tartışmaya dönüşmüş oluyor. Her neyse, bu başka bir sorun.)

Ne var ki, *Hippias Major*'da Sokrates'in karşısına çıkan terbiyesiz düelloclu, iyiliğin tanımı yapılmadığı sürece, herhangi bir şeyin iyi olup olmadığını söylemenin imkânsız olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiş görünüyor. Böylece hem Sokrates'in hem de Hippias'ın iyiliği tanımlama girişimleri tümüyle başarısız kalırken, Sokrates söz konusu düellocluyla tekrar karşı karşıya geldiğini ve kendisine şu sorunun sorulduğunu tasavvur eder: "Eğer iyilik konusunda cahilsen, bir konuşmanın iyi bir şekilde düzenlenmiş olduğunu ya da herhangi bir eylemin iyi bir şekilde yapıp yapılmadığını nasıl bileceksin? Ve eğer bu noktadaysan, canlı olmakla, ölü olmaktan daha iyi bir durumda olduğunu sanıyor musun?" (304d-e). Bunun Sokrates'in değil, bir başkasının düşüncesi olduğunu söyleyerek işin içinden çıkamayız, çünkü Sokrates terbiyesiz düelloclunun bir alter ego (ikinci kişilik) olduğunu açıkça belirtiyor; "benimle son derece yakın bir ilişki içindedir ve aynı evde yaşıyor" (304d). Yine de terbiyesiz düelloclunun düşüncesi, Sokrates'in basit bir şekilde onayladığı bir düşünce değildir, zira Sokrates, "İyi şeyler zordur" atasözünü bildiğini sandığını söyleyerek sözü tamamlar (304e); ancak düellocluya göre, Sokrates bunu bile bilemeyeceği bir noktadadır. Ancak düelloclunun düşüncesi, sonuç olarak Sokrates'in kendi düşüncesi değildir; düelloclunun düşüncesi gerçekten de Sokrates'in düşüncesine oldukça yakındır (bu yüzden Sokrates'in düşüncesiyle karıştırılması muhtemeldir) ve öyle bir meydan okuma anlamına gelmektedir ki, kabul edilmesi durumunda, Sokrates'in tüm tartışma yöntemibilimini tamamen geçersiz hale getirecektir. Böylece sorun, bir tanım sunma olanağı olmaksızın üstesinden gilemeyecek bazı zor meseleler olduğu

noktasında, düelloğunun düşüncesini Sokrates'in daha ılımlı olan düşüncesinden ayırmaktır. Belli bir alanda uzman olmak demek, hem tartışılmış hem de tartışılmamış örneklerle ilişkin olarak, belirli bir durumun söz konusu nitelik veya tür için bir örnek teşkil edip etmeyeceğini kesin bir şekilde söylemek demektir ve bu yüzden Sokrates'e göre, niteliğin veya türün ne olduğunu söyleyebilecek durumda olmak gereklidir ve yeterlidir de.

Laches, Meno, Protagoras ve Devlet 1'den verilen örnekler bir başka özelliği de sergilemektedir; burada bir niteliği tanımlama arayışına sebep olan soru, verili ve tartışılmakta olan bir örneğin bu niteliğe uyup uymaması değil, bunun yerine, söz konusu niteliğin bir başka niteliğe sahip olup olmadığı, örneğin adaletin ona sahip olan kişi için yararlı olup olamayacağı ve cesaret ile genel olarak iyiliğin (yani tüm erdemlere, cesarete, öz-denetime, adalete ve bilgeliğe sahip olunması) insanlara öğretilip öğretilmeyeceği sorusudur. Sokrates *Meno* 71b'de, tanımın önceliği modeline ilişkin olarak, bu modelin en temel klişelerden biri olduğuna işaret eden bir benzetmede bulunur. Eğer *Meno*'nun kim olduğunu hiç bilmezsem, onun herhangi bir niteliğe sahip olup olmadığını, örneğin onun yoksul veya yakışıklı olduğunu bilemem. Benzer şekilde, eğer iyiliğin ne olduğunu hiç bilmezsem, benim iyilik hakkında ve iyiliğin nasıl kazanılacağı konusunda herhangi bir şey bilme olasılığım bulunmaz.

Özel bir biçimde anlaşıldığında, bu gerçekten de bir klişedir. Eğer *Meno* hakkında hiçbir şey duymamışsam: "Meno yakışıklı mıdır?" sorusuna verilecek en uygun cevap, "Üzgünüm, bahsettiğiniz kişiyi tanımıyorum"dur. Benzer şekilde, eğer iyiliğin ne olduğuyla ilgili hiçbir fikrim yoksa, "İyilik öğretilbilir mi?" sorusuna verilecek uygun yanıt, "Üzgünüm, neden bahsettiğinizi bilmiyorum"dur. Burada, kişinin konuyu tanımlayabilecek durumda olması hususunda, belli bir konu hakkındaki açık konuşma ön koşulunun yerine getirilmediği bir örnekle karşı karşıyayız. Daha açık belirtmek gerekirse, söz konusu açık konuşma ön koşulu, ilgili konuyu tanımlama yetisini gerektirmemektedir. *Meno*'nunki gibi bireysel bir örnekte, kişinin, genel bağlamdan

bağımsız olarak onu tekil biçimde tanımlayan bir Meno niteliğini bilmesi gerekmiyor; örneğin kişi, yüzeysel bir biçimde, Meno'yu yalnızca "Şuradaki adam" ya da belirsiz bir şekilde "Geçen yıl meyhanede tanıştığım biri" olarak tanımlayabilir. İyilik gibi evrensel bir olgu örneğindeki analog, sözcüğü kullanırken neden bahsettiğimizi bilmek gibi minimal bir gereklilikten fazla değildir; ancak bu yine, söz konusu evrensel olgunun sözel bir nitelendirilmesini (yani tanımlanmasını) bir ön koşul olarak gerektirmez. Daha önceki örneğimize yeniden dönmek gerekirse, "para" sözcüğünü kullandığımda, parayı tanımlayacak durumda olmasam bile, neden bahsettiğimi bilebilirim; yani, standart örnekleri tanıyabiliyor olmam yeterlidir. Öyleyse bu bağlamda, Meno'nun başlangıçtan itibaren ne konuştuğunu biliyor olmasına şüphe yoktur; öyle olmazsa, başlangıçtaki "İyilik öğretilir mi?" sorusunu bile soramazdı. Dolayısıyla, herhangi bir konu hakkındaki açık konuşmanın ilgili konunun tanımlanmasını gerektirdiği biçimindeki klişe bizi tanımın önceliğine götürmez. Öyleyse, söz konusu klişenin tanımladığı koşul yerine getirilmiş olmasına rağmen, Sokrates niçin tanımın önceliği hususunda ısrar eder?

Bu soruya cevap verebilmek için, *Laches*, *Meno* ve *Protagoras*'ta, özel erdemlerin tanımları ve her şeyi içine alan bir iyilik için yapılan araştırmaların, bu niteliklerin nasıl kazanılacağı gibi pratik bir sorudan kaynaklandığını gözlemlememiz gerekiyor. Acaba pratik soru bu nitelikler hakkında nasıl bir tanım talep etmektedir? Açıkçası, kişinin ne hakkında konuştuğunu bilmesi gibi yalın bir yetiden daha fazlası talep edilmektedir, çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, söz konusu yeti, pratik sorunun sorulmasıyla zaten öngörülmüş olmaktadır. Buna ek olarak gerekli olan şeyin, tartışılmakta olan niteliğe tekabül eden terimin sözlük anlamını açıklamaktan ibaret olduğunu söylemek cazip görünüyor. Geniş bir biçimde "erdem" olarak ve kolektif bir biçimde de "iyilik" (aretè) olarak tanımladığım Yunanca terimin içerdiği anlamın makul ölçüde doğru anlamı şöyle olabilir:

1. Herhangi bir etmenin herhangi bir doğal niteliği, yaşamda topyekûn başarının elde edilmesi için ayrı ayrı gerekli olan ve topluca yeterli olan doğal nitelikler dizisi.
2. Yukarıdaki madde 1'de tanımlanan niteliklerin toplamı.

Peki pratik soru tarafından talep edilen açıklamayı sağlama yetisi nasıl bir yetidir? Bu yeti gerçekten de incelemenin alanını, söz konusu araştırmamanın yaşamdaki başarıyı sağlayan niteliklerle ulaşmak üzere yapıldığını aydınlığa kavuşturma noktasına kadar genişletmekte, ancak bu niteliklerin neler oldukları ya da daha önemlisi, bu niteliklerin nasıl kazanılacağı hakkında herhangi bir ipucu sağlamamaktadır. Eğer bazı insanlar, yaşamda başarı kazandıran niteliklerin tümünün doğanın, örneğin zekânın ve soylu nesillerin armağanları olduğunu, başka insanlar ise tüm bu niteliklerin, pratik yeteneklere dayalı bir faaliyet aracılığıyla edinilebileceğini düşünürse, söz konusu insanlar bu tanım üzerinde anlaşabilir ama pratik soruya verilecek cevap bağlamında ise ciddi bir görüş ayrılığı içine girebilir. Böylece pratik sorunun, niteliği belirten terimin anlamının açıklanmasından elde edilecek farklı bir tanım türünü gerektirdiği anlaşılıyor; yani pratik sorun, söz konusu niteliğin ne olduğu konusunda bağımsız bir açıklama talep etmektedir. Bağımsız bir açıklama ise, bir nitelikler bütünü'nün ayrıştırılarak hem bu bütünü'nün bileşenlerine, (örneğin, iyiliğin, adalet, öz-denetim vb. şeylerden oluşması) hem de söz konusu nitelikler üzerine yapılan açıklayıcı değerlendirmelere (örneğin, öz-denetimin, bedensel arzuların akıl tarafından kontrol altına alınmasından oluşması) dönüştürülmesi anlamına gelecektir. Başka türlü söylemek gerekirse, bağımsız bir açıklama, bileşenlerini ve nedenlerini teşhis eden bir iyilik teorisi sağlamakta ve böylece bu iyiliğin elde edilmesine uygun düşen yöntemleri göstermektedir.

Aranılan tanımların böylesi bağımsız türden tanımlar oldukları olgusu, uzmanı karakterize eden şeyin tanımlamada bulunma gereksinimi olduğu gerçeğine bir hayli uymaktadır. Tıpkı bir sağlık uzmanının, nasıl sağlıklı olunacağı ve nasıl sağlıklı kalınacağı hususunda güvenilir bir kılavuzluk sağlayan bir yaklaşımla,

sağlığın ne olduğunu açıklayabilmesi gibi, iyilik uzmanı da, iyiliğin nasıl elde edilip korunacağı hususunda güvenilir bir kılavuzluk sağlayan bir yaklaşımdan hareketle, iyiliğin ne olduğunu açıklayabilmelidir. Yukarıda sözü edilen diyalog metinleri, aratılan tanımların bu türden tanımlar oldukları konusunda bazı teyidleri içermekle beraber, bu metinlerin söz konusu nitelikleri belirten terimlerin anlamları üzerine yapılan açıklamalardan bütünüyle ayrı olduklarını iddia etmek fazlasıyla safdillik olur.

Sokrates'in, saf biçimde kavramsal ya da "analitik" olmaktan çok bağımsız olan bazı tanımların peşinde olduğu olgusu, iyiliğin bilgi veya başka tür bir zihinsel durum ile özdeşleştirilmesini tanımlayan ya da öneren kimi diyaloglarda belirtilmektedir. Bu noktada en ayrıntılı tartışma *Meno*'da (ki yukarıda, bunun "Sokratesçi" olan ile "Platoncu" olan arasında bir geçiş tartışması olduğu önerilmişti) cereyan eder. Sokrates 75-6'da, *Meno*'ya, kendisinin, cesaret ve öz-denetim türünden bir özgün erdemler listesi peşinde olmadığını, yalnızca bu erdemlerin ne tür ortak özelliklere sahip olduklarını anlamak istediğini açıklamaya çalışır ve birincisi biçim, ikincisi ise renk olan iki örnek açıklamayla bu durumu örneklemeye çalışır. Bu örneklerden birincisi, kavramsal bir açıklamadır, yani, biçimin katı bir maddenin sınırı olduğu açıklaması, ikincisi ise, algılanan nesneden akan bir zerrecikler akımı olarak uygun bir hacim ve biçim ile gözdeki kanallardan geçerek içsel algılayıcı organa ulaşan renk üzerine (beşinci yüzyıl filozofu Empedocles'in teorisi esas alınarak) yapılan "bilimsel" bir değerlendirmedir. Sokrates, bu açıklamaları iki farklı tür olarak görüp görmediği konusunda herhangi bir şey belirtmemektedir; birinci örneği tercih ettiğini söyler, ama bunu niçin yaptığını belirtmez, yalnızca ikinci örneği "fazla uçmuş" bir örnek biçiminde tanımlayarak, muhtemelen, fazlasıyla ayrıntılı olan teknik bir terminoloji ile açıklandığı için ikincil planda olduğunu belirtir. Bağımsız bir tanım karşısında esasen kavramsal olan bir açıklamadan yana yapılan bu açık tercihe rağmen, Sokrates ikinci örneği esas alan türden bir iyilik değerlendirmesinde, yani, iyiliğin bilgi olduğu tanımlamasında bulunur. Ancak

bu, iyiliğin ona sahip olan için faydalı olduğu biçimindeki kavramsal bir teze dayanmakla beraber, yukarıda açıklandığı biçimiyle, bir iyilik anlayışının açıklanması değildir (Yunancada, söz konusu *arete*, *ophelimon*'dur, 87e). Daha ziyade, bilginin, yaşamdaki başarılar için gerekli ve/veya yeterli olan o durum ile özdeşleştirilmesidir ve bu noktaya, yalnızca sözcüklerin anlamları değerlendirilerek değil, ama başarıya nasıl ulaşılacağı konusunda fazlasıyla genel olan bir tez örnek gösterilerek ulaşılmaktadır. Bu teze göre, arzulanabilir olan her diğer nitelik, örneğin güç ve cesaret, bir felakete dönüşebileceği için, koşulsuz olarak iyi olan tek şey, o niteliklere gerçek bir doğrultu sağlayan şeydir, yani, bilgi ile eşitlenen zekâdır (87d-89c). Sokrates, iyilikte herhangi bir uzmanın söz konusu olamayacağını, ancak iyilik bir tür bilgi olursa (başka bir kavramsal tez) böyle uzmanların varolabileceğini iddia eden ampirik olguları dikkate alarak, iyiliğin bilgi değil, gerçek bir inanç olduğu (89c-97c) biçiminde tekrarlanan önermenin lehine olacak biçimde, bir kez daha söz konusu değerlendirmesini görünüşte terk etmeye yönelmektedir. Sokrates'in argümanlarında, kavramsal tezler ve insan doğası hakkındaki genel ampirik iddialar, iyiliğin gerçekte ne olduğu, yani, söz konusu anlayış hakkında yukarıda yapılan açıklamaya en iyi hangi niteliğin uyacağı hususunda, ulaşılabilecek en iyi teoriyi sağlayacak biçimde bağdaştırılmıştır.

Öyleyse *Meno*'da, iyiliğin nasıl elde edileceği biçimindeki pratik sorun, iyiliği zihinsel bir durum olarak gören bağımsız bir değerlendirme noktasına ulaşmaktadır. Bu sorundan yola çıkan diğer iki diyalogun, gerek iyiliğin genel olduğu (*Protagoras*) hususunda gerekse de özel bir erdem (*Laches*'teki cesaret erdemi) hakkında benzer bir gelişim modeli izlemesi bir tesadüf değildir. *Protagoras*'ta, Sokrates'in genç arkadaşı Hippocrates, iyiliğin elde edilmesine varan yolun Protagoras tarafından öğretilmesini farz ederek diyaloga başlar, ancak sofistin iyiliği, yalnızca rastlantısal biçimde birbirlerine bağlı olan nitelikler kümesi olarak görme anlayışı, esasen *Meno*'da önerilen teorinin bir versiyonu olan ve iyiliği bilgi olarak tanımlayan anlayış lehine red-

dedilmektedir. *Laches*'te, cesaretin nasıl elde edileceği sorunu, çeşitli alternatif önermelerin reddedilmesinden sonra, iyiliğin bilgi olduğu teorisinin özgün bir versiyonuna dönüşür; buna göre cesaret, nelerden korkulacağı ve nelerden korkulmayacağını bilgisidir (194e-195a). Nelerden korkulacağı ve nelerden korkulmayacağı olgusu, neyin kötü olduğu ve neyin kötü olmadığı olgusuyla özdeş olduğu için, cesaretin sonuç olarak, neyin kötü olduğunun ve neyin kötü olmadığını bilgisi olacağından hareketle bu anlayış reddedilmektedir. Ne var ki, bu zihinsel değerlendirme temel alındığında, iyilik bir bütün olarak tam da böyle bir şey olduğu için, başlangıçtaki özgün hipotezde de olduğu gibi, cesaret iyiliğin bir kısmı yerine, bir bütün olarak iyilikle özdeş olacaktır (198a-199e). Böylece diyalog, katılımcıların, cesaretin ne olduğu konusunda yaptıkları araştırmada başarısız kaldıklarının itiraf edilmesiyle sona erer. Yorumcular, bu tamamlanmamış sonuca doğrudan bir değer biçilip biçilmeyeceği ve eğer biçilmeyecekse, bu sonuca ulaşılmasına yol açan varsayımların hangisinden vazgeçilmesi gerektiği noktasında görüş ayrılığı içine girmektedir. Gözlemlenmesi gereken çarpıcı nokta, pratik sorunun burada bir kez daha yalnızca söz konusu nitelik üzerine yapılan bağımsız bir değerlendirmeye değil, ama aynı zamanda, *Meno* ve *Protagoras*'ta tartışmaya açılan aynı değerlendirmeye yönelmiş olmasıdır.

Platon'un bu diyalogları yazdığı dönemde, saf kavramsal tanımlar ile zihinsel teori tarafından örneklenen bağımsız değerlendirme türü arasındaki ayırım hakkında belirgin bir kavrayışa sahip olduğunu önermek istemiyorum. Zira, tanımları en ayrıntılı biçimde tartışan diyalogda, yani tartışmakta olduğum en son diyaloglardan birini içerdiğini farz ettiğim *Meno*'da bile, Platon'un, aralarında belirgin bir ayırım yapmaksızın her ikisini de tanımlara bir örnek olarak sunması olgusu, onun, bu her iki model arasında teorik bir ayrıma ulaşmadığı anlamına gelmektedir. Benim önermem daha çok Platon'un pratiğinin, bizim kavramsal olmaktan ziyade bağımsız olarak karakterize edebileceğimiz bir tanım türünü desteklediğini gösterdiği ve söz konusu tanımlara

ulaşan tartışmaların pratik seyrinin konu hakkında bir açıklama sağladığı yönündedir.

