

**AKDEN Z ÜN VERS TES**  
**SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ**

**Serpil SATI**

**SOF STLER N B LG ve VARLIK ANLAYI I:**  
**EP STEMOLJ K ve ONTOLOJ K B R NCELEME**

**Felsefe Ana Bilim Dalı**  
**Yüksek Lisans Tezi**

**Antalya, 2013**

**AKDEN Z ÜN VERS TES**  
**SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ**

**Serpil SATI**

**SOF STLER N B LG ve VARLIK ANLAYI I:**  
**EP STEMLOJ K ve ONTOLOJ K B R NCELEME**

**Danı man**

**Prof.Dr. Hasan ASLAN**

**Felsefe Ana Bilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Antalya, 2013**

Akdeniz Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Serpil SATI'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

: Prof. Dr. İsmail Yakıt



Üye (Danışmanı)

: Prof. Dr. Hasan Arby



Üye

: Prof. Dr. Sevinç Gökaloğlu S. G.

Tez Konusu:

Sohbetin Bilgi ve Değer Arayışı: Epistemolojik ve Ontolojik Bir Keşif.

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 9.11/2013

Mezuniyet Tarihi : 17.01/2013

Doç. Dr. Zekeriya KARADAVUT  
Müdür

.....

## İÇİNDEKİLER

ŞEKİLLER LİSTESİ	iii
KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### SOFİST DÜŞÜNCENİN ORTAYA ÇIKIŞI ve ETKİLERİ

1.1 Özgün Bir Düşünce Biçimi Olarak Felsefenin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Koşullar	6
1.1.1 Coğrafi Koşullar	6
1.1.2 Siyasi Koşullar	6
1.1.3 Dini Etmenler	7
1.2 Felsefenin Ortaya Çıkışı	8
1.2.1 Milet Okulu: <i>Arkhe</i> Sorunu	9
1.2.2 Biçim, Değişim, Varlık ve Töz Tartışması	10
1.3 Sofist Düşüncenin Oluşumunu Hazırlayan Koşullar	13
1.3.1 Felsefi, Ekonomik ve Siyasi Koşullar	13
1.4 Sofist Düşüncenin Doğuşu	16
1.5 Sofist Eğitim ( <i>Paideia</i> ) Anlayışı	18
1.6 Sofistlerin Etkileri	21
1.7 <i>Physis-Nomos</i> Ayrımı	23

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SOFİSTLERİN BİLGİ ve VARLIK DÜŞÜNCELERİ

2.1 Protagoras: İnsan Her Şeyin Ölçüsüdür	27
2.2 Gorgias: Hiçbir Şey Yoktur, Olsa da Bilinemez, Bilinse de Aktarılamaz	37
2.3 Hippias: Doğada Benzer Benzerin Akrabasıdır	45
2.4 Prodikos: Tanrılar Hiçbir Soylu ve Güzel Şeyi İnsanlara Çalışmadan Vermez	49
2.5 Antiphon: Herkes Yaradılıştan Eşittir	53
2.6 Thrasymakhos: Adalet Güçlünün Yararına Olandır	56
2.7 Kallikles: Yasa ( <i>Nomos</i> ) Güçsüzlerin Güçlülere Üstün Gelmek İçin Yaptığı Hiledir	59
2.8 Kritias: Tanrı Fikri Düzeni Sağlar	61

2.9 Anonymos Iamblikhou: Yasa ( <i>Nomos</i> ) Toplumu İyiye Götürür	62
2.10 Lykophron: Şeylerin Var Olma Özelliği Yoktur	63
2.11 Kseniades: Her Şey Yanlıştır	64
2.12 Euthydemos ve Dionysodoros: Her Şey Herkesçe Hep Doğrudur	65

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SOKRATES'İN, PLATON'UN ve ARİSTOTELES'İN SOFİSTLERE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

3.1 Para Karşılığında Ders Vermelerine Yöneltilen Eleştiriler	68
3.2 Sofistlerin Eğitim Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler	72
3.3 Sofistlerin <i>Arete</i> (Erdem) Anlayışı ve Bu Anlayışın Eleştirileri	77
3.3.1 <i>Arete</i> (Erdem)	77
3.3.2 Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in Sofist <i>Arete</i> (Erdem) Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler	78
3.4. Sofistlerin Yöntemlerine Yöneltilen Eleştiriler	81
3.4.1 Sokrates'in ve Platon'un Eleştirisi	81
3.4.1.1 Retorik Yöntemin Eleştirisi	84
3.4.1.2 Taklit Sanatının Eleştirisi	86
3.4.2 Aristoteles'in Sofistlerin Yöntemlerine Yöneltilen Eleştiriler	91
3.5 Sofistlerin Bilmediği Halde Biliyor Gibi Görünmeleri	95
3.6 Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışının Eleştirisi	99
3.7 Kavramların Gerçekliği Tartışması	104
3.8 Sofistlerin Devlet Anlayışlarına İtirazlar	105

**SONUÇ** 107

**KAYNAKÇA** 111

**EK 1 – Kronoloji** 115

**EK 2 - Sokrates Öncesi Flozofların Yaşadıkları Başlıca Yerler ve Felsefi**

**Akımların Hareketleri** 117

**EK 3 - Platon ve Ksenophon: Konular, Konuşmacılar** 118

**ÖZGEÇMİŞ** 119

## ŞEKİLLER LİSTESİ

<b>Şekil 3.1</b> Sofistlerin Para Karşılığında Ders Vermelerinin İkili Bölme Metoduyla Çözümlemesi	70
<b>Şekil 3.2</b> Olumlu Sofist Tanımının İkili Bölme Metoduyla Çözümlemesi	73
<b>Şekil 3.3</b> Sofistlerin Eğitim Anlayışının İkili Bölme Metoduyla Çözümlemesi	74
<b>Şekil 3.4</b> Sofistlerin Yöntemlerinin İkili Bölme Metoduyla Çözümlemesi	81
<b>Şekil 3.5</b> İkili Bölme Metoduyla Ulaşılan Tam Sofist Tanımı	97

## KISALTMALAR LİSTESİ

<i>Ant.</i>	<i>Antigone</i>
<i>apol.</i>	<i>apologia</i>
<i>Diog. Leart.</i>	<i>Diogenes Laertios</i>
<i>eth. Nic.</i>	<i>ethica Nicomachea</i>
<i>Euthyd.</i>	<i>Euthydemos</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Hipp. mai</i>	<i>Hippias maior</i>
<i>Hipp. min.</i>	<i>Hippias minor</i>
<i>Krat.</i>	<i>Kratylos</i>
<i>Lakh.</i>	<i>Lakhes</i>
<i>mem.</i>	<i>memorabilia</i>
<i>Men.</i>	<i>Menon</i>
<i>Parm.</i>	<i>Parmenides</i>
<i>phys.</i>	<i>physica</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>rep.</i>	<i>de re publica</i>
<i>soph.</i>	<i>sophistia</i>
<i>soph. el.</i>	<i>sophistici elenchi</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaitetos</i>
<i>yak.</i>	yaklaşık olarak

## ÖZET

Bu çalışmada M.Ö. 450-380 yılları arasında ortaya çıkan sofistlerin bilgi ve varlık anlayışı ele alınmıştır. Sofistlerin bilgi ve varlıkla ilgili görüşleri; onların devlet, eğitim, erdem (*arete*) ve din gibi pratik konulardaki görüşlerinde yattığından, bu konulardaki görüşleri etraflıca incelenmiştir. İlk, sofistlerin ortaya çıkışını hazırlayan felsefi, siyasi ve toplumsal koşullar ve bu koşulların sofist düşüncesinin oluşmasındaki etkileri incelenmiştir. Sofistler öncesi doğa filozoflarının varlığın ilk ilkesi (*arkhe*) konusunda çeşitli ve birbirleriyle tutarsız sonuçlara ulaşmaları sofist düşüncesinin ortaya çıkışında etkili olan etmenlerden birisi olarak gösterilmiştir. O dönemdeki Yunan siyasi yaşamının gereksinimleri ve erdemli (*arete*) yurttaşların nasıl yetiştirileceği sorunu, sofistlerin etkili olmasında bir başka önemli etmen olarak değerlendirilmiştir. Sofistler doğa yasalarını; din, ahlak ve geleneklerin oluşturduğu yasalardan ayırt etmişlerdir. Zorunlu yasaların ancak doğaya (*physis*) ait olduğunu, diğer yasaların (*nomos*) insan yapımı olduğunu ileri (*physis-nomos* ayrımı) sürmüşlerdir. Bu çalışmada *physis-nomos* ayrımının nasıl oluştuğu açıklanmıştır.

İkinci olarak, sofistlerin neredeyse hiçbir konuda ortak bir görüşe sahip olmamaları, bazen birbirlerine ters görüşler ileri sürmeleri, onların düşüncelerini bireysel olarak ele almayı gerektirmiştir. İncelenen sofistler şunlardır: Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos, Antiphon, Thrasymakhos, Kallikles, Kritias, Anonymos Iamblikhou, Lykophron, Kseniades, Euthydemos ve Dionysodoros. Sofistlerden günümüze neredeyse kalmış olan hiçbir eser olmadığından, sofistlerle ilgili bilgiler için özellikle Platon'un ve Aristoteles'in eserlerine ve sofistleri konu alan o dönemdeki yazılı eserlere başvurulmuştur.

Son olarak, Platon'un ve Aristoteles'in sofistlerin bilgi ve varlık anlayışlarına yönelttikleri eleştiriler ele alınıp açıklanmıştır. Özellikle, erdem (*arete*), eğitim (*paideia*), devlet, yasa, dil gibi konularda sofistlere yöneltilen eleştirilerin aslında sofistlerin bilgi ve varlık anlayışına yöneltilen eleştiriler olduğu tartışılmıştır.

Sonuç olarak, sofistlerin göreceliğinin ve bilinemezliğinin, felsefede bilgi ve varlık konusunda önemli yaklaşımların gelişmesine katkı yaptığı ileri sürülmüştür.

**Anahtar Sözcükler:** Sofist, bilgi, varlık, erdem (*arete*), *nomos-physis*, eğitim, dil, retorik



## ABSTRACT

In this thesis, sophists' understanding of existence and knowledge between B.C. 450-380 is examined. As sophists' view on existence and knowledge are directly related to their views on practical subjects such as the state, education, virtue (*arete*) and religion, their views on these subjects are examined in detail. First, philosophical, political and sociological conditions which affected sophists and sophism are examined. It is pointed out that philosophers of nature came to various incoherent conclusions about the very first principle of existence (*arkhe*). It's also interpreted that the requirements of Greek political life of that period and the problem of how virtuous (*arete*) citizens should be raised was one other factor why sophists had such an impact. Sophists distinguished between the laws of nature and laws which came from traditions, religion and ethics. They claimed that obligatory laws belonged only to nature (*physis*) whereas other laws (*nomos*) were just man-made. This paper explains how the split between *nomos* and *physis* came to happen.

Secondly, the fact that sophists shared no common ground on any subjects and the mutually contradictory answers offered by the sophists as to the nature of the same subjects necessitated tackling their views individually. Only a handful of sophistic texts have survived to this day. Hence, what's written here about Sophists is drawn from the books by Plato and Aristotle. The following are the sophists that are mentioned in this text: Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicus, Antiphon, Thrasymachus, Callicles, Critias, Anonymous Iamblichus, Lycophron, Xenias, Euthydemus and Dionysodorus.

Last, Plato's and Aristotle's criticism of sophistic understanding of existence and knowledge are explained. Particularly, it is discussed that the criticism directed against Sophists on the subjects like the state, education, law, language and virtue was directly related to the criticism directed to the sophistic understanding of knowledge and existence.

In conclusion, it is claimed that sophists' relativistic and agnostic views contributed to the development of new philosophical approaches about knowledge and existence.

**Keywords:** Sophists, knowledge, being, *arkhe*, virtue (*arete*), *nomos/physis*, education, language, rhetoric

## GİRİŞ

Sofist sözcüğü Yunanca *sophizestai* (bilgiyi araştırmak) fiilinden türetilmiş *sophistes* sözcüğünden gelir. Genellikle “bilgelik” olarak çevrilen *Sophia* sözcüğü; bina yapmak, gemi kullanmak, şiir yazmak, müzik yapmak gibi becerilere ya da entelektüel yetkinliğe sahip olmayı belirtmek için kullanılır. *Sophistes*, Greklerde uzmanlık gerektiren bütün işler için kullanılan bir sözcüktür. Grekler uzmanlardan (teknikle uğraşan kişiler) kuşku duyduğu, onlara pek güvenmediği için sofist sözcüğü, Platon’un o dönemin sofistlerine keskin eleştiriler yöneltmek için kullanmasından önce de büyük bir ihtimalle olumsuz bir anlamda kullanılıyordu (Gibert, 2003, s.29).

Eski Yunan’da Yedi Bilge’ye, ozanlara, yasa koyuculara, hekimlere, filozof ve bilim adamlarına olumlu çerçevede sofist denilmiştir. Bununla birlikte *sophistes* sözcüğü daha sonra yalnızca Protagoras, Gorgias, Hippias, Kallikles, Prodikos, Antiphon gibi genel konuşma gösterisi sunan, para karşılığında ders veren, retorik ve siyaset sanatı öğreten kişiler için kullanılmıştır. İlk başlarda sofistlerin toplumda büyük bir saygınlığının olmasına rağmen “sofist” sözcüğü daha sonra felsefe tarihinde olumsuz bir anlama büründürülmüştür. Bunun sebebi başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere sofistlere karşı yürütölen mücadelelerdir. Sofistler sürekli olarak bu filozoflar tarafından eleştirilip, küçömsenmişlerdir (Cevizci, 2010, s.1414-1415).

Bazı tragedya, komedy ve tarih yazarlarının eserlerinde sofistlerin olumsuz olarak tasvir edilmesinin de sofist sözcüğüne olumsuz anlam yüklenmesinde payı olmuştur. Örneğin, Aristophanes *Bulutlar*’da (s.63-vd.) sofistleri: Öğrencilerine gerçek olmayan şeyleri öğretmeye çalışarak para kazanma yoluna giden, öğrencilerini “yolunacak” insanlar olarak gören kişiler olarak anlatmaktadır. Aristophanes’in komedyalarında onlara karşı bu keskin hicivleri de sofist sözcüğüne olumsuz anlam yüklenmesinde etkili olmuştur. Euthydemos ve Dionysodoros’un dil cambazlıklarıyla tartışmaları ayrıntılara boğan ve mantık çıkmazlarına dönüştören yaklaşımları da sofistlerin olumlu anlamlarını yitirmesinin, sofist sözcüğüne kötü şöhretin eklenmesinin sebeplerindendir (Zeller, s.2001, s.112).

Bu tezde ele alınan M.Ö. 450-380 yılları arasında yaşamış sofistlerden farklı olarak M.S. 2. yüzyılda ortaya çıkan ve İkinci Sofistler olarak adlandırılan kişiler ise daha çok edebi işlerle uğraştıklarından bu dönemde sofist sözcüğü daha çok “retorik öğretmeni” anlamında kullanılmaktadır (Kerferd, 1967, s.494-499).

Sofistlerin ortaya çıkışından önce felsefeciler varlıkla (*physis*) ilgilenmiş, varlığın dayandığı temel ilkeyi (*arke*) belirlemeye çalışmışlardır. Varlığın (*physis*) ilk oluşturucu ögesinin (*arkhe*) ne olduğu sorusuna verilen yanıtlar: Thales'in *su*, Anaksimender'in *apeiron*, Anaksimenes'in *hava*, Pythagoras'ın *sayı*, Heraklisos'un *logos*, Parmenides'in *Bir*, Empedokles'in *dört element*, Anaksagoras'ın *tohum*, Demokritos'un *atom* kavramlarıyla birbirine alternatif varsayımlarla çeşitlenmiştir. Doğrudan varlığı (*physis*) açıklamaya yönelik bu savlar arasında hiçbir sav kendini büyük bir uzlaşım ile kabul ettirecek güçte görünmüyordu. Bu birbirleriyle boy ölçüşen savlar, varlığın ilk ilkesinin ne olduğu konusunda sağlam bir bilgiye erişme olanağı sunmuyorlardı. Parmenides'in *Bir* ve Heraklitos'un *çok* kavramları arasındaki çekişmenin yol açtığı kuşkuyu da eklersek, varlığın ilk ilkesinin belirlenmesine yönelik çabalara karşı bir güvensizliğin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur (Copleston, 1977, s.75).

Varlığın bu ilk ilkesinin belirlenmesi konusundaki düşüncelerin sistematik bir sonuca kavuşamamasının yanı sıra Eski Yunan'da ortaya çıkan siyasal ve kültürel değişimler giderek felsefesinin ilgisinin varlık (*physis*) konusundan ayrılıp insana yönelmesinde etkili olmuştur. Eski Yunanlıların İran, Babil ve Mısır gibi zengin kültürlerle tanışmaları Yunanlıların çeşitli konularda kabul ettikleri; geleneklerin, inançların, siyasal düşüncelerin sorgulanmasında ön ayak olmuştur.

Bu dönemde gençlerin nasıl eğitileceği, yasaların geçerliliği, gelenek, din konularında olduğu gibi bireyin; topluma, aileye ve kendine karşı sorumluluğu gibi konularda da büyük bir tartışma ve çekişme söz konusudur. Tek tek sofistlerin bu konudaki görüşleri arasında her ne kadar farklılıklar olsa da genel olarak sofistler bu konularda yerleşik anlayışa karşı kışkırtıcı sorular ve görüşler ileri sürüp, gençleri de bu doğrultuda eğitip yönlendirmişlerdir.

Farklı toplumsal yaşam biçimleri, dinsel ve ahlaki ilkeler uzlaşım mıdır yoksa değil midir? Yunan gelenekleri, insanın ortaya koyduğu, değiştirilebilir bir yasa (*nomos*) mıdır yoksa doğaya (*physis*) mı dayanır? Bu Yunan gelenekleri tanrısal, kutsal bir düşünceye mi aittir yoksa değiştirilebilir, dönüştürülebilir, geliştirilebilir midir? Sofistler bu ve benzeri soruları etkili bir biçimde öne çıkartarak Yunan felsefesine yeni bir yön vereceklerdir.

Bu konularda belli başlı sofistlerin bireysel düşüncelerinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Sofistlerin belirli bir doktrin etrafında birleştiklerini, ortak bir anlayışlarının olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir sofist okuldan, örgütlenmiş bir sofist topluluğundan söz edilemeyeceği gibi bazı sofistlerin birbirlerini tanıdıkları bile şüphelidir (Taylor, 1995, s.839). Bu nedenle sofistlerin pek çoğunun dille ve retorikle, kendilerinden

önceki filozofların doğa felsefesi görüşlerini eleştirmeleri ve para karşılığında ders vermeleri ortak yanları olsa da bir “Sofist Hareket”ten söz etmek mümkün değildir (Gibert, 2003, s.29-31). Bu bakımdan Eski Çağ felsefesi üzerine çalışan felsefe tarihçileri M.Ö. 450-380 yılları arasında Sofist Dönem olarak adlandırma eğilimindedir .Bu tezde sofistler, ifade edilen eğilimden gidilerek ele alınmıştır. Çoğu sofist o dönemde Atina dışından gelmiş, burada dersler vermiş ve düşüncelerini geliştirmiştir. Antik dönemdeki felsefi akımlar ve bu akımların hareketlerini belirten haritalar **EK 2**'de verilmiştir.

M.Ö. 450-380 yılları arasında yaşamış sofistlerin bilgi ve varlık anlayışlarının ele alındığı bu tezde, sofistlerin kendilerinden önceki filozofların görüşlerine yönelttikleri eleştirilerin yerine her hangi bir bütünlüklü düşünce ve yaklaşım koymamaları, dolayısıyla sistematik bir görüşe ve yönetime sahip olmamaları onların bireysel olarak ele alınıp düşüncelerinin ortaya çıkartılmasını ve işlenmesini gerektirmiştir. Epistemolojik ve ontolojik bir teori geliştirmedikleri için, sofistlerin bilgi ve varlık anlayışlarını diğer konulardaki düşüncelerinden elde etmek adına, ele aldıkları farklı konuların incelenmesi kaçınılmaz olmuştur. Sofistler hemen hemen bütün entelektüel konulara el atmış bu konularda çeşitli görüşler geliştirmiş, kendilerinden önceki doğa filozoflarının bilgi ve varlık konularına da uzak durmamışlardır (Dillon ve Gergel, 2003, s.41).

Sofistlerin görüşleriyle ilgili kaynaklar, diğer Sokrates öncesi filozofların görüşleriyle ilgili kaynaklarda olduğu gibi oldukça sınırlıdır. Sofistlerin ayrı ayrı, bireysel olarak düşüncelerini tam net bir şekilde ayırıştırıp belirlemek çoğu kez zordur (Gibert, 2003, s.31). M.Ö. 450-380 yılları arasında Yunan şehir devletlerinde (*polis*) etkili olmuş olan sofistlere ilişkin bilgileri, esas olarak, bu dönemin kültürel ve entelektüel kaynaklarından edinmekteyiz. Özellikle Aiskhylos'un, Sophokles'in ve Euripides'in trajedilerinde; Aristophanes'in komedilerinde; Thukydides'in, Ksenophon'un ve Herodotos'un tarih anlatılarında sofistlerle ilgili çeşitli görüşlere ve bilgilere sıkça rastlanmaktadır. Ayrıca Platon'un eserlerinde de bu dönemin sonlarına ilişkin bilgi ve felsefi düşünceler bulunmaktadır. Bu kaynaklardan o dönemde entelektüel, ahlaki, politik, dini ve ekonomik konularda büyük bir değişimin ve sorgulamanın olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Platon'nun eserleri sofistler hakkında etraflıca tartışmalar içermekte olduğundan onun eserleri geniş şekilde bu tezde ele alınmıştır. Felsefe açısından Sofistlerin bilgi ve varlık düşüncelerine önemli eleştiriler yönelten Aristoteles'in, konuyla ilgili eserleri de tezde ele alınmıştır. Sofistlerle ilgili olarak bu çalışmada incelenen Platon'un diyaloglarında ve Ksenophon'un “*Sokrates'ten Anılar*” kitabında ele alınan konuları ve bu konuları tartışan kişileri gösteren tablo **EK 3**'de verilmiştir.

Birinci bölümde, sofistlerin İlk Çağ felsefesi içerisindeki yerini ve önemini ortaya koyabilmek için onların daha önceki doğa filozoflarından hangi yönlerden ayrıldıkları ve sofist düşüncenin nasıl ortaya çıktığı ele alınmıştır. Diğer bir deyişle özgün bir düşünme biçimi olarak felsefenin ortaya çıkışı ve doğa filozoflarının varlığın temel ilkesi (*arkhe*) konusuyla ilgili görüşleri irdelenmiştir. Daha sonra sofistlerin, doğa filozoflarının ilgilendikleri *arkhe* konusundan ayrılıp “insan” konusuna yönelmelerinde etkili olan: siyasi, felsefi ve toplumsal koşullar incelenmiş ve sofist düşüncenin temel özellikleri belirtilmiştir. Sofistlerin bilgi ve varlık görüşlerinin, yaşadıkları dönemin siyasi, felsefi ve toplumsal koşullarla ilişkisi tartışılmıştır.

Bu bölümde son olarak sofistlerin *physis-nomos* ayırımına yaptıkları katkı tartışılmıştır. Nasıl ki doğa yasaları (*physis*) üzerinde oynanamaz ve başka türlü olamazsa sofistlere kadar devlet, toplum ve ahlak yasaları (*nomos*) da tanrısaldı. Uzlaşım konusu ya da değişim konusu yapılamazdı. Sofistler *nomos* kavramının bu anlamını zayıflatarak devlet, toplum ve ahlak yasalarının “insan yapımı” olduğu düşüncesini etkili kılmışlardır.

İkinci bölümde, sofistler bireysel olarak ele alınıp tek tek görüşleri incelenmiştir. Sofistlerin ortak bir bilgi ve varlık anlayışlarının olmaması, onların hemen hemen her konuda farklı düşüncelere sahip olmaları, herbir sofistin ayrı ayrı ele alınmasını ve incelenmesini gerektirmiştir. Sofistler; siyaset, din, devlet, yasa, eğitim ve erdem gibi çeşitli konularda bilgi ve varlık üzerine olan düşüncelerini inşa etmişlerdir. Dolayısıyla sofistlerin bu konulardaki görüşleri ele alınıp tartışılmıştır. İlk Çağ’da yaşadığı bilinen bütün sofistler ele alınıp görüşleri ortaya çıkartılmıştır. Ele alınan sofistler şunlardır: Protagoras, Gorgias Hippias, Prodikos, Antiphon, Thrasymakhos, Kallikles, Kritias, Anonymos Iamblikhou, Lykophron, Kseniades, Euthydemos ve Dionysodoros. Sofistlerin doğum ve ölüm tarihleri, doğdukları yer, yaşadıkları dönemdeki önemli tarihsel olaylar **EK 1**’de kronolojik olarak verilmiştir. Sofistlerin bazıları hakkında çok az bilgi verilmesinin nedeni çeşitli eserlerde ya adları geçtiği ya da görüşlerine çok az yer verildiği içindir. Euthydemos ve Dionysodoros gibi sofistlerin ise yakın zamana kadar gerçek kişiler olmayıp Platon’un diyaloglarında geçen farazi karakterler olduğu sanılıyordu. Son zamanlarda sofistlerle ilgili yapılan çalışmalarda Euthydemos ile Dionysodoros’un gerçek kişiler olduğu belirlendiği için bu iki kardeşin sofist görüşleri ve yöntemleri de ele alınıp incelenmiştir.

Üçüncü bölümde sofistlerin bilgi ve varlık anlayışlarına yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Platon ve Aristoteles Sofist bilgi ve varlık anlayışını felsefeye tehdit olarak görüp sofist düşüncüyü her yönden eleştirmiştir. Sofistlerin düşüncelerini önemli ölçüde bu

eserlerde ele alınmaktadır. Sofistlerin bilgi ve varlık anlayışlarına dayanan siyaset, din, devlet, yasa, eğitim ve erdem gibi konulardaki görüşleri Platon'un ve Aristoteles'in eserlerinde tartışılıp eleştirilmiştir. Bu bakımdan bu bölümde Platon'un ve Aristoteles'in siyaset, din, devlet, yasa, eğitim ve erdem konularındaki eleştirileri aracılığıyla sofistlerin bilgi ve varlık anlayışları incelenmiştir. Sofistlerin para karşılığında ders vermeleri, eğitim anlayışları, erdem (*arete*) anlayışları, yöntemleri, devlet anlayışları ele alınmış, bu konuların tartışılmasıyla sofistlerin bilgi ve varlık anlayışları ortaya konulmuştur.

Sonuç bölümünde sofistlerin temel tezleri ve bu tezlerin felsefeye yapmış olduğu etkiler tartışılmıştır. Sofistlerin bilgi ve varlık konusunda geliştirdikleri görecelik ve kuşkuculuk felsefenin bilgi ve varlık konusunda daha güçlü düşünceler üretmesine katkı sağlamıştır.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **SOFİST DÜŞÜNCENİN ORTAYA ÇIKIŞI ve ETKİLERİ**

Felsefenin İlk Çağda Yunanistan'da ortaya çıkışında bölgenin coğrafi yapısının, o zamanki Yunan dininin özelliklerinin ve o dönemin siyasal yapısının birlikte oluşturduğu etki göz ardı edilemez. Bu bölümde, bu etkilerin neler olduğu kısaca ele aldıktan sonra İlk Çağ sofistlerinin ortaya çıkışını hazırlayan koşullar irdelenecektir. Sofistlerin belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış olmalarının felsefenin ortaya çıkışında olduğu gibi, belirli bir tarihsel döneme özgü koşulların ürünü olduğu, bir rastlantı olmadığı, tartışılacaktır.

#### **1.1 Özgün Bir Düşünce Biçimi Olarak Felsefenin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Koşullar**

##### **1.1.1 Coğrafi Koşullar**

Denizlerle çevrili ve dağlık bir ülke olan Yunanistan'da uygarlıkların varlığını koruma ve sürdürme imkânı, düz topraklara sahip bir ülkeye göre daha fazla olmuştur. Birbirinden dağlar ve denizlerle ayrılan *polis*lerin (şehir devletlerinin) her birinde ayrı bir kültür oluşmuş, bu farklı kültürler, nüfus fazlalaşınca, bölgenin coğrafi yapısının küçük ve dar olması nedeniyle daha sonra bir araya gelmiş ve bu durum birbirlerinden etkilenmelerine neden olmuştur. Ayrıca Akdeniz ve Karadeniz'de kurmuş oldukları koloniler de Yunanlıların gelişimine katkı sağlamıştır. Savaşlar sonrasında yer değiştiren büyük insan grupları yeni yurtlarında hayatta kalabilmek için hem zihinsel ve fiziksel uğraş vermişlerdir hem de hayatta kalmalarını zorlaştıracak alışkanlıklarını, geleneklerini terk etmek durumunda kalmışlardır (Arslan, 2008, s.49-51). Değişen bu yaşam koşulları Yunanlıları inançlarını, geleneklerini sorgulamaya götürmüştür. Böylece Yunanlılar “özgürleşme” yolunda adımlarını atmaya başlamışlardır (Thilly, 2000, s.20).

##### **1.1.2 Siyasi Koşullar**

Eski Yunanlıların siyasal örgütlenmeleri *polis* (şehir devleti) düzenine dayanmaktadır. Her polis çevresindeki topraklara sahip, dışa karşı bağımsız, kendi kendine yetebilen küçük devletlerdir (Williams, 1993, s.57).

Yunan dünyasının *polis*lerden (şehir devletlerinden) oluşması, merkezi bir devletin olmaması felsefi düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bir *poliste* yaşayan filozof, yönetici ya da halkla sorun yaşadığında başka bir *polise* giderek düşüncelerini

orada geliştirebilme imkânı bulabilmiştir. Anaksagoras'ın, Perikles'in siyasi karşıtları tarafından yerleşik inanca karşı geldiği gerekçesiyle mahkemeye verilmesi sonucunda Ionia'dan ayrılıp Lampsakos'a yerleşmesi, matematik öğrenmek için Mısır'a giden Pythagoras'ın doğduğu yere, Sisam adasına geri döndüğünde, oranın tiran Polykrates'in baskısı altında olduğunu görünce oradan ayrılıp Kraton'a yerleşmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir (Arslan, 2008, s.56).

### 1.1.3 Dini Etmenler

Felsefi düşünmenin Yunanistan'da ortaya çıkışına kaynaklık eden bir diğer neden de Yunan dinidir. Dogmatik olmayan Yunan dini, filozofça düşünmenin önünde hiçbir zaman engel oluşturmamış hatta önünü açmıştır. Çünkü her Yunanlı tanrıları ve dinini kendi dünya görüşüne göre şekillendirmekte ayrıca şairler, dinsel efsaneleri kendi hayal gücüne göre yeniden oluşturmakta özgürlerdi. Böylesi bir durumun ortaya çıkmasında Doğu toplumlarında olduğu gibi baskın bir rahip sınıfının Yunanistan'da olmayışı da etkili olmuştur. Yunanistan'daki rahipler, dini törenleri yönetmekle, tanrıların heykellerine ve kutsal eşyalara bakmakla görevlendirilmiş kişilerdi. Otoriter bir rahip sınıfının olmayışı felsefi düşüncenin gelişiminde büyük bir öneme sahiptir (Arslan, 2008, s.58). Rahipler sınıfının yerini zamanla düşünürler topluluğu almıştır ve Yunan dininin yaratıcıları rahipler değil, şairler olmuştur (Aster, 2005, s.59). Bu dinin düzenli ve özel bir biçiminin olmamasından dolayı, Yunan dini kendini sanat, şiir ve felsefe alanlarında ifade etmiştir. Homeros'un eserleri din ile şiirin birleşimini ortaya koymaktadır (Thilly, 2000, s.23).

Yunanistan'da ortaya çıkan, ilk düşünsel eserler olarak kabul edilen, Homeros'a ait olan *Odyseaia* ve *İlliada* destanlarındaki tanrı; insanla birçok ortak noktası bulunan, insan gibi kızan, sevinen, öfkelenen, kıskanan kısaca insani özellikler gösteren insani bir tanrıdır. İnsanlardan daha üstün olan güçleri, onları tapılacak bir obje olarak değil, tamamıyla yaratıcı konumda karşımıza çıkarmaktadır (Zeller, 2001, s.36). Homeros destanlarındaki Olimpos tanrılarının *antropomorfik* (insan biçimsel) dini, felsefe ile Yunan dini arasındaki ilişkinin bir görünümüdür (Thilly, 2000, s.23). Çünkü *İlliada* destanında Homeros'un tasvir ettiği insan-evren-tanrı daha önceki dönemlerdeki anlatımlardan farklılaşmaktadır. Daha önce güçlü hayvanlar şeklinde ya da yarı insan yarı hayvan olarak tasvir edilen tanrı *İlliada* destanında tamamen insan olarak tasvir edilmiştir (Arslan, 2008, s.59).

En büyük ikinci Yunan şairi olarak kabul edilen Hesiodos'da da tanrılarla ilgili düşünceler geleneksel mitolojik öğeler içermekle beraber, onun tanrıları Homeros'un destanlarındaki tanrılara göre biraz daha yetkindir (Thilly, 2000, s.24) ve Homeros'un



destanlarında rastlanmayan sistematizasyona Hesiodos'da rastlanmaktadır. Hesiodos *Theogonia*'sında tanrıların kalabalıklığına bir düzen getirmeye çalışır; fakat şeylerin oluşumlarını açıklarken şiirsel düş gücüne ve mitolojik öğelere başvurur (Zeller, 2001, s.38).

M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllara gelindiğinde Yunan halkının hayatında meydana gelen siyasi ekonomik değişikliklere bağlı olarak, eskinin yerine yeniyi koyma eğilimiyle Yunan dininde de değişiklikler meydana gelmiştir. Yunanlılar, siyasi alanda meydana gelen şiddetli ve yıkıcı çatışmaların yarattığı belirsizlik ortamında yok olan can ve mal güvenlikleri nedeniyle değişkenliğin ardındaki birliği gösterecek göksel bir dayanak arama girişiminde bulunmuşlardır (Zeller, 2001, s.40). Hayat ile ölümü simgeleyen Dionysos'un Olimpos tanrıları arasında yer edinip, kendini onlara kabul ettirmesi ve bu inanışın Trakialı çoban şair Orpheus'un adıyla birleşmesi sonucunda yeni bir inanış şekli -aradıkları dayanak- ortaya çıkmıştır. Orphik inanışta beden ölümlüdür, ruh ise ölümsüzdür ve bir anlamda beden, ruhun hapisanesidir. Bu durum o döneme kadar gelmiş olan Yunan inanışından çok farklıdır. Çünkü Orphik gizem dinine kadar Yunanlılar'da gerçek olan bedendir. Ruh ise güçsüz, bir gölge olarak kabul edilirdi. Yeni din anlayışı bunu tamamen tersine çevirmiştir (Zeller, 2001, s.41). Eski dini tamamen yerinden edemese de eski inanışların otoritesinin sarsılmasına neden olan Orphik din anlayışının, o dönem insanının, inançları, değerleri sorgulamasında ve mitolojik açıklamalardan sıyrılarak aklın ışığında düşünceler ortaya koymak için geçmişten getirdiği birikimle hazır halde bekleyen Yunan insanının düşünce şeklinin değişmesinde önemli bir etken olduğu söylenebilir (Zeller, 2001, s.44).

Mitolojik açıklamaların üzerinde bir ilerlemeyi simgeleyen *Theogoniler* (tanrıların soylarını yazan kitap) ve *Kozmogoniler* (evrenin yaratılış kuramlarını yazan kitap) felsefe olmasalar da felsefeye hazırlık süreçleri olarak kabul edilebilir. Bu kuramlarda şeylerin oluşumuna ilişkin açıklamalar, doğal nedenlerden çok doğaüstü güçlere dayandırılmıştır. Doğüstü araçlar bir kenara bırakılıp, açıklamalar deneyim olgularına dayandırıldığında felsefe ortaya çıkmıştır (Thilly, 2000, s.28).

## 1.2 Felsefenin Ortaya Çıkışı

Mitolojik açıklamaların kabulüne karşıt olarak doğa (*physis*) üzerine düşünme M.Ö. 6. yüzyılın başlarında denize kıyısı olan, ticaretle uğraşan Ionia'nın zengin kentlerinde başlamıştır. İnsanı böylesi bir sorgulamaya iten şey "merak" duygusudur. Platon'un *Theaitetos* (155d) diyalogunda Sokrates'in "Filozofu başkalarından ayıran nitelik, işte bu

duygudur, bu hayrettir. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir.” sözlerinden de bu duygunun felsefenin ortaya çıkışında ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Evren üzerine yapılan dinsel açıklamalardan uzaklaşarak, sistematik bir düşünme şekli olarak ortaya çıkan doğa felsefesinin Ionia’da başlamasının nedeni; Aristoteles’in de dediği gibi: “Felsefe için gerekli olan refah düzeyinin ve bu uğraş için gerekli olan boş zaman koşullarının orada sağlanmış olmasıdır.” (Guthrie, 1999, s.30).

“Yunan düşüncesinin görkemli başarısının beşiği Ionia idi; ve eğer Ionia felsefenin beşiği ise, Miletus Ionia felsefesinin beşiği idi.” (Copleston, 1997, s.13).

### 1.2.1 Milet Okulu: Arkhe Sorunu

Milet Okulu olarak adlandırılan, felsefe tarihinin ilk düşünce geleneğinin temsilcileri olan: Thales (M.Ö. 640-550), Anaksimandros (M.Ö. 610-545), Anaksimenes (M.Ö. 585-525) Miletlidir. Onların ve daha sonraki doğa filozoflarının aradığı şey, görünüşte olan dünyanın ardındaki rastlantısallıktan uzak olan bir “düzen”di. Onlar, görünüşteki çokluğu anlamamanın, onun arkasında bulunan gerçekliği anlamakla mümkün olabileceğini savunmaktadır; çünkü görünüş sürekli olarak gözle görülür bir biçimde değişim sergilemektedir. Miletli filozoflar, gözle görünür olan bu değişimin ardında, anlıkla kavranabilecek olan birliğin var olduğunu düşünmüşlerdir. Bu nedenle doğa filozofları dış dünyayı anlayabilmek için *arkhe* problemi ve yine onunla bağlantılı olarak oluş, değişim, varlık problemleri üzerinde durmuşlardır (Cevizci, 2006, s.31).

Pratik kaygıdan uzak, mitolojik açıklamalara başvurmadan, doğrudan doğa (*physis*) üzerine düşünen ilk filozof Thales’tir. O, evrenin “su”dan ya da “nem”den meydana geldiğini söylemiştir (Kranz, 1976, s.21).

Thales’in doğa felsefesi farklı yollar açmıştır. Her şeyin kaynağında “su”yun olduğunu ve var olan her şeyin “su”yun değişik hallerinden kaynaklandığını söylemesi, evrende her şeyin insan tarafından anlaşılabilir olduğu düşüncesine götürür; çünkü ilk ilke somut bir şeydir, “su”. O halde, onun farklı hallerinden meydana gelen şeyler de insanın bilmesine açıktır. Böylece her şey insanın düşüncesiyle bilinebilir duruma gelir. Eğer ilk ilke “su” ise evrende mistik, anlaşılmaz hiçbir şey olmayacaktır. Böylece düşünce başka bir alana yönelir; görünmeyenden, bilinmeyenden uzaklaşır (Skirbekk ve Gilje, 2004, s.25).