Diyaloğun seyri zaman zaman çok daha muğlak biçimde belirtilmiştir. *Euthyphro*'da başlangıç sorusu şudur: "Kutsal olan şeylerin (özellikle de bu türden eylemlerin) erdeminde hangi nitelik bulunmaktadır?" Euthyphro bunun, tanrılar tarafından onaylanmış olma niteliği (ki bu olağan Yunan *to hosion* kavramının açıklanışına çok yakındır) olduğunu savunduğunda (6e-7a), Sokrates onun bu sözlerinden, tanrılar kutsal oldukları için kutsal şeyleri onaylarlar sonucunu çıkarmaktadır (10d). Böyle bir sonuç ise, kutsallığın, tanrılar tarafından onaylanma niteliğinin ta kendisi olması gerektiği olasılığını dışlamakta ve tartışmanın bundan sonraki seyrini, tanrıların onayını cezbeden türden davranışlar üzerine yapılacak bir araştırmaya yöneltmektedir. Sokrates'in burada, yine el yordamıyla, cevabı insan doğası ve onun kutsal olan ile ilişkisini ele alan bir teori olması gereken bağımsız bir kutsallık değerlendirmesini aradığını söyleyebiliriz, ancak söz konusu diyalog, böylesi ayrıntılı bir teoriye ilişkin olarak bazı imalardan başka bir şey sağlamamaktadır. *Charmides*'teki durum, tartışılmakta olan *sōphrosunē* (geleneksel olarak "öz-denetim" biçiminde, ancak zaman zaman daha isabetli şekilde "aklın kusursuzluğu" olarak çevrilmiştir) erdeminin, bir davranış tarzı ile onu yöneten zihinsel ve motivasyonel durum arasında tamamen belirsiz kalmasından dolayı, çok daha muğlak biçimde kesilmiştir. Bu nedenle, *sōphrosunē* erdeminin, bilginin şu veya bu türü olduğu noktasındaki çeşitli önermeleri, kavramsal açıklamalar veya bağımsız değerlendirmeler olarak sınıflandırmak, *Laches*, *Meno* ve *Protagoras*'ta önerilen tanımları sınıflandırmaktan daha zordur.

Ahlak

Öyleyse, tanımlar hakkında yapılan araştırma, uzmanlık hakkında yapılan araştırmadır ve uzmanlık sahibi kişi, söz konusu uzmanlık alanı hakkında bir özne-nesne teorisine ve bu alanın,

hem pratik hem de teorik yeni sorulara yol açan doğası hakkında bir kavrayışa sahiptir. Bir önceki bölümde tartışılan diyaloglarda, Sokrates'in, insan doğasına uygulanabilecek böylesi bir teori arayışında, bir bakıma iyiliğin bileşenlerinden birine, yani bireysel bir erdeme (*Euthyphro*'da dindarlığa, *Laches*'te cesarete, *Charmides*'te öz-denetime) ve diğerlerinde (*Meno*, *Protagoras*) bir bütün olarak iyiliğe ilişkin bir teori arayışında olduğunu görüyoruz. Tüm bu noktalardaki arayış, en azından görünüşte, başarısız kalmıştır; zira söz konusu diyaloglardan her biri, Sokrates ile onun muhataplarının, araştırmaya çalıştıkları iyilik veya onun bazı kısımları hakkında bir sonuca ulaşamadıklarını itiraf etmeleriyle sona ermektedir. Ne var ki, ayırt edilebilir kimi farklılıklar da yok değildir. Bireysel erdemleri ele alan üç diyalogda tartışma daha ziyade deneme niteliğindedir, Sokrates kolayca pozitif bir duruşla özdeşleştirilmemiştir ve sonuçta içine düşülen çıkmazın görünüşteki değerini kabul etmek en azından akla yatkındır. Öte yandan, *Meno* ile *Protagoras*'ta ise, Sokrates erdemin bilgi olduğu tezini güçlü biçimde savunmakta ve görünüşte anlam belirsizliği içinde olan sonuçların, Sokrates'in söz konusu teze olan bağlılığını azaltmayan sonuçlar olduğunu düşünmek makuldur. Bana öyle geliyor ki, Platon bu diyaloglarda, Sokrates'i amacı olan tümüyle gelişkin bir iyilik teorisine sahip biri olarak değil, daha ziyade, böyle bir teorinin genel yapısı hakkında en azından bir kavrayışa sahip biri olarak tasvir etmektedir. Böylece, tanımlara ilişkin diyaloglar içinde bile, Sokrates'in ortaya konuluşunda, saf eleştirel bir araştırmacıdan, (gerçek anlamda bir uzman olmasa bile) teorisinin bir yandaşına doğru ilerleyen bir gelişim çizgisi bulunmaktadır. Bu gelişim çizgisinin, Platon tarafından algılanan tarihsel Sokrates'e mi yoksa onun düşüncelerinin daha fazlasını içeren bir sunuluşun algılanışından doğan gelişimin ilk aşamasına mı ait olduğu sorusu tartışmaya açıktır.

Bu teorisin temeli, yaşamdaki topyekûn başarıyı güvence altına alan niteliğe dayalı bir iyilik anlayışı ile aslında bu başarıyı güvence altına alan şeyin söz konusu özne için en iyi şeyin ne olduğuna ilişkin bilgi olduğu biçimindeki bağımsız tezden olu-

şan kombinasyonudur. Bu ise, insan motivasyonunu ele alan ayrıntılı tek bir teoriye dayanmaktadır: buna göre, söz konusu öznenin, kendisi için sonuçta en iyi şeyin ne olduğuna ilişkin anlayışı (örneğin, *eudaimonia*'yı, yani yaşamdaki topyekûn başarıyı en iyi biçimde neyin sağlayacağı bilgisi), bu iyi şeyin gerçekleştirilmesi doğrultusundaki eylemi motive etmek için yeterlidir. Bu motivasyon arzuyu olduğu kadar inancı da içermektedir. Sokrates herkesin iyi şeyler istediğini, bunun ise, iyilik arzusunun sürekli bir dürtü olduğu yönünde güçlü bir tez olarak yorumlanabileceğini ve bu tezin, topyekûn bir iyilik anlayışı aracılığıyla, şu veya bu doğrultuda odaklanmayı gerektirdiğini savunur (*Meno* 77c, 78b). Bu odak noktası dikkate alındığında, arzu, çatışan arzuların müdahale olasılığı olmaksızın, anlayış tarafından belirlenen hedefe kilitlenmektedir. Böylece doğru davranış için gerekli olan yegâne şey, doğru biçimde odaklanmaktır, ki bu da söz konusu öznenin topyekûn iyilik hakkında doğru bir anlayışa sahip olması anlamına gelmektedir.

Bu teoride motivasyon tek biçimlidir ve tek biçimli olarak kendisiyle ilgilidir; her özne her zaman, kendisi için en iyi olarak gördüğü şeyi hedefler ve hedefe ulaşmakta karşılaşılabilecek başarısızlık, bu hedefin tam olarak kavranmasındaki başarısızlıkla, yani bir motivasyon eksikliği ile değil, zihinsel bir eksiklik ile açıklanmalıdır. Sokrates bunu *Protagoras*'ta, genel olarak insanlara attettiği bir varsayımda dile getirir; bu varsayıma göre, öznenin topyekûn ilgisi hedonist bir bağlamda, yani hazzı üzüntü karşısında mümkün olabilen en iyi dengede tutan bir yaşam olarak tanımlanmalıdır. Bu varsayım göz önüne alındığında, yanlış yapmayı, hazza ya da başka türden bir arzuya yenik düşme ile açıklamak saçmadır; zira bu durumda kişi, en çok hazzı neyin getireceğini tahmin ederken basit bir hatadan başka bir şey yapmış olmayacaktır. Sokrates'in de dediği gibi (358d), "İyi olduğunu düşündüğünüz şeye tercihen kötü olduğunu düşündüğünüz şey için hazırlıklı olmak insan doğasında yoktur." Sokrates'in hazzı iddiayı bizzat kendisinin kabul ettiği biçimde mi yoksa sırf Protagoras'ın kamuoyundan farklı bir görüşe sahip

olmadığını göstermek için bu olguyu *ad hominem* olarak varsayacak biçimde mi temsil edildiği konusunda yorumcular arasında ciddi bir görüş ayrılığı bulunmaktadır; yine de, bu sorundan bağımsız olarak, öznenin iyilik anlayışını, motivasyonun biricik odak noktası olarak kabul eden (ve *Meno*'da da savunulan) görüşün Sokrates'e ait olduğuna şüphe yok. İyiliği bilgi olarak gören bu değerlendirme böylelikle doğrudan, Sokrates'in antikitede kötü bir ün yapmasına neden olan iddialardan birine, yani, öznenin daha iyi yargısına (*akrasia*) karşı çıkacak bir eylem olasılığının reddine kaynaklık etmektedir; Aristoteles'in deyimiyle (*Nicomachea Ahlakı*, 1145b26-7), Sokrates, "hiç kimse, farkında olarak, en iyi olana karşı hareket etmez, yalnızca hata aracılığıyla bunu yapar" görüşünü savunuyordu, ki bu tez daha özlü ifadesini, "Hiç kimse bile bile hata yapmaz" (*oudeis hekôn hamartanei* (*Prot.* 345e)) sloganında bulmuştur.

Söz konusu teori buraya kadar iyiliği, yaşamdaki topyekûn başarıyı güvence altına alan nitelik ile özdeşleştirmekte, bu niteliği ise, yukarıda tanımlanan motivasyonel teori aracılığıyla, özne için neyin en iyi olduğu bilgisiyle özdeşleştirmektedir. Ne var ki, bu teori ahlaki içerikten yoksundur; teori hiçbir noktada, özne için iyi olan şeyin, tanımını geleneksel erdemlerin icrasında, adalet anlayışında, başkalarını önemseme kaygısında, öz-dene timde ve kişisel mutluluktan feragat edilmesinde bulan ahlaki açıdan iyi bir yaşamı sürdürmek olduğunu göstermediği gibi, böyle bir önermeyi bile içermemektedir. Ancak burada Sokrates'in karakteristik bir özelliği aranacaksa, bu onun, ahlakın üstünlüğü noktasındaki ısrarıdır. Sokrates'in *Apologia*'da, ne olursa olsun, felsefe yapma biçimindeki kutsal emire itaatsizlik ederek hata yapmaması gerektiğini söylediğini görmüştük; *Crito*'da ise, kişinin asla hata yapmaması (veya "adaletsizlik yapmaması" (*adikein*)) gerektiği biçimindeki temel tez, Sokrates'in hapisneden kaçma girişiminde bulunmama kararını belirleyen başlıca ilkedir (49a-b). Motivasyonel tez ile bu yaklaşım arasındaki bağlantı, özne için en iyi olan yaşamın, ahlakın gereklilikleriyle uyum içinde yaşanan bir yaşam olduğu tezi ile ku-

rulmaktadır. Bu tez dikkate alındığında, kimse bile bile hata yapmaz sloganı, "kimse isteyerek hata yapmaz (veya "adaletsiz şekilde hareket etmez"), fakat hata yapan herkes bunu istemeyerek (veya "kasıtlı olmaksızın") yapar" (*Gorg.* 509e) biçiminde ahlaki bir boyut kazanmaktadır, ki bu ahlaki boyut, "Sokrates paradoksu" olarak bilinen şeyin bütünlüklü ahlaki versiyonudur.

Ahlaki yaşamın özne için en iyi yaşam olduğu tezi böylece, Sokrates'in ahlakın üstünlüğü konusundaki sezgilerini, iyiliğin bilgi ile özdeşleştirilmesine kaynaklık eden tek biçimli ve kendiyle ilgili motivasyon teorisi ile ilişkilendirilmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Ve bu olgu söz konusu teorinin mihenk taşıdır. Bu merkezilik göz önüne alındığında, böylesine zayıf bir düşünsel destek görmesi oldukça şaşırtıcıdır. *Crito* 47e'de, adalet ve adaletsizlik, sırasıyla ruhun sağlığı ve hastalığı olarak tanımlanmıştır; bu yüzden, hastalıklı ve bozulmuş bir bedenle yaşamak nasıl anlamsızsa, hastalıklı ve yozlaşmış bir ruhla yaşamak da aynı ölçüde değersizdir. Ancak bu bir argüman değildir. Sağlığın içgüdüsel olarak arzu edilebilir, hastalığın ise içgüdüsel olarak arzu edilmez bir durum olduğu kabul edildiğinde bile, adaletin ruhun sağlığı, adaletsizliğin ise ruhun hastalığı olduğu biçimindeki can alıcı iddialar, yalnızca bir açıklamayı değil, aynı zamanda savunulmayı gerektirmektedir.

Platon *Gorgias*'ta bazı argümanlar sağlamaktadır ancak bu argümanlar zayıftır. Polus ile tartışan Sokrates, en uç noktadaki adaletsizlikleri sergiledikleri kabul edilen başarılı tiranların, Polus'un iddialarının aksine, kendileri için en iyi yaşamı güvence altına almadıklarını savunur. Tam tersine, bu tiranlar gerçek anlamda amaçlarına hiçbir zaman ulaşmamaktadır, çünkü, onların istediği kendileri için iyi şeyler yapmaktan, adaletsizlikleri kendileri için de kötüdür. Tiranların bu yaptıklarının kendileri için kötü olduğu (473a-475c) hususunun kanıtı, Polus'un, adaletsiz biçimde hareket etmenin, özne için iyi (*agathon*) olmakla beraber, normalde alçaltıcı (*aischron*) olduğunu itiraf etmesiyle ortaya çıkar. Sokrates bunun ardından, alçaltıcı olan şeyin, ya çirkin ya da zararlı olduğu için böyle olduğu tezi üzerinde fikir birliğine

varılmasını güvence altına alır. Adaletsiz biçimde hareket etmek açıkçası çirkin değildir; ancak yukarıdaki dayanak noktalarına göre, böyle bir tutum zararlı olsa gerek. Öyleyse adaletsiz bir yaşam özne için kötüdür. Bu argümanın pek çok zayıf noktasından en çarpıcı olanı, kavramların göreceliliği karşısındaki duyar-sızlığıdır. Kabul edilebilmesi için, ilk dayanak noktası, "Herhangi biri için alçaltıcı olan bir şey, ya birisi için çirkin olduğu ya da bi-risi için zararlı olduğu için böyledir" olarak okunmalıdır. Bu da-yanak noktası dikkate alındığında, açıkçası bundan, adaletsizlik adaletsiz kişi için çirkin olmadığı için, bu kişi için zararlı olmalıdır gibi bir sonuç çıkmamaktadır; bu durumda, adaletsizlik bir baş-kası için zararlı olabilir ve böyle olunca da, adaletsiz kişi için al-çaltıcı olmasının zeminini sağlamış olur. (Gerçekten de, adalet-sizliğin, onu işleyen kişi için alçaltıcı olduğunu düşünmemizin en temel nedenlerinden biri, adaletsizliğin tipik biçimde bir baş-kası için zararlı olmasıdır.) Sokrates diyalogun ilerleyen bölüm-lerinde (503e-504d) Callicles ile tartışırken, herhangi bir şeyin iyiliği (örneğin bir tekne ya da bir ev) o şeyin doğru orantısına ve bileşenlerinin düzenine bağımlı olduğu için, hem bedeninin hem de ruhunun iyiliğinin, onların doğru orantısına ve bileşenleri-nin düzenine, yani sırasıyla, beden için sağlığa ve ruh için ada-let ile öz-denetime bağımlı olması gerektiğini savunur. *Crito*'da yalın biçimde açıklanan bedensel sağlık ile erdem arasındaki paralellik, burada, iyiliğin bileşenlerinin düzenine bağımlı oldu-ğu biçimindeki genel bir ilke ile desteklenmektedir, ancak bu il-ke paralelliğin kurulması için yeterli değildir. Çünkü bileşenlerin doğru düzeninin kendisi, söz konusu olan şeyin işlevi tarafın-dan belirlenmektedir; zira bir teknenin parçalarının iyi bir şekil-de mi yoksa kötü bir şekilde mi bir araya getirildiklerini belirle-memizi sağlayan şey, söz konusu teknenin işlevinin, içindeki yolcuları su üzerinde güvenli ve uygun bir şekilde taşıması ol-duğu biçimindeki değerlendirmemizdir. Dolayısıyla, akıl ve be-densel arzular gibi psikolojik bileşenlerin hangi düzeninin en uygun düzen olduğunu bilebilmemiz için, önce yaşamdaki amaçlarımızın neler olması gerektiğini bilmeliyiz. Bu amaçlara

ilişkin bir kavrayış, gerçek anlamda, geleneksel erdemler tarafından tanımlanan en uygun düzenlemeyi ortaya koyabilir, ama başka bir kavrayış, örneğin Don Juan ya da Gauguin'in kavrayışı, tamamen farklı bir düzenlemeyi, örneğin öz-ifadenin belirli biçimlerine maksimum faaliyet alanı tanıyan bir düzenlemeyi en uygun düzenleme olarak tanımlayabilir.

Erdemi bilgi olarak gören doktrin, Sokrates tarafından *Protagoras*'ta savunulan ünlü Erdemlerin Birliği tezini anlamakta kilit bir işleve sahiptir. Protagoras bu diyalogda, örneğin, farklı bedensel duyuların birbirlerinden ayrı olması gibi, birbirlerinden ayrı olan bir nitelikler dizisi olarak tamamen geleneksel olan bir erdemler portresi kazanmaktadır. Gereği gibi işleyen bir insani varlık, tüm bu niteliklere uygun işleyiş düzeni içinde sahip olmalıdır, ancak bu niteliklerin bir kısmına sahip olup bir kısmından yoksun olmak mümkündür; en önemlisi de, diğer niteliklerdeki büyük bir eksikliğe rağmen, çarpıcı bir cesarete sahip olmak mümkündür (329d-e). Sokrates, tam tersine, bireysel erdemlere ait cesaret, öz-denetim vb. isimlerin, tümüyle "tek ve aynı şeye ait isimler" olduğunu belirtir (329c-d) ve diyalogun ilerleyen bölümlerinde, kendisinin "tüm şeylerin, yani adalet, öz-denetim ve cesaretin bilgi olduğunu göstermeye çalıştığını" iddia ederek bunun nasıl anlaşılacağını kesinliğe kavuşturur. Bu erdemlerden her birinin bilgi olduğu bağlam, yukarıda özetlenen motivasyonel teori dikkate alındığında, özne için en iyi şeyin ne olduğu bilgisinin, yaşamda bu bilginin uygulandığı her türlü alanda sergilenecek doğru davranışı güvence altına almak için gerekli ve yeterli olması olgusudur. Bireysel erdemleri, genel bir bilginin farklı türleri olarak düşünmemeliyiz; bu modele göre, dindarlık dinsel konuların bilgisi, cesaret ise tehlikeli olanın bilgisidir ve bu her iki bilgi türü, en azından, örneğin, matematiksel bilginin farklı türleri olan aritmetik bilgisi ile geometri bilgisi kadar birbirinden farklıdır ki, bu da kişinin, bu bilgilerden biri olmaksızın diğerine sahip olabilmesi olasılığı anlamına gelmektedir. Sokrates'in çizdiği bu tabloya göre, yaşamın çeşitli alanlarına uygulanan ve bu farklı alanlara bağlı olarak farklı isimler veri-

len tek entegre bir bilgi, yani özne için en iyi şeyin ne olduğu bilgisi vardır. Böylece cesaret, tehlikeli durumlarda güvenli bir şekilde uygun davranışı oluşturan erdem, dindarlık ise, tanrılar vb. konulara ilişkin uygun davranışı güvenli bir şekilde oluşturan erdemdir ve burada söz konusu olan erdem her konudaki erdem ile aynıdır, yani öznenin kendi iyiliğine ilişkin kavrayışıdır.

Sokrates'in *Laches* ve *Meno*'da, bireysel erdemlerin total bir erdemin parçaları oluşunu kabul edişiyile çelişkiye düştüğü gerekçesiyle, bu entegre tabloya karşı çıkılmıştır.^(*) Gerçekten de *Laches*'te, korkutucu olan ve olmayan şeyin bilgisi olarak önerilen cesaret tanımı (194e-195a), bu durumda cesaretin yalnızca iyi ve kötü olan şeyin bilgisi olacağı gerekçesiyle reddedilmektedir. Ancak bu durumda cesaret bir bütün olarak erdem ile özdeş olacakken, *ex hypothesi* olarak cesaret bir erdem bütünü değil, yalnızca erdemin bir parçasıdır (198a-199e). Söz konusu diyalogun muğlak yapısı dikkate alındığında, diyalogu yazdığı esnada, bizzat Platon'un, cesaret tanımının, cesaretin erdemin bir parçası olduğu teziyle bağdaşmaz olduğuna inanıp inanmadığı ve eğer buna inanmışsa, bu tezlerin hangisinden vazgeçilmesi gerektiği konusunda kesin bir görüşe sahip olup olmadığı açık değildir. Platon'un kendisinin bu tezlerin bağdaşmaz olduğuna ve okurun, söz konusu tanımın reddedilmesinin aslında istenmediğini görmeye davet edildiğine inanmış olması oldukça akla yatkındır. Açık olan şey şu ki, erdemin parçaları üzerine geçen konuşmaya, entegre tablo ile uyuşan açık sözlü bir yorum getirilebilir. Bunun dolaysız anlamı şudur: total erdem yaşamın tümüne yayılırken, "cesaret", "dindarlık" vb. erdemler, onun topyekûn uygulanışı bağlamında değil, ama sınırlı bir alana uygulanması bağlamında, total erdemi teşkil ederler. Benzer şekilde, kıyı denizciliği ile okyanus denizciliği iki farklı bilim değil, farklı durumlara uygulanan tek bir bilimdir. Yine de, denizcilikteki rekabetin her iki bilimde de yetkinleşmeyi gerektirmesi

(*) Bu itiraz, G. Vlastos tarafından, "Sokrates ve 'Erdemin Parçaları'" başlığıyla, *Platonic Studies* (2.baskı; Princeton, NJ, 1981) adlı eserinde dile getirilmiştir.

hasebiyle, her ikisi de denizciliğin birer parçasına tekabül eder.⁽⁷⁾

Erdemin bilgi olduğu teorisi, yukarıda da gördüğümüz gibi, temel önermelerinden birinin, erdemin hep öznenin yararına olduğu önermesinin, Sokrates diyaloglarının hiçbir yerinde yeterli biçimde desteklenmemiş olması nedeniyle, eksik bir teoridir. Ayrıca tutarsız olması itibarıyla de daha ciddi bir eksiklik içermektedir. Tutarsızlık, "Erdem neyin bilgisidir?" sorusunu sordüğümüzde ortaya çıkmaktadır. *Meno* ile *Protagoras* bu soruya, erdemin öznenin iyiliğinin bilgisi olduğu cevabını vermektedir; buna göre, kişinin kendi iyiliğini elde etmesini sağlayan sürekli motivasyon dikkate alındığında, eğer kişi güvenli bir şekilde bu iyiliği elde etmeye çalışacaksa, bu iyiliğin ne olduğu bilgisi hem gerekli hem de bu çabanın başarılı olmasını güvence altına almak için yeterli olacaktır. Ancak bu, öznenin iyiliğinin, kişinin bu iyiliği elde etmesini güvence altına alan bilgidен ayrı bir şey olmasını gerektirir. "Erdem öznenin iyiliğinin bilgisidir" cümlesi, "Tıp sağlığın bilgisidir" cümlesine paraleldir. Bu paralellik dikkate alındığında, erdemin değeri, yani iyiliğin elde edilmesini güvence altına alan bilgi, tıpkı tıbbın değeri gibi, tamamen araçsal bir bilgi olacak ve güvence altına aldığı şeyin, yani yaşamdaki başarının (*eudaimonia*) özündeki değerden türemiş olacaktır. Ancak yukarıda da gördüğümüz gibi, Sokrates erdemi, yalnızca araçsal olarak değil, aynı zamanda içkin olarak değerli görmekte ve yalnızca tıp ile değil, aynı zamanda sağlık ile belirgin bir paralellik içinde ele almaktadır. Öyleyse erdem, *eudaimonia* olarak tanımlayabileceğimiz ve bağımsız biçimde açıklanabilecek yaşamsal bir koşula uyan bir araç değildir; daha ziyade, bu yaşamsal koşulun bileşenlerinden biridir (gerçekten de, Sokrates ahlakına ilişkin en hassas sorunlardan biri, Sokrates'in başka herhangi bir bileşen kabul edip etmediği sorunudur). Bu yüzden, erdemin, kişiyi tamamen değerli bir yaşama (örneğin,

⁽⁷⁾ Bu örnek T.C. Brickhouse ile N.D. Smith'ten alınmıştır, *Plato's Socrates* (New York ve Oxford, 1994), 69-71.

mutlu bir yaşama) götüren bir araç olduğu için elde edilmeye değer olması olgusu şöyle dursun, açıklamanın düzeni tersine dönmektedir; yani, yaşamın yaşamaya değer bir yaşam olması, ya tek başına ya da en azından öncelikle, bu yaşamın erdemli bir yaşam olması olgusundaki erdeme dayanmaktadır.

Böylece teorideki tutarsızlık, Sokrates'in hem erdemnin öznenin iyiliğinin bilgisi olduğunu hem de bizzat bu iyiliğin kendisi olduğunu savunmasından kaynaklanmaktadır; oysa bu iki tez birbiri ile uyuşmamaktadır. Hem erdemnin öznenin iyiliğinin bilgisi olması hem de öznenin iyiliğinin erdem olması elbette söz konusu olabilir, ancak bu durumda, öznenin iyiliği olan bilginin, öznenin iyiliğinin ne olduğu bilgisinden ayrı bir madde veya küme olması gerekir. Öteki türlü, öznenin iyiliğinin ne olduğu bilgisinin, öznenin iyiliğinin, öznenin iyiliğinin ne olduğu bilgisinin bilgisi olacağı bir durumla karşı karşıya kalacağız ve bu bilgi (yani öznenin iyiliğinin ne olduğu bilgisi) bu kez de, öznenin iyiliğinin, öznenin iyiliğinin ne olduğu bilgisinin bilgisi olacak ve bu durum *ad infinitum* olarak devam edecektir. Bu yüzden, eğer Sokrates, erdem bilgidir iddiasına takılıp kalacaksa, ya bu bilgiyi, öznenin iyiliğinin ne olduğu bilgisinden farklı olan bir şeyin bilgisi olarak ortaya koymalı ya da erdem öznenin iyiliğidir tezinden vazgeçmelidir.

Platon *Euthydemus*'ta Sokrates'i, bu sorunla boğuşan biri olarak temsil eder. Diyalog, sırasıyla Sokrates tarafından ve Euthydemus ile Dionysodorus adlı iki sofist kardeş tarafından temsil edilen iki felsefe anlayışı arasındaki karşılaşmayı sunar. Sofist kardeşler kendi anlayışlarının doğruluğunu, "tartışmada çarpışarak, herhangi birinin söylediği yanlış ya da doğru şeyleri çürütmelerini" sağlayan mantıksız bir argümanın tekniklerinden oluşan şaşırtıcı bir gösteriye girişerek kanıtlarlar (272a-b). Sokrates bu noktada, bilgeliğin, *eudaimonia*'nın elde edilmesinde oynadığı başat rolü savunmaya çalışır. Sokrates'in tezinin ilk kısmı (278e-281e), özü itibarıyla *Meno* 87d-89a'da, erdemnin bilgi olduğunu kanıtlamak üzere başvuru olan tez ile aynıdır; bilgi ya da bilgelik (ki bu terimler birbirinin yerine geçebilir), koşulsuz olarak iyi

olan tek şeydir, çünkü tüm diğer iyiler, ister rastlantısal iyiler isterse de arzu edilebilir kişilik özellikleri olsunlar, ancak eksiksiz biçimde kullanıldıkları zaman özne için iyidirler ve ancak bilgelik tarafından yönetildikleri zaman eksiksiz biçimde kullanılabilirler. Sokrates buraya kadar *Meno*'daki konumunu sürdürür, ancak tezinin ikinci kısmında (288d-292e) bu konumunun ötesine geçer. Bu noktada, bir önceki tartışmanın, öznenin topyekûn iyiliğini güvence altına alan ustalığın, tüm diğer ustalık ürünleri de dahil olmak üzere, tüm ikincil iyiliklerin üretimini ve kullanımını koordine eden ustalık olduğunu gösterdiğine işaret eder. Böylece, uygun biçimde politik ya da kralvari (*basilikê*) bir sanat olarak adlandırılan ustalık, idareci veya yönetici bir ustalıktır. Peki şimdi kralvari sanatın amacı nedir? Halkın refahı ya da özgürlüğü gibi iyiliklerin sağlanması değildir, çünkü bir önceki tartışma, bu iyiliklerin, ancak bilgelik tarafından yönetilmeleri koşuluyla iyi olduklarını göstermişti. Öyleyse kralvari sanatın amacı, yalnızca insanları bilge hale getirmek olabilir. Ama neyin bilgeleri haline? Ayakkabı yapımı ya da inşaatçılık bilgeleri (=ustaları) haline değil, çünkü yine aynı nedenden ötürü, bu ustalıklar, ancak daha üstün bir ustalık tarafından yönetildikleri zaman iyidir. Bu yüzden kralvari sanatın amacı, insanları bizzat kralvari sanatın kendisinde usta hale getirmekten başka bir şey olamaz. Ancak, Sokrates'in de itiraf ettiği gibi (292d-e), bu hiçbir şekilde bilgi verici değildir, çünkü kralvari sanatın ne olduğu konusunda herhangi bir kavrayıştan yoksunuz.

Sokrates bu muammayı çözümsüz bırakmaktadır ve bu noktada Platon'un da bu açmazdan bir çıkış yolu bulamamış olması pekâlâ mümkündür. Esasen bu diyalogun gösterdiği şey, Platon'un, iki temel ilkesi erdemin bilgi (insan iyiliğinin bilgisi) oluşu ile erdemin insan iyiliği oluşu olan Sokratesçi ahlak sisteminin tutarsızlığının farkına varmış olmasıdır. Eğer insan iyiliği hem bilgi hem de erdem ile özdeşleştirilecekse, o zaman bu bilgi, kendi dışındaki bir amaca sahip olmalıdır. Platon'un sonuçta (*Devlet*'te) bulduğu çözüm, rasyonel olmayan güdülerin, insani iyinin bilgisine değil, ama rasyonelliğin evrensel bir ilkesi olan

iyiliğin kendi bilgisine sahip akıl tarafından yönetildikleri bir kişilik durumundan oluşan bir insan iyiliği anlayışı geliştirmek olmuştur. Bu anlayışa göre (i) insani iyi erdemdir, (ii) erdem bilgi ile özdeş değil, bilgi tarafından yönetilmektedir ve (iii) söz konusu bilgi evrensel iyunin bilgisidir. *Euthydemus*'un, en çarpıcı biçimde *Meno*'da sergilenen Sokratesçi konumdan, Platon'daki gelişmiş konuma yapılan geçiş temsil ettiği oldukça akla yatkındır.

Protagoras bu muammaya yeni bir çözüm bulmak üzere yapılan bir keşif olarak görülebilir, zira Sokrates bu diyalogda, başlıca tezleri aşağıdaki biçimde olan bir iyilik değerlendirmesinde bulunur: (i) erdem (*Meno*'da olduğu gibi) insani iyunin bilgisidir; (ii) insani iyi topyekûn olarak güzel bir yaşamdır. Bu değerlendirmenin önemi, Sokrates'in kişi olarak bu çözümü benimseyen biri olarak ya da yalnızca sıradan insanların ve Protagoras'ın kabul edebileceği bir teoriyi öneren biri olarak temsil edilmesinden bağımsızdır. Her iki durumda da, söz konusu değerlendirme, Sokratesçi teorinin özgün yapısının önünü tıkayan çıkmazdan bir çıkış yolunu temsil etmektedir; Platon'un bizzat benimseyeceği bir çıkış yolu olmasa bile. Platon, erdem ile insani iyi arasındaki özdeşlikten vazgeçerken, erdem ile bilgi arasındaki özdeşliği koruyan bu teoriyi deneye tabi tuttukten sonra, az önce tanımlandığı haliyle, erdem ile insani iyi arasındaki özdeşliği koruyup, erdem ile bilgi arasındaki özdeşlikten vazgeçen alternatifte karar kılmıştır.

Sokrates ve Sofistler

Sokrates ile sofistler arasındaki karşılaşma, Platon'un mazeret projesinin odak noktasını oluşturmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Sokrates sofistlerle aynı kefiye konulmuştu ve bu yüzden, onun etkinlikleri ile sofistlerin etkinlikleri arasında nedenli büyük bir uçurum bulunduğunu göstermek onun hatırasını savunmak açısından can alıcı bir öneme sahipti. Sokrates Pla-

ton'un onu sunuşunda ideal bir filozofu temsil ettiği için, söz konusu karşılaşma daha soyut bir düzeyde, gerçek felsefe ile onun sahte muhatabı arasındaki bir çarpışma olarak da görülebilir.

Platon, Sokrates'i, bizim burada değerlendirdiğimiz üç adet en uzun ve oyumsal olarak en karmaşık diyaloglar grubunda, sofistler ve onların taraftarlarıyla çarpışır halde betimler: bu diyaloglar, *Gorgias*, *Protagoras* ve *Euthydemus*'tur. Ben bu diyalogları, başlangıçta ayrı bir diyalog olması muhtemel olan *Devlet* 1 ile birlikte ele alacağım; bu sonuncusu ayrı bir diyalog olmamış olsa bile, kesinlikle daha önceki diyalogların muğlak ve bir şeyin aksini ispat ederek yanlışı ortaya koyan tarzına göndermede bulunmaktadır; öte yandan, Callicles'in *Gorgias*'taki konumu ile Thrasymachus'un *Devlet* 1'deki konumları arasında açık benzerlikler vardır. Bu temel oyumsal diyalogların yanı sıra, Sokrates iki *Hippias* diyalogunda, bir sofist ile yüz yüze tartışır halde temsil edilmektedir.

Yunancadaki *sophistēs* sözcüğü ("bilge" ya da "bilgili" anlamına gelen *sophos* sıfatından türemiştir) orijinal olarak "uzman" veya "bilge" anlamına geliyordu; böylece ünlü Yedi Bilgeler'den "Yedi *Sophista*" olarak söz ediliyordu. Beşinci yüzyılda ise, bu terim, Sokrates diyaloglarında betimlendiklerini gördüğümüz Protagoras ve Hippias gibi, özellikle gezgin aydınlardan oluşan yeni bir sınıfa uygulanmaya başlamıştı. Sofistlerin bazı yerlerde, doğal bilimler ve tartışma hilelerinden oluşan bir kombinasyon aracılığıyla, geleneksel dini ve ahlaki devirmeye çalışan tehlikeli yıkıcılar olarak değerlendirildiklerini daha önce görmüştük. Platon ise daha ince ayrıntılar içeren bir tablo sunar. Hem Callicles hem de Thrasymachus'un geleneksel ahlaka karşı güçlü saldırılarda bulunması dikkate alındığında, gerçekten de bazı yıkım öğelerinden söz edilebilir. Tartışma hilesine gelince, Euthydemus ve Dionysodorus, arsız bir şekilde kendi muhaliflerini kasıtlı olarak yanıltmaktadırlar. Ne var ki Platon, sofistleri, gerek ahlakın yıkıcıları gerekse de tartışma şarlatanları olarak sunmaktan, hele de bu iki niteliği beraberce onlara atfetmekten, oldukça uzaktır. *Protagoras*'ta, sofist, geleneksel sosyal ahlakı eleştiri-

ren değil, onunla uyuşan kendi yaşama sanatı öğretisini temsil etmektedir; zira sofist, geleneksel eğitimin bittiği yerde devreye girmektedir. Sofist geleneksel ahlakı, özellikle de bu ahlakın adalet ve öz-denetim gibi temel sosyal erdemlere atfettiği merkezi rolü, insanların düşman bir dünyada yaşamaları durumunda gerekli olan toplumsal işbirliği tarafından belirlenen ve bunun ne türden doğal gelişme olduğunu göstermek üzere tasarlanan bir öykü aracılığıyla savunur. Sofist kendi görüşlerini mantıklı bir şekilde ve kimi yerlerde etkili bir şekilde savunur. Sofistin, ne zayıf argümanı güçlendirme iddiasına ne de onun tanrıların varlığı ve doğası hakkındaki bilinemezciliğine bu tabloda hiçbir şekilde değinilmemiş olması ilginçtir. *Protagoras*'ta da ortaya çıkan ve diğer Platon diyaloglarında sık sık sözü edilen Prodicus'un, dinin kökeni üzerine bazı natüralist değerlendirmelerde bulunduğu ve kimi antik yazarlar tarafından bir ateist olarak görüldüğü söylenmektedir, ancak bu durum, başlıca ilgisi, kalemini hoş sözel ayrımlar için eğlendirmek olan Platon tarafından hiçbir yerde belirtilmemiştir. Hippias, hem *Protagoras* hem de *Hippias* diyaloglarında, ilgi alanları arasında astronomi ve tarih bilimi, edebiyat eleştirisi ve hafızayı güçlendirme çalışmaları olan çok yönlü bir bilgin olarak sunulmuştur. *Hippias Major*'da ise, Hippias sınırlı bir tartışma izleme kapasitesine sahiptir ve bu diyalogların hiçbirinde, herhangi bir şeye ilişkin radikal bir görüş önerilmemektedir. Gorgias, kendi uzmanlık alanı olan retorikğin değerlerden bağımsız bir disiplin olduğunu (455a) iddia ederek işe başlar, ama Sokrates tarafından tuzağa düşürülerek, iyi bir hatibin adil olan ile adil olmayanı bilmesi gerektiğini ve eğer kendi öğrencileri bunu henüz bilmiyorlarsa, bunu Sokrates'ten öğreneceklerini itiraf etmesi sağlanır (460a). Gorgias'ın adalet ve adaletsizliğe ilişkin gerçek görüşlerinin neler olmuş olabileceği konusunda herhangi bir şey belirtilmemiştir; özellikle de, Callicles'in kendi ahlaksızlığını Gorgias'tan aldığı hususunda, söz konusu diyalogda hiçbir belirtiye rastlanmamaktadır. Gorgias'ın Callicles üzerinde bırakmış olabileceği etki eğer,

Gorgias'ın kendi acımasız düşüncelerini ifade ederken böylesine cömertçe sergilediği retorik güçle sınırlandırılmış olsaydı, doğrudan Gorgias'ın gerçek konumu olarak değerlendirilen şey hakkında daha iyi bir fikir verebilirdi. Platon'un gözünde, söz konusu etki, pozitif fikir aşılamaktan daha az tehlikeli değildi.

Platon'un sofist kişilikleri sunma tarzının, en azından onların doktrinlerini ele alış tarzı kadar ayrıntılı olduğunu belirtmek gerekir. En azından, sofistler tek biçimli düşmanca bir tarzla betimlenmemişlerdir. Gerçekten de, Thrasymachus, çalışmanın tam anlamıyla edepsiz bir öğesidir; kendini beğenmiş, terbiyesiz ve saldırgandır (öyle ki, Sokrates'e, burnunu silmesi için hemşiresini çağırmasını ve saçmalıklarını durdurmasını söyler (343a)); Hippias bilgili ve kibirli bir mankafadır, ancak diğerleri daha yumuşak bir şekilde ele alınmıştır. *Euthydemus*'taki kardeşlerin şarlatanlığı, neredeyse kendilerini sevdirecek ölçüde açıkken, Prodicus daha ziyade kibar bir eğlence figürüdür. Öte yandan, Protagoras çok daha hatırı sayılır bir figürdür; elbette kendini beğenmiş ve halinden memnundur ve tartışmayı kaybettiğinde sinirlenir, ama kendisini çabucak toparlar ve zoraki tenezzül etse bile, Sokrates'e cömert bir iltifatta bulunarak tartışmayı bitirir. Daha da önemlisi, Platon, Protagoras'ı, entelektüel açıdan ciddiye alınması gereken biri olarak sunar. Protagoras'ın, sosyal ahlak savunusunu ve bir eğitici olarak sahip olduğu rolü dile getiren konuşması, söz konusu çalışmanın ciddi parçalarından biridir ve tartışmanın sonuna kadar, kendi argümanını Sokrates'inkiyle tartıştıran biri olarak temsil edilmiştir. *Theaetetus*'ta Protagoras'ın doktrinlerine yöneltilen uzun eleştiriyi de buna eklediğimizde (ki benzer durum başka hiçbir sofist için söz konusu değildir), Platon'un gerçekten de onu oldukça ciddiye aldığı açıktır.