Anaksimandros’a göre *arkhe* Thales’in söylediği gibi “su” olamazdı. Çünkü ona göre var olan dünya karşıtlıkların bir savaşıdır ve evren dairesel bir işleyiş sürecindedir. Su ateşi söndürür, güneş suyu kurutur. Bu döngüsel süreç mevsimlerin ortaya çıkışında kendini gösterir ve bir mevsimde karşıtlıkların biri egemen olarak görünse de her bir süreçte denge

yeniden sağlanır. Bu karşıtlıklar bir arada var olduğundan evrenin ana maddesinin bunlardan yalnızca birinin olduğunu söylemek Anaksimandros'a göre yeterli bir açıklama olmuyordu. Ona göre *arkhe* sınırlı olmayan anlamına gelen *apeiron*dur (Guthrie, 1999, s.33), sınırsız olandır. Çünkü sınırlı olandan sınırlının çıkamayacağını, eğer öyle olsaydı yaratma sürecinde sınırlının –kendisinin- tükeneceğini düşünmüştür (Zeller, 2001, s.54). Bu sınırsız, sonsuz anlamında değildir. Soyutlamaya yönelik bir eğilimdir. Somut olmasına karşın “sınırsız” yine de duyumlarla algılanandan farklıdır (Thilly, 2000, s.41). Belirli bir ögenin yerine tüm şeylere kaynaklık eden “belirsiz sonsuz” anlayışıyla Anaksimandros Thales'in düşüncesinin bir adım önüne geçer (Copleston, 1997, s.21).

Anaksimenes'e göre ise *arkhe*, “hava”dır. Anaksimandros'un “sınırsız” dediği ana maddeyi sınırlandırarak Thales gibi belirli bir madde olarak belirler (Aster, 2005, s.73).

### 1.2.2 Biçim, Değişim, Varlık ve Töz Tartışması

Anaksimenes'in çağdaşı olan Pythagoras ve onun okulu sonraki iki yüzyıl boyunca etkili olmuştur. Pythagorasla birlikte felsefede yeni bir geleneğin başladığını söylemek mümkündür. Bu geleneğin bakış açısı İonianınkiyle karşıtlık içindedir (Guthrie, 2011, s.158). Miletli filozoflar nesnenin varlığı sorunuyla uğraşarak onun ne olduğuyla ilgilenirken Pythagorasçılar olarak adlandırılan okul ise nesnelere biçim ve ilişkileri üzerinde durmuşlardır (Thilly, 2000, s.42). Pythagorasçılarla birlikte vurgulanan konu madde yerine form olmuştur (Guthrie, 1999, s.46). Onlara göre her şeyin temeli (*arkhe*) sayılardır çünkü evrende gizli kalan şeyleri anlamının, doğanın (*physis*) gizemini çözebilmenin yolu, nesnelere de uygulanabilirliğini gösterdikleri “matematik”le mümkündür. Nesnelere yok olurlar; fakat sayılar kalıcıdır. O halde doğada değişmeden kalan şey onlardır (Skirbekk ve Gilje, 2004, s.37).

Yazılarında kullandığı dilin ve söylediklerinin zor anlaşılması nedeniyle Antik Çağ'da da “karanlık” olarak adlandırılan Herakleitos'a göre doğanın (*physis*) kendi içinde bir yasası vardır ve her şey çatışma halindedir ve ona göre *arkhe* “ateş”tir. Fakat bu *arkhe* kendinden öncekilerin söylediğinden farklıdır, durağan değildir (Guthrie, 1999, s.50). Ana madde olarak “ateş”i belirlemesi doğada (*physis*) değişim olduğu düşüncesiyle ilişkilidir. Çünkü çekişmeye ve gerilime dayanan ateş kendisiyle aynı olmayan şeyleri, kendine dönüştürür. Değişim aşağı ve yukarı doğrudur; ateş, suya ve toprağa (aşağı doğru yol) dönüşür, toprak yeniden suya ve ateşe (yukarı doğru yol) dönüşür (Copleston, 1997, s.35). Bu değişim süreci asla bitmez. Bu nedenle kalıcı bir form olmayacaktır. Değişmeden kalan

“madde” değil tüm değişimin yöneticisi olan “yasa”dır. Bu genel yasa *logos* tur (Aster, 2005, s.94).

Değişimin olanaklı olduğunu düşünen Herakleitos’un tam karşıtı olan Parmenides’e göre gerçeklik, duyularımızın ötesinde sadece “akıl”la kavranabilen bir şeydir. O, akıl ile duyular arasında kesin bir ayırım ortaya koyarak, duyularımızın değişimi algıladığını; fakat aklın değişimin olamayacağını, mantıksal olarak çıkardığını söyler. Ona göre “akıl” birlik içindeki gerçekliği kavrarırken duyular çokluk içindeki gerçek dışılığı gösterir (Skirbekk ve Gilje, 2004, s.30-31). Gerçek *Bir* olandır: değişmez, bölünmez, doğmamıştır, yok olmaz. Var olan meydana gelmemiştir çünkü meydana gelmiş olsaydı var olmayandan meydana gelmesi gerekirdi. O zaman var olamayan var olmuş olurdu. Bir anlamda değişim, meydana gelme yok olma sürecidir. Bu nedenle değişim olanaksızdır. Var olandan var olmayana geçişi düşünmek ona göre yanılsamadır. “Var olan vardır”, “var olmayan yoktur” (Gökberk, 1999, s.27). Varlık eğer bir değil de bölünmüş olsaydı başka bir şey tarafından bölünmeliydi; fakat bölünmüş olamaz çünkü varlıktan başka bir şey yoktur. Böylece Parmenides tüm oluş, hareket, değişim biçimlerini reddetmiş olur (Copleston, 1997, s.44).

Çokluğun ve değişimin olmadığını savunan Parmenides, bunların bir yanılısama olduğunu söylemiştir; fakat duyu verilerinin açık bir şekilde gösterdiği değişim ve çokluk nedeniyle Parmenides’in öğretisi eleştirilere maruz kalmış hatta karşıt filozoflar tarafından ciddiye alınmayıp alay konusu edilmiştir. Parmenides’in öğrencisi olan Zenon, uslamalarını, hocasının öğretilerinin alay konusu olacak bir yanının olmadığını, Pythagorasçılar çoğulculuğunun çözümsüz güçlüklerle düştüğünü ve değişimin, çoğulcu varsayımlar üzerinde bile imkânsız hale geldiğini göstererek tanıtlamak istemiştir (Copleston, 1997, s.48). Platon’un *Parmenides* (128d) diyalogunda Zenon, “çok”un var olamayacağını, benzemez olanların benzer, benzer olanların da benzemez olmasının olanaksızlığını ifade eder., Sokrates ise bütün bu tanıtlamaların aslında “çok”un var olmadığını kanıtlamak çabası olduğunu, bu çabayla Parmenides’in söylediklerinin, aslında farklı yollardan gitseler de aynı şey olduğunu belirtir. Sokrates’e karşı Zenon, yapıtını Parmenides’in tezinin saçma olduğunu söyleyenlere karşı, o teze bir katkı sağlamak amacıyla yazdığını ve “tek bir şeyin var olduğu savı yerine çok şeyin var olduğunu söyleyenlerin savının -iyi kurcalandığında- tek bir şeyin var olduğu savından daha gülünç olduğu”nu belirtmektedir.

Zenon, değişmez olarak görünen gerçeklerin aslında bir yanılısamadan ibaret olduklarını hareket paradokslarıyla ortaya koymuştur (Vorlander, 2004, s.81). Ona göre gözlenebilen

hareketin göreceliliği söz konusudur. O, nesnenin durduğu konuma göre duyularımızın değişebilirliğinden söz eder (Thilly, 2000, s.61).

Empedokles, Parmenides gibi varlığın doğmayacağını düşünür, *kök* olarak söz ettiği temel öğede değişimin olamayacağını söylemektedir; fakat ondan ayrılarak deneyimin göstermiş olduğu nesnelere meydana gelen yadsınamayacak olan değişimi, *köklerin* birleşip ayrılması olarak açıklamaktadır (Copleston, 1997, s.55-56).

Empedokles değişimin ve değişmeyen bir arada bulunduğu yeni bir düşünce ortaya koymuştur. Ona göre değişim, önce meydana gelen sonra yok olan nesnelere dir. Değişmeyen ise dört unsurun miktarlarındadır ve özelliklerindedir (Skirbekk ve Gilje, 2004, s.31). Meydana gelme dört unsurun karışımı, yok olma ise bunların ayrılmasıdır. Dört unsur ki (Empedokles bunlara *kök* diyordu) –*hava, su, toprak, ateş*- en küçük parçalardan oluşurlar. Bölünemez, yok olamaz, değişemezler. Bu dört unsurun birleşmesine ve ayrılmasına kaynaklık eden şey diğer bir ifadeyle hareketin nedeni “*sevgi*” ve “*nefret*”tir (Guthrie, 1999, s.57).

Anaksagoras ana maddeyi (*arkhe*) her şeyin kendisi, *tohumu (spermata)* olarak düşünür. Sonsuz bölünebilir olan bu *tohumlar*, gördüğümüz her şeyde bulunmaktadır. Hangi *tohum* daha baskın gelmiş ise o şey ona göre adlandırılmaktadır. Bu tohumların kendiliğinden hareket etme özellikleri olmadığından onlara bu gücü veren *nouster*. Maddi bir şey olan *nous*, doğanın (*physis*) belirli bir düzen, erek (*telos*) içinde görünmesini sağlar (Aslan, 2007, s.126).

Anaksagoras da Empedokles gibi değişim problemini açıklarken Elea okulunun düşüncelerinin izinden gitmiştir ve Elea okulunun “hiçten bir şey olmaz ve var olan yok olmaz” düşüncesini kabul etmektedir. Fakat ona göre sonsuz sayıda olan ana maddelerin birleşip ayrılmaları sonucunda meydana gelen göreceli bir değişim söz konusudur (Thilly, 2000, s.67).

Demokritos’a göre ana madde ve hareketin kaynağı duyularla algılanamayacak kadar küçük, sonsuz sayıda, büyüklükleri ve şekilleri farklı, bölünemez birimler olan *atomlardır* (Copleston, 1997, s.65). Nesnelere *atomların* çarpışması sonucunda bir araya gelmeleriyle oluşur. Bir araya gelen *atomlar* birbirlerinden ayrıldıklarında nesnelere de yok olur (Skirbekk ve Gilje, 2004, s.35). *Atomların* hareket etmeleri için dışarıdan bir güce ihtiyaçları yoktur, hareket onların kendilerinde vardır (Copleston, 1997, s.66).

### 1.3 Sofist Düşüncenin Oluşumunu Hazırlayan Koşullar

Felsefenin ilk ortaya çıkışında olduğu gibi Sofistlerin felsefi düşüncelerinin ortaya çıkışının altında da felsefi, siyasi ve toplumsal nedenler bulunmaktadır. M.Ö. 5. yüzyılın ortalarına kadar devam eden doğa (*physis*) üzerine düşünme o tarihten itibaren yerini merkezinde “insan”ın bulunduğu bir felsefe anlayışına bırakmıştır. Yaklaşık 150 yıl süren doğa (*physis*) üzerine çalışmalar sona ulaşmış ve filozoflar ilgilerini etik, siyaset gibi konulara yöneltmiştir. Artık cevap aradıkları sorular, insan yaşamıyla doğrudan ilintili konular olmuştur. Jones’un da ifade ettiği gibi (2006, s.100) sofistleri övmek ya da yıkıcı bir güç olarak suçlamak yerine onları “zamanlarının işaretleri” olarak ele almak, onların kitleler için hala saygınlığını koruyan inanışlara neden bu denli kuşkucu yaklaştıklarını sormak çok daha anlamlı olacaktır.

#### 1.3.1 Felsefi, Ekonomik ve Siyasi Koşullar

Değişimin felsefi temelleri arasında, doğa felsefesinin Yunanlılara katkı sağlamaz hale gelmesi vardır. Doğa filozofları tarafından doğa (*physis*) üzerine söylenebilecekler sonuna kadar söylenmiş ve hatta bazı filozoflar sınırları zorlayarak, birçok insan için gerçek dünya anlamına gelen duyu dünyasının gerçekliğini reddedip, o dünyayı salt bir görünüş dünyasına indirgemıştır (Cevizci, 2006, s.136). Parmenides’in soyut düşünmenin önünü açarak usun dışsal olgulara gitmeden kendi içinde kalarak sonuçlar çıkarmasını olanaklı kılması, usun elde ettiği sonuçları duyu algısından daha üstün görmesi, dış dünyanın bilgi açısından değersizleşmesiyle sonuçlanmıştır (Guthrie, 1999, s.55). Gerçeği anlaşılır hale getirme isteğiyle doğmuş Yunan felsefesinin yapmaya çalıştığı şeyin tam tersine Elea okulu tüm gerçekleri tek ve soyut bir kurala indirgemıştır (Aster, 2005, s.107). Ayrıca filozofların aynı konu üzerinde, örneğin “oluş” konusunda, birbirleriyle çelişen düşünceleri, duyu bilgisine karşı güvensizliğe neden olmuştur. Herakleitos’un “evrenin sürekli değişim halinde olduğu” görüşüyle, Elealılardaki “değişimin düşünülemez olduğu” görüşü giderilmesi imkânsız olan bir çelişki ortaya çıkarmıştır. Empedokles ve Anaksagoras bu iki görüş arasında orta bir nokta bulmaya çalışsalar da bu ayrımı kolay bir şekilde ortadan kaldırmaları mümkün olmamıştır (Vorlander, 2004, s.80). Miletli filozofların ortaya koydukları doğa felsefelerindeki “değişmeyen varlık” Herakleitos’un, “oluş” da Parmenides’in inkârıyla sonuçlanmıştır (Arslan, 2008(a), s.213).

Doğa felsefesinde *arkhe* sorununa da farklı yaklaşımlar olmuştur. *Arkhe*, Thales’e göre “su”dur ve o canlıdır. Anaksimenes’te nitelik bakımından kendisiyle aynı kalan, gevşeyip yoğunlaşan bir şey olur, Parmenides’te *Bir*, Demokritos’ta ise boş uzay içindeki *atom*’dur.

Aynı konu üzerinde bu kadar farklı düşüncelerin geliştirilmesi, insanların kuşkucu bir tavır sergilemeleri için zemin hazırlamıştır.

Felsefenin merkezi haline gelen Atina'da o dönemde ticaret oldukça önem kazanmıştır. Atinalılar el işçiliğiyle ürettiklerini tarım devletlerine satıp karşılığında zorunlu gıda ihtiyaçlarını karşılamaktaydılar. Ayrıca diğer bir ekonomik güç kaynağı, Atina donanmasının koruması karşılığında Ege adalarındaki şehir devletlerinden aldıkları harçlardı. Hem iç hem de dış savaşların sonucunda felsefe pratik alana yönelmek zorunda kalmıştır. Artık Atina'da eskiden olduğu gibi pratik alandan uzak, çıkar gözetmeden yapılan entelektüel çalışmalar için uygun bir ortam kalmamıştır. O dönemin insanı, içinde yaşadığı toplumu, bilmek ve anlamak istiyordu. Dönemin koşullarına uyum sağlayabilmek için kendisine pratik yaşamın içinde neyin fayda sağladığını merak eden insan, “gerçek varlık”ın (*arkhe*) ne olduğu sorusuyla ilgilenmez olmuştur (Cevizci, 2006, s.137-138).

Felsefenin alanının “doğa”dan (*physis*) “insan”a çevrilmesinin temelinde yatan siyasi etmenler incelendiğinde M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında Yunanistan'da politika daha önce hiç olmadığı kadar hızlı bir gelişme göstermiştir. Bu hızlı gelişmeye kaynaklık eden şey, İran saldırılarının başarılı bir şekilde geri çevrilmesi sonucunda demokratik hayatın her alanda kendini hissettirmiş olmasıdır (Vorlander, 2004, s.78).

M.Ö. 5. yüzyıl Yunan uygarlık tarihi bakımından oldukça önemli bir yüzyıldır. Atina, Pers imparatorluğuna karşı kazandığı büyük zaferin ardından, Sparta ile 27 yıl sürecek olan bir savaşa girmiştir. M.Ö. 431 yılında başlayıp M.Ö. 404 yılında son bulan Peloponnesos Savaşı'nda Atina'nın önderliğini yaptığı Attik-Delos Deniz Birliği, Sparta'nın önderliğini yaptığı Peloponnes Birliği karşısında kaybeden taraf olmuştur. Fakat yalnız Atina değil Sparta da bu savaştan büyük bir kayıpla çıkmıştır. Savaş sonunda iki tarafta enerjilerinin, güçlerinin ve zenginliklerinin büyük bir bölümünü kaybetmiştir. Pers İmparatorluğu'na karşı kazandığı zaferden Peloponnesos Savaşı'nda aldığı yenilgiye kadar devam eden yüzyıla, Yunan uygarlığının “klasik dönemi” ya da “altın çağı” denilmektedir. Bu dönemde Yunan dünyasının kültürel önderliği Atina'dadır ve Atina siyasetten şiire, resimden tarih yazıcılığına kadar her sanat alanında adından her zaman söz ettirecek olan kişiler yetiştirmiştir (Arslan, 2008(b), s.5). “O dönemde Atina, Yunanistan'ın eğitim okulu haline gelmiştir” (Vorlander, 2004, s.78).

Peloponnesos Savaşı'ndaki yenilgisinin ardından Atina'da, demokratik anayasa geçici bir süreliğine beklemeye alınmıştır. Demokratik rejim yıkılmış, iktidar, yasaları düzeltme göreviyle yönetime atanan Otuzlar Tiranlığı'nın eline geçmiştir. Bu yeni yönetim korkunç bir terör dalgası estirerek, kısa bir zaman içinde binlerce kişinin ölümüne ya da sürgün

edilmesine sebep olmuştur. Bu tiranlığın yönetimine son verilmesi yine kendi yöntemleriyle diğer bir deyişle vahşi bir karşı devrimle olmuştur. Otuzlar Tiranlığı'nın iktidardan uzaklaştırılması ve demokrasinin yeniden kurulması sekiz ay sürmüştür (Taylor, 2002, s.19).

O dönemde, Atina'da ve öteki Yunan kentlerinde radikal bir demokrasi iktidara gelmiştir. Bu deyişimle artık eskiden çok daha fazla sayıda insanın, devlet yönetiminde söz sahibi olması sağlanmıştır (Aster, 2005, s.144). Yunan Ortaçağ'ı olarak adlandırılan M.Ö. 10. ve 7. yüzyılları arasında hâkim olan derebeylik düzeni yavaş yavaş etkisini yitirmiş, M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan ve gittikçe gelişen deniz ticareti ve sanayileşme önem kazanmaya başlamıştır. Sanayi ve ticaretle birlikte yeni bir sınıf ortaya çıkmaya başlamıştır. Tüccarlar, zanaatçılar ve sanayicilerden meydana gelen yeni bir sınıf olan zengin sınıfı ile siyasi hâkimiyeti o tarihe kadar elinde bulunduran toprak soyluları arasında şiddetli mücadeleler meydana gelmiş ve M.Ö. 5. yüzyılın ortalarından itibaren başta Atina'da olmak üzere birçok Yunan kentinde siyasi, hukuki ve idari alanda yönetim bu yeni sınıfın eline geçmiştir (Arslan, 2008(b), s.7). Bütün erkek özgür Yunan vatandaşlarının Atina meclisinde yer alabilme imkânının ortaya çıkışı, siyasal alanda başarı elde etme yolunun herkese açık olduğu fikrinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Daha önceleri iktidarı elinde bulunduran aristokrat sınıftıydı ve yönetim sanatı babadan oğla aktarılmaktaydı, bu sınıf meclisteki oyları yönlendirip, denetleyerek yönetimi elinde tutardı. İktidarı el deyiştirip, aristokratlardan tüccarlara geçmesi beraberinde daha önceden babadan oğla aktarılan bilgilerin, tüccarlar sınıfına, başka insanlar tarafından sağlanması gereksinimini ortaya çıkarmıştır (Cevizci, 2006, s.138).

Felsefi, toplumsal ve siyasi temelleri incelendiğinde pratik alanın dışına çıkarak hiçbir çıkar gözetmeden felsefi ve bilimsel çalışma yürütme imkânının olmadığı bir dönem ortaya çıkmıştır. Artık zorunlu olarak doğa (*physis*) felsefesinden uzaklaşılacaktır ve onun yerini yaşamla, insanla doğrudan ilgili problemler alacak ve yapılacak olan çalışmalar artık bu konular üzerine olacaktır.

Ele alınan konular ve kullanılan yöntemler açısından bakıldığında bu çağ bir "aydınlanma" çağıdır. Değerlendirmeler, geleneklere bağlı kalınmadan yapılabilmekte, bireysel düşünce ön plana çıkmakta ve grup otoritesinden kopuş gerçekleşmektedir. Düşünme yapısında "öznellik" ve "görecelik" hâkim olmaya başlayacaktır (Thilly, 2000, s.82).