Platon'daki Sokrates, sofistlerin Ortodoks olmayan dini eğilimleri ile ilgilenmemektedir. (Platon daha sonra, *Yasalar*'ın 10. bölümünde, ateizmin ahlaksızlığa yol açacağını şiddetle savunur ve ateizmin bastırılması için -ateizmden vazgeçmeyenlere

ölüm cezası verilmesi de dahil olmak üzere- çeşitli kurumsal araçlar tavsiye eder, ancak bu Platon'daki Sokrates'e yabancı olan bir yaklaşımdır.) Sokrates, kendisi de bir sofist olan Thrasymachus ile Gorgias'ın dostu olan Callicles tarafından temsil edilen sofist ahlaki düşünce cephesinden kendisine yöneltilen ciddi bir meydan okuma ile karşılaşır. Callicles'te belirgin, Thrasymachus'ta ise örtük olan bu düşüncelerin temeli, doğal olan ile yalnızca geleneksel olan arasındaki bölünmedir. Her ikisi de egoistçe bir insan doğası görüşünü benimseyerek, insanların, diğer hayvanlarla ortak bir şekilde, maksimum kişisel mutluluğa erişme doğrultusunda doğal bir eğilime sahip olduklarını iddia ederler bu noktadan hareketle, birey için yaşamdaki başının (*eudaimonia*) yolunun, söz konusu eğilimi serbest bırakmaktan geçtiği sonucuna varırlar. Yasa ve ahlaki ise, başkalarının iyiliğini artırma düşüncesiyle bu doğal eğilimi kısıtlayan geleneksel araçlar olarak görürler; yasa ile ahlakın anlamı, başkalarının lehine olacak biçimde, insanları kendi *eudaimonia*'larından feragat etmeye zorlamaktır. Ancak herkes, başkalarının karşılarında kendi *eudaimonia*'sını tercih etmekte daha fazla nedene sahip olduğu için, herkes için rasyonel olan yöntem, kendisini yasa ile ahlakın prangasından kurtarmaktır. (Callicles, bu yöntemin yalnızca rasyonel değil, ama aynı zamanda gerçekte doğru veya adil (*phusei dikaion*) olduğunu, çünkü diğerlerini sömürecek kadar güçlü olan bir bireyin bunu yapmaya hakkı olduğunu ve onu engellemeye çalışan yasalar ya da geleneklerin ona haksızlık yaptığını iddia ederek bir adım daha ileriye gider.)

Bir önceki bölümde özetlenen ahlak teorisi, bu meydan okumaya bir karşılık vermiş olmakla birlikte, bu zayıf bir karşılıktı, zira ahlak ile öznenin iyiliği arasındaki temel bağlantı kanıtlanmamıştı. Ancak geleneksel ahlaka yöneltilen bu radikal meydan okumaya ek olarak, sofist gelenek, Protagoras tarafından diyalogda açıklanan ahlakın sosyal kökenine ilişkin teori biçiminde, geleneksel ahlaki destekleyen bir argüman, yani söz konusu

meydan okumaya bir cevap sağlıyordu (yukarıya bakınız). Bu teori, radikallerin, doğa ile geleneğin karşıt olduğunu savunan temel tezini reddediyordu. Tam tersine, sosyal ahlak biçimindeki gelenek, bizzat doğanın bir üründür, zira insanlar hayatta kalmak için (topluluklar oluşturarak) adapte olmak zorunda kaldıklarında, bu gelenek doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, geleneğin insan doğasının gelişimini sekteye uğrattığı olgusu şöyle dursun, uygarlığın gelişmesi bağlamında, insan doğasının varlığını koruması ve gelişmesi ancak gelenek aracılığıyla mümkün olabilmektedir.

Protagoras geleneksel ahlakı, özellikle de adaleti ve öz-denetimi savunduğu ölçüde, Callicles ile Thrasymachus karşısında bir müttefiktir. Tüm bunlara rağmen, Sokrates bu teoriyi yetersiz bulur. Sokrates, Protagoras'ın değerlendirmesinin adaleti ve öz-denetimi gerđek anlamda değeril de yalnızca araçsal olarak arzu edilebilir kılmasından hareket ederek haklılığını kanıtlayabildi, ama nedense bunu yapmaz; adalet ile öz-denetimin değer-i, komünal yaşamın yararlarının ön koşulu olmaları gerekliliğinde yatar, ancak gerekli olan şey, bu erdemlerin evrensel olmaktan çok, genel olarak işlenmesidir. Böylece, toplumsal dokuyu tehlikeye sokmaksızın, özel bir durumda kötülük yapmayı göze alan birinin, böyle yapmaması için herhangi bir neden yoktur ("bedel-serbestisi" sorunu). Bu konu *Devlet*'in 2. bölümünde ele alınmıştır. Sokrates'in *Protagoras*'taki eleştirisini şudur: Protagoras, bireysel erdemlerin ayrılığını varsaymakla, iyiliğin doğası hakkında yetersiz bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir. Böylece Sokrates'in iyilik üzerine uzmanlaşma iddiası (başka bir deyişle, *politikē technē*'nin öğretilmesi (319a)), hileyle ortaya atılan bir iddiadır ve tıpkı Hippokrates gibi, iyiliği elde etme beklentisiyle Sokrates'in başına üşüşenler, yalnızca paralarını ve zamanlarını boşa harcamakla kalmayıp, aynı zamanda, hatalı bir iyilik görüşüne ulaşmanın pozitif zararına uğrama ve yaşamdaki temel amaçlarına ilişkin yanlış bir anlayışa sürüklenme tehlikesi ile karşı karşıya kalmış olacaklardır (312b-314b).

O halde, sofistler tehlikelidir, fakat popüler karikatürde algılandıkları biçimde değil. Sofistler, yalnızca ateizm ya da ahlaksızlığın seyyar satıcılığını yaptıkları için değil (bunlardan birini ya da ötekini yaymış olmalarına rağmen), ama aynı zamanda, esasen gerekli bilgiye sahip olmadıkları halde, "Kişi nasıl yaşamalıdır?" gibi en temel sorulardan biri üzerinde kendilerini uzman olarak göstermeleri nedeniyle bir tehdittirler. Sokrates ile sofistler arasındaki çatışmanın durmadan yinelenen teması budur. Protagoras iyiliğin nasıl elde edileceğini insanlara öğretmeyi iddia eder, ancak onun iyilik hakkında hiçbir kavrayışa sahip olmadığı ortaya çıkar. Euthydemus ile Dionysodorus da tamamen aynı iddiada bulunur (275a), ama aslında öğretebilecekleri tek şey sözel sahtekârlıktır. (Protagoras, açık bir şekilde, iddiasını iyi niyetle ortaya atmış olarak temsil edilir, ancak diğer iki kardeş için aynı şeyi söylemek oldukça zordur. Bu husus önemsizdir; zira sofistler onun iddiasına inansalar da inanmasalar da, önemli olan bu iddianın temelsiz olmasıdır.) Hippias, iyiliğin bir boyutu olarak, iyi ve güzel olanın doğası üzerindeki uzmanlık da dahil olmak üzere, evrensel uzmanlık iddiasında bulunur, ancak onun iddiası da en azından diğerlerinininki kadar havada kalır. Buna karşılık, Sokrates genelde uzman olduğunu iddia etmez. Sokrates'in temsil ettiği şey felsefenin görevine ilişkin doğru bir anlayıştır ve bu da yaşama sanatı alanında gerçek uzmanlık arayışı anlamına gelmektedir. Böyle bir uzmanlığın anlamı, iyilik hakkında, böylelikle yaşamdaki gerçek amaçlar hakkında, doğru bir değerlendirmeye sahip olmaktır.

Bu felsefe anlayışı, *Gorgias*'ta retorik ile yapılan kıyaslama aracılığıyla vurgulanmaktadır. Yaşama sanatı (*politikē*) iyiliği elde etmeye çalışır, bu ise iyiliğin ne olduğu bilgisini gerektirir; oysa retorik yalnızca, arzuların tatmin edilmelerinin iyi olup olmadığı bilgisinden yoksun olan insanların arzularının tatmin edilmesini amaçlar. Böylece yaşama sanatı alanındaki gerçek uzman, burada istisnai olarak uzmanlık iddiasında bulunan Sokrates tarafından temsil edilen filozoftur. Eğer insanların ya-

şamları, felsefenin kılavuzluğu yerine, retoriğin yönetimi altında olursa, buradan çıkacak sonuç, iyilikten elde edilen haz arayışının ikinci plana itilmesi olacaktır; bu ise, iyiliği her türlü hazzın gelişigüzel arayışı olarak gören Callicles tarafından temsil edilen ahlaki kaos durumuna düşülmesi anlamına gelecektir. Gorgias'ın, sofistlerden farklı olarak, şahsen iyiliği öğretme iddiasında bulunmadığı anlaşılıyor; bu yüzden diyalog, daha önce ele aldıklarımızdan farklı olarak, temelsiz bir uzmanlık iddiasının değil, (Platon'a göre, Atina demokrasisinin tipik özelliği olan) yanlış yönlendirilmiş bir pratiğin eleştirisidir; bu yanlış pratik, gerçekte felsefi araştırmaya ait olan bir rolün, yani temel değerleri saptama rolünün, ikna etme tekniğine atfedilmiş olmasıdır.

5. Sokrates ve Sonraki Felsefe

Antik Felsefe

Modern perspektiften bakıldığında, Sokrates'in en önemli mirası, onun Platon üzerindeki etkisi olmuştur. Ancak Platon'un, Sokrates'in ölümünün hemen ardından gelen ve şu ya da bu biçimde ondan bizzat etkilenen kuşak içinde onun üzerine yazan birkaç yakın dostundan biri olduğunu görmüştük. Bu bölümde kısaca, Sokrates'in etkisinin, kişisel yakınlık ve Platon ile başkalarının yazmaları aracılığıyla, sonraki kuşaklara aktarılmasındaki başlıca biçimlerin izini süreceğim.

Sokrates'in iki kişisel dostu olan Antisthenes ve Aristippus ile başlayabiliriz. Bir zamanlar Gorgias'ın öğrencisi olan Antisthenes'in, sadakatini Sokrates'e aktardığı söylenmektedir. Birçoğu, ahlak üzerinde yoğunlaşan Sokrates'in ilgisinden uzak olan geniş bir konu çeşitliliği üzerinde yazan Antisthenes'in, geleneksel tarzda bir sofist olduğu anlaşıyor. Antisthenes'in dilin doğası ve onun gerçeklik ile olan ilişkisine gösterdiği ilgi ve özellikle de çelişki olasılığını reddedişi, onu daha ziyade Sokrates'in sofist muhalifleri ile, en çok da, aynı tezi savundukları söylenen Prodicus ve Protagoras ile ilişkilendirmektedir. Böylece Antisthenes, üzerindeki özgün Sokratesçi etkiyi, Sokrates'in bazı etik doktrinlerine ve onun yalın yaşam tarzına duyduğu hayranlık itibarıyla sergileyen eklektik bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. İyiliğin öğretilebileceğini ve mutluluk için yeterli olduğunu savunan Antisthenes, "Sokratesçi güce ek olarak başka

hiçbir şey gerektirmeyen" önemli bir ek öneride bulunuyordu (DL 6.10-11). Bu ek öneri, Sokrates'in reddettiği *akrasia* (kişinin daha iyi yargısına karşı gelen eylem) olasılığında bir değişiklik gündeme getiriyordu; buna göre, öznenin iyiliğinin bilgisi, Sokrates'in iddia ettiğinin tersine, tek başına iyilik arayışını güvence altına almaz; özne buna ek olarak, en iyi olan konusunda sahip olduğu yargıya bağlanmasını sağlayacak yeterli bir güç de kazanmalıdır ki bu, söz konusu yargının, çatışan arzular tarafından yaratılma olasılığı bulunan erozyona karşı savunulması gerekliliği anlamına gelmektedir. (Platon, cesareti "korkulu olan ve olmayan şeye ilişkin olarak yasalar ile eğitim tarafından aşılana inancın, hazlar, arzular ve korkular arasında akılda tutulması" olarak tanımladığı *Devlet* 429c'de benzer bir değişiklikten söz eder.) Sokratesçi güç, böylesi bir yaşama uygun olanlar dışındaki tüm hazları bir kenara iten fiziksel yalınlığa dayalı bir yaşam aracılığıyla geliştirilecekti. Bu durumda, Sokrates'in yaşam tarzındaki bu boyutun, Antisthenes üzerinde, en azından onun doktrinleri kadar çarpıcı bir etki bıraktığı anlaşılıyor. Bu aşırı yalınlık daha sonra, iynin doğa ile uyumlu bir yaşam olduğu biçimindeki temel düşüncelerinin bir ifadesi olarak bu yalınlığı, sıradan toplumsal törelerin reddi ile birleştiren Kiniklerin alameti farikası haline gelmişti. Antisthenes'in sonradan, Kinik ekolün kurucusu olduğu söylenmişti. Bu durum, hakkında herhangi bir kanıt bulunmayan doktrinel ya da örgütsel bir etkiden ziyade, Diogenes Laertius'un da açıkça belirttiği gibi (6.2), Sokratesçi yaşam tarzının aktarılma geleneğini yansıtmaktadır: Antisthenes, diye belirtir Laertius, "ondan [yani Sokrates'ten] sabrını almakla ve duygular karşısında daha bağışıklı hale gelmekle Kinizmin kurucusu oldu."

Sokrates'in şöhretinden dolayı Atina'nın cazibesine kapılan Aristippus, Kuzey Afrika'da bulunan Sirene'de yetişmişti. Aristippus da, ahlak, dil teorisi ve tarihin de aralarında olduğu pek çok konu üzerine yazmıştı ve Sokrates'in yakın dostları arasında, sofistlerin ders için ücret alma geleneğini izleyen ilk kişi ol-

duğu söylenmektedir. MÖ dördüncü ve üçüncü yüzyıllarda etkili olan Sirene okulunun kurucusu olduğu sanılmaktadır, ancak Sirene doktrinleri hakkındaki tüm bilğimiz söz konusu okulun kuruluş tarihinden sonraki döneme ait olduğu için, bu okulun herhangi bir doktrininin bizzat Aristippus tarafından savunulup savunulmadığı konusunda güvenilir bir kanıt bulunmamaktadır. Okulun başlıca ilkeleri, mevcut anın duyumsal hazzının en üstün iyi olduğunu savunan etik doktrin ile, bilinmesi mümkün olan yegâne şeyin mevcut duyu-izlenimleri olduğu biçimindeki epistemolojik doktrindi. Bu doktrinler, duyu-izlenimlerinin kuşkucu anlamlarıyla birbirine bağlanmıştır. Bu doktrine göre, geçmiş ve gelecek aynı ölçüde ulaşılmazdır; böylece, biricik rasyonel amaç, bir tür şu anki deneyimdir. Hazzın bu türden bir deneyim olduğu iddiası, tüm canlı varlıkların haz peşinde oldukları ve acıdan sakındıkları teziyle desteklenmişti. Yunan filozofları arasında benzersiz bir yere sahip olan Sireneliler, bu kuşkucu tezin gücünden hareketle, *eudaimonia*'nın en üstün iyi olduğu iddiasını reddediyorlardı; onlara göre, *eudaimonia*, yaşama bir bütün olarak değer vermeyi gerektiriyordu, ancak mevcut an dışındaki her şeyin bilinmez olduğu gerçeği dikkate alındığında, böyle bir değer verme imkânsız hale gelmektedir. Öyleyse, bilge kişinin amacı *eudaimonia* değil, mevcut andan elde edilen haz olmalıdır.

Bu doktrinler üzerinde kayda değer bir Sokrates etkisi görmek zordur. En üstün iyinin mevcut andan elde edilen haz olduğu doktrini, Sokrates'inkinden ziyade Calicles'in yaklaşımına daha yakındır ve daha sonraki kimi kuşkucular Sokrates'in kendi ataları olduğunu iddia etmelerine rağmen, bu, bilinebilecek tek şeyin mevcut duyu-izlenimleri olduğunu savunan ve *Theaetetus*'ta eleştirilen Protagorasçı konumun bir versiyonu olan tezin gücünden kaynaklanmıyordu. Öte yandan, Aristippus'un görüşlerine ilişkin olarak Eusebius tarafından korunan bazı kanıtlar, tanıdık Sokratesçi yaklaşımlara yakın şeyler içermektedir. Bu kanıtlara göre, Aristippus, hazza, koşulsuz olarak değil,

ama, eğitimden, kendini bilmekten, okumaktan ve Antisthenes'in münzevi ahlakındaki en kilit terim olan sabırdan (*karteria*) doğan öz-denetimi tehlikeye atmamak koşuluyla ulaşılmasını öğretmişti. Öyleyse, anlık hazzın en üstün iyi olduğunu savunan doktrinin, Aristippus'un ardından, kuşkucu doktrinlerin etkisinin daha çok göze çarptığı bir dönemde, bu okul tarafından geliştirilen bir duruşu temsil ettiğini önermek akla yatkındır.

Aristippus hakkındaki antik biyografik kanıtların önemli bir çoğunluğu, onun lüks yaşam tarzına işaret etmektedir ve Aristippus bu yaşam tarzıyla, Xenophon'un *Memorabilia* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır ki Sokrates burada, Prodicus'tan aldığı Heracles'in seçimi söylencesini anlatarak, Aristippus'un kulağını bükmektedir (2.1). Buradaki ahlaki öge, yalınlık ve zorlu çalışma ile geçen bir yaşamın, uzun vadede lüks yaşamdan daha büyük bir haz getireceği biçimindeki belirgin Antisthenesçi öğedir. Vurgu uzun vadeli kaygılara yapılmıştır ve Aristippus'un bu vurguyu reddetmesinin teorik bir temele dayandığını gösteren herhangi bir belirti bulunmamaktadır. Bu durumda, Antisthenes ile Aristippus arasındaki karşıtlığın, uç noktalardaki doktrinel bir antitez olmadığını, daha ziyade bir mizaç sorunu olduğunu söyleyebiliriz; Antisthenes, Sokrates'in yaşamının münzevi boyutlarından, onları ahlaki bir ideal mertebesine yükseltecek kadar etkilenmişken, Aristippus, Sokratesçi kendini-bilme ve öz-denetim ideallerinin daha uysal bir yaşam tarzı ile bağdaştırılabileceklerini düşünmüş olabilir. Sokrates kişiliğinin, istisnai yeme ve içme kapasitesi (Pl. *Symp.* 220a) ile erotik şöhreti gibi, daha az bilinen kimi boyutlarını anımsamak bu noktada anlamlı olabilir. Protagoras'ta sunulan hazcı Sokrates, kimileri tarafından gerçek düşüncelerini temsil eden biri olarak kabul edilmiş olabilir; zira yukarıda belirtilen papirüste işaret edildiği üzere, Sokrates, hazzın yaşamdaki en iyi amaç olduğunu düşünenler arasında sayılmaktadır. Sokrates kişiliğinin, her ikisi de belirli noktalarda Sokratesçi olarak kabul edilen Antisthenes ve Aristippus'un ki

gibi iki karşıt yaşam tarzına izin verecek kadar esnek olması çarpıcı bir olgudur (Augustine (*Tannın Şehri* 8.3'te) bu olguyu yorumlamıştır).