#### 1.4 Sofist Düşüncenin Doğuşu

Felsefenin ortaya çıkışını sağlayan doğa (*physis*) üzerine düşünme sonucunda şüpheli bir tavır ortaya çıkmaya başlamıştır. M.Ö. 600 yılında başlayan ve M.Ö. 450 yılına kadar devam eden felsefe geleneğinin ilgisi doğa (*physis*) üzerineydi. Aynı konu üzerine farklı ve birbiriyle çelişen ve hepsi doğruluk iddiasında olan felsefi düşüncelerin varlığı bu şüpheli tavrın ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Ana madde (*arkhe*) üzerine söylenen doğruluk iddiasında olan düşüncelerden hepsinin birden doğru olmasının söz konusu olamayışı, verilen cevaplardan en fazla biri doğru olabileceksen, diğerlerinin yanlış olmasının nedeninin ne olacağı düşüncesi “mutlak bilginin koşulu nedir?” sorusunu beraberinde getirmiştir ve ilgi doğadan (*physis*) insan düşüncesinin kendisine çevrilmiştir. Bu dönüşle “bilgi” şüpheli bir tavırla eleştiri süzgecinden geçirilmeye başlanmış, evren üzerine üretilen spekülasyonların yerini bilgi konusu almaya başlamıştır. O döneme kadarki Yunan felsefesi geleneğinde olduğu gibi insan, sadece nesnelere gözlemleyip onun üzerine bir iddiada bulunmak yerine, kendi doğasını bir felsefe problemi haline getirmiştir ve böylece ontolojiden epistemolojiye bir geçiş olmuştur (Skirbekk ve Gilje, 2004, s.52). Bu tükenen Yunan doğa felsefesinin zorunlu bir geçişidir. İlerlemenin olanaklılığını sağlayan bu zorunlu geçiş olmuştur ve bu geçiş Platon’un “değişmezlik” ve “değişebilirlik” olgularını bir kuramda birleştirdiği düşünce irdeleyişi olsa da nesneden özneye yönelerek bu ilerlemenin önderliğini sofistler yapmıştır (Copleston, 1997, s.75). Bu ilerleme, aynı zamanda o yüzyılın, Antik Çağ felsefesinin modern tarihçileri tarafından bir Grek aydınlanma çağı olarak anılmasını olanaklı kılmıştır. Bu çağın “aydınlanma çağı” olarak kabul edilmesinin nedenleri arasında o dönemdeki bilgelerin; insan düşüncesini, kendilerine miras kalan geleneklerden ve görüşlerden çok farklı bir şekilde ele almaları, düşünceleri gelenekle ve özellikle de dinsel alanla olan zincirlerinden kurtarmak için gösterdikleri bilinçli bir çaba vardır. Bu çaba, M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında Grek dünyasının en ileri bölgeleri olan: İonia, Atina ve Grek egemenliğindeki Batı’da yaşama hâkim olmaya ve felsefenin gelişimi için önemli bir güç haline gelmeye başlamıştır. Bu düşünsel hareket, M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında, o güne kadarki düşüncenin devamı olmayan diğer bir ifadeyle tamamen yeni bir başlangıç olan “Sofizm” denilen akım aracılığıyla her şeye egemen bir güç haline gelecektir (Capelle, 2011, s.239).

Kendi üzerine düşünmeye başlayan insan, kendisini sadece düşünen olarak değil aynı zamanda eylem halinde olan bir varlık olarak da görmesiyle ahlaki-siyasi alanlarla ilgili sorular sormaya başlamıştır. Bu sorgulamanın nedenlerinden bir diğeri de Yunanlıların, İran, Babil ve Mısır uygarlıklarına ilişkin öğrendikleri ve kendileri kadar ileri evrede

olmayan Skitya ve Trakyalılar ile kurdukları ilişkilerdir. Bu gelişmelerle Yunanlılar, dinsel ilkeleri, ulusal ve yerel yaşam yollarını, Helen kültürünü, bu kültürün insan yapımı ve değişebilir mi yoksa tanrısal bir onayla kutsal bir düzen mi olduğunu sorgulamaya başlamıştır (Copleston, 1997, s.76). Genel bir ifadeyle farklı gelenek ve kültürlerin olduğu, farklı ulusal ve yerel yaşam yollarının bulunduğu bu çeşitliliğin içinde evrensel bir ideal mümkün müydü? İnsanı böylesi bir sorgulamaya iten şeyin bir tesadüf olmadığını, Zeller (2001, s.98) şu sözlerle ifade etmektedir: “Miletli Hekataios, Sardesli Ksanthos, Mytileneli Hellakinos gibi adamlar ve Thukydidés’in bir ifadesine göre genellikle Herodatos’un öncülleri olarak adlandırılan diğer ‘logograflar’ etnoloji ve coğrafi gözlemleri ihtiva eden eserlerinde zengin bir malzeme toplamışlar, bununla kalmayıp sırasında bunlara eleştirel bir tavırla yaklaşmışlardır. Bu, sofistliğin başlangıcıdır ve temsilcilerinin büyük nispette Grek dünyasının çevresinden gelmesi ve en eski ve en yetkin üstadının Abderalı Protagoras’ın barbar Trakia toprağındaki Ion kültürünün ileri karakolu konumundaki bir şehrin yurttaşı olması tesadüf değildir. Demek oluyor ki, sofistlik öncelikle bir uygarlık felsefesidir.”

Sofistler, insan ve onun uygarlığıyla ve töreleriyle ilgilenerek kendisinden önceki Yunan felsefesinden tamamen ayrılmıştır. Sofistler, büyük evren olan doğa (*physis*) yerine küçük evren olan insanla ilgilenerek “insanın kendisi” olmasının ve kendi bilincini kazanmasının yolunu açmışlardır. Sofistler, sadece ele aldıkları konularla değil kullandıkları yöntemle de doğa felsefesinden ayrılmaktadır. Doğa filozofları gök olaylarıyla, hayvanlarla, bitkilerle ve maddelerle ilgili konularda deneye dayalı bir gözlemi kullanmış olsalar da ulaşmaya, formüle etmeye çalıştıkları “ana ilke” (*arkhe*) evrenin açıklanmasına yönelik bir uğraş alanı olduğu için her zaman spekülasyona açık bir yol olmuştur. Doğa filozoflarında deney tamamen dışlanmamaktadır; fakat genel ilke belirlendikten sonra tikel olayların tamamı bu genel ilkeye göre açıklanmaktadır. Sofistler ise böyle bir “ana ilke” (*arkhe*) arayışının yerine temelinde deneyimin ve algının olduğu, insan yaşamıyla doğrudan bağlantılı her alanda yaşamı kolaylaştıracak ve bu alanlarda insana fayda sağlayacak olan bilgiyi elde etme çabasına yönelmişlerdir. Sofistlerin açmış olduğu insan yaşamıyla doğrudan bağlantılı bu yeni alan, felsefenin de uğraş alanının değişmesine kaynaklık etmiştir. Gökberk’e göre (1999, s.41) sofistler; kendilerinden önce yalnızca “obje”ye yönelmiş, felsefeyi “suje”ye, “iç deneye” yönelterek tek yanlılıktan kurtarmıştır.

Sofistler, hem teorik hem de pratik alandaki konularla ilgilenmişlerdir. Fakat teorik alandaki konularda da spekülasyonlar yerine deneyime ve algıya dayanan, insan

yaşamından bağımsız olmayan, bilginin imkânı ya da imkânsızlığı, insan uygarlığının başlangıcı ve gelişimi, dilin kökeni ve yapısı gibi konuları ele almışlardır.

### 1.5 Sofist Eğitim (*Paideia*) Anlayışı

Sofizmin doğuş nedenleri arasında Atina demokrasisinin tamamen yeni türden bir eğitime gereksinim duyması da vardır. Perslerle yapılan savaşların kazanılmasıyla özgürlüğünü savunan Yunanistan'da refah düzeyi artmış, üst sınıflar zenginlik ve lüks yaşam koşullarını elde etmiştir. Yunanistan'da gerçekleşen bu iyileşme savaşlarda çok önemli rol oynayarak tinsel ve siyasi merkez olan Atina'da kendini göstermiştir. Değişen yaşam koşullarıyla birlikte eğitim ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Atina'da var olan demokratik anayasa, halk toplantılarında iyi konuşabilme becerisi kazanma isteği, bu eğitimin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Mahkemelerde, toplantılarda kendini en iyi şekilde savunanın, anlatmak istediği şeyi en iyi şekilde ifade edebilenin daha avantajlı olduğu görülmeye başlanmıştır. Değişen siyasi yapıyla birlikte kariyer yapma, üst mevkilere gelme yolunun herkese açık oluşu, kişilerin kendilerini devlet işlerinde ve hitabet sanatında iyi yetiştirmeleri gerektiği fikrini uyandırmıştır (Störig, 2011, s.134) ve eskiye bağlı kalmak isteyenlerin tüm direnişlerine karşın, yönteme dayalı öğretileriyle, bu eğitimi insanı temele alarak gerçekleştirmek isteyen kişiler ortaya çıkmıştır. Erdemi (*arete*) öğrettiklerini söyleyen, insanları ahlaki ve siyasi alanlarda yetiştirme sorumluluğunu üstlenen bu kişiler “sofistler”dir. Sofistlerin ilk ortaya çıkışlarında herhangi olumsuz bir anlamı içinde barındırmayan bu sözcük yalnızca “bilgelik öğretmeni” anlamını ifade etmekteydi.

Sofistler, kendilerinden önceki filozofların aradıkları “hakikat”in yerine, birey olarak, toplumsal bir varlık olarak “insanı” ve “insanın eğitimini” koymuşlardır. Bu eğitim, insanı manevi yönden şekillendirecek olan bir eğitimidir ve sofistler bu eğitimin mümkün olduğunu düşünmektedir ve bu yönleriyle de kendilerinden önceki filozoflardan ayrılmaktadır. “Hakikati” arayan filozof için bilgi uğraşı, ereği kendinde olan bir uğraştır ve onlar eğer öğrencileri varsa onları filozof yapmak için uğraşmaktadır ve bu uğraş tamamen “teorik”tir. Sofistlere göre ise bilgi sadece hayatta yarar sağladığı, hayatın kontrolü için bir araç görevi gördüğü sürece değerli ve önemli bir şeydir. Bilgiyi bu şekilde tanımladıkları için, bilgi öğretilabilir bir duruma gelmektedir ve bu bilgilerin öğretilmesi için öğrencilerinin olması gerekmektedir. Bu nedenle “sofist öğrencisiz düşünülmesi imkânsız kişidir” (Zeller, 2001, s.99). Sofistler, sadece öğrencilerini sofist yapmak için uğraşmamışlardır, onlar, ayrıca insanlara hayatta kullanabilecekleri genel bir

eğitim vermeyi amaçlamışlardır ve verdikleri dersler yaşama sanatı ve hayatın kontrolü üzerine olduğu için amaçları “pratik”tir.

Sofistlerin getirdikleri yeni eğitim anlayışına kadar gençlerin eğitimi, jimnastik, gramer, temel okuma yazma, hesap kitap, şairlerle okuma ve müzik eğitimini kapsamaktaydı. Gençlere verilen bu eğitimin yetersizliği, değişen siyasi yapıyla birlikte daha da kendini hissettirir duruma gelmiştir ve kamusal alanda rol almak isteyen gençler için daha kapsamlı bir eğitime ihtiyaç duyulmuştur. Sofistlerin verdikleri eğitim, düşünme ve konuşma alanında bütüncül bir formel öğretim, hal ve davranış bakımından pratik bir terbiye ve çok çeşitli durumlara yönelik metodik bir eğitimidir. Bu dersler teorik bilgiyle ilgili olmayıp, onlar daha çok yaşama, insanın içinde bulunduğu durumla ilgili pratik yönü daha fazla olan konular üzerine ders vermişlerdir. Sofistler, bu eğitimlerini, katılımın sınırlanmadığı bilim seminerleri düzenleyerek veya belli konular üzerinde tek tek ve seri dersler vererek yapmışlardır (Zeller, 2001, s.99). Şehir şehir dolaşarak, ücret karşılığında çeşitli sanatları kendilerinden ders alan kişilere anlatan gezgin öğretmenler, özellikle retorik sanatında dersler veriyorlardı. Düzgün konuşmanın insan üzerinde bırakacağı etkiyi çok iyi bilen sofistler; devlet işlerinde, halk toplantılarında saygın bir kişi olmak isteyen kişinin öncelikli olarak bu özelliği kendisinde bulundurması gerektiğini biliyorlardı (Störig, 2011, s.134).

Retorik dersleri veren, öğrencilerine bir davada her zaman üstün gelmeyi öğreten sofistler, “söylevin gücü”nün farkındaydılar ve bu farkındalık bir anlamda, kendilerinden önce bu güçten yararlanmış olan Elealıların aracılığıyla olmuştur. Varlık ile söylemin özdeş olduğunu düşünen Parmenides, bu sonuca mantık dünyasından hareketsizlik terimiyle ifade edilemeyen her şeyi dışlayarak varmıştır. Varlıktan söz edebilmek ancak tutarlı bir söylem içinde mümkündür, bunun dışında kalanlar yokluktur ve bu düşünce, olan ile söylenen arasındaki sıkı bağı ortaya koymaktadır. Sofistlerin en belirgin özelliklerinden biri de, bu bağı diğer ifadeyle Parmenides’in varlığının, söylemle mümkün olduğunun farkında olmalarıdır. Bir anlamda sofistler ile Parmenides’in ve Herakleitos’un ortaya koyduğu problem aynıdır. Ortak problem “varlık ve varlık üzerine söylev” problemidir. Sofistler için nesnelere var olma görünümü kazandıran şey söylemdir, söz varlıktan önce gelir ve varlığa varlık statüsünü kazandıran şey sözün değeridir. Elealılar için ise söyleme gerçeklik kazandıran şey varlıktır. Elealılarla sofistler aynı problem üzerinde dururlar fakat varlığı ön plana çıkaran Elealıların tersine sofistler, söylemi ön plana çıkarmıştır (Dumont, 2007, s.34-35). Gökberk’e göre (1999, s.41) sofistler, söz söyleme sanatını öğretirken bir taraftan onun tekniğini diğer taraftan bunun

için gerekli bilgileri öğretmektedir. Sofistler bu yönleriyle önemli sosyal bir rol oynamanın yanında bilimde yeni araştırma yollarına öncülük etmişlerdir. Öğrettikleri konunun pratik yönü nedeniyle insanla ve özellikle insanın psikolojik yönüyle ilgilenmiş, insanı her yönüyle ele almışlardır. Sofistlerin en önemli kaynağının “söz” olması onları insan hakkında daha derin bilgiye sahip olmaya itmiştir. Çünkü sözle insan üzerinde bir etki yaratılmak isteniyorsa bu, “insan”ı, onun tasarımlarını, duygularını bilmekle mümkündür.

Gençler için verdikleri eğitimlerin yanı sıra sofistler, yetişkinler için de eğitim vermekteydi. Bu eğitimler, bazen yakın dostlarının evinde bazen de kamuya açık alanlarda bilim seminerleri şeklinde yapılmaktaydı ve onlar eğitimlerini, ustası oldukları hitabet ve belagat sanatının tüm inceliklerini kullanarak hazırladıkları uzun konuşmalar ya da dinleyicilerden hatırlatmalarını istedikleri bir konu üzerine doğaçlamalar şeklinde gerçekleştirmektedirler. Sofistlerin konuşmalarında, baskın olan yönün bilimsellikten ziyade hitabet ve üslup sanatının olması, ahlaki, siyasi, dini konuların kamuya açık alanlarda tartışmalarının doğurduğu önemli sonuçları gölgelememiştir. “Çağdaş edebiyat vasıtasıyla, bilhassa tragedya ve komedyanın sayfalarından çok çeşitli biçimlerde, bize ulaşan yankısı, aldıkları alkışı ve mazhar oldukları takdiri göstermektedir.” (Zeller, 2001, s.101). Evlerde ve kamuya açık alanlarda yetişkinlere verdikleri derslerin yanı sıra, sofistler, tüm Grek ulusunun temsilcilerinin dikkatini çekmek için, Olimpia Oyunlarının ve diğer yerlerdeki Grek festivallerinin büyük meclislerinden de yararlanmışlardır.

Sofistlerin asıl amaçlarının eğitim olması onları “hem pedagojinin kurucusu –ki bu, onların tarihsel etkileri önceden kestirilemeyen en büyük hizmetlerinden biridir- hem de bilinçli manevi eğitim olarak *paideia* kavramının yaratıcısı yapmıştır” (Capelle, 2011, s.241).

Sofistlerin öğrettiklerini iddia ettikleri “yurttaşlık bilgisi” eski soyluluk ahlakıyla tamamen ters düşmektedir. Eski soyluluk ahlakına göre üstünlük doğuştan gelmektedir ve sadece soyluların hakkıdır, bu nedenle de öğretilen bir şey değildir. Sofistler ise zihnin ve karakterin belirlenmesinde belirleyici olanın mizaç mı yoksa eğitim mi olduğu üzerinde durarak, bu belirlenimde eğitimin (*paideia*) önemini vurgulamışlardır. Onlara göre, doğuştan geldiği söylenen böyle bir soyluluk ahlakı yoktur ve herkes doğası gereği buna sahip olabilmektedir ve bu da eğitimle (*paideia*) mümkündür. Sofistlerin bu söylemleri, eski inançlarla karşılaştırıldığında devrimci niteliktedir. “Sofistler, genç öğrencileri, çok kere eski saygın gelenekle keskin bir çelişki içinde bulunan doktrinleriyle tanıştırmak üzere ailelerinin yakın çevrelerinden kendi okullarına alıp böylelikle kendilerini riske attıklarının tamamen farkındaydılar.” (Zeller, 2001, s.100). Kuşkucu ve geleneklere, ön

kabullere karşı oluşlarıyla tanınmaya başlayan sofistlerin, gençleri evlerinde toplayarak, onların önünde dinsel inançları ve gelenekleri sınırsızca eleştirdikleri düşüncesi yayılmaya başlayınca, bu durum, gençler tarafından büyük ilgi gören sofistlerin, katı gelenek yandaşları tarafından olumsuz olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Fakat sofistlerin eleştirel tutumları, gelenekleri sorgulayan yönleri, eşitleştirici eğilimleri, Yunan yaşamını zayıflatmaya yönelik değildi, tersine, düşünce zenginlikleri ve sürekli olarak seyahat etmeleri sonucunda *polis*in (şehir devletinin) ötesini de biliyor olmalarıyla onlar, ulusal birlik düşüncesini anlatarak, Yunanistan'da ihtiyacı hissedilen *panhelenik* ruhun taşıyıcıları olmuşlardır (Zeller, 2001, s.101).

Sofistlerin göreceliliğinin oluşmasında, eğitime (*paideia*) verilen önemin artmasının da etkisi vardır. Artan eğitim ihtiyacıyla farklı gelenekler, dinler, kültürler tanınmış, o zamana kadar üzerine hiç konuşulmadan kabul edilmiş, daha önce sorgulanmamış kabuller, eleştirilerek sarsılmaya başlamıştır. O zamana kadar yanlış olduğu düşünülmeyen ya da “yanlış”tır demenin imkânsız olduğu konular temelinden sarsılmış, genel-geçer doğru yerini göreceliliğe bırakmıştır. Bu durumda, eğer bir konuda ya da yaşanan bir olayda kimin haklı olduğuna karar vermenin objektif ölçütü sarsılmışsa artık genel-geçer bir yasaya göre değil, kimin kendini daha iyi savunduğu ya da kimin daha iyi ifade ettiği ölçüt olarak kabul edilecektir.

### 1.6 Sofistlerin Etkileri

Başlangıçta, teorik alanda kendini gösteren şüpheciliğin manevi alana doğru ilerlemesiyle insanlara, davranışlarında da önemli olan şeyin sonuç olduğu öğretilmeye başlanmıştır. Teorik alanda yürütülen tartışmalardaki şüphenin manevi alanlarda da kendini hissettirmesiyle değişen düşünce tarzı, beraberinde hitap sanatının da kullanılış biçimini değiştirmiştir. İkna aracından daha ziyade akıl çelme aracı haline gelen hitap sanatı, sofistlerin elinde istedikleri gibi kullanabilecekleri bir sanat haline dönüşmüştür. Artık “Filozofların, bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri ‘logos’ burada bir ‘silah’ olarak kullanılır hale gelmiştir” (Zeller, 2001, s.100). Bazı sofistlerin bu yöntemi amacının dışında kullanmasından dolayı, sofistlik olumsuz bir durum olarak görülmeye başlanmış, kullandıkları yöntem de tehlikeli bir “kandırma aracı” olarak görülmeye başlanmıştır.

Teorik bilgi yerine öğrencilerine pratik bilgi öğretmeyi seçen sofistlerle birlikte, genel-geçer, hiç değişmeden kalan bilginin imkânsız olduğu düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Çünkü sofistler tarafından verilen eğitim, daha önceleri yapıldığı gibi hakikati bulmaya

çalışmak ya da onun belirlenmesine yönelik bir eğitim değildir. Öğretilen, dinleyicileri, mahkemelerde davalı ya da davacı olma durumunda ya da halk toplantılarında faydalı olarak görünen şeye ikna etmeyle ilgili bir şeydir. Karşısındakinin argümanı ne denli güçlü ise onu çürüten kişinin başarısı da o denli büyük kabul ediliyordu ve bu çürütmeler, konu tükenene kadar devam eden uzun konuşmalar ya da kısa iddialar ve tenkitlerin yapıldığı diyalog şeklinde yapılıyordu ve amaç her şekilde karşısındakinin argümanını çürütmektir (Zeller, 2001, s.100). Davaları kazanmanın doğru yolunu öğreteceklerini söyleyen sofistlerin verdikleri eğitim; haklı bir nedenin haksız, haksız bir nedenin de kolayca haklı bir neden olarak gösterilebileceğini öğretme sanatına dönüşme gibi tehlikeli bir yolu da içinde barındırmaktadır.

Sofistlerin verdikleri derslerin dışında, felsefi diyalogların çekirdeğini oluşturuyor olmaları ve Eski Yunan nesrinin kurucuları olmaları sebebiyle edebi etkinliklerinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir (Zeller, 2001, s.101).

Sofistlerin hepsini birden kapsayacak bir “sofist” kavramı bulmak pek mümkün değildir. Onlar felsefi bir okul oluşturmamıştır. Felsefi, ekonomik ve siyasi nedenlerden dolayı değişen koşulların zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan gezgin öğretmenlerdir. Onların hepsinde ortak olan “ücret karşılığı ders veren gezgin öğretmen” karakteridir. Diğer bir ortak özellikleri teorik ve pratik bakış açılarıyla insan uygarlığına duydukları ilgidir ve onlar bir anlamda yaşama sanatı öğretmenleridir. Sofistlerde ortak olan “yaşama sanatı öğretmeni” kimliğiyle, sofistliğe atfedilen öznelciliğin ve bireyciliğin, epistemolojik ve etik anlamda hepsinde aynı şekilde belirgin olmadığı anlaşılmaktadır.

Sofistler, farklı topraklarda doğmuş, çok farklı yerlere seyahat etmiş olsalar da hepsinin yolu Atina’ya düşmüştür ve böylece Atina, kentlin soylu gençleri tarafından yoğun bir ilgi gösterilen manevi bir hareketin de merkezi konumuna gelmiştir. Sofistlerin temel sorun olarak insanı ele almaları, devlet ve toplumdaki tüm insani kurumların sorgulanmasına, ve bu sorgulama sonucunda da her şeyi kapsayan bir göreceliliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Etik ve din alanlarındaki bu sorgulamayla var olan inanç ve davranış kuralları temelinden sarsılmıştır. Böylesi bir sorgulama sofistleri, dinin ve ahlakın, insanlar tarafından, zayıf korumak için ortaya konulmuş şeyler olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Sofistlere kadar bir “sorun” olarak ele alınmayan bu konular, sofistler ile birlikte felsefenin alanına girmiştir.

“Tüm sofistlik devininin büyük değeri şundan oluşuyordu: düşünceyi uyandırdı ve felsefe, din, töre, ahlak ve bunlar üzerinde temellendirilmiş kurumlara kendini usun karşısında aklamaları için meydan okudu. Sofistler bilginin olanaklılığını yadsıyarak onun

kendisini aklamasını zorunlu kıldılar: felsefeyi bir bilgi ölçütü aramaya zorladılar. Geleneksel ahlaka saldırarak, ahlaki kuşkuculuk ve nihilizme karşı kendini savunmaya ve ussal bir doğru ve yanlış ilkesi bulmaya zorladılar. Geleneksel dinsel inançlara saldırarak, düşüncelere daha tutarlı ve daha arı Tanrı tasarımları geliştirme gereğini dayattılar; ve Devleti ve yasalarını eleştirerek felsefi bir Devlet kuramının geliştirilmesini kaçınılmaz kıldılar. Yapıyı daha sağlam temeller üzerine kurmak, ilk ilkelere geri dönmek zorunlu oldu. Bilgi nedir, gerçeklik nedir? Hak nedir, iyi nedir? Doğru Tanrı kavramı nedir? Devletin ve insan kurumlarının anlamı ve amacı nedir? ve sonunda bu sorular Yunan düşünürlerini geçici olarak üstü örtülmüş olan, ama hiçbir zaman uzun süre görmezden gelemeyeceği eski soruları yeni açılardan yeniden düşünmeye zorladılar: Dünya nedir ve insanın doğadaki yeri nedir?” (Thilly, 2000, s.63).

“Sofistleri, Grek düşünce dünyasının kendilerinden sonra gelmiş ve kendileri nedeniyle yükselmiş klasik dönemini manevi yönden harekete geçiren en önemli güç olarak görmek gerekir” (Capelle, 2011, s.242).

Daha önceki felsefe anlayışından kesin bir şekilde ayrılan bu yeni yöntemleriyle sofistler, hakikat arayışında olan Platon’un eleştirilerine maruz kalmışlardır ve bu eleştirilere Aristoteles’in eleştirileri de eklenince, sofistlik ile felsefe birbirinden kesin çizgilerle ayrılan iki alan haline gelmeye başlamıştır. Fakat o döneme kadar böyle bir ayırım söz konusu değildir ve “bu terim, Herodotos tarafından Solon ve Phythagoras için, Androtion tarafından Yedi Bilge İnsan ve Sokrates için, Liasias tarafından Platon için kullanılır” (Copleston, 1997, s.79). Eski sofistler, insanlar tarafından saygı duyulan, onların güvenini kazanmış ve şehirlerinin diplomatik misyonlarını yürütecek kadar önem verilen kişilerdir. Terimin kötü ünü, büyük sofistlerin ardından gelen, “Euthydemos ve Dionysodoros’un mantıki bayağılıklarıyla onlara vurduğu damga”yla olmuştur(Zeller, 2001, s.101).

### **1.7 Physis-Nomos Ayrımı**

Yunanlıların yabancı halklarla, onların kendilerinden farklı gelenek, görenekleriyle tanışmaları, Yunanlılara kendi halklarının geleneklerini, inançlarını, yaşam biçimlerini diğer halklarıncıyla karşılaştırma olanağı sağlamıştır. Yunanlılar bu farklılıkların altında yatan nedenin ne olduğunu irdelemeye, yalnızca kendi kurumlarının hâkim ve tüm zamanlarda geçerli olup olamayacağından kuşkulanmaya başlamışlardır. (Zeller, 2001, s.98) Doğadaki bu düzen ve yasalar (*physis*) karşı gelinemeyecek kadar sağlam ve değişmez midir yoksa her şey gelenek ve göreneklerin belirlediği değişime ve yeniden



oluşuma mı tabidir? Yunan doğa filozoflarının doğa üzerine düşünme yaklaşımı, demokrasiye eğilim gösteren yeni Yunan yaşam biçiminin gereksinimi doğrultusunda değişmeye başlamıştır. Sofistlerle birlikte doğanın oluşturucu ilk ögesini (*arkhe*) ortaya çıkarıp, devlet, toplum ve ahlak yasalarını da bu ilk ilkenin yasalarına yaslamaya çalışan bu doğa felsefesi yaklaşımı sorgulanmaya başlanmıştır. Yasanın “gerçeklik” mi (*physis*) yoksa yalnızca bir “adet” mi, “uzlaşım” mı (*nomos*) olduğu düşüncesi üzerinde duran sofistler, tamamen farklı bir düşüncenin savunuculuğunu yapmıştır. Sofistlere kadar devlet, toplum ve ahlak yasaları (*nomos*) tanrısaldı. Bu bakımdan da bir uzlaşım konusu ya da değişim konusu olamazdı. Bu kavramın anlamının değişmesinde sofistlerin önemli etkisi olmuştur.

*Physis*, ana madde (*arkhe*) arayışında olan doğa filozoflarının kullandığı bir kavramdır. Doğa filozoflarının *physis*'i “gerçek” olarak düşünmeleri sonucunda *physis* sözcüğü giderek var olmayan şeye karşıt “gerçek olan şey” için kullanılmaya başlanmıştır. Sofistler “yasa”nın *physis* olup olmadığını sorarken onun maddi olup olmadığını değil doğa filozoflarının maddeyi “gerçek” gördükleri tarzda gerçek olup olmadığını sormaktadır. Diğer bir deyişle sofistler: “Yasa, insanlar tarafından bilgisine ulaşılabilecek açık bir nesne midir?” sorusunu sormaktadır (Jones, 2006, s.105).

*Physis-nomos* ayrımının ortaya çıkmasına kaynaklık eden etmenlerden biri Yunanlıların ticaretle uğraşan, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında sayısız kolonilere sahip olan bir ulus olmalarıdır. Bu sayede Yunanlılar değişik kültürlerle, değişik inanç biçimleriyle tanışma, kendi inançlarıyla ve gelenekleriyle onları karşılaştırma olanağına sahip olmuştur. Başka inançlarla, siyasal rejimlerle, yasalarla tanışmaları Yunanlılarda *nomos* kavramının “uzlaşım konusu olamaz”, “değiştirilemez” ve “tanrısal olma” anlamının temellerinin zayıflamasına neden olmuştur. Çünkü yasalar bir toplumda başka diğer toplumda başka olabiliyorsa, bir ülkede yasak olan diğer ülkede yasak değilse, adalet her yerde farklı bir biçim alıyorsa o zaman başta Herakleitos olmak üzere yasaların kaynağını tanrısal olarak düşünenlerin bu düşüncelerinin temelleri sarsılmaktadır ve eleştiriye açık hale gelmektedir. Ayrıca Yunan sitelerinde ortaya çıkan sosyal ve siyasal gelişmelerde bu ayrımın, *physis-nomos* ayrımının belirginleşip ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Homeros ve Hesiodos adaleti, doğru davranış için gerekli kuralları kısaca yasaları tanrısal olarak düşünüyordu çünkü Zeus adaletin ve doğruluğun tanrısıydı buna karşın Sparta'da Lykurgos, Atina'da Solon devletleri için yasalar hazırlıyor ve yine de bunun tanrısal kaynaklı olduğunu söylüyorlardı. Bu şekilde söylenmesi, bilgeliklerinin açığa

çıkarılması olarak ifade ettikleri yasanın “insan yapımı” olduğu fikrinin oluşmasını engelleyememiştir (Arslan, 2008(b), s.60-61).

Yunanlı tarihçi Herodotos (III, 38), gezdiği farklı ülkelerdeki yasaların çeşitliliğini ve her devletin kendi yasalarını en iyi yasa olarak düşündüğünü şu örnekle anlatır: “İnsanları en güzel yasaları seçmekte serbest bıraksalar her biri döner dolaşır gene kendisinininkileri seçer, herkes kendi ülkesinde geçerli olan yasaların en güzel yasalar olduğuna o kadar inanır. İnsanların kendi göreneklerine karşı besledikleri duyguların gerçekten ne kadar köklü olduklarını gösteren pek çok belirti vardır. Dareios kralken bir gün çevresindeki Yunanlıları toplayıp : ‘Babalarınızın ölüsünü yemek için kaç para istersiniz?’ diye sordu.. Böyle bir şeyi hiçbir ücret karşılığı yapmayacakları cevabını aldı. Dareios bunu üzerine Kallatai denilen Hintlileri çağırttı. Onlar ana babalarını yerlerdi, görenekleri böyleydi. Yunanlıların yanında bir tercüman aracılığıyla bunlara sordrdı: ‘Babalarının ölüsünü yakmak için kaç para isterler?’ diye, Hintliler bunu bir sövgü saydılar, kendilerine böyle davranılmaması dileğinde bulundular.”

Her devletin yasasının farklı olmasının yanında, yeni kazanılan sömürgelerden biri için yasa yapma görevinin Protagoras’a verilmesi yasaların gökten geldiği inancını zayıflatan diğer bir neden olmuştur (Guthrie, 1999, s.75). Ayrıca demokrasiye geçişle birlikte siteler için halk meclislerinde hazırlanan yasaların birbirinden farklı olmaları bu yasaların ilahi kaynaklı olmadığı düşüncesini daha da belirginleştirmiştir. Demokrasi yanlılarının Aristokrasi yanlılarına karşı kendi düşüncelerini savunabilmeleri için Aristokrasi yanlılarının sıkı sıkıya bağlı oldukları soyluluğun ve yasaların tanrısal olduğu fikrini ortadan kaldırmaları gerekiyordu. Yasaların tanrısal kaynaklı olduğu düşüncesine yöneltilen itiraz onların uzlaşımsal olduğu düşüncesini doğurmuştur ve böylece tanrısal olanın yerini “evrensel insan doğası” diğer bir değişle *physis* almıştır. Adaletin, yasaların her yerde değişmesinin karşısında değişmeden her yerde aynı kalan “doğa” vardır. Doğa filozoflarının aradıkları: görünenin ardındaki “gerçeklik”, değişenin, çeşitliliğin altındaki “birlik”, her yerde değişmeden kalan, aynı yasalarla işleyen doğa (*physis*) düşüncesidir. Onlardaki doğa (*physis*) maddi bir doğadır ve onların ilgilendikleri alan insan, yasa ya da kültür değildir. O nedenle maddi olarak inceledikleri “doğa”dan (*physis*) böylesi bir sonuç çıkarma işine girişmemişlerdir. Ancak maddi doğadan (*physis*) insan doğasına yönelme ve insan doğasının yasalarını çıkarma imkânsız değildir ve sofistlerle birlikte ilginin kültüre, ahlaka, siyasete genel bir ifadeyle insana ve onunla ilgili her şeye yönelmesi sonucunda daha önce fark edilmeyen *physis-nomos* zıtlığı da fark edilmiştir. Doğal olanın *physis* olarak belirlenmesi insan yapımı olan *nomosu* onun karşısına yerleştirmiştir ve böylece

birçok filozofun üzerinde duracağı *physis-nomos* ayrımı felsefi düşüncenin önemli bir konusu haline gelmiştir (Arslan, 2008(b), s.62).

Yasaların ve ahlak kurallarının tanrısal kökenli olmadığı, yetkinlikten yoksun, insan yapımı olduğu düşüncesi birbirinden büyük farklar gösteren pratik sonuçları da beraberinde getirmiştir. Zorunlulukla oluşturulmuş yasalara uymak gerektiğini savunan Protagoras'a karşıt daha radikal sofistler, istediği gibi davranmanın güçlünün hakkı olduğunu söyleyerek yazılı yasaların bunun karşısında bir engel oluşturduğunu savunmuşlardır.

Sofistlerin yapmış olduğu *physis-nomos* ayrımının yankılarını dönemin edebiyatında da bulmak mümkündür. İnsan eliyle yapılmış yasalar ile tanrısal yasalar arasındaki ayrım Sophokles'in (M.Ö. 496-406) *Antigone*'sini de harekete geçiren temel dürtüdür. Sophokles *Antigone* tragedyasında Antigone ile Kreon'un çatışması bu iki yasanın çatışmasını temsil eder. Kreon'un daha önce verdiği Antigone'nin ölüm emrini geri çekmesi insan yapımı yasaların değişebilirliğini, yaptığının tanrısal yasaya uymak olduğunu söyleyen Antigone'nin bu düşüncesinden vazgeçmemesi ve Kreon'un sonunda "inandım, yaşamı boyunca kişi yerleşik yasaları gözetmeli" (*Ant.*, 1110) sözü, tanrısal yasaların insan yapımı yasalar karşısındaki üstünlüğünü ortaya koyar.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SOFİSTLERİN BİLGİ ve VARLIK DÜŞÜNCELERİ

Sofistler hemen hemen hiçbir konuda ortak bir görüşe sahip değildir. Pek çok sofistin aynı konu üzerine birbirine uymayan, farklı görüşlere sahip olduğu görülür. Aslında bu durum sofistliğin bir gereğidir. Sofist düşüncenin temellerini atan Prtagoras'ın ünlü "İnsan her şeyin ölçüsüdür." ve Gorgias'ın "Hiçbir şey yoktur, olsa da bilinemez, bilinse de söylenemez." sözlerini bir arada düşünürsek sofistlerin belirli bir ortak düşünce etrafında birleşmelerinin mümkün olamayacağı rahatlıkla anlaşılabilir. Ortak bir varlığın (gerçek) olmaması, felsefi anlamda bilginin dayanacağı temeli de ortadan kaldırdığı için bilgi ister istemez kişiye göreli duruma gelir. Onların görüşlerinin ele alınıp serimlenmesinin yolu da ister istemez her sofistin görüşünü ayrı ayrı ele almayı gerektirir. Sofistlerin bilgi ve varlık görüşleri onlardan kalan bazı fragmanlardan ve daha çok sofistlerin eleştirisiyle felsefeye farklı bir yön veren Platon'un ve Aristoteles'in eserlerinden ve ayrıca Aiskhylos'un, Sophokles'in ve Euripides'in trajedilerinden, Aristophanes'in komedilerinden ve Thukydides'in, Ksenophon'un ve Herodotus'un tarih anlatılarından öğrenilmektedir. Sofistlerin bilgi ve varlık konusundaki görüşleri, onların siyaset, din, devlet, yasa, eğitim ve erdem gibi çeşitli konulardaki görüşlerinde yatmaktadır. Bu bakımdan sofistlerin bilgi ve varlık konusundaki düşünceleri bu konulardaki görüşlerini incelemeyi gerektirir. Ele alınan sofistler sırasıyla şunlardır: Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos, Antiphon, Thrasymakhos, Kallikles, Kritias, Anonymos Iamblikhou, Lykophron, Kseniades, Euthydemos ve Dionysodoros.

#### 2.1 Protagoras: İnsan Her Şeyin Ölçüsüdür

Özgün düşünceleriyle sofistler arasında önemli bir yeri olan Protagoras'ın M.Ö. 481-411 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Nerede doğduğuna ilişkin kayda geçmiş iki farklı bilgiye rastlanmaktadır. Aristoteles'in öğrencisi Herakleides, Protagoras'ın Abderalı olduğunu söyler. Genellikle kabul edilen budur. Protagoras'ın çağdaşı olan komedyacı Eupolis'e göre ise onun yurdu, bir İonia kenti olan Teos'tur ve Abdera onun ilk ortaya çıktığı şehirdir (Kranz, 1976, s.144). Eupolis onun Teos'lu olduğunu "Dalkavuklar" adlı eserinde "Teos'lu Protagoras içeride" sözü ile dile getirmektedir (Diog. Laert., IX, 50). Protagoras'ın doğum yeriyle ilgili olduğu gibi, nasıl öldüğüyle ilgili de farklı bilgiler vardır. Kimilerine göre Atina'da Euripides'in evinde kimilerine göre ise

Megakleides'in evinde ilk kez okuduğu *Tanrılar Üzerine* adlı kitabının başlangıcından dolayı Protagoras Dört yüzlerden bir olan Polyzelosoğlu Pythodoros tarafından, Aristoteles'e göre ise Euathlos tarafından suçlanmış ve kitapları toplatılarak agorada yakılmıştır. Atinalılar tarafından sürgün edilen Protagoras Sicilya'ya giderken içinde bulunduğu gemi batmıştır. Bazılarına göre doksan yaşına yakın çıktığı bir yolculukta ölmüştür. Apollodoros'a göre ise kırk yıl sofistlik yaptıktan sonra yetmiş yaşında ölmüştür (Diog. Leart., IX, 56).