Antisthenes aracılığıyla Sokrates ile Kinikler arasında kurulan bağ, Stoacılık ile kurulan bir bağa dönüşmüştü, zira Stoacılar kendilerini hem Kiniklerin hem de Sokrates'in mirasçıları olarak görüyorlardı. Bu okulların, Helenistik tarihçiler tarafından ortaya konulan liderler dizisi (DL 6-7'de yaşadıkları dönemlere göre sıralanmıştır) Antisthenes'ten, ("delirmiş Sokrates" olarak tanımlanan (DL 6.54)) Sinoplu Diogenes'e geçmekte, ondan Crates'e ve Crates'ten de, Stoacılığın kurucusu olan Citiumlu Zenon'a geçmektedir; Zenon'un, Atina'ya yaptığı bir ziyaret esnasında, Xenophon'un *Memorabilia* adlı eserini okuyarak felsefe dünyasına geçtiği, Sokrates gibi birini nerede bulabileceğini sorduğu ve cevap olarak da kendisine, Crates ile dost olmasının tavsiye edildiği söylenmektedir. Stoacıların Kiniklerden aldığı başlıca doktrin, doğa ile uyum içinde yaşanan bir yaşamın insan için en üstün iyi olduğunu savunan doktrin olmuştu. Ne var ki, doğaya uygun bir yaşam için, Kiniklerden ziyade Sokrates'i örnek olarak kabul etmişlerdi. Stoacılar göre, doğa ile uyum içindeki yaşam, her türlü canlı varlığa uyan ve bu haliyle, bir bütün olarak doğanın düzeni içindeki mükemmel yerini bulan bir yaşamdı. İnsanlar akıllı yaratıklardır ve bu yüzden insanlar için doğaya uygun bir yaşam, akıl ile uyum içindeki bir yaşamdır. İnsan ruhundaki rasyonel ve rasyonel-olmayan öğeler arasında herhangi bir ayırım bulunmadığı için, ahlaki erdem ile rasyonellik arasında da bir ayırım yoktur. Böylece Stoacılar, Sokratesçi ahlakın, erdemin bilgi olduğu ve erdemin *eudaimonia* için yeterli olduğu biçimindeki temel doktrinlerini kabul ediyorlardı. *Meno* ile *Euthydemus*'ta dile getirilen erdemin (=bilginin) biricik koşulsuz iyi olduğu doktrini, Stoacılar tarafından ağırlıklı olarak, erdemin biricik iyi olduğu biçiminde yorumlanmıştı; bunun dışındaki her şey "tarafsızdır", yani ne iyi ne de kötüdür. Zenon'un izleyicisi olan Aristo'nun savunduğu Erdemlerin Birliği tezi, farklı erdemlere verilen isimleri, iyi ile kötü bilgisinin farklı koşullarla iliş-

kilendirilmesi için yapılan göndermelerin ayırdığı alternatif nite-
lendirmeler olarak yorumluyordu.

Böylece Stoacılar, Sokrates ahlakında bir çıkmaza dönüş-
tüğünü gördüğümüz, erdemin bilgi (iyinin bilgisi) olduğu ile er-
demin biricik iyi olduğu biçimindeki doktrinleri beraberce savu-
nuyorlardı, ancak Stoacıların eleştirmenleri, onların da çıkmaz-
da olduğunu iddia etmekte gecikmemişlerdi: Plutarch (*Ortak
Nosyonlar* 1072b), iyinin ne olduğu kendilerine sorulduğunda
Stoacıların "Zekâdan başka bir şey değil" diye cevap verdiklerini
ve zekânın ne olduğu sorulduğunda ise "İyilerin bilgisinden
başka bir şey değil" cevabını vererek, doğrudan, *Euthydemus*'ta
(292e) bu zorluğun ortaya çıktığı paragrafa göndermede bulun-
duklarını ileri sürer. Ne var ki, insan iyiliğinin doğanın mükem-
mel düzeni ile kurulan uyum olduğunu savunan Stoacı doktrin,
Stoacılara bir çıkış yolu sunmaktadır. İnsan iyiliği gerçekten de
iyiliğin bilgisidir, ancak bu haliyle, insan iyiliğinin bilgisi, yani
kendi bilgisi olmaktan başka bir şey değildir. Bu evrenin iyiliği-
nin bilgisidir, yani ruhtaki mükemmel rasyonelliğin hayata geçi-
rilmesi aracılığıyla evrenin iyiliği ile kurulan uyumdur. Ancak bu
noktada, söz konusu zorluğun yalnızca ertelendiği görülüyor;
zira rasyonelliğin, doğru tercihlerin yapılmasından, yani kötü
olan karşısında iyi olanın tercih edilmesinden oluşması gereki-
yor ve eğer sırasıyla erdem ile kötülükten başka hiçbir şey iyi ya
da kötü değilse, sonuç olarak iyinin ne olduğu hakkında elimiz-
de hiçbir bilgi verici değerlendirme bulunmamaktadır. Bu sorun
Stoacıları bir hayli meşgul etmiş ve onlardan bir kısmı, "tarafsız"
şeyler arasında, sağlık gibi "tercih edilebilir tarafsızlar" ile hasta-
lık gibi "tercih edilemez tarafsızlar" arasında bir ayırım yaparak
bir çözüm yolu bulmaya çalışmıştır. Tarafsızlığın hiçbir türü bir
diğerinden daha iyi veya daha kötü değildir, ancak doğa bizi
tercih edilene ulaşmaya ve tercih edilemez olandan sakınmaya
yöneltmektedir ki, iyilik de bu doğal yönelimlere uyan doğru ter-
cihler yapılması anlamına gelmektedir. Plutarch gibi eleştirmen-
ler, Stoacıların bu manevra aracılığıyla ve tarafsızlar arasında
yapılan tercihin hem en büyük kaygı olduğunu hem de hiçbir

kaygı olmadığını iddia etmek zorunda kalmakla, işin içinden sıyrılmaya çalıştıklarını ileri sürmüştü (*Stoacı Çelişkiler* 1047-8). Bu sorunun ortaya çıkardığı pek çok etkileyici konuyu burada ele almak mümkün değil.

Stoacı düşüncede, insan iyiliğinin evrenin rasyonel düzenine bağımlı oluşu, doğanın bilgisini etik bilgidен öncelikli olarak kabul etmesi itibarıyla, Stoacıların Sokrates'i izleme iddialarının önünde özel bir zorluk yaratıyordu; zira çok iyi bilindiği gibi, Sokrates doğa felsefesine ilgi göstermeyi bir kenara bırakarak, ahlak üzerinde yoğunlaşmıştı (Xen. *Mem.* 1.1.16, Aristoteles *Metafizik* 987b1-2). Yine de Stoacılar, Xenophon'un *Memorabilia* adlı eserinde, Sokrates'in doğa hakkındaki genel değerlendirmelerden ahlaki sonuçlar çıkardığı kimi pasajlar bulabilmişlerdi. Sokrates söz konusu eserin 1.4 nolu bölümünde, tanrıların varlığını ve onların ilahi takdirle biçimlendirdikleri insan bedeni hasebiyle insanlara gösterdikleri özeni savunarak, ateist Aristodemus'u ikna etmeye çalışır. Sokrates bu tartışmanın seyri içinde, tıpkı insan bedenini oluşturan fiziksel öğelerin aynı öğelerin daha büyük totalitelerinin birer parçası olmaları gibi, insan zekâsının da, dünyayı kapsayan daha büyük nicelikteki zekânın bir parçası olması gerektiğini ileri sürer; daha sonra ise, evrende bulunan zekânın, her şeyi, en iyinin gerektirdiği biçimde düzenlediğini, kutsal olanın her şeyi duyduğunu ve gördüğünü, her yerde olduğunu ve aynı anda her şeyi koruduğunu belirtir. Tüm bunlar rahatlıkla, kozmosu, kendisi kutsal, zeki ve kendini-düzenleyen bir varlık olarak gören Stoacı yaklaşımın belirtileri olarak okunabilir ve hem Cicero (*De Natura Deorum* 2.6.18) hem de Sextus (*Adversus Mathematicos* 9.92-104), Stoacı kozmik rasyonellik savunusunun kaynağı olarak, açıkça Xenophon'daki bu pasaja göndermede bulunmaktadır. (Benzer bir tartışma da, insanlara bahşedilen rasyonellik ile dilde görüldüğü üzere, tanrıların insanlara gösterdikleri özene özel bir vurgunun yapıldığı *Memorabilia* 4.3'te cereyan eder.) *Memorabilia*'da, Stoacı doktrini çarpıcı bir şekilde önceleyen bir diğer pasaj da 4.4'tür; söz konusu pasajda, Sokrates ve Hippias, örneğin kişinin tanrılara inanması ve ebeveynlerine say-

gı göstermesi gibi, yazılmamış bazı evrensel ahlaki yasalar bulunduğu, bunların belirli toplumların yasaları gibi insan töresinin ürünleri olmadığı, ama tanrılar tarafından tüm insanlar için tespit edildikleri ve kaçınılmaz cezalarla uygulandıkları hususları üzerinde fikir birliği içindedirler. Daha ayrıntılı (ve akla taklit olasılığını getirecek kadar yakın olan) Stoacı bir benzerlik için, Cicero, *Devellet* 3.33'e bakılabilir.

MÖ birinci yüzyılda Epiküre'de yaşayan Philodemus'a göre, Stoacılar Sokratesçiler olarak adlandırılmalarını arzulamışlar ve Sokrates, Stoacıların tarihi boyunca bir bilge paradigması olarak kalmaya devam etmiştir. Sokrates'in ölümü kabul edişı, Seneca gibi ünlü Stoacı intiharların tanımlarına da yansıdığı üzere, bilge insanların ölümü nasıl karşılamaları gerektiğı noktasında bir model teşkil ediyordu. MS birinci ve ikinci yüzyıllarda yazan ve Sokrates'in etkisini aşağıdaki sözlerle özetleyen Epicetetus'a göre, Sokrates *par excellence* (mükemmel) bir bilgedir: "Sokrates artık ölüdür, ama sağlığında yaptığı ve söylediğı şeylerin hatırası, insanlar için, eskisi kadar, hatta daha fazla yararlıdır" (*Söylevler* 4.1.169).

Antikitede, Pyrrhocular ile Akademiklerden oluşan başlıca iki felsefi kuşkuçuluk geleneğı vardı. Bu geleneklerden birincisi, felsefi kökenini, dördüncü yüzyıldaki Elisli Pyrrho'ya dayandırıyor; tıpkı Sokrates gibi, kendisi hiçbir şey yazmamış olan Pyrrho, bu yüzden bir bakıma karanlık bir figür olarak kalmıştır. Bu okulun taraftarlarının Sokrates'i bir kuşkuçu olarak değerlendirdiklerini gösteren güvenilir kanıtlar yoktur. Pyrrhocu kuşkuçuluk için elimizdeki başlıca kaynak olan Sextus Empiricus'un yazmalarında, Sokrates neredeyse değişmez bir şekilde dogmacılar arasında, yani kuşkuçuların her türlü konudaki tartışmanın ertelenmesi tezine karşı pozitif doktrinleri savunanlar arasında sayılmıştır; *Phaedrus* 230a'da, kendisinin bir insan mı yoksa birkaç kafalı bir canavar mı olduğunu bilmeyecek kadar kendini-bilmekten uzak olduğu biçimindeki ironik açıklamasının gücü dikkate alınarak, Sokrates yalnızca bir kere tartışmayı erteleyen biri olarak gösterilmiştir (*Adversus Mathematicos* 7.264). Akade-

mikler için ise durum biraz farklıydı. Kuruluşundan yalnızca yüz yıl sonra, Arcesilaus'un liderliği altında kuşkuculuğu benimseyen Akademi, Platon'un kendi okuluymuş ve Ascalonlu Antiochus'un liderliği altında dogmatizme geçmeden önce, iki yüz yılı aşkın bir süre kuşkucu bir okul olarak kalmıştı. Arcesilaus, Sokrates ile Platon'un felsefi pratiklerinin dogmatik değil, kuşkucu olduğunu ileri sürerek, kendisinin kuşkuculuğu benimsemekle, her ikisinin ruhuna da sadık kaldığını iddia ediyordu.

Başlıca kaynağımız olan Cicero, Arcesilaus'un, Sokrates'in tartışma pratiğini tamamen negatif ve *ad hominem* olarak gördüğünü kesinleştirmektedir; kendi başına herhangi bir doktrini savunmayan Arcesilaus, yalnızca başkalarına ne düşündüklerini sormuş ve onlara karşı tartışmıştır. Gerçekten de diyaloglarda, Sokrates'in muhataplarının, inançlarındaki tutarsızlığın açığa vurulmasıyla çıkmaza sokuldukları pek çok örnek görüyoruz; Arcesilaus bunu, duyuların ya da aklın kesin bir şekilde kavrayabileceği hiçbir şeyin bulunmadığını savunan genel kuşkucu yaklaşımı destekleyen bir sonuç olarak yorumlamıştı (*De Oratore* 3.67; kıyaslama *De Finibus* 2.2, 5.10). Arcesilaus, Sokrates'e, onun bundan başka hiçbir şey bilmediği biçimindeki paradoksal iddiayı atfetmiş (*Academica* 1.45; kıyaslama 2.74) ve bunu bildiğini bile iddia etmemesi gerektiğini savunarak Sokrates'i eleştirmişti.

Bir önceki tartışmamız, Sokrates'i yorumlayan Arcesilaus'un, onun tartışma pratiğindeki gerçek özellikleri yakalamakla beraber, gereğinden fazla seçici davrandığı olgusunu aydınlığa kavuşturmuş olmalıdır. Sokrates'in cahilliğini itiraf edişi, kendisinin bilge ya da uzman olduğunun inkârıdır ve bu da şu iddialarla uyushmaktadır: (a) Sokrates bazı şeyleri uzman-olmayan bir tarzda bilmektedir, (b) başkaları bazı şeyleri birer uzman olarak bilmektedir. Sokrates ne hiçbir şey bilmediğini iddia eder ne de hiçbir şey bilmediğini bildiğini iddia eder. Başkaları üzerine yaptığı incelemelerin negatif sonuçlarından, hiçbir zaman, duyuların ve aklın kesin olarak kavrayabileceği herhangi bir şey olmadığı biçimindeki evrensel tezi çıkarmaz. Tam tersine, bilginin iyi ile özdeş

olduğunu düşünür ve incelemelerinin negatif sonucunu, bilginin araştırılmasını ilerleten bir ateşleyici olarak kabul eder. Elbette kuşkucu, bilgi için yapılan araştırmanın kuşkuculukla bağdaşmadığını savunmakla yükümlüdür. Bir araştırmacı olan *skeptikos*, sürekli biçimde, hep kendisinden kaçan bilgiyi araştırır. Ancak, bilgi için süre giden araştırma ile meşgul olma iddiasına rağmen, bir kuşkucu, insanın böyle bir bilgiye ulaşma kapasitesi hakkındaki genel kötümserliğe mahkûmdur; Arcesilaus'un deyimiyle, "akıl ya da duyular tarafından kesin bir şekilde kavranabilecek (vurgu benim) hiçbir şey yoktur." Öte yandan bu, bugüne kadar yapılan tüm araştırmaların kesinliğe ulaşmakta başarısız kaldıkları anlamına gelmez. Kuşkucu, daha başında, bunun herhangi bir örneğin sonucu olacağına ve kimi genel stratejilere dayandığına inanır; çatışan görünümlere ya da argümanlara başvurulması, bunun böyle olması gerektiğini gösteren örnekler arasında sayılabilir. Platon'un ortaya koyduğu Sokrates portresinde böyle bir kötümserliğin izine rastlanmamaktadır.

Sonradan gelen tüm filozofların Sokrates'e hevesli bir şekilde yaklaştığı söylenemez. Aristoteles'in kimi ardılları, özellikle de, art niyetli biyografisi Sokrates hakkında anlatılan ikiyeşlilik masalının kaynağı haline gelen Aristoxenus, Sokrates'e düşmandı; söz konusu biyografi Stoacı Panaetius'tan sert bir yanıt almıştı. En tutarlı düşmanlık ise Epiküreliler tarafından sergilenmişti. Epiküreliler olmayan filozoflar üzerine sövgü dolu yorumlar yapma geleneklerinin bir tezahürü olarak, bir dizi Epiküreliler, Sokrates hakkında çirkin açıklamalarda bulunmuştu. Bunların tipik örnekleri arasında, Plutarch'ın Colotes'ten aktardığı ve Chærephon'a verilen nasihatın öyküsünü "tamamen ucuz ve sofistçe bir palavra" olarak tanımlayan açıklamalar (*Colotes'e Karşı* 1116e-f) ile Sokrates'in tezlerinin, onun fiilen yaptıklarıyla uyumlu olmadıkları gerekçesiyle, son derece övünge ve şarlatanca olduğunu belirten açıklamaları sayabiliriz (1117d; muhtemelen Colotes, Sokrates'in, muhataplarının kendisine duyduğu hayranlık üzerine yaptığı bazı ironik itiraflara takmıştı). Epiküreliler, gerek Stoacıları gerekse de kuşkucu Akademikleri kendilerinin

profesyonel düşmanları olarak değerlendirdikleri için, Sokrates'e karşı sergiledikleri düşmanlığın, kısmen bu okullar tarafından Sokrates'e yüklenen konumdan kaynaklanmış olması akla yatkındır.

Sokrates'i bir öncü olarak görme eğilimi pagan filozoflarla sınırlı değildi. MS ikinci yüzyılda yazan Hristiyan mazeretçi Justin, aynı ölçüde Hristiyanlara yöneltilen ateizm suçlamasına karşı çıkarken, Sokrates örneğine başvurmuştu. Tıpkı pagan filozoflar gibi, Justin de, Sokrates'in, Olimpiya tanrılarının masallarını reddettiği ve tek gerçek Tanrı'ya tapılmasını teşvik ettiği için ateizmle suçlandığını iddia ediyordu. Sokrates böylelikle, İsa aracılığıyla gelecek olan ifşa hakkında kısmi bir kavrayışa sahipti, çünkü, filozoflar, gerçek hakkındaki sınırlı kavrayışları nedeniyle kendi hata ve çelişkilerinden sorumlu olmakla beraber, "onlar tarafından söylenen tüm iyi şeyler, biz Hristiyanlara aittir."

Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe

Justin tarafından çarpıcı biçimde ifade edildiği üzere, Sokrates'in Hristiyanlaştırılması, süreklilik kazanacak bir geleneğin başlangıcı olmamıştı. Augustine, Platon'un Eski Ahit'teki kutsal yazmaları bilmiş olabileceği spekülasyonunda bulunacak ölçüde Platon'dan etkilenmiş olmakla beraber, Sokrates'in Hristiyan olduğunu iddia eden Justin'i takip etmez. Bazı Hristiyan yazarlar Sokrates'i, haksız biçimde ölüme gönderilen iyi bir insan olarak överken, Sokrates'ten söz eden çoğu yazar, onun kutsal işaretine (ki, Tertullian da dahil olmak üzere, kimileri tarafından, bir şeytandan gelen haberler olarak yorumlanmıştır), Asclepius'a adadığı kurbana, "Köpekler üzerine" yemin edişine ve buna benzer putperestliklerine onay vermeksizin değinirler. Platoncu gelenek, erken ortaçağ döneminde canlılığını koruduğu ölçüde, daha sonraki Platoncu çalışmalar üzerinde, özellikle de, çalışmalarında Sokrates kişiliğinin önemsiz bir rol oynadığı *Timaeus* üzerinde yoğunlaşmıştı ve on ikinci yüzyıldan itibaren,

Platon'un Batı'daki etkisi büyük ölçüde Aristoteles etkisinin gölgesinde kalmıştı. Belli başlı ortaçağ filozofları Sokrates'e yalnızca sınırlı bir ilgi göstermektedirler ve ancak Platonculuğun yeniden canlandığı on beşinci yüzyılın sonlarına doğru Sokrates'e yeniden çarpıcı bir ilgi gösterilmiştir. Neo-Platonculuğun, Platonculuğu Hristiyan gerçeğinin alegorik bir ifadesi olarak yorumlama programının bir parçası olarak, Floransalı Marsilio Ficino'nun, Sokrates ile İsa'nın mahkemeleri ve ölümleri arasında ayrıntılı bir paralellik kurduğunu görüyoruz; ve bu gelenek, Gethsemane bahçesinde İsa ile mahkûm hücrelerinde bulunan Sokrates arasında bir kıyaslama yapan (ve diyaloglarından biri, "Aziz Sokrates, bizim için dua et" ifadesini içeren) Erasmus tarafından sürdürülmüştü. (Aynı gelenek daha sonra (başkalarının yanı sıra) Diderot ile Rousseau tarafından on sekizinci yüzyılda, çeşitli yazarlar tarafından da on dokuzuncu yüzyılda sürdürülmüş ve hepsi de, söz konusu paralelliği kendi özgün dinsel önyargılarına uydurmuşlardır.) Sokrates figürü kendisini, antik dünyada olduğu gibi, rekabet halindeki çeşitli ideolojilerin kullanımına sunmuştur. On altıncı yüzyıldaki Montaigne'e göre, Sokrates bir İsa figürü değil, yalnızca doğal bir erdem ve bilgelik paradigmasıydı ve Sokrates'in antik portresindeki doğa üstü öğeler, özellikle de kutsal işaret, natüralist bağlamda açıklanacaktı; kutsal işaret belki de, onun yerleşik bilge ve erdem alışkanlıklarından destek alan, içgüdüsel ve mantık dışı karar verme yeteneğiydi. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda dine yönelik geliştirici bir yaklaşımın ortaya çıkışı ve bu yaklaşımın, din üzerine yapılan tartışmalardan kaynaklanan teşhir ve fanatizmi dışlaması, fanatiklerin elleriyle ölüme gönderilen Sokrates'in rasyonel bir dinin şehidi olarak görülmesini sağlamıştı. Bu bağlamda Voltaire, Sokrates'in ölümünü konu alan bir oyun yazmış ve Deist John Toland "Sokratesçi dayanışma" için bir ayın bes-telemiştir, buna ek olarak, Erasmus örneğini izleyerek, Sokrates'in adının da içinde geçtiği bir tepki duası yazmıştı.

Antik dünyada da olduğu gibi, muhalif sesler de vardı. Sokrates'in eşcinsel eğilimlerine ve onun eşi ile çocuklarını ihmal

edişine değinen kimi yazarlar, Sokrates ahlakına eleştirel biçimde yaklaşıyorlardı. Voltaire de dahil olmak üzere, bazılarına göre, kutsal alamet, acınacak bir batıl inanç çizgisini ifade ediyordu. On sekizinci yüzyıl, Sokrates'e yöneltilen suçlamaların politik olduğu ve kendisine verilen mahkûmiyetin, onun Atina demokrasisine duyduğu düşmanlık ile Critias ve Alcibiades ile kurduğu yakın dostluk gerekçe gösterilerek savunulduğu iddialarını canlandıran ilk modern çalışmaların ortaya çıkışına tanık olmuştu. (En son örneği I. F. Stone'un geniş kesimler tarafından okunan *Sokrates'in Mahkemesi* adlı eseri olan bu yorum çizgisi günümüze kadar sürmüştür.) Ve Ortodoks Hristiyan görüşlere sahip kimi yazarlar, daha önce zaten belirtilen batıl inanç ve ahlaksızlık suçlamalarına ek olarak, Sokrates'in aslında intihar ettiğini iddia ederek, Sokrates ile İsa arasında kurulan paralelliği reddetmişlerdir.

Sokrates'i yabancı bir kültüre mal etme eğiliminin bir örneği de, ortaçağ Arap literatürünün Sokrates'i ele alış tarzında görülmektedir. Platon ve Aristoteles dışında, Sokrates Arap yazarların en çok sözünü ettikleri filozoftur ve ona ilgi gösteren kesimler filozofların da ötesine geçerek, şairlere, din adamlarına, mistiklere ve diğer bilginlere dek genişlemiştir. Ancak bu ilgi, konuya ilişkin Yunanca metinler hakkındaki geniş bilgiye dayanmıyordu. Sokrates'in ölümünü işleyen çalışmalar, özellikle Platon'un *Phaëdo* ve *Crito* adlı eserleri, açıkça iyi bilinirken, Platon diyalogları hakkında daha geniş bir bilgiye sahip olunduğunu gösteren çok az kanıt bulunmakta, diğer Sokrates literatürüne ilişkin bilgi hakkında ise hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Sokrates ile diğer biyografi ve ahlak yazarlarının, Diogenes Laertius'ta kaydedilen türden özdeyişlerini içeren yaygın bir anekdotlar geleneği vardı. Bu gelenek Sokrates'i bir bilge, "Bilgeliğin Yedi Direği"nden (yani bilgelere) biri, en iyi ahlaki örnek, tüm erdemlerin örnekleyicisi ve insan, dünya, zaman, her şeyden önce Tanrı da dahil olmak üzere, her konuda bir bilgelik kaynağı olan biri olarak tasvir eder. Sokrates durma-

dan, satır arasında neo-Platoncu olan, ayrıntılı bir tektanrıci teolojiyi savunan biri olarak sunulmakta ve mahkûmiyeti ile ölü-mü, putperestlerin hataları karşısında tek gerçek Tanrı'ya duy-duğu güçlü inanca bağlanmaktadır. Bu ise Sokrates'in İslami bilgelerin müjdeleyicisi olmasını (çünkü Sokrates Batı'da bir proto-Hıristiyan olarak görülmüştü) ve özüm senerek, İbrahim, İsa, hatta Peygamber'in kendisi de dahil olmak üzere, İslam'da saygı duyulan şahsiyetlere dönüştüren bir bağlamda tanımlan-masını sağlamaktadır. Bazı yazmalarda bir münzevi olarak be-timlenen Sokrates'in, Kinikler ile, her şeyden önce de, Dioge-nes ile, yaşadığı teknenin önüne gelen Büyük İskender'e, ken-disi güneş banyosu yaparken gölge etmemesini söyleyecek öl-çüde karıştırılmıştır. Kimi yazmalarda Sokrates simyanın babası-dır, kimilerinde ise yine mantığın, matematiğin ve fiziğin öncü-südür. Batı'da da olduğu gibi, genellikle onurlu biri olarak algı-lanan Sokrates, kendisini din karşıtı görüşlerin babası olarak tasvir eden (on birinci/on ikinci yüzyıldaki El-Gazali gibi) kimi Ortodoks inançlılar tarafından, yine dini gerekçelerle, İslam kar-şısındaki bir tehdit, hatta bir ateist olarak değerlendirilmiştir.^(*)

Sokrates figürünü yazarın genel önyargılarına uyarlama ge-leneği, onun, on dokuzuncu yüzyılın üç önemli filozofu olan He-gel, Kierkegaard ve Nietzsche tarafından ele alınış tarzında da fark edilmektedir. Hegel, ilk kez 1805-6'da verdiği *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*'de, Sokrates'in mahkûm edilmesini, iki ahlaki duruş arasındaki çatışma olarak görür; bu her iki duruş da hak-lıdır ve bu yüzden, dünyevi-ruhun en gelişkin biçimde kendisini kavradığı diyalektik süreçte zorunlu bir aşamadır. Atinalılar, Sok-rates'ten önce, spontan ve düşüncesiz bir şekilde objektif ahlak-ın (*Sittlichkeit*) buyruklarını izliyorlardı. Sokrates ise, halkın ah-laki inançlarını eleştirel bir şekilde inceleyerek, ahlakı, bireysel ve düşünceli (*Moralität*) olan bir olguya dönüştürmektedir; ilke-

^(*) Daha fazla bilgi için, bkz. I. Alon, *Ortaçağ Arap Literatüründe Sokrates* (Le-iden ve Kudüs, 1991).

lerinin birey adına eleştirel düşünce sınavından başarıyla geçmesi, bu yeni ahlakın bir gereksinimidir. Yine de, Sokrates iyi olan hakkında kesin bir değerlendirmede bulunamadığı için, bu eleştirel düşüncenin etkisi yalnızca *Sittlichkeit*'in otoritesinin temelini çürütmek olmuştur. Eleştirel düşünce, *Sittlichkeit* tarafından ilan edilen istisnasız ahlaki yasaların aslında istisnalar içerdiğini açığa çıkarmıştır, ancak kesin bir kriterin bulunmayışı, belirli durumlarda neyin doğru olduğuna karar vermekte, bireyin önünde, Sokrates örneğinde kutsal işaret biçimi kazanan içsel aydınlanma veya vicdan dışında, hiçbir yol bırakmamıştır.

Böylece Sokrates'in kendi vicdanına danışması, halkın kolektif ahlak anlayışından daha yüksek bir otoriteye danışılması anlamına gelmektedir, ancak bu, halkın izin veremeyeceği bir danışmadır:

Bu halkın ruhunun kendisi, onun bileşimi, onun tüm yaşamı, yine de ahlaki bir temele ve dine dayanıyordu ve kesinlikle güvenli olan bu dayanak olmaksızın var olamazdı. Böylece Sokrates gerçeği içsel bilince dayandırdığı için, neyin haklı ve doğru olduğu noktasında Atina halkı ile savaşa girer. Bu yüzden Sokrates'e yönelik suçlamalar adil-di... (i. 426)^(*)

Her ikisinin de zorunlu olarak en üstün ahlaki otorite olma iddiasında bulunmasından ötürü, bireysel vicdan ile devlet arasındaki çatışma bu yüzden kaçınılmazdı. Her iki tarafın da haklı olmasından dolayı, bu aynı zamanda trajik bir çatışmaydı:

Gerçek anlamda trajik olan şeyde, çatışmaya giren her iki taraf için de geçerli olan ahlaki güçler bulunmalıdır; Sokrates'te durum böyleydi. Bu güçlerden biri kutsal haktır, yani yasaları, kendi özüne göre, özgür ve asil bir şekilde kendi içinde bulunan irade ile özdeş olan doğal ahlaktır; bunu soyut biçimde objektif özgürlük olarak adlandırabiliriz. Di-

^(*) *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, çev. E. S. Haldane (Londra, 1892).

ğer ilke ise, tam tersine, gerçek anlamda kutsal olan vicdan ya da objektif özgürlük hakkıdır: bu, iyi veya kötü olana ilişkin bilgi ağacının meyvesi, yani kendini yaratan akıldır; ve tüm ardışık zamanların evrensel ilkesidir. İşte Sokrates'in yaşamında ve felsefesinde karşı karşıya geldiklerini gördüğümüz şey bu iki ilkedir. (i. 446-7)

Hem halkın kolektif ahlakı hem de bireysel vicdan, bireyden, haklı ve kaçınılmaz olan ama birbirleri ile çatışan taleplerde bulunduğu için, durum trajiktir: tek çözüm yolu, insanlığın gelişerek, bu taleplerin zorunlu olarak uyuşacakları bir aşamaya ulaşmasıdır. Sokrates gibi aykırı bir birey yenilgiye uğramıştır, ancak bu yenilgi, söz konusu "yanlış bireyselliğin" eksik biçimde temsil ettiği şeyin, yani dünyevi-ruhun eleştirel faaliyetinin zaferine yol açmıştır:

Bireysellik yanlış biçiminden arındırılmış, üstelik de şiddete dayalı biçimde, yani cezalandırılarak arındırılmıştır, ancak söz konusu ilkenin kendisi, başka bir biçimle olsa bile, gelecekte yeniden filizlenecek ve kendisini dünyevi-ruhun bir biçimine yüceltecektir. İlkenin öne çıktığı ve mevcut ana sızdığı bu evrensel tarz, doğru bir tarzdır; yanlış olan şey, bu ilkenin, tek bir bireyin özel malı olarak öne çıkmasıydı. (i. 444)

Bu durumda, Sokrates'in mahkûmiyetinin, kolektif ahlak (*Sittlichkeit*) ile bireysel ahlakın (*Moralität*) meşru talepleri arasındaki çatışmadan doğduğu anlaşılıyor; bu çatışma ise, insanlığın gelişiminde, kolektif ile bireyin ayrı oldukları ve bu yüzden potansiyel bir çatışmaya girebilecekleri bir aşamayı yansıtmaktadır. Ve bu aşamanın yerini, birey ile kolektifin, birinin ikincil plana itilmesi ya da bireyin kolektif içinde eritilmesiyle değil, ama bireyselliğin kolektif içindeki rolü ile biçimleneceği daha yüksek bir bireysellik biçiminin gelişmesiyle, bir biçimde özdeşleştikleri daha üstün bir gelişim aşaması alacaktır.

Kierkegaard, ilk çalışmalarından biri olan *Sokrates'e Yapılan Sürekli Göndermeler Işığında, İroni Anlayışı* adlı eserinde, Sokrates'i etraflı biçimde ele alır. Bu eser Kierkegaard'ın, hayatının en önemli krizinden, Regine Olsen ile yaptığı nişanı bozmasından kısa bir süre önce, 1841 yılında Kopenhag Üniversitesi'ne verdiği master teziydi. (Tezi inceleyen kişinin yazdığı rapor üniversitenin belgeleri arasında korunmuştur ve kararsız bir doğal yetenekle çatışan akademik aklın sorunları hakkında eğlendirici bir tablo sunmaktadır.) Kierkegaard, Sokrates'i Hegelci tarzda ele alır: tıpkı Hegel için olduğu gibi, Kierkegaard için de, Sokrates dünya tarihinde, dünyevi-ruhun daha yüksek bir gelişmişlik aşamasına doğru ilerlediği bir dönüm noktasını ifade eder ve keza Kierkegaard'a göre de, böyle bir atılım bireyin fed edilmesi gerektirir. "Bir birey tarih tarafından haklı çıkarılabilir ama yine de yetkisiz olabilir. Yetkisiz biri olduğu sürece, kurban olmak zorundadır; tarih tarafından haklı çıkarıldığı sürece ise varlığını korumalıdır, yani bir kurban olmakla varlığını korumalıdır" (260).^(*) Hem Kierkegaard hem de Hegel'e göre, Sokrates'in görevi Yunan ahlakını daha yüksek bir gelişmişlik aşamasına kavuşturmaktır; Kierkegaard'ın incelemesinde özgün olan şey, onun ironiyi, bu ahlaki dönüşümü yaratacak bir araç olarak saptamasıydı. Klasik Helenizm miladını doldurmuştu, ancak yeni bir ilke ortaya çıkmadan önce, modası geçmiş ahlakın tüm yanlış önyargılarından kurtulmak gerekiyordu. İşte Sokrates'in rolü buydu ve kullandığı araç da ironiydi:

[İ]roni, Sokrates'in bir intikam meleği gibi Yunanistan'a karşı savurduğu ışıltılı, her iki tarafı keskin bir kılıçtır... [İ]roni düşsellik kışkırtmasının ta kendisiydi ve Sokrates'te bu gerçek bir tarih tutkusuna dönüşür. Sokrates'te bir süreç biter ve onunla yeni bir süreç başlar. Sokrates son klasik figürdür, ama o, bu değerli niteliği ve kutsal görevini yerine getirmekteki doğal bütünlüğü, klasikçiliği yıkarken tüketir. (211-12)

^(*) *Sokrates'e Yapılan Sürekli Göndermeler Işığında, İroni Anlayışı*, çev. H. V. Hong ve E. H. Hong (Princeton, NJ, 1989).

Kierkegaard ironi ile, cahillik iddiasını veya başkalarına karşı duyarsız olunmasını kastetmez. "İroni"ye, Hegel'den alınan "sonsuz, mutlak olumsuzluk" biçimindeki teknik bir anlam verilmiştir. Bunun anlamı ise, diyalektik süreçteki geri aşamanın, daha yüksek bir aşama lehine aşılmasıdır. Kierkegaard Vaftizci Yahya'nın, Sokrates'inkiyle karşılaştırılabilir "ironik" bir role sahip olduğu Yahudiliğin, Hristiyanlık tarafından aşılması örneğini verir. "O (yani Yahya) Yahudiliğin varlığını sürdürmesine izin vermiş ve aynı zamanda Yahudilik içinde onun yıkılışının tohumlarını serpmiştir" (268). Ancak, Sokrates ile Yahya arasında çok önemli bir fark vardı: Yahya kendi ironisinin bilincinden yoksundu:

İronik biçimin mükemmel şekilde gelişebilmesi için, aynı zamanda öznenin de kendi ironisinin bilincinde olması, verili gerçek durum hakkında yargıda bulunurken ve olumsuz özgürlüğü yaşarken, kendisini olumsuz olarak özgür hissetmesi gerekmektedir. (agy)

Bu koşul, ironiyi "öznel bir nitelik olarak" ortaya koyan ilk kişi olan Sokrates tarafından yerine getirilmişti:

Eğer ironi öznel bir nitelikse, kendisini, özneliğin tarih sahnesinde ilk defa ortaya çıktığı anda göstermelidir. Yani ironi, özneliğin ilk ve en soyut niteliğidir. Bu ise, özneliğin ilk defa ortaya çıktığı tarihsel dönüm noktasına işaret eder ki böylece Sokrates'e gelmiş oluyoruz. (281)

Bu nedenle, Sokrates'in ahlakın gelişimine sağladığı katkı, daha önceki tüm ahlaki normların otoritesini bilinçli olarak reddetmek ve kendi özgürlüğünün farkına varmaktır. Bu normların varsayılan objektif otoritesinin yerini, onların birey tarafından öznel olarak kabul edilişi almıştır. Böylece ironi ahlaki nihilizme değil, ahlaki özneliğe tekabül etmektedir. Normal anlamdaki ironi ile kurulan bağın iki boyutlu olduğu anlaşılıyor: birincisi,

Sokrates'in cahil olduğunu iddia edişi, Kierkegaard'a göre, geleneksel ahlaka yönelttiği yıkıcı eleştiride başvurduğu bir taktikti ve ikincisi, ironik bireyin ahlakı artık ciddiye almamasıydı. İronik birey geleneksel ahlakı ciddiye alamaz, çünkü bu ahlakın objektif olma iddialarını geçersiz hale getirmiştir. Ancak ironik birey kendi-benimsediği ahlakı da ciddiye alamaz, çünkü bu ahlaka, önüne keyfi olarak koyduğu bir görev, kişinin rastgele seğtiği bir tür hobi olarak yaklaşır (235). Kierkegaard, ironicinin neden ahlaktan tümüyle vazgeçemeyeceği sorusuna herhangi bir cevap vermemiştir; ve Sokrates'i, "iyi, güzel ve gerçek olanın düşüncesine yalnızca bir sınır olarak ulaşan, yani olasılık gibi ideal bir sonsuzluğa varan" biri olarak tanımlar (197), bu ise, öznelliğin bizzat kendisi tarafından aşılacağı daha üstün bir aşamanın belirtisi gibi görünmektedir. Kitabın ilk kısımlarında (29), Sokrates'in kendi tanıdıkları üzerindeki çekici etkisi ile İsa'nın Kutsal Ruhu kendi taraftarlarına bildirmesi arasında yapılan bir kıyaslama, bu daha üstün aşamanın inanç sıçraması olarak görüldüğü ileriki çalışmalara işaret edebilir, ancak söz konusu çalışmada bu olgu biricik önerme olarak kalmaktadır.