Platon *Menon* diyalogunda Protagoras'ın kırk yıl "bilgelik öğretmeni" olarak çalıştığını, çalıştığı zaman boyunca ve öldükten sonra da ününden bir şey kaybetmediğini ifade etmektedir. Protagoras, Sicilya'da, güney İtalya'da ve özellikle de sık sık ziyaret ettiği Atina'da çok saygı duyulan, kendisinden övgüyle söz edilen bir kişi olmuştur. Protagoras'ın şehre gelişinin nasıl bir yankı uyandırdığı, Platon'un *Protagoras* diyalogunun başlangıcında Protagoras ile görüşebilmek için daha gün doğmadan Sokrates'in kapısını çalıp kendisini Protagoras'a götürmesini isteyen Hippakrates'in heyecanından ve Protagoras'ın yanına gidip konuştuktan sonra geri dönen Sokrates'in, dostuna onun yanından geldiğini söylemesi üzerine, dostunun hemen konuşmalarını anlattırarak istemesinden anlaşılmaktadır. Protagoras "Atina'da bir yabancı için eş görülmemiş, şaşkınlık verici bir saygınlık kazanmıştır" (Capelle, 2011, s.244).

Perikles ile tanışan Protagoras, M.Ö. 444 yılında, yıkılmış olan Sybaris'in temelleri üzerine Tarent körfezinde Perikles tarafından kurulan panhellenik Thurioi kolonisi için yasa yapıcı olarak seçilmiştir. Bu koloniye yerleşenler arasında Miletli Hippodamos, Herodotos ve Empedokles de bulunmaktadır. Kendisine verilen yasa hazırlama görevi, Protagoras'ın o dönemde ne kadar önemli ve sayılan bir kişi olduğunu göstermektedir ve Kranz (1976, s.144) seksen dördüncü Olympia Oyunlarına rastlayan bu dönemi Protagoras'ın "en olgun ve verimli çağı" olarak belirtir.

Protagoras'ın yasa hazırlamayla görevlendirilmesi onun, yasaların kökenine ilişkin düşüncelerinin şekillenmesine kaynaklık etmiştir denilebilir. Bugün toplumsal sözleşme olarak bilinen kuramın düşünce zeminini hazırlayanlardan olması bu görevinin şaşırtıcı olmayan bir sonucudur. Protagoras'a göre insanlar; kendilerini vahşi hayvanlardan korumak, daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için bir araya gelmek zorunda kalmıştır. İnsanlar bir araya gelmeden önce ne ahlak kuralları ne de yasalar vardır. Bir araya gelen insanlar kurallar olmadan yaşamının zorluğunu hatta imkânsızlığını anladığı zaman yasaların zorunlu olması gerektiğini fark edip birbirlerine sözler vererek yasaları

oluşturmaya başlamışlardır. Protagoras zorunlulukla oluşturulmuş ve varlığa getirilmiş yasalara itaat etmek gerektiğini düşünmektedir (Guthrie, 1999, s.74-75).

İlk kez Protagoras, fiillerin zamanlarını ayırarak, zaman sözcüklerinin farklı zaman aşamaları üzerinde durmuş ve zamanlamanın önemini vurgulamıştır. Tartışma yarışmaları düzenlemiş, tartışmalarda sözcüklerin anlamı göz ardı edilerek nasıl tartışılacağını öğreterek bugünlerde de kullanılan didişim türünün temellerini atmıştır. Sokrates'e özgü olarak bilinen tartışma yöntemini de ilk kullanan, bir konuya olumlu ve olumsuz açıdan nasıl yaklaşılacağını ilk öğreten, her konu üzerine karşıt iki görüşün söylenebileceğini ilk ifade eden, Protagoras olmuştur (Diog. Leart., IX, 51). Protagoras'ın her konuda birbirine karşıt iki görüş öne sürülebileceğini savunduğunu, Seneca *Ahlaki Mektuplar*'da (88, 43) şu sözlerle belirtir; "Protagoras der ki: her konuda eşit olarak lehte ve aleyhte tartışılabilir, şu konuda özellikle; acaba her konuda lehte ve aleyhte bir tartışma yapılabilir mi?".

Bir pentatlonda bir atletin cirit atarken istemeyerek Pharsolos'lu Epiteimos'u vurup öldürmesi ve bu olay üzerine Perikles ile Protagoras'ın Epiteimos'un ölümünde ciridin mi, atıcının mı yoksa yarışı hazırlayanın mı suçlu olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda bütün gün tartışmışlardır (O'Brien, 2001, s.9). Protagoras'ın bir konuda karşıt görüşlerin aynı derecede doğru olarak savunulabileceği düşüncesine bir örnektir.

Aristoteles'in *Retorik*'teki (1402a 25) "kötü kanıtı iyi göstermek, bundan dolayı insanlar Protagoras'ın kendilerine vermeyi üzerine aldığı eğitime karşı çıkmakta haklıydı" sözlerinden, Protagoras'ın haksıza (güçsüz, kötü) haklı (güçlü, iyi) karşısında nasıl üstün gelebileceğinin yollarını öğrettiği anlaşılmaktadır.

Tümceleri dilek, soru, yanıt, buyruk olarak dört sınıfa ayıran ve bunları konuşmanın temelleri olarak tanımlayan Protagoras (Diog. Leart., IX, 54), dilbilimle ilgilenmesi nedeniyle, Grekler arasında gramer biliminin kurucusu olarak kabul edilir (Zeller, 2001, s.104).

*Didişim Sanatı, Güreş Üzerine (Söz Güreşi Üzerine), Matematik Üzerine, Devlet Üzerine, Yükselme Hırsı Üzerine, Erdemler Üzerine, Başlangıçtaki Düzen Üzerine, Hades'teki Durum Üzerine, İnsanların Yanlış Davranışları Üzerine, Öğütler Kitabı, Ücret için Dava, Karşı Savlar ve Tanrılar Hakkında* Protagoras'ın yazdığı kitaplardır.

Verdiği derslere karşılık ilk kez ücret isteyen Protagoras olmuştur ve dersine karşılık 100 mna ücret istemiştir (Diog. Leart., IX, 52). Derslerine karşılık ücret alması o dönemde çok eleştirilse ve hoş karşılanmasa da erdemin bilgisini kendisinden ders alan öğrencilere öğrettiğini söyleyen Protagoras, "istediğim ödeneği hak ettiğimi sanıyorum, hatta öğrencilerime bakılırsa daha çoğuna da layıkmışım" (*Prot.*, 328c) diyerek derslerine

karşılık aldığı ücretin yadırganacak, aşağı görülecek bir yanının olmadığını ifade etmektedir. Hatta o, erdemli insanlar yetiştirilmesine katkı sağladığı için takdir edilmesi gerektiğini düşünür.

Sofistlik sanatının çok eski olduğunu fakat insanların bu sanatı hor görmelerinden dolayı sofist olan insanların, sofist olduklarını söylemeye çekindiklerini bu nedenle de başka sanatlar altında kendilerini ifade ettiklerini düşünen Protagoras, Homeros, Hesiodos ve Simonides gibi isimlerin bunu şiir perdesi altında, Orpheuslar ve Musaioslar gibilerinin manevi bir perde altında, İkkos ve Herodikos gibilerinin de idman perdesi altında sofistlik yaptığını düşünmektedir. “Büyük bir sofist olan hemşeriniz Agottokles’e, Keoslu Pytokleides’e daha birçoklarına musiki, perde ödevini görmüştür” (*Prot.*, 316e) diyen Protagoras, insanların bu şekiller altında sofistliklerini yapmaya çalıştıklarının, diğer insanlar tarafından kiskanılmalarıyla ilişkilendirmekte, bu isimlerin sanatlarını ancak şiir, musiki, idman gibi perdeler altında saklayarak korumaya çalıştığını düşünmektedir. Fakat Protagoras, böylesi bir çabaya gerek olmadığını kendisinin sofist ve öğretmen olduğunu tüm açık yürekliliğiyle söylediğini, bunu söylemenin saklamaktan daha iyi olduğunu belirtmektedir. Çünkü diğer insanların bu yaptıklarının siteleri yöneten iktidarlar tarafından fark edildiğini, halkın ise hiçbir şeyin farkında olmadığını, iktidarı elinde bulunduran kişi ile aynı şeyi söylediklerini düşünen Protagoras, bir kişinin sofist olduğunu saklamasının mümkün olmadığını, onun er geç anlaşılacağını, anlaşıldığında da halkın sofistlerden şikâyetlerine bir yenisinin, hileciliğin de ekleneceğini söylemektedir. “Yıllardır bu meslek içinde piştim, oldukça yaşıyım, hepimizin babası yerindeyim (*Prot.*, 317c) diyen Protagoras’ın, sofistliğini açıkça söylemesinden herhangi bir olumsuzluk yaşamadığını, tersine yıllardır insanlar tarafından saygı duyulan bir kişi olduğunu Platon’un *Devlet* (600d) adlı eserindeki şu sözleri dile getirmektedir: “Abderos’lu Protagoras’a daha başkalarına bak, çağdaşlarına diyorlar ki, sözlerini dinleyip bilgilerini artırmadıkça ne kendi evlerini yönetebilirler ne de bir devleti. Gene de öylesine seviliyor ki bu bilgin adamlar, müritleri neredeyse başlarında gezdirecek onları.”

Platon’un bilgi problemini ele aldığı *Theaitetos* diyalogunda, Sokrates, ebelik sanatını kullanarak Theaitetos’a yönelttiği sorularla “gerçek bilgi”nin tanımına ulaşmaya çalışır. Gerçek bilginin tanımının yapılmaya çalışıldığı bu diyalogda Protagoras’ın bilgi konusundaki düşünceleri ele alınmakta ve eleştirilmektedir.

Protagoras’a göre “her şeyin ölçüsü insandır, insan var olan şeylerin varlıklarının var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür” (*Th.*,152). Protagoras’a göre şeyler birine nasıl görünüyorsa öyle, bir diğerine nasıl görünüyorsa da öyledir. Esen aynı rüzgâr, bazısını

üşütürken bazısını üşütmez, bazısına hafif gelirken bazısına çok sert gelebilir. O halde rüzgârın kendisinde sıcak ya da soğuk olma durumu yoktur, üşüyen için soğuktur diğeri için soğuk değildir diğeri bir ifadeyle Pratoğoras bilginin algıya dayandığını savunmaktadır.

“Şeyler”le ifade edilmek istenen sadece somut şeyler değildir; “şeyler” mutlak nitelikleri de kapsamaktadır, sıcak-soğuk, acı-tatlı gibi duyumsal niteliklerin yanı sıra güzel-çirkin, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramları da içine almaktadır. Her şeyin ölçüsünün insan olarak belirlenmesi ve şeylerden edindiğinin, şeylerin kendinde olan belirli bir nitelikten dolayı değil de, kişinin kendisinden, ona nasıl görünüyorsa ya da o nasıl algılıyorsa öyle olduğunu savunmasıyla Protagoras, bilginin kaynağını objeden sujeye aktarmış, böylece bilgi problemi obje temelinde değil suje temelinde inşa etmeye çalışmıştır (Zeller, 2001, s.102). Ayrıca “sorunlar arasından en önemli sorun olarak insanı ayrıntılı şekilde ele alması Protagoras’ı bilgi sorununun yaratıcısı durumuna getirmiştir; Protagoras’ın öznelciliği ve göreceliği, bunlara bağlı ilkesel kuşkuculuğu ardından gelen büyük Grek düşünürlerini derinden etkilemiştir.” (Capelle, 2011, s.241).

Platon’un *Theaitetos* diyalogunda Sokrates’e söylediği “bir kimsenin tasarladığı şeyin aynı zamanda ‘gerçek’ olduğunu göstermekle hoşuma giden sözler söylemiştir” (*Tht.*, 161d) cümlesindeki “gerçek” Platon’un aradığı anlamda mutlak bir gerçek değildir. Protagoras’ın “gerçek” olarak tanımladığı şeyin diyalogun ilerleyen bölümlerinde yine Sokrates’e söylediği cümlelerden anlaşılmaktadır.

Bir şey algılandıktan sonra kişide bıraktığı izler zaman geçtikçe farklılaşacaktır ve o algı ilk algılandığı zamankiyle aynı olmayacaktır. Algının anısı kendisi ile aynı şey değildir. Bir kimse zaman içinde sürekli olarak değişime uğramaktadır ve bu nedenle insan da sabit tek bir kişi olarak ele alınmaz çünkü zaman içinde değişime uğrayan insan artık değişime uğramadan önceki insan değildir. İnsan kendi içinde farklılaşmaktadır aynı zamanda herkes diğeri insanlardan da birçok bakımdan farklıdır. Çünkü kendisine görünen şeyler başkalarına, başka başka görünmektedir. *Theaitetos* (154) diyalogunda Sokrates’in renk örneğinde olduğu gibi “hiçbir şey kendiliğinden olmaz, bütün renkler gözlerin uygun bir hareket üzerine dikkatini toplamasıdır, bizim renk dediğimiz, ne dikkat eden uzuv ne de dikkat olunan nesnedir; o her bir bireyin kendine özgü, ikisi ortası bir şeydir.”

Algıyla beraber, eden ve edilen arasında bir geçiş olur. Edilen, algı alan olurken algının kendisi olmaz, aynı şekilde eden de herhangi bir nitelik taşıy fakat niteliğin kendisi olmaz. Eden ne ısı ne beyaz renktir, fakat sıcak ve beyaz olur, hiçbir şey kendiliğinden var olmadığı için eden ile edilen birleştiklerinde algı ile algılayana meydana getirir ve böylece biri herhangi bir niteliği olan diğeri de algılayan olur. Bilgi nesnesi olan her şey algılayana



göre “var olacaktır”; çünkü hiçbir şey kendiliğinden değildir ve kendiliğinden olamaz. Bilgiye “doğru” veya “yanlış” diyebilmemiz için onun önce algılayan tarafından algılanması gerekmektedir. Buradan da şu sonuca ulaşılmaktadır, “bir şey” veya “herhangi bir nitelik” sözcükleri tek başına bir şey ifade etmemektedir ve hiçbir şey için bunları kullanamayız. Çünkü “herhangi bir nitelik” denildiğinde o belirli bir şey olur ve o algılayana göre değil kendine göre belirlenmiştir oysa sıcak denilen soğuk olabilir, büyük olan küçük görünebilir. Herhangi bir şeyin herkese aynı görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Eğer bilgi nesnesi olan şeyin kendinde sıcaklık, soğukluk, büyüklük olsaydı, o nitelikler değişmedikçe kendisi ile karşılaşan herkes için aynı şey olacaktı. Bu nitelikler algılayanda ortak olsaydı o zamanda şeyin kendinde bir değişiklik olmadıkça değişmeden algılanması gerekirdi. Fakat her şey o anda ve algılayana göre, algılayan için vardır. Çünkü algılayana etki eden şey algılayan içindir, başkası için değildir. O halde algılayana göre kendi algısı gerçektir, çünkü o daima algılayanın varlığına dayanır. “Herkesin kendilerine göre algıları vardır ve olay ya da varlık yalnız sahibi için vardır” (*Tht.*, 166c) ve algıladıklarının dışında bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Protagoras’a göre algılayan, “var olanın var olduğu, var olmayanın da var olmadığı hakkında hüküm veren” olduğu için aynı zamanda algıladığı şeyleri de bilendir.

Algılayanda ve algılananda ortak bir nitelik olmadığından, her bir insan diğerinden farklı olduğundan mutlak bir bilginin olanaklılığı söz konusu değildir. Fakat bu bilginin ve bilgeliğin olanaksızlığı anlamına gelmez. Protagoras’a göre, mutlak bilgi arayışında olan filozofların bulmaya çalıştıkları türden bir bilgi söz konusu değildir. Bilginin “mutlaklığı” yerine bilginin bir diğerinden daha iyi olması söz konusudur. Protagoras’ın bilgiyi iki durumdan “birinin diğerine göre daha iyi olan” olarak tanımlaması Platon’un *Protagoras* ve *Theaitetos* diyaloglarında ele alınmaktadır.

Protagoras’a göre “insanlar kıyaslandırıldıklarında biri ötekilerden daha bilgedir ve hiçbirinin kusurları yanlış değildir” (*Tht.*, 167d). Hasta olan bir insan yediği yemekten, sağlıklı iken aldığı tadı alamayacaktır ve yemek ona acı gelecektir. Bu iki durumu yaşayan bir insanın herhangi bir durumdaki hali için “bilge” denilemez ya da akıl sağlığı yerinde olmayana göre akıl sağlığı yerinde olan bir insana sadece bu durumlarından dolayı “bilge” denilemez. Böylesi durumları birbiri ile karşılaştırarak değerlendirip, ötekenden “iyi” olanı seçmek gerekir. Durumları, iyi olana çevirmeye çalışmalıdır. Hekimlerin hastayı ilaçla sağlıklı olana çevirmeye çalışması gibi eğitimle de durumlar, olanlar arasında iyi olana çevrilmeye çalışılmalıdır. Düşüncelerden birinin diğerinden daha “gerçek” olduğunu söylemek mümkün değildir sadece birinin diğerinden daha “iyi” olduğu söylenebilir ve

yine buradaki “iyi” durumlara göre değişiklik gösterebilmektedir diğer bir ifadeyle “mutlak iyi” değildir. Çünkü “mutlak bir iyilik”ten söz etmek de yine “mutlak bilgi” ile aynı şeyi ifade etmektedir. Mutlak bir iyilikten söz etmediği şu cümleden anlaşılmaktadır: “Her devlete doğru ve iyi gelen şey, devlet bu inançta bulunduğa iyi ve doğrudur.” (*Tht.*, 167c).

Platon’un *Protagoras* (334a-d) diyalogunda “iyi”nin ne olduğu konusunda yürütölen tartışmada da Protagoras “iyi”yi değişebilir olarak düşündüğü belirtmektedir. Protagoras “İyi”yi insana faydalı şeylerdir şeklinde tanımlamanın eksik bir tanımlama olduğunu çünkü bazı zamanlarda insana faydalı olmayan şeylere de iyi demenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Protagoras, “iyi”nin değişebilirliğini yiyecek, iğecek ve ilağlar gibi biręok şeylerin insanlara yararlı iken başka canlılar için yararlı olmadığı ya da başka canlılar için yararlı olan şeylerin insanlar için zararlı olduğu örneği üzerinden temellendirmiştir. Hatta daha da ayrıntıya inerek bazı şeylerin yalnız köpeklere, bazılarının yalnız atlara fayda sağladığı için iyidir denildiğini, hayvanlara yaralı olmayan şeylerin ağağlara yararlı olduğunu, onun da kendi içinde ayrıldığını, örneğin gübre gibi bazı şeylerin ağağların köklerine faydalı olduğu fakat yapraklarına ya da gövdesine konulduğu zaman onları öldürdüğünü belirtmektedir. Yine aynı şekilde insan için faydalı olan yağ, bitkilere zarar verir, hayvanların tüylerini bozar oysa insan bedeni için oldukęa faydalıdır. Gübre örneğinde olduğu gibi yağın da kullanım şekline göre insan için faydalı ya da zararlı olması söz konusudur. Yağ, dıştan kullanıldığında fayda sağlarken, yenildiği zaman insan için zararlı olduğundan hekimler tarafından yasaklanmıştır.

O halde bir şeyin kendinde “iyi” diye bir şey yoktur. O, nesnenin ya da şeyin bir özelliği olmayıp zamanda ve durumda değişebilme özelliğine sahiptir. “İyi öyle değişken öyle çeşitli bir şeydir ki” (*Prot.*, 334c) sözöyle ve verdiği örneklele Protagoras, “iyi”nin tek bir tanımının olamayacağını “iyi”nin değişebilir olduğunu dile getirmektedir.

Protagoras, kendisinden ders alan öğrencilere sadece onların istedikleri bilgileri öğrettiğini onun dışında, öğrencilerin öğrenmekte güçlük çektiği gündelik yaşamla doğrudan ilişkisi bulunmayan, diğer sofistlerin öğrettiği gibi matematik, astronomi, geometri öğretmediğini söylemektedir. Protagoras’ın öğrettiği bilgi “tedbir”dir. Bu bilgi kendisinden ders alan öğrenciye ev işleri idaresini kusursuz bir şekilde yapmayı öğretmektedir. Bununla bağlantılı olarak iyi yurttaşlar yetiştirdiğini diğer bir ifadeyle devlet sanatını öğrettiğini söyleyen Protagoras, herkesin az ęok devlet işleriyle ilgili erdemlerden pay aldığını eğer herkes erdemden pay almamış olsaydı ve erdem diğer sanatlarda olduğu gibi yalnızca bazı insanlara verilmiş olsaydı şehirlerin ayakta kalamayacağını düşünmektedir. Protagoras’a göre erdem doğanın, talihin bir eseri değildir.