Bu önerme, Kierkegaard'ın *Bilimdişi Tamamlayıcı Dipnot* (1846) adlı eserinde geliştirilmiştir; bu eserde, Sokrates'i Hristiyanlığın öncüsü olarak gösteren geleneksel tasvir tipik kişisel bir dönüşüme uğratılmıştır. Hristiyanlığın özü şimdi öznellik olarak görölmektedir. Spekülatif felsefe aısından yaklaşıldığında, Hristiyanlık, birey adına yalnızca dayanaksız bir inanç sıçraması tarafından benimsenebilecek bir saımalıktır; soyut bir önermeler sisteminin kabul edilişi anlamına gelmeyen bu inanç sıçraması, yalnızca bir yaşam tarzına gösterilen kişisel bağlılıktır. Objektif bilgiyi aşan bu kişisel bağlılık, Kierkegaard tarafından, gerçeğin benzersiz bir biçimine erişimi sağlayan bir olgu olarak kabul edilmiştir:

Gerçeğin en ateşli içselliliğinin yaklaşıklık-sürecinde sıkıca sarılan belirsizlik gerçektir, mevcut bir bireyin ulaşabileceği

en yüce gerçektir [Kierkegaard'ın vurgusu]... Yukarıda yapılan gerçek tanımı, inancın eşdeğer ifadesidir. Risk olmadan hiçbir inanç olmaz. İnanç tam da, bireyin içselliğinin sonsuz tutkusu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer ben Tanrı'yı objektif biçimde kavrayabilme yetisine sahipsem, inanmam, ama tam da bunu yapamadığım için, inanmak zorundayım. Eğer inancımı korumak istiyorsam, objektif belirsizliğe sımsıkı sarılma noktasında kesintisiz bir azim göstermeliyim ki, yetmiş bin kulaçtan daha derin olan bir suyun dibinde bile hâlâ inancımı koruyabileyim. (182)⁷

Sokrates ahlaka duyduğu öznel hayranlık bağlamında, bir pagan için mümkün olabilen ölçüde bu gerçeğe yaklaşmıştı:

Bu öznellik ile içselliğin gerçek olduğu ilkesinde, ebedi mirası, var oluşun temel öneminin farkına varılmasında yatan, bilen kişi yaşayan bir bireydir olgusunun kavrandığı Sokrates bilgeliği vardır. Bu nedenden ötürü Sokrates gerçekte, cahilliğinin erdemi itibarıyla, bu durumun paganizm içinde mümkün olması noktasında en yüce anlayışa sahipti. (183)

Bunun da ötesinde, Kierkegaard, Sokrates'e, yalnızca ahlaka duyulan öznel bağlılığı değil, aynı zamanda Tanrı'ya duyulan öznel bir inancı atfetme eğilimindedir; bu inanç Hristiyanın inancını gölgede bırakırken, onun oldukça derin paradoksal karakterinden yoksundu:

Sokrates bir Tanrı'nın var olduğuna inandığında, içselliğinin olanca tutkusuyla objektif belirsizliğe sımsıkı sarılmıştı ki inancın kök saldığı yer tam da bu çelişki ve risktir. Şimdi durum farklıdır. Objektif belirsizlik yerine, burada bir kesinlik vardır ve bu kesinlik objektif olarak saçmadır; ve içselliğin tutkusuyla sımsıkı kucaklanan bu saçmalık inançtır.

⁷ *Bilimsiz Tamamlayıcı Dipnot*, çev. D. F. Swenson ve W. Lowrie (Princeton, NJ, 1941).

Sokratesçi cahillik, saçmalık ile yüzleşmenin kararlılığı ile kıyaslandığında, zekice bir jesttir; ve Sokratesçi varoluşsal içsellik, inancın ciddi ağırlığı ile kıyaslandığında, Yunan saf-dilliliği gibidir. (188)

Öyleyse, Sokrates Tanrı'nın varlığına duyulan öznel inancı, maddenin gerçekliğinin objektif olarak belirsiz olduğu görüşüyle birleştirmektedir. Bu yaklaşım belirli bir entelektüel rahatsızlık içerdiği ölçüde, saçma oldukları objektif olarak kesin olan gerçeklere bağlılık duyan Hristiyanın gerçek ıstırabı için yalnızca bir tahmin olarak kalır.

Nietzsche'ye göre, Sokrates, aynı zamanda İsa ile Wagner'in de aralarında bulunduğu ve Nietzsche'nin onlar hakkında oldukça kararsız duygulara sahip olduğu bir dizi şahsiyetten biriydi: kendisinin de söylediği gibi, "Sokrates bana öylesine yakındır ki, neredeyse her zaman onunla kavga ediyorum." Nietzsche'nin bu kararsızlığı, bazen farklı eserlerde bazen de aynı eserdeki üslup farklılıklarında ifadesini bulur. Nietzsche'nin yayımlanan ilk çalışması olan *Tragedyanın Doğuşu* (1872) adlı eserinde Sokrates'i sunuş tarzı bunu kanıtlamaktadır. Bu eserdeki temel tezde, Yunan tragedyasının, Yunanlıların yaratıcılıklarının iki karşıt boyutu arasındaki etkileşimden doğduğu savunulmaktadır ki Nietzsche bunları Apolloncu ve Dionysosçu boyutlar olarak adlandırır. En saf ifadesini Homeros'ta bulan Apolloncu eğilim, rüya görme ile kurulan bir benzerlik aracılığıyla, daha ziyade muğlak biçimde karakterize edilmiştir; bu eğilimin, düşsel bir dünyanın, özellikle de Homerosçu tanrılar dünyasının, anlaşılır ve zevkli bir tarzda sunulmasına tekabül ettiği anlaşıyor. Benzer bir örneği sarhoşluk olan Dionysosçu eğilim ise, coşturucu ve heyecan verici tutkulara, özellikle de cinsellik ile şiddete yönelik tutkulara ifade hakkı tanıyan bir eğilimdir. Dini şenlikler, bu tutkulara ifade hakkının tanındığı geleneksel fırsatlardı ve bu iki eğilimin evliliğinin, Apolloncu yanısama ile Dionysosçu heyecanı benzersiz bir sentezde birleştiren bir sanat dalı olarak, tra-

gedyanın ortaya çıkışına kaynaklık eden bir şenlik biçimini, yani dramatik şenliği geliştirmek, Yunanlıların sağladığı eşsiz başarıydı. Apolloncu öge özellikle Atina tragedyasındaki diyalog serüvenleriyle, Dionysosçu öge ise koro ile ilişkilendirilmişti, ancak bu sentezi yalın bir yan yana koyma olarak düşünmemeliyiz. Temel düşünce (Nietzsche'nin yazmasındaki muğlaklık yorumu riskli hale getirmesine rağmen) daha ziyade şudur; tragedya dünyası, Dionysosçu güçler kadar karanlık ve korkunç, Homerosçu tanrıların aydınlık dünyası kadar açık ve gizemli biçimde, neşeli olan bir dünyadır. "Apolloncu destansının gücü öylesine olağanüstüdür ki, gözlerimizin önünde, en korkunç şeyleri, görünümünden ibaret olandaki neşe ve görünümünden ibaret olan aracılığıyla sağlanan kurtarma ile dönüşüme uğratmaktadır" (12).^(*)

Aeschylus ile Sophocles'in dramalarında ulaşılan bu sentez, Euripides'in çalışmasında gözden kaybolur; Euripidesçi tragedya, ayırt edici özelliği karakterin gerçekçi betimlemesi olan yozlaşmış bir tragedya biçimidir ve Aeschylus ile Sophocles'in korkunç ama ideal dünyaları kıyaslandığında Yeni Komedi dünyasına daha yakındır. Nietzsche'nin yorumuna göre Euripides

seyirciyi sahneye çıkarmıştır... sıradan insan Euripides aracılığıyla seyirci koltuğundan kalkarak sahneye yönelmiştir; daha önce yalnızca görkemli ve gözüpek özelliklerin yansıdığı ayna şimdi, doğanın baştan savma şekillerini bile özenle yeniden üreten acı verici bir sadakati yansıtıyordu. (11)

İşte Sokrates'i sahneye çıkaran da budur, zira, Sokrates'in Euripides ile işbirliği yaptığı yolundaki antik geleneği (DL 2.18) kendi kişisel tarzıyla tekrarlayan Nietzsche, Sokrates'i, Euripides tarafından sergilendiği üzere, tragedyanın yozlaşmasında belirleyici etkisi olan biri olarak görür.

^(*) *Tragedyanın Doğuşu*, çev. W. Kaufmann (New York, 1967).

Bir kez daha, bu etkinin gerçek biçimini Nietzsche'nin nesir tarzından kurtarmak kolay değil. Nietzsche, Euripides'ten, yeni Őeytani bir gücün konuşmalarına aracılık eden bir maske olarak söz eder; ne Dionysos ne de Apollon olan bu Őeytani gücü, Sokrates'in ta kendisidir (*Tragedyanın Doğuşu* 12). Burada ima edilen birebir anlamın, Euripidesi gerçekçiliğin psikolojik natüralizme dayandığı olgusu olduğu anlaşılıyor. Dramatik karakterlerin, sıradan insanların günlük edimlerini açıklarken kullandığımız aynı psikolojik ilkeler doğrultusunda hareket eden karakterler olarak gösterilmesi gerekir. İŞte Nietzsche'nin "Sokratesçi 'Bilgi erdemdir' vecizesine karşılık, başlıca yasaları kabaca 'Güzel olmak anlaşılabilir olmaktır' biçiminde kabul edilebilecek estetik Sokratesçilik (yazarın vurgusu)" olarak adlandırdığı Şey budur (11). Bu durumda, "Sokratesçiliğin", Aeschylus ve Sophocles'te öylesine görkemli biçimde sergilenen korkunç gcleri, açıklama ve eleŐtiriye tabi tutarak terbiye etmeye çalışan natüralist bir rasyonalizm ruhuna verilen bir isim olduğu anlaşılıyor.

Sokratesçilik hem mevcut sanatı hem de mevcut ahlakı mahkûm eder. Sokratesçilik araştırmacı gözlerini nereye evirse, kavrayış eksikliği ile yanılsamanın gücünü görür; ve bu eksiklikten yola çıkarak, var olanın temel sapıklığı ve suçlanması gerekliliği sonucuna varır. Bu hareket noktasını esas alan Sokrates, var olanı düzeltmeyi kendi için bir görev olarak kabul eder: her Şey bir yana, bir saygısızlık ve üstünlük edasıyla tamamen farklı olan bir kültürün, sanatın ve ahlakın öncüsü olarak, en küçük bir kırıntısının bile bize en büyük mutluluğu vereceği bir dünyaya dalar. (13)

Böylece estetik Sokratesçiliğin, Platon'daki Sokrates'in kendi davranıŐlarına oturtmaya alıŐıėı entelektelizm sanatının alanına doğru yapılan bir geniŐleme olduğu anlaşılıyor. Platon'daki Sokrates'e göre, bilgi erdemdir ve *eudaimonia* için yeterlidir; böylece iyi yaşam kavrayış aracılığıyla elde edilecek ve her türlü kötülük kavrayış eksikliğine atfedilecektir. Nasıl ki Platon'daki

Sokrates rasyonel olmayan öğelere kişilikte hiçbir pozitif rol vermiyorsa, aynı şekilde Sokratesçi sanatta da gizemli olana, teori aracılığıyla elde edilemeyene kesinlikle yer yoktur. Oysa tragedya gücünü ve derinliğini kazandıran şey tam da teoriye karşı sergilediği direniştir. Tragedya psikolojik kavrayışı aşan güçleri keşfeder ve çözüme kavuşturulması teorisinin gücünün ötesinde olan çelişkileri sergiler. Bu yüzden Sokratesçilik derin bir ruhsal yoksullaşmayı temsil etmektedir ki Nietzsche bunu (Fransızca bir terimle) *décadence* olarak adlandırır.

Bu terimin kullanımı, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik tutumunda karşımıza çıkan kararsızlığı başlatır. *Tragedyanın Doğuşu*'na, hem bireysel Sokrates kişinin, yani "bilgi ile sağduyunun kendisini ölüm korkusundan kurtardığı insani varlığın" insanüstü niteliğine hem de bu kişinin temsil ettiği araştırmacı ruhun aşkın gücüne ilişkin bir anlayış damgasını vurmuştur. "Sokratesçi kavrayışın hazzı", kişinin dünya karşısındaki tutumunu bütünlüklü bir dönüşüme uğratmaktadır:

Platon'daki Sokrates, "Yunan keyifliliğinin" tamamen yeni bir biçiminin öğretmeni ve edimlerinde kendisini safdışı etmeye çalışan var oluşun mutluluk verici onaylayıcısı olarak ortaya çıkacaktır -en çok da, soylu gençlik üzerindeki mayetik^(*) ve eğitsel etki aracılığıyla ve en sonunda bir dâhi ortaya çıkarma düşüncesiyle. (agy)

Sokrates'te, sözümona dünya tarihinin bir dönüm noktasını ve girdabını görmememiz mümkün değil (agy),

zira Sokrates, bizi modern bilimsel başarıların zirvesine götüren ve o olmaksızın insanlığın hayatta bile kalamayabileceği bilimsel ruhun canlı simgesidir. Ancak Nietzsche aynı zamanda, bu Sokratesçi iyimserlik anlayışının, tüm davranış ve yapı sorunlarını çözmek üzere aklın gücüne duyulan bu inancın, yalnız-

^(*) *Mayetik (maieutic)*: Zihinde şekil almamış bir düşüncüyü Sokrates tarzındaki sorgu aracılığıyla meydana çıkarma yöntemi (Ç.N.).

ca derin bir yanılgı değil, ama aynı zamanda bir yozlaşma belirtisi olduğuna iknadır. *Tragedyanın Doğuşu*'nun sonraki bölümleri bu inancı güçlü biçimde ifade eder:

Gerçek müziksel yapılar, içgüdüsel olarak yoz olan bu müzikten, *(yani, MÖ beşinci yüzyılın sonlarına doğru geliştirilen müziksel bir biçim olan Yeni Atina Ditiramp'ından)*, Sokrates'in sanat-yıkıcı eğilimine duydukları o aynı tiksintiyle vazgeçmişlerdir. Sokrates'in kendisini, Euripides'in tragedyasını ve Yeni Ditirampçı şairlerin müziğini de aynı nefret duygusuyla kapsayan ve bu üç fenomenin her birindeki yoz kültürü fark eden Aristofanes'in isabetli içgüdüğü, şüphesiz doğrudur. (17)

Sokratesçi bilgi sevgisi ve var olmanın sonsuz yarasının bu sevgiyle iyileştirilebileceği yanılgısı, kişiyi adeta zincire vurmaktadır. (18)

Nietzsche daha sonra aynı bölümde, başlıca örneği Sokrates olan teorik insanın, bilimin hizmetine girmesini kendisine ideal olarak kabul eden (ve yaratıcı olmayan skolastik) İskenderiye kültürünün ağına düşen modern dünyadan ve "sınırsız güç yanılgısına dayalı bir iyimserlik" olarak tanımladığı Sokratesçi kültürün meyvelerinden söz eder. On dört yıl sonra eserin ikinci baskısına eklenen "Bir Öz-Eleştiri Denemesi" yeniden bu temaya döner: "Tragedyanın, ahlaktaki Sokratesçiliğin, diyalektiğin, tutumluluğun ve teorik insanın keyifliliğinin öldüğü olgusu... sakın bu su katılmadık Sokratesçilik, bezginliğin, hastalığın ve anarşik tarzda çözülen içgüdülerin düşüşünün alameti olmasın?" (1).

Nietzsche'nin daha sonraki yazmalarında, özellikle de akli dengesinin nihayi şekilde bozulmasından kısa bir süre önce, yani 1888'de yazılan yazmalarında, tarz daha acımasızdır. Nietzsche artık kendisini Dionysosçu güçlerle özdeşleştirmiştir ve Sokrates'in bu güçleri reddedişini, pratikte kişisel bir reddediş

olarak görmekte ve aşırı ölçüde duygusal olan bir şiddetle karşılık vermektedir. *Ecce Homo* adlı eserinde *Britanya Tragedyası*'na ayrılan bölümde, söz konusu eserdeki iki çarpıcı yenilikten birincisinin, artık "tüm Helenistik sanatın biricik kaynağı" olarak görülen Dionysosçu olgunun kavranması ve ikincisinin ise, "Sokratesçiliğin kavranması" olduğunu belirtir; "Sokrates ilk defa, Helenistik parçalanmanın bir ögesi, tipik bir *décadent* olarak kabul edilmektedir." "Ben", diye devam eder Nietzsche,

gerçek antitezi, kaçamak bir intikamla yaşama yönelen yozlaşmış içgüdü... ve bütünlükten, gereksizlikten doğan üstün bir onay, acının bile, suçun bile dışarıda tutulmadığı bir onay formülünü gören ilk kişiydim... Yaşam karşısında telaffuz edilen bu nihayi, en mutluluk verici ve sınırsız biçimde coşkun... Evet, yalnızca en yüce kavrayış olmakla kalmayıp, aynı zamanda en derin kavrayıştır, gerçek ve bilgi tarafından kesin biçimde teyid edilen ve savunulan kavrayıştır... Gerçeğin onaylanması olan kabul, zayıflığın, korkaklığın ve gerçek -"ideal olan"- ile yüzleşmekten kaçışın ilhamı altında, güçlü insan için olduğu kadar zayıf insan için de büyük bir gerekliliktir... Bunların özgürlük içinde bulunmadığı bilinmelidir: *décadentler* yalana ihtiyaç duyar, bu onların var olmalarının koşullarından biridir. "Dionysosçu" sözcüğünü yalnızca kavramakla kalmayıp, aynı zamanda "Dionysosçu" sözcüğünde bizzat kendisini anlayan kişinin, Platon'u, Hristiyanlığı ya da Schopenhauer'ı çürütmesine hiç de gerek yoktur, çünkü *çürümenin kokusunu alır*. (80)^(*)

Hastalık ve çürüme söylemi, aynı yılın başlarında *İdollerin Alaca Karanlığında* Sokrates üzerine yazılan denemenin temasını da sarmıştır. Nietzsche, yaşam hastalığından (yukarıya bkz.) kurtulmanın şükran ifadesi olarak yorumladığı Sokrates'in son sözleriyle işe başlar. Ancak burada ifade edilen dünyevi-yorgunluk,

^(*) *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale (Harmondsworth, 1992).

Sokrates'in, ahlaki ve değeri teorize eden tüm sözümona bilgelerle birlikte, acısını çektiği hastalığın kendisidir.

"Burada her şekilde hastalıklı bir şey olmalıdır, bizim sert cevabımız budur: kişi onlara daha yakından bakabilir, her çağın bu en bilge kişilerine! ...Peki bilgelik ilham kaynağını leş kokusundan alan bir kuzgun olarak yeryüzünde ortaya çıkar mı? (39)"^(*)

Teorilerinin yaşam karşısında olumsuz bir tutumu içermesi ve Nietzsche'nin kendisini özdeşleştirdiği Dionysosçu insanın muzaffer onayına karşı çıkmaları itibarıyla, Sokrates ile Platon "çürümenin alametleridir... Yunanistan'ın parçalanışının temsilcileridir... sahte-Yunan... anti-Yunan".