O nedenle her insanın erdemle ilgili söyleyecek sözü vardır. Doğanın eseri olmayan sonradan öğrenilen erdem bilgisi, olan ve öğretililecek tek bilgidir.

Protagoras'a göre erdem tektir ve doğruluk, ölçülülük, dindarlık, cesaret erdem in parçalarıdır. Bu parçalar bir altın külçenin birbirinden büyüklük ve küçüklük olarak ayrılan parçaları gibi değildir diğer bir deyişle hepsinin içeriği aynı değildir. Bu parçalar tıpkı yüzün bölümleri olan ağız, burun, kulak, göz gibidir. Bunların her birinin kendine özgü özellikleri vardır ve erdem in parçalarının arasında da birbirine en zıt görünen siyah ile beyaz, yumuşak ile sert arasındaki benzerlikler gibi benzerlikler söz konusudur. Parçalardan birine sahip olan birinin diğer parçalara da sahip olma gibi bir zorunluluğu söz konusu değildir. Diğer bir deyişle cesur olan bir insanın aynı zamanda doğru olması ya da doğru olan bir insanın aynı zamanda bilge olması gereklilik değildir. Protagoras bu düşüncesini şu sözler ile ifade etmektedir: "Sık sık doğru olmayan cesur insanlara ya da doğru olup da bilge olmayan insanlara rastlanır." (*Prot. 329e*).

Protagoras erdem in parçaları olan bilimi, ölçülülüğü, doğruluğu ve dindarlığı birbirine oldukça benzeyen şeyler olarak fakat erdem in diğer bir parçası olan cesareti, bu dördünden bütünüyle farklı bir şey olarak düşünmektedir. Bu farklılık da çok cahil, çok eğri, dinsiz bir insanın çok cesur olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Platon'un *Protagoras* (350b) diyalogunda Protagoras, cesur insanların cüretli insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre cesur olan herkes aynı zamanda cüretli iken cüretli olan herkes cesur değildir. Bu düşüncesini güç ile kudret kavramlarını inceleyerek örneklendirir. Güçlü insanlar kudretlidir fakat kudretli herkes güçlü değildir; çünkü güç ile kudret aynı şey değildir. Kudretin kaynağı bilgi, öfke, çılgınlık iken buna karşın güç kaynağını doğadan ve iyi beslenmiş bir bedenden alır. Güç ve kudretin ayrımında olduğu gibi cüret ile cesaretin kaynakları da birbirinden farklıdır. Cüret insanlara bilgiden, çılgınlıktan ya da öfkeden gelirken cesaret ise doğadan ve iyi beslenmiş bir ruhtan kaynağını almaktadır.

Protagoras, herkesin doğruluktan pay aldığını ve devlet işleri ile ilgili erdemlere sahip olduğunu düşünmektedir. Protagoras'a göre, insan doğru olsun olmasın kendisini karşısındakine doğru olarak tanıtmalıdır. Çünkü kendisini doğru olarak tanıtmamak delilik ile eşdeğerdir. Herkesin doğruluktan payı olduğu için kişi, kendinin eğri olduğunu bilse de kendisinin eğri olduğunu söylemesi bilgelik sayılan doğru sözlülük değildir. Böylesi bir doğru sözlülüğü, müzik alanında ya da başka sanat alanlarında yapması uygun olan bir davranıştır. Protagoras'a göre, kişi eğer usta olmadığı halde bu sanat dallarında usta olduğunu iddia ederse, yaptığı alaya alınacak bir şey olur ve insanların olumsuz tepkileri ile karşılaşabilir. Fakat devlet işlerinde olanı olduğu gibi söyler ise olumsuz bir durum

ortaya çıkmaktadır. Protagoras, insanların doğruluktan payı olduğu için “eğri” de olsa kendileri için “doğru” demeleri gerektiğini düşünmektedir ve ona göre bu şekilde davranmayan insan “insanlık ile ilgisini kesmelidir” (*Prot.*, 323b). O halde “doğru” denilen şey durumdan duruma farklılık göstermektedir. Tek bir “doğru”dan söz etmek mümkün değildir. Başka sanatlarda olanı olduğu gibi söylemek “doğru” iken, devlet ile ilgili işlerde olanı olduğu gibi söylemek “doğru olmayan” bir şey haline gelebilmektedir. Devlet işleri ile ilgili erdemlerde olan, eğri bir durum ise onu değiştirerek olmayan bir şeyi olan gibi göstermek gerekebilir. O alanda da doğru bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Protagoras erdemini de “iyi” gibi değiştirilebilir olduğunu düşünmektedir.

Protagoras’ın erdemi doğanın bir eseri olarak düşünmediği, onu, emekle uğraşarak elde edilebilir, öğretilen bir şey olarak düşündüğü, Platon’un *Protagoras* diyalogunda ifade edilmektedir. Protagoras, bu düşüncesini farklı yollar ile kanıtlamaya çalışır. Bu konu hakkındaki düşüncelerini ilk olarak “yaşlı bir adamın gençlere anlattığı bir masal şeklinde” (*Prot.*, 320c) anlatır. Tanrıların ölümlüleri yaratacağı zaman geldiğinde tanrılar, yeraltında toprak, ateş ve bu ikisinin karışımıyla oluşan maddelerle ölümlülerin bedenlerini şekillendirir ve günışığına çıkacakları zaman yaklaşınca Epimetheus ile Prometheus onlara yetenek dağıtma işi için görevlendirilir. Epimetheus, Prometheus’a paylaşırma işini kendisine bırakmasını iş bitince gelip kontrol etmesini söyler ve Prometheus’un bunu kabul etmesi üzerine Epimetheus paylaşırma işine başlar fakat elindeki bütün yetenekleri hayvanlara dağıttığı için insana verebileceği hiçbir yetenek kalmamıştır. Prometheus kontrol için geldiğinde yeteneklerin hayvanlara dengeli bir biçimde dağıtıldığını insanın ise savunmasız, silahsız ve çıplak kaldığını görür. Ölümlülerin gün ışığına çıkışlarına az kalmıştır fakat Prometheus insana verecek bir yetenek bulamamıştır. Bunun üzerine Hephaistos ile Athena’dan ateşi çalar ve insana armağan eder. Ateş insana sanatların bilgisini de getirecektir. Sanatların bilgisini mümkün ve yararlı kılan şey ateştir. Böylece insan, yaşamını devam ettireceği, kendisini koruyacağı bilimi/bilgisini/bilgiyi elde etmiş olur.

Ateşe ve onun kendisine kazandırdığı sanatların bilgisine sahip olan insan, onlar sayesinde birçok şey yapar fakat şehirler kuramaz çünkü eksik bir şey vardır, siyaset bilgisi. İnsan henüz bu bilgiye sahip değildir ve bu bilgi Zeus’un elindedir. İnsanlar bir araya gelip devlet kurmak isteseler de kendilerinde bu sanat olmadığı için birbirlerine zarar vermekte birbirlerini yok etmektedir. İnsan ırkının yok olmasından korkan Zeus, Hermes’e insanlara doğruluk ve utanmayı dağıtmasını söyler. Yalnız bu erdemleri diğer sanatlardan farklı olarak sadece belirli kişilere değil de herkese bölüşürmesini ister ve şu yasayı koyar

“utanma ve doğruluktan nasibi olmayan her insan, toplum için bir bela sayılacak, öldürülecektir” (*Prot.*, 322d). Böylece insanlara siyaset sanatının temelleri verilmiştir. Bundan sonra insanın yapması gereken şey bu temeller üzerinde siyaset sanatını inşa etmektir.

Protagoras anlattığı bu masalla (*mythos*): müzik, mimari gibi özel yetenek gerektiren sanatların bazı insanlarda, yurttaşlık sanatının ise herkeste olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre Atinalılar ve diğer Yunanlılar, mimari ya da diğer meslekler hakkında konuşma işinin belirli kimseler tarafından yapılabileceğini düşünür ve o meslekler hakkında bilgisi olmayan birinin sözlerini hoş karşılamazlar.. Fakat temeli doğruluk ve ölçülülük olan siyaset sanatı hakkında herkesin söz söyleme hakkı vardır çünkü herkes bu erdemlerden pay alır. Protagoras’a göre herkesin bu erdemlerden pay almış olduğunun diğer bir kanıtı da sitelerin varlığıdır. Eğer “herkesin yurttaşlık erdeminden payı olmasa, site de olamaz” (*Prot.*, 323).

Protagoras’a göre herkesin yurttaşlık erdemlerinden pay aldığı düşüncesini kanıtlamanın diğer bir yolu da : İnsanda bulunanları, doğadan ya da rastlantı sonucunda elde edilenler ve çalışılarak -emekle- elde edilenler olarak ikiye bölmekle ulaşılabilir. Eğer bir insan kusurlu doğmuş ise insanlar ona bu kusurlarından kurtulması için baskı yapıp cezalandırmaz ya da ona öğütler vererek bu durumdan kurtulabileceğini düşünmez. İnsanlarda bu durumda oluşan tek şey acıma duygusudur. “Çirkin, ufak tefek, cılız birisine kötü gözle bakacak bir kimse deli değildir de nedir?” (*Prot.*, 323d) diyen Protagoras, güzellik ve çirkinlik gibi şeylerin doğa vergisi olduğunu düşünmektedir. Fakat kişi emekle, çalışmayla oluşabilecek erdemlerin yerine kendinde kötülük bulundurursa, o zaman insanlarda öfke uyandırır. Kendinde kötülük bulundurana ceza verilmesinin nedeni, bu erdemlerden payı olduğu halde onlara uygun davranmamasıdır. İnsanlarda, kötülük edene öğütler vererek onu bu durumdan kurtarma duygusu belirir. Çünkü bu kötülük kişinin elindedir. Çalışarak yok edebilecek iken onu kendinde barındırıyor olması, cezayı gerektiren bir durumdur. Kötülükler; dinsizlik gibi, yurttaşlık erdemlerine aykırı olmak gibi şeylerdir. Kötülüklerle karşılaşınca insanların öfkelenmesi, erdemini çalışarak elde edilebilen bir şey olduğunun göstergesidir. Ayrıca suçlu insanlara ceza veriliyor olmasından da bu sonuca ulaşılabilceğini düşünen Protagoras’a göre kötülük eden kişi, cezayı yaptığı kötülükten dolayı almaz; çünkü kötülük yapılmış ve o artık geçip gitmiştir. Ona göre ceza, o kötülüğün bir daha yapılmaması için, gelecek düşünülerek daha başka insanlar da aynı kötülüğü yaptığında kendilerinin de bu durumu yaşayacaklarını bilmeleri

için verilmektedir. Protagoras'a göre "Cezanın amacı gerçekten suçu önlemek ise erdem öğretilabilir bir şey demektir" (*Prot.*, 324b).

## 2.2 Gorgias: Hiçbir Şey Yoktur, Olsa da Bilinemez, Bilinse de Aktarılamaz

Protagoras'ın çağdaşı sofistlerin ilk kuşağının önemli isimlerinden biri olan Kharmentides'in oğlu Gorgias, Sicilya'nın Leontinoi kentinde M.Ö. 483 yılında doğmuştur. Yaklaşık olarak M.Ö. 483 ile 375 yılları arasında yaşayan Gorgias, 107 (bu sayı 105 ile 109 arasında değişmektedir) yaşına kadar yaşamış ve hiçbir zaman çalışmalarından geri kalmamıştır. Kendisine neden bu kadar uzun süre hayatta kalmak istediği sorulduğunda "ihtiyarlığı suçlamam için bir nedenim yok" (Kranz, 1976, s.147) cevabını veren Gorgias, "uzun hayatı boyunca, Pers savaşlarından, krallar barışına, entelektüel gelişimi bakımından Aiskhylos ve Pindaros'un zirveye ulaştığı dönemden Platon'un olgunluk yıllarına dek, Grek dünyasının değişen talihini paylaşmıştır" (Zeller, 2001, s.107).

M.Ö. 427 yılında Syrakusalılar, halkı Atinalılar gibi İonialı olan Khalkislilerin soyundan gelen ve Atinalıların akrabaları olan Sicilya'daki Leontinoilulara karşı savaş açmışlardır. Leontinoilular, savaşta üstünlük gösteren Syrakusalıların karşısında ezilmelerinden ve düşman eline düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmalarından dolayı Atina'ya kendilerine yardım etmeleri için gönderdikleri elçilerin başında Gorgias bulunur (Kranz, 1976, s.146). Sokrates, elçi olarak Gorgias'ın görevlendirilmesinin nedenini "Leontinoi vatandaşları içinde kamu yararını en iyi koruyabilen kişi olduğu için yurdundan kalkıp resmen elçi olarak buraya geldi" (*Hipp. mai.*, 282b) sözleriyle açıklar. Atina'da halkın karşısına çıkıp kendilerine yardım etmeleri konusunda bir konuşma yapmıştır ve konuşmasındaki yenilik Atinalıları hayrete düşürmüştür. Çünkü sanatlı konuşmayı, karşılaştırmalar yapmayı, konuşmanın sonuna kadar ritimli ve uyumlu konuşmayı diğer bir ifadeyle hitabet sanatını ilk bulan kişi Gorgias olmuştur. Bulduğu bu yeni konuşma yöntemiyle her zaman dinleyicilerinden büyük alkış toplayan Gorgias, ittifak konusunda Atinalıları yardıma ikna etmiş ve Leontinoi'a dönmüştür (Kranz, 1976, s.147).

Gorgias, gittiği her yerde ilgi görmüş, etrafına öğrenciler toplamıştır ve Aleuades'in sarayında Teselya ve Boeotia'da kalmıştır. Panhelenizm ruhunu yaymak için kısa bir süre Olympia, Delphoi ve Atina'da bulunmuştur. Panhelenizm ruhunu yayma misyonunu öğrencisi Isokrates'e (M.Ö. 436-338) miras bırakmıştır (Zeller, 2001, s.107). Gorgias da diğer sofistler gibi verdiği dersler karşılığında ücret almış ve hitabet öğreticiliğinden aldığı ücretler sayesinde oldukça varlıklı bir insan olmuştur. Gorgias'ın "Delphoi'a kendisinin

altından bir heykelini adak olarak koydurmuş” olması ve “erguvan renkli elbise ile görüldüğünün söylenmesi” (Kranz, 1976, s.146) ne kadar gelir elde ettiğinin göstergeleridir. Çünkü o dönemde mor renk ancak çok varlıklı insanların gücünün yetebileceği son derece pahalı olan bir boyadır. Yaptığı konuşmalardan ve öğrencilerine verdiği derslerden çok para kazandığını Platon *Büyük Hippias* (282 c) diyalogunda belirtmektedir.

Gorgias, diğer sofistler gibi erdemi (*arete*) öğrettiği iddiasında bulunmamış ve bu konuda yaygın olan düşünceyi benimsemiştir. Ona göre de erkek ve kadının, yetişkin ve çocuğun, köle ve özgür insanların erdemleri birbirlerinden farklıdır. Hakikat ve ahlak konuları üzerine çalışmalar yapmamıştır. Zeller’e göre (2001, s.109-110) Gorgias’ın bu konular üzerine çalışmamasının nedeni, birbirine karşıt iki doğal hukuk teorisinin varlığıdır. Bu doğal hukuk teorilerinden biri Platon’un *Gorgias* diyalogunda Kallikles’in ifade ettiği “güçlü olanın haklı olduğu öğretisi”dir. Bu teoriye göre ahlak ve hukuk, güçlü insanları denetim altına almak için zayıf insanların oluşturdukları şeyler olarak düşünülür. Yazılı olan yasalardaki “adalet” fikri gençlere “gerçek adalet”miş gibi öğretilir ve tıpkı vahşi bir hayvanın evcilleştirilmesi gibi güçlü olanlar zayıf olanlar tarafından bu yasalar aracılığıyla evcilleştirmeye çalışılır. Fakat doğa ve tarih bununla çelişmektedir ve bu teoriye göre yazılı olan yasalar güçlülerin gözlerini bağlayan bir bağ gibidir. Güçlü olanlar bu bağların farkına varıp onlardan kurtulduğu anda zayıfın efendisi olacaktır ve o andan itibaren doğa kanunları yazılı kanunların yerini alacaktır. Hesiodos’un yapmış olduğu insan ve hayvan dünyası arasındaki ayrımını bilinçli olarak göz ardı eden bu teori Gorgias’ın kendi çalışmalarında da desteklenmektedir. *Helenlere Övgü*’de Gorgias şunları dile getirmektedir: “Güçlü olanın zayıf tarafından engellenmemesi fakat zayıfın güçlü tarafından sevk ve idare edilmesi bir başka değişle güçlünün önde, zayıfın arkada onu takip etmesi bir doğa yasasıdır.” (Zeller, 2001, s.109). Bu düşünce Menon, Kritias, Proksenos tarafından da benimsenmiştir. Bu düşüncelerin tam karşıtı olan diğer doğal hukuk teorisi ise yine Gorgias’ın iki öğrencisi tarafından geliştirilmiştir. Öğretisinde toplumsal sözleşme fikrinin izlerine rastlanan Lykophron soyluluğun bir gözbağı olduğunu ve herkesin eşit olduğunu savunmaktadır. Doğal hukuk teorisinden, kölelerin doğal hukuk adına serbest bırakılması sonucuna ulaşan Elealı Alkidamas, Tanrı’nın bütün insanları serbest bıraktığını, bu nedenle hiçbir kimsenin köle olmayacağını düşünmektedir.

Kesin olarak ifade etmek mümkün olmasa da Gorgias’ın çalışmaları incelendiğinde onun yaşamı üç evreye ayrılabilir. Doğa filozofu olarak Empedokles’in etkisi altında olduğu dönem, diyalektikçi olarak Elea okulunun etkisi altında olduğu dönem, retorikçi

olarak Kolrax ile Teisias'ın etkisi altında olduğu dönem (Capelle, 2011, s.258). Gorgias, Empedokles'in öğrencisidir ve onun öğrencisi olduğu dönemlerde doğa bilimlerinin sorunlarıyla ilgilenmiştir. Gorgias'ın optik üzerine bir eser yazmış olabileceği düşünülmektedir; çünkü öğrencisi Isokrates'in mezarında bir gök küresi incelerken temsil edilmiştir (Zeller, 2001, s.107). Zenon'un diyalektiği Gorgias'ı şüpheye sevk etmiştir ve o, *Var Olmayan veya Doğa Üzerine* adlı eserinde şüpheliğini açık bir şekilde ifade etmiştir (Zeller, 2001, s.107). Bu eserinde Gorgias, Parmenides'in ve Elea okulunun sözünü ettiği anlamda bir hakikat bilgisinin söz konusu olamayacağını böyle bir hakikatin yerine insanın bilebileceği şeyin yalnızca muhtemel sanılar olduğunu gösterir. Capelle'in (2011, s.258) aktardığına göre H. Gomperz ve W. Nestle gibi çağdaş bilginler bu savları, yanılılı "argümanları" Gorgias'ın bir "oyunu" olarak, içeriğinde ciddi bir şey kastedilmeyen sofist-retorik bir gösteri olarak açıklamaktadırlar. Fakat bu açıklamalar Gorgias'ın bu savlarına temel oluşturan Zenon'un diyalektiği ile karşılaştırılarak çürütülmüştür. Copleston'a (1997, s.86) göre Gorgias'ın çalışmasının içeriğine bakıldığında orada, Elea okuluna Protagoras'ın yönelttiği itirazlardan daha farklı bir itiraz bulunmaktadır. Protagoras'ın hakikat anlamında değil fakat her şeyin gerçek olduğunu savunduğu söylenebilirken Gorgias, Elea okuluna tam karşıt bir düşünce ileri sürmektedir.