Ancak Nietzsche, Sokrates'i tipik bir *décadent* (belki de ilk örnek) olarak karakterize etmekle yetinmez; insanı afallatan beş bölüm (3-7) boyunca, birey Sokrates'in kişiliğine karşı, yer yer Yahudi karşıtlığına bile dönüşen iğrenç bir züppelikle şiddetli bir saldırıya girişir. Sokrates en geri sosyal sınıfa aitti: o bir baldırıçıplaktı. Sokrates'in çirkinliği iğrenç ve rezil bir mizacın belirtisiydi. Yoksa o aslında bir Yunan bile değil miydi? Diyalektik, ayak takımının kendi karşısındaki daha iyileri, daha iyi bir beğeni ve davranışlara sahip olan insanları yenmek için kullandıkları kötücül bir aygıttır. Başka hiçbir savunma yöntemleri kalmayanların başvurdıkları son silahtır. (Bu yüzden Yahudiler diyalektikçi idi.) Sokrates, ciddiye alınmasını başaran bir soytarıydı.

Kişi, Nietzsche'nin meşhur çöküntüsünü akılda tutarak, tüm bu söylenenleri şimdilerde okurken, bunları patolojik bir saçmalık olarak gözardı etme eğilimine girer. Yine de, bu şiddet, patolojik olmasına rağmen, kendi başına, Nietzsche'nin Sokrates karşısındaki derin kararsızlığını ifade eder. Nietzsche aynı eserin 8.bölümünde, daha önce olup bitenlerin, Sokrates'in geri püskürtebileceği bir tarza işaret ettiğini söyler ki bu, onun büyüleyiciliğinin açıklanmasını daha da gerekli hale getirmektedir. Bu

^(*) *İdollerin Alaca Karanlığı*, çev. R. J. Hollingdale (Harmondsworth, 1990).

yüzden, 3-7 bölümleri, Sokrates'e yönelik karşı tepkiyi sunar ve Nietzsche'nin kendisinin bu ters tepkiyi ne kadar paylaştığını muğlak bırakır. Söz konusu karşı tepki, bir anlamda, şüphesiz Nietzsche'ye aittir, ama o zaman bunun ardından gelenler de ona aittir. Bu bölümlerdeki grotesk karikatür, yanlış yola sapmış olsa bile, ciddi ve iyicil bir niyetle, kendi çağının hastalıklarını, Dionysosçu tutkuları aklın denetimine tabi kılarak iyileştirmeye çalışan onurlu bir Sokrates tasviriyle dengelenmiştir. Nietzsche kendi olumsuz değerlendirmesini geri çekmez; Sokrates'in "bir hekim, bir kurtarıcı olduğu anlaşıyordu", ancak onun rasyonelliğe olan inancı, ne pahasına olursa olsun bir hata ve kendini-yanıltmaydı; "Sokrates bir yanlış anlamaydı: ilerlemenin olanca ahlakı, Hristiyan ahlak da dahil olmak üzere, bir yanlış anlama olmuştur." Ancak en çarpıcı olan şey ifade tarzındaki değişikliktir ve eserin son bölümünde Sokrates'in ölümü konusuna geri dönüş, gerçek anlamda zarif bir tarza sahiptir:

Sokrates kendisi, kendini-kandıranların bu en kurnazı, bunu [yani, yaşam aşılabılır olduğu sürece, mutluluk ile içgüdü'nün aynı şey olduğunu] anladı mı? Sokrates bunu, en azından ölüm karşısındaki cesaretinin bilgeliğiyle kendisine söyledi mi?... Sokrates ölmek istiyordu, Sokrates'i zehir kabına teslim eden Atina değil, bizzat kendisiydi, Atinalıları, kendisini zehir kabına teslim etmek zorunda bırakan kişi Sokrates'in kendisiydi... Sokrates yumuşak bir şekilde kendi kendisine, "Sokrates hekim değildir" diyordu: "Burada sadece ölüm bir hekimdir... Sokrates'in kendisi yalnızca uzun süren bir hastalık olmuştur..." (44)

Bu son noktada bile, Nietzsche'nin Sokrates ile, ona böylesine yakın olduğu için didiştigi anlaşılıyor.

6. Sonuç

Her çağın kendi Sokrates'ini yeniden yaratması gerekiyor. Peki ne İsa gibi bir müjdecî figürün ne de daha yüksek bir bilinç biçimi geliştirmekte olan dünyevi-ruhun cisimleşmesinin bir öneminin kaldığı post-Hıristiyan, post-idealist bir çağda Sokrates'in önemi nedir? Cevaplardan biri, Sokrates'i, sistematik etik düşüncenin öncülerinden biri, Platon'u etkileyen başlıca kişi ve Sokrates literatürünün odak noktası olarak değerlendiren, onun önemine tarihsel olarak yaklaşımdır. Ancak, Sokrates'in hiçbir kuşkuyla yer bırakmayan tarihsel önemi, laik ve ideolojik olmayan günümüz gibi bir çağda bile, onun çarpıcılığını gölgelemez. Tarihsel bir kişilik olduğu kadar da bir edebiyat kişiliği olan Sokrates, pek çok açıdan örnek bir şahsiyet, meydan okuyan, cesaret veren ve ilham kaynağı olan bir şahsiyettir. En belirgin örneklerden birini vermek gerekirse, Sokrates hâlâ da, felsefeye giden yolda, özellikle de sistematik eleştirel düşünceye giden yolda, Sokrates diyaloglarından geçenlere meydan okumaktadır. Antik dönem klasikleri üzerine yapılan çalışmaların kültürel üstünlüklerini kaybettiği bir dünyada bile, pek çok kişi, kısmi teknik eksiklikleri ve söyleşisel canlılıkları nedeniyle metin ile okur arasında kendince bir ilişki geliştiren o diyalogları, felsefeye en iyi başlangıç imkânı sağlayan diyaloglar olarak değerlendirmektedir. Keza, öğretimle ilgilenen hemen hemen herkes, öğrenciyi, düşüncelerini incelemeye, tartışmanın ışığında bu düşünceleri yenilemeye ve sunulan bilginin eleştirel yansımalarından yararlanarak çeşitli cevaplara varmaya sevkederken,

Sokrates yöntemi ile bir şekilde ilişki kurmaktadır. Ancak eleştirel yöntem yalnızca pedagojik bir strateji değildir; bu yöntem Sokrates diyaloglarında olduğu kadar gerçek yaşamda da bir öz-eleştiri yöntemidir. "İncelenmemiş bir yaşam insanoğlu için yaşamaya değer" (Pl. *Apol.* 38a) sloganı, bir bakıma bütünlüğün yapı taşı olan temel bir insani değeri ifade etmektedir; yani, kişinin kendi iddiaları üzerinde yeniden düşünmesi ve böylece başına buyruk bir dogmatizme yönelik eğilimleri reddetmesi arzusu. Aşırı uca götürüldüğünde, öz-eleştiri felç edici olabilir, ancak Sokrates, öz-eleştirisinin kahramanca bir ölçekte pozitif bir güç olduğu bir yaşamın örneği olarak karşımızda durmaktadır; zira, öz-eleştiri sınavından başarıyla geçmiş ideallere duyulan bağlılık için gerekli olan güven bu şekilde oluşmaktadır. Entelektüel ve ahlaki bütünlük insanlığın ideali olduğu sürece, Sokrates bu idealin bir örnekleyicisi olmaya devam edecektir.

Ek Okuma

Antik Kaynaklar

Bu kitapta alıntı yapılan tüm Platon diyaloglarının çeşitli İngilizce çevirileri mevcuttur. Xenophon'un Sokrates'e ilişkin yazmalarının en kolay ulaşılabilen çevirisi H. Tredennick ve R. Waterfield tarafından *Xenophon, Conversations of Socrates* adıyla Penguin Classics (Harmondsworth, 1990) yayınlanan ve harika bir giriş ile notlar içeren çeviridir. Ayrıca Loeb Classical Library Xenophon bölümünde de (Yunanca metin ile İngilizce çeviri yan yana verilmiştir) Sokrates üzerine yapılan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır, E.C. Marchant tarafından çevrilen *Memorabilia* ile *Oeconomicus* (Londra ve New York, 1923), O.J. Todd tarafından çevrilen *Symposium* ve *Apologia* (Londra ve Cambridge, Mass., 1961). Diogenes Laertius'un *Lives of the Philosophers* adlı eseri de Loeb dizisi içinde yer almaktadır (2 cilt, çev. R.D. Hicks (Cambridge, Mass., 1925)). Aristofanes'in *Bulutlar*'ı B.B. Rogers ile (Londra, 1916 (Loeb'in toplu Aristofanes eserleri çerçevesinde 1924 yılında yeniden yayımlandı)) W. Arrowsmith tarafından çevrilmiştir (Ann Arbor, Mich., 1962). K.J. Dover (Oxford, 1968, kısaltılmış yayım 1970) tarafından yayımlanan oyun, Yunancadan hiç anlamayanlar için bile oldukça yararlı olan kapsamlı bir giriş içermektedir.

Daha ikincil planda kalan Sokrates yazarlarından alınan fragmanların önemli bir kısmı yalnızca Yunanca olarak mevcuttur; standart yayımlardan biri, G. Giannantoni tarafından *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, adıyla yayımlanmıştır, 4 cilt (Napoli, 1991). Aeschines'in belli başlı parçaları G.C. Field tarafından *Plato and his Contemporaries*'de çevrilmiştir (Londra, 1930), bölüm 11.

J. Ferguson'in, *Socrates, A Source Book* (Londra, 1970) adlı eseri, Sokrates'e referansta bulunan antik çalışmalardan derlenmiş pasajlardan oluşan (İngilizceye çevrilmiş) kapsamlı bir seçki içermektedir.

Modern Çalışmalar

Sokrates üzerine geniş bir modern literatür bulunmaktadır. T.C. Brickhouse ve N.D. Smith'in, *Socrates on Trial* (Oxford, 1989) adlı eserleri mahkeme hakkında yararlı bir kılavuz niteliğindedir (syf. 272-316). Burada İngilizcedeki belli başlı eserlere değinmekle yetineceğim.

Ayrıntılı Araştırma

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, iii, bölüm 2 (Cambridge, 1969). 1971 yılında *Socrates* başlığıyla ayrı olarak yayımlanmıştır.

Biyografi

Taylor, A. E., *Varia Socratica* (Oxford, 1911).

Platon'un Sokrates'i Sunuşu Üzerinde Odaklanan Eleştirel ve Analitik Çalışmalar

Santas, G.X., *Socrates* (Londra, Boston ve Henley, 1979).

Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge, 1991).

— *Socratic Studies* (der. M. Burnyeat) (Cambridge, 1994).

Brickhouse, T.C. ve Smith, N.D., *Plato's Socrates* (New York ve Oxford, 1994).

Irwin, T., *Plato's Ethics* (New York ve Oxford, 1995), bölümler 1-9.

Sokrates'in Mahkemesi ile İlgili Çalışmalar

Stone, I.F., *The Trial of Socrates* (Londra, 1988). Canlı bir sunuş, ancak mekânlar açısından güvenilir değil.

Brickhouse, T.C. ve Smith, N.D., *Socrates on Trial* (Oxford, 1989). Ağır bir araştırma çalışması.

Makale Seçkileri

Vlastos, G. (der.), *The Philosophy of Socrates* (Garden City, NY, 1971).

Benson, H.H. (der.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York ve Oxford, 1992).

Gower, B.S. ve Stokes, M.C. (der.), *Socratic Questions* (Londra ve New York, 1992).

Prior, W.T. (der.), *Socrates*, 4 cilt (Londra ve New York, 1996). Kapsamlı bir seçki.

Sokrates Literatürü Hakkındaki Çalışmalar

Vander Waerdt, P.A., (der), *The Socratic Movement* (Ithaca, NY ve Londra, 1994).

Rutherford, R.B., *The Art of Plato* (Londra, 1995).

Kahn, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge, 1996), bölümler 1-4.

Geç Dönem Düşüncesinde Sokrates

Montuori, M., *Socrates; Physiology of a Myth* (Amsterdam, 1981).

Dizin

- Akademikler, 100, 101, 102
Akademi, 101, 45
Aeschines, Sphettuslu, 10, 35, 36, 38
Aeschylus, 114
akrasia (kişinin daha iyi yargılarına karşı edim), 77, 94
Alcibiades, 14, 18, 23, 36, 38
Alon, I., 106
Alopeke (Atina'da bir bölge), 12, 20
Ameipsias, 14, 17
Amphipolis, 17
Anaxagoras, 13, 24
Antiochus, Ascalonlu, 101
Antiphon, 41
Antisthenes, 36, 40, 93, 94, 96
Anytus, 20
Apollo, 27, 30, 114
Apollodorus, 12
Arcesilaus, 101, 102
Archelaus, 13, 17
Aristippus, 36, 40, 41, 93, 94, 96
Aristo, 97
Aristodemus, 41, 99
Aristofanes, 14, 15, 16, 25, 32, 117
Aristoteles, 13, 34, 45, 51, 102, 104, 105
Aristoxenus, 18, 102
Asclepius, 22, 24, 103
Aspasia, 36, 39
Augustine, 103
Barnes, J., 36
Bendis, 24
Biçimler teorisi, 45, 50, 51, 52
Brickhouse, T.C., 82
Callias, 36, 39
Callicles, 61, 79, 86, 87, 89, 90, 92
Chaerephon, 20, 25, 27, 28, 102
Charmides, 19, 23
Colotes, 102
Crates, 97
Critias, 19, 23, 36, 105
Crito, 22, 35, 40
Critobulus, 40
décadence, 116
Delium, 17, 18
Delos, 21
Delfi, 27
Diderot, D., 104
din; ayrıca bkz. Sokrates'in altında, 15, 16
Diogenes, Apollonialı, 16

- Diogenes, Kinik, 97, 106
Diogenes Laertius, 12, 14, 21, 35, 105
Dionysodorus, bkz. Euthydemus ve Dionysodorus, 83, 86, 88, 91
Dionysos, 118
Diotima, 51
Dodds, E.R., 19
doğa ve gelenek, 89

Echecrates, 50
Eleali Yabancı, 47, 49
Empedocles, 71
Epictetus, 100
Epiküreliler, 102
Erasmus, D., 104
erdem, ·erdemler, 40, 65, 68, 74, 75, 82
sağlığa benzetilen, 78
birliği, 80
Eryximachus, 23
Eucleides, 35, 36
eudaimonia (yaşamda topyekûn başarı), 76, 82, 83, 89, 95, 97, 115
Euenus, Paroslu, 39
Eupolis, 14
Euripides, 24, 114, 115
Eusebius, 95
Euthydemus ve Dionysodorus, 83, 86, 88, 91
Euthyphro, 24

Gazali, 106
Glaucón, 42

Gorgias, 87, 88, 89, 91
Grote, G., 54
Guthrie, W.K.C., 15

Haldane, E.S., 107
hedonizm, 76
Hegel, G.W.F., 106, 109
Heracles'in seçimi, 96
Hippias, 41, 65, 67, 87, 88, 91, 99
Hippocrates, 72
Hollingdale, R.J., 118, 119
Homeros, 64, 113
Hong, H.V ve E.H., 109
Hristiyanlık, 111

İbrahim Peygamber, 106
İslam, 106
İsa, 10

Justin, 103

Kahn, C.H., 48
Kaufmann, W., 114
Kierkegaard, S., 106, 109, 110, 111, 112
Kinikler, 94, 97
Köln papirüsü, 36

Leon, Salamisli, 20
Lowrie, W., 112
Lyon, 20
Lysias, 26
Lysicles, 39

Marsilio Ficino, 104
Marsyas, 30

- Meletus, 20, 24, 27, 31, 59
Meno, 71
Montaigne, M., 104
Muhammed, 106
Myrto, 13
- Nietzsche, F., 23, 106, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 120
- Odiseus, 64
Olsen, R., 109
Otuz Tiran, 19
- Panaetius, 102
Parmenides, 47
Pausanialılar, 43
Peleponez Savaşı, 14
Pericles, 36, 39
Phaedo, 35, 50
Phaedrus, 23, 43
Phainarete, 12
Philodemus, 100
Pitthos (Atina'da bir bölge), 20
Platon, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 27, 28, 33, 46,
56, 92, 93, 101, 104, 105,
118, 119, 121
"politika sanatı", 59
Polus, 61, 78
Polycrates, 35, 36
Potidaea, 14, 18, 25, 51
Prodicus, 41, 87, 88, 93, 96
Protagoras, 15, 16, 50, 86, 88,
90, 91, 92
Pyrrho/Pyrrhocular, 100
- reenkarnasyon, 53, 64
retorik, 64, 87, 88, 91
Rousseau, J.-J., 104
- Schopenhauer, A., 118
Seneca, 100
Shakespeare, W., 23
Sireneliler, 94, 95
Smith, N.D., 82
sofistler, 57, 64, 85, 92
Sokrates: çeşitli yerlerde;
ortaya çıkış, 18
tanımlamalar, 42, 45, 46, 56, 64,
66, 73
kutsal işaret, 24, 26, 41, 49,
103, 104, 107
elenchus, 28, 56, 62, 63, 66
ahlak, 56, 74, 86
tümevarımcı argümanlar, 39
komedideki tasviri, 13, 33
"Sokrates mantıksızlığı", 66
"Sokrates paradoksu", 42, 78
din, 28, 32
bilgeliliğin reddedilişi, 56, 57, 64
"Sokratesçi konuşmalar", 9, 10,
34, 49
Sophocles, 54, 114
Sophron, 34
Sophroniscus, 12, 20
Stoacılar, 97, 100, 102
Stone, I.F., 105
Strepsiades, 25
Swenson, D.F., 112
- Tertullian, 103
Themistocles, 38

Theodote, 41
Thrasymachus, 50, 86, 88, 89,
90
Thucydides, 39
Tiresias, 64
Toland, J., 104

   kısımlı ruh teorisi, 53

Vaftizci Yahya, 110
Vander Waerd. P.A., 43
Vlastos, G., 81
Voltaire (F.-M. Arouet'in takma
adı), 105

Wagner, R., 113

Xanthippe, 13
Xenarchus, 34
Xenophon, 10, 16, 18, 19, 21, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35,
37, 38, 49, 97

Yahudilik, 110
Yedi Bilge (Bilgeliğın Yedi Direğı),
86, 105

Zenon, Citiumlu, 97
Zeus, 15

Sokrates

C. C. W. Taylor

Felsefe tarihinde Sokrates'in yeri asla doldurulamaz. Eğer Plato ondan etkilenmeseydi, Batı felsefesi çok farklı şekilde gelişirdi dersek abartmamış oluruz. Sokrates yazılı eser bırakmamıştır. Onu Plato'nun metnindeki sempatik aynı zamanda sinir bozucu kişiliğinden tanıyoruz. Bu kitapta Christopher Taylor, Sokrates'in tarihi kimliği ile Platonik karakteri arasındaki ilişkiyi araştırıp felsefe dünyasında Sokrates'in neden ölmeyen bir simge olduğunu, Atinalı yurttaşlarının ihanetine uğrayıp idama mahkûm edilmesi- ne rağmen, ünlü düşünürün yaşamının her ayrıntısına nüfuz eden ahlaki değerlerini ve entelektüel dürüstlüğü yitirmemesini inceliyor.

C. C. W. Taylor Corpus Christi Koleji Akademisi üyesi ve Oxford Üniversitesi Felsefe doçentidir. Plato, Protagoras (Oxford 1991) ve (J. C. B. Gosling'le birlikte yazdıkları) Yunanlılarda Zevk Üzerine adlı eserleri vardır. (Oxford 1982)

DÜŞÜNCENİN USTALARI

*düşüncenin ustaları
serisinde düşüncelerimizi
bugün dahi etkilemeyi
sürdüren geçmişteki
düşünürlerin felsefeleri
özgü ve kolay
anlaşılır şekilde
konunun uzmanları
tarafından hazırlanmıştır*

ISBN 975-21-0189-5



9 789752 101890



ALTIN KİTAPLAR