*Var olmayan veya Doğa Üzerine* eserinde üç sav öne sürmektedir. Bu üç savdan birincisi, "Hiçbir şey yoktur.". İkincisi, "Bir şey varsa bile o, insanlar tarafından kavranılamaz.". Üçüncüsü, "Bir şey varsa ve o, insanlar tarafından kavranabilir, bilinebilir olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz" (Kranz, 1976, s.147). W. Capelle (2011, s.259-265) Sextus Empricus'un fragmanlarında üç savın kanıtlamalarının nasıl yapıldığını aktarmaktadır.

"Hiçbir şey yoktur" sonucuna ulaşmak için Gorgias, önce "bir şey varsa nasıldır?" sorusunu sorar. Eğer bir şey varsa o ya (1) "var olan" ya da (2) "var olmayandır ya da (3) "hem var olan hem de var olmayandır". Gorgias, bu üç durumu tek tek ele alarak, var olanın, var olmayanın, bu ikisinin birlikteliğinin diğer bir deyişle hem var olanın hem de var olmayanın birlikteliğinin mevcut olamayacağını göstererek birinci savı olan "hiçbir şey yoktur"u elde eder.

Var olan nasıl mevcut değildir? Var olanın olması demek onun ya (a) ebedi ya (b) olmuş ya (c) hem ebedi hem de olmuş olması demektir. Eğer var olan ebedi ise başlangıcı da olmamalıdır. Fakat "olmuş olan" bir şeyin başlangıcı vardır. Buna karşın olmamış olan ebedinin bir başlangıcı yoktur. Başlangıcın olmaması sınırsız olması anlamına gelmektedir. Capelle'a göre (2011, s.260) başlangıcının olmaması düşüncesinden sınırsız olma



düşüncesini çıkardığı için Gorgias, Elealı Melissos gibi zamansal ve mekânsal sınırlılığı birbirine karıştırarak aynı yanlışlığa düşmektedir. Eğer var olan sınırsızsa, hiçbir yerdedir. Eğer bir yerde ise o zaman da içinde olduğu mekân ondan farklıdır. Kendisinden farklı bir şey tarafından çevrelenen var olan, bu durumda sınırsız olamaz ve çevreleyen çevrelediği şeyden daha büyüktür. Var olanı sınırsız olarak belirlersek onu çevreleyen mekânın ondan daha büyük olduğunu söylememiz gerekir ki sınırsızdan daha büyük olan şey hiçbir şeydir. Bu nedenle sınırsız hiçbir yerde yoktur. Var olan kendisi tarafından çevrelense o zaman da “mekân” ve “kendisini çevreleyen” özdeş olmalıdır. Diğer bir deyişle mekân ve cisim aynı şey olacaktır o halde var olan çift olacaktır fakat böyle bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle var olan kendisi tarafından da çevrelenemez. Buradan şu sonuca ulaşılır, var olan ebediyse asla bir var olan değildir. Capelle (2011, s.261) ulaşılan bu sonuca, daha önce zamansal ve mekânsal sınırlılığı birbirine karıştırdığı için yönelttiği aynı eleştiriyi yöneltir. O, Gorgias’ın ebedi olan sınırsızdır diyerek yanlış sonuç çıkarmasında olduğu gibi sınırsızın hiçbir yerde olmadığını söyleyerek ulaştığı “ebedi asla mevcut olamaz” önermesinin de yanlış bir sonuç olduğunu düşünmektedir.

Var olanın olmamış olma ihtimali de olabileceğinden, var olan “olmuş” olarak değil de “olmamış” olarak da ele alınır. Var olanın olmuş olmasının iki koşulu vardır, o, ya bir var olandan ya da var olmayandan olmuştur. Var olandan olması demek ilk defa değil daha önce de var olmuş olması demektir. O nedenle var olan var olandan olmamıştır. Var olmayandan olması ele alındığında bu da mümkün değildir çünkü bir şey meydana getirenin gerçek varoluşta olması gerekir bu nedenle var olmayanın bir şey meydana getirmesi mümkün değildir.

Daha önce belirttiği hem ebedi hem de olmuş olmasının neden olamayacağını şu şekilde kanıtlar; var olan ebediyse olmamıştır, olmuşsa ebedi değildir o halde bu iki kavram karşılıklı olarak birbirini yok eder. Gorgias “var olan”ın ya ebedi ya da olmuş ya da hem ebedi hem de olmuş olmasının birlikteliğinin dışında başka bir var olma imkânının olmadığını fakat bu üç var olan olabilme halleri incelendiğinde de var olanın asla mevcut olamayacağını düşünür.

Var olmayan nasıl mevcut değildir? Ona göre var olmayanın olduğunu kabul etmek demek onun hem olan hem de olmayan olduğunu kabul etmek demektir. Ancak var olmayan var olanın karşısında olandır. O halde bir şeyin hem var olan hem de var olmayan olması mümkün değildir. Var olmayanın mevcut kabul edilememesinin nedeni var olanın var olmayanla birlikte olmasının söz konusu olamamasıdır. Var olmayana varoluş hakkı

tanınırsa var olana da var olmayış hakkı tanınmalıdır. Fakat var olan bir şeyin var olmaması mümkün değildir. Bu nedenler “var olmayan mevcut değildir” sonucuna götürür.

Var olanın mevcut olmadığıyla ilgili başka bir argüman daha ortaya koyar. Ona göre var olanın mevcut olması onun “bir” ya da “birçok” olmasını gerektirir. Eğer var olan “bir”se onun bir hacmi ya da mekânsal bağlılığı ya da bir cismi olmalıdır. Bundan dolayı o “bir” değildir. Çünkü hacmi olması demek bölünebilmesi demektir. Aynı şekilde mekânsal bağlılığı olması da parçalanabilir olması demektir. Bu da var olanın “bir” olmadığı sonucuna götürür. Ayrıca birçok da değildir çünkü “bir” olmaması beraberinde “birçok” olmamasını da getirir. Çünkü “çokluk” tekil olanların birleşmesinden meydana gelir. “Bir”in olmadığına ispatı “çok”un olmadığına ispatıdır. “Bir”in olduğunu yadsıdığımızda aynı zamanda “çok”u da yadsımış oluruz. Buna göre var olan da var olmayan da mevcut değildir.

Hem var olan hem de var olmayanın birlikteliği olarak bir var olan nasıl mevcut değildir? Hem var olanın hem de var olmayanın mevcut olduğu kabul edilirse var olmayana da varoluş hakkı verilmiş olur ancak var olmayanın mevcut olmadığı herkesçe kabul edilmektedir. Ona göre, var olmayan var olanla özdeşdir bu nedenle var olmayanın mevcutta olmadığına kabul edilmesi var olanın da olmadığı sonucuna götürür. Var olmayanla var olanın değil de başka bir şeyin özdeş olduğu düşünülse de -ki daha önce kanıtladığı üzere var olanla var olmayanın özdeş olmaları var olmayanın başka bir şeyle özdeş olmadığına da kanıttır- var olanın her ikisi birden olduğunu kabul etmek mümkün değildir. O halde mevcutta ne var olan vardır ne de var olmayan ne de ikisi birden ve ayrıca bunların dışında başka bir olanak düşünmek de mümkün değildir. Gorgias bunların sonucunda “Hiçbir şey yoktur”a ulaşmaktadır.

Gorgias’a göre bir şey var olsa bile o insanlar tarafından bilinemez, kavranamaz, düşünülemez. Düşünülmüş bir şeyin mevcut olmadığını “uçan insan”, “suda giden araba” gibi örnekler üzerinden kanıtlamak mümkündür. Uçan insan ya da suda giden araba düşünüldüğü zaman bu “gerçekte vardır” demek değildir. Düşünülen şeyler gerçek olsaydı o zaman gerçek olmayan düşünülemez olmalıydı oysa mitolojide hayali canavar olan Skylla’yı, Khimaina’yı ve daha başka mevcut olmayan birçok şeyi düşünmek mümkündür. Onların öyle olduğunu düşünüyorsam buna inanıyorum demektir; fakat bu inanç saçmadır. Onları düşünüyor olmamız bizi, onların mevcut olduğu sonucuna ulaştırmaz. Çünkü bir şeye ilişkin düşüncemiz onun var olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Eğer insan gerçek dışı olanları da düşünebiliyorsa gerçek olan şeyleri düşündüğünde bu düşündüklerinin gerçek olduğunu nereden bilecek? İnsanın böyle bir ayrımı

yapabilmesinin, bunu kavrayabilmesinin hiçbir yolu yoktur. Öyleyse bir şey mevcut olsa bile ne düşünülebilir ne de kavranılabilir.

Gorgias, varlık var olsa ve düşünme yoluyla kavranabilse dahi onu bir başkasına aktarmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Dış dünyada mevcut olarak kabul ettiğimiz şeyler görülebilir, işitilebilir genel bir ifadeyle duyularla algılanabilir şeylerdir. Görünebilir olanlar görme duyusuyla, işitilebilir olanlar işitme duyusuyla algılanmaktadır ve bu şekilde kavranmaktadır. Duyu organıyla kavranan şeyleri bir başkasına aktarmanın, bildirmenin yolu “söz”dür, “logos”tur. “Söz”ün ise bir kaynağı yoktur, mevcutta değildir. Bu durumda bir başkasına aktardığımız şey, şeylerin kendisi değil ondan çok farklı olan “söz”lerdir. “Söz” şeylerin kendisinden farklıdır. Tıpkı görülen şeylerin yalnızca görme duyusuyla, işitilen şeylerin de işitme duyusuyla algılanıp, kavranılması ve görülen şeylerin işitilmez, işitilen şeylerin de görülmez olması gibi şeylerin kendisi de “söz”lerle aktarılan olamaz. Çünkü dış dünyadaki şeyler “söz” ile özdeş değildir. Bir rengin işitilebilir değil yalnızca görülebilir olması onun düşünülemez bir şey olduğunun da ifadesidir. Örneğin kırmızı rengini başka birine anlatmak mümkün değildir. Çünkü renk görülen bir şeydir, işitilen değil. Kırmızı dediğimiz zaman o, kırmızının kendisini değil; kendisinden sonra oluşmuş bir sözcüğü ifade etmektedir. Aynı şekilde bir ses de yalnızca işitilebilir olandır başka bir şey değil. Bu yol bize şeylerin kendilerini vermez. Bir “söz”ü işitmenin mümkün olduğu düşünülse bile “söz”ü söyleyen kişi ile işiten kişinin aynı şeyi tasarladığını, anladığını söylemek mümkün değildir. İnsanların birbirlerinden farklı olmaları aynı şeyi tasarlamalarına, hepsinde birden aynı şeyin mevcut olmasına engeldir. Şeylerin herkes de mevcut olması “bir”in “iki” olması anlamına gelmektedir. Çünkü insanlar her bakımdan birbirinin aynısı değildir. Şeylerin herkeste aynı olduğunu söylemek ise insanların “bir” olduğunu söylemektir ki bu da mümkün değildir. Hatta tek kişinin de algıladıkları farklı farklıdır. Gözle algıladığının kulakla algıladığından farklı olması, daha önce algıladığı şeyi daha sonra farklı algılaması gibi. Ayrıca tek kişinin kendi içinde bile ortak bir algısından, anlamasından söz edilemiyorsa bu durumu bir başkasına aktarmasından söz etmek kesinlikle mümkün değildir.

Gorgias’a göre “söz” duysal olarak algılanan şeylerden oluşandır. “Söz” görme duyusuna ya da diğer duyuların herhangi birine isabet eden şeylerin isabet ettiği duyuya göre ifade edilmesinden meydana gelir. Örneğin görme duyusuyla algılanan beyaz renkten sonra o, “beyaz” olarak ya da tatma duyusuyla algılanan acı şeyler sonra o, “acı” olarak ifade edilir. Bu durumda “söz” dış dünyadaki şeyleri aktaran değildir hatta tam tersine dış

dünyadaki şeyler “söz”ü ifade eden durumdadır. Bu anlamda “söz” şeylerden sonra oluşandır.

Gorgias, eğer söz mevcutsa onun diğer şeylerden özellikle de görünenlerden farklı olması gerektiğini düşünmektedir. Görünen şeyler ve “söz” farklı organlarla kavranır. Birbirinden farklı olan şeylerin, birbiri hakkında bilgi vermemesi, mahiyetlerini ortaya çıkarmaması gibi “söz”de şeylerin kendilerini açığa çıkaramaz. Kavramayla ilgili bu tür güçlüklerden dolayı gerçeğin ölçütünden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bir şeye gerçek demenin ya da onu anlamının ya da onu başkası için anlaşılır hale getirmenin bir yolu yoktur.

Sonuç olarak eğer bir şey mevcutsa bu kavranamaz, kavransa da şeyler “söz” olmadığı için, tek ve aynı “söz”den aynı şeyler anlaşılmadığı için bu kavrayışı başkasının kavramasını sağlamak mümkün değildir.

Gorgias’ın bilgi konusunun ve dil felsefesinin gerçek sorunlarına yöneldiğini söylemek mümkündür. Capelle göre (2011, s.258) üçüncü savında Gorgias, sıraladığı argümanlarla, nesnenin düşünen özneye, düşünceyle, düşüncenin de kendisini ifade eden sözle ilişkisi sorununa ciddi bir şekilde eğilmektedir. Zeller’e göre (2001, s.108) ise eserin ikinci ve üçüncü bölümünde epistemolojinin ciddi problemlerine değinmiş, bir gerçekliğe karşılık gelen ve hiçbir gerçeklikle bağdaşmayan düşünceler arasında ayırım yapmanın güçlükleri üzerine incelemeler yapmış ve “söz”lerin bu şeylerle hiçbir şekilde bağdaşmadığını ortaya koyarken ciddi bir başarı sağlamış olsa dahi çalışmasının tamamı özellikle de birinci bölümü kendi diyalektiği aracılığıyla Elea felsefesini saçmaya indirgeme arzusu taşımaktadır. Ayrıca bu eser Gorgias’ın felsefeye vedasını hazırlamıştır ve bundan sonra kendini bütünüyle belagat ve hitabete vermiştir. Capelle göre (2011, s.265) ise bu “argümanlar” Gorgias’ın diyalektik bir gösterisi değil, duyumculuğa dayanan görüşlerinin bir ifadesidir ve bu yönüyle Protagoras’a yakın olduğunun bir göstergesidir.

Gorgias’ın ister bireysel ister öznel olsun, bilginin imkânını reddetmesi Protagoras’tan ayrıldığı yöndür. Protagoras insanlara iyi yurttaş ve iyi insan olmaları için sahip olmaları gereken değerli, önemli, “gerçek” bir şey olan siyasi ve ahlaki erdemi öğrettiğini söylemektedir. Bu bilgilerin insandan insana değiştiğini söylemekte fakat onun “varlığı”nı reddetmemektedir. Gorgias ise varlık ve bilgi konusunda nihilisttir (Arslan, 2008, s.51). Doğru bilgiyi elde edecek hiçbir ölçütün bulunamayacağını bu nedenle doğru bilginin mümkün olmadığını düşünen Gorgias, hitabeti de yalnızca ikna yöntemi olarak kullanmaktadır. Ona göre rasyonel tartışma ve rasyonel kanaat varolamaz, varolan sadece ikna sanatıdır (Skirbekk-Gilje, 2004, s.55). Çünkü “söz” dünyanın akıp giden gerçekliğini



Gorgias'a göre, retorik de diğer silahlar gibi doğrulukla kullanılmalıdır. Fakat bu sanatı öğrettiği öğrencilerinin, hatip olduktan sonra gücünü ve sanatını kötülük için kullanmasından dolayı öğretmenini suçlamanın ve onu şehirden kovmanın doğru olmadığını düşünen Gorgias'a göre, gerektiği gibi kullanılması amacıyla öğretilen sanatı kötüye çeviren öğrenciye kızmalı, "kötü kullananı sürmeli, öldürmeli, öğretmeni değil" (*Gorg.*, 457c).

Gorgias, Platon'un *Gorgias* diyalogunda hatibi: herkese, her konu üzerinde söz söyleme yeteneğine sahip olan ve istediği konu üzerinde, insanları bir anda inandırabilen olarak tanımlamıştır. Hatibin bu yeteneğe sahip olması, diğer sanatları kötülemesi ve onların yaptıklarını küçümseyerek, onların alanlarına ait olanlar hakkında, onlardan daha etkili olarak diğer sanat ustalarının ürünlerini ellerinden alması anlamına gelmemektedir.

Gorgias Eski Yunan'da hitabet sanatının önde gelen bir ustası ve ayrıca edebi düz yazının kurucusu olarak, kişiliğine sinmiş olan felsefi tavrını her zaman sürdürmüştür. Hakikat bilgisinin elde edilemeyeceğini düşünerek bununla ilgi uğraşlar yerine "ihtimal"lerle yetinmeyi seçen Gorgias, ikna sanatında ustalık olarak tanımladığı hitabet sanatıyla, uygulamalı psikolojiye yönelmiştir (Zeller, 2001, s.108). En önemli dayanağın "söz" olması, "söz"ün iletildiği "karşıdaki kişi" diğer bir deyişle "insan" hakkında daha derin bir bilgiye ihtiyaç duyulmasına sebep olmuştur. Çünkü "söz" ile insan üzerinde bir etki yaratılmak isteniyorsa -ki Gorgias'ın yaptığını söylediği şey tam olarak buydu- insan her yönüyle bilinmelidir. Gorgias, duyguları sınıflayarak, en önemlilerinin acı, sevinç, yüreklilik ve korku olduğunu belirtmiştir (Gökberk, 1999, s.41).

### **2.3 Hippias: Doğada Benzer Benzerin Akrabasıdır**

Hippias, Protagoras'tan çok gençtir ve bu nedenle M.Ö. 460 yılından daha sonra doğmuş olması gerekmektedir (Capelle, 2011, s.277). Hippias'ın ölüm tarihiyle de ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda (19e) ondan söz ediyor olması M.Ö. 399 yılında hala hayatta olduğunu göstermektedir. Hippias Elisli'dir ve yurttaşı olduğu Elis kenti tarafından sık sık elçi olarak görevlendirilmiştir. Bunun nedeni, Hippias'ın bir sitenin sözlerini en iyi yargılayan ve ileten kişi olarak görülmesidir. Resmi diplomatik görevle Atina'dan çok Sparta'ya gitmiştir (*Hipp. mai.*, 281b). Resmi görevin dışında Yunanistan'ın tamamına ve Sicilya da dâhil olmak üzere çok çeşitli yerlere seyahatler yapmış (Zeller, 2001, s.106) ve Olympiad Oyunları sırasında Olympia'da toplanmış Helen halkına hitap etmiştir (*Hipp. min.*, 363d). Yaptığı konuşmalar hayranlık

uyandırmış, konuşmalarının ve derslerinin karşılığında çok yüksek ücretler almıştır (*Hipp. mai.*, 282e).

Platon'un *Büyük Hippias* diyalogunda Hippias'ın yaptığı konuşmalarda nelere dikkat ettiği ve bunları nasıl sunduğu dile getirilmektedir. Sokrates'in "güzel nedir?" sorusuna karşılık Hippias "güzel" in birçok tanımını yapar. Yapılan bu tanımlardan hiçbirisinin tam olmadığını söyleyen Sokrates'e, bir tartışmanın, konuşmanın böyle olmaması gerektiğini söyleyen Hippias, bu düşüncesini şu sözlerle ifade etmektedir: "Bunlar, bir konuşmanın parçalanmış, bölük pörçük edilmiş, ufalanmış kırıntılarıdır. Oysa bir danışma kurulunda, bir mahkemede ya da genel bir toplantıda iyi ve güzel bir söylev verme ve dinleyiciler inandırabilme yeteneği, armağanların en büyüğü değil en yücesidir ve de kişinin kendisinin varlığını ve dostlarının kurtuluşunu sağlayan yüce ve değerli bir şeydir. Kişinin şimdi yaptığımız gibi kılı kırk yarararak, saçma sapan şeyler söyleyerek aptal duruma düşmemesi için bu önemsiz şeyleri bir yana bırakıp şu saydıklarımı elde etmeye çabalaması gerekir." (*Hipp. mai.*, 304b).

Çok yönlülüğüyle ünlü ve geniş bir bilgi birikimi olan Hippias, astronomi, geometri, dil bilgisi (*Hipp. mai.*, 285c), matematik (*Hipp. min.*, 366d), ritim, armoni bilgisi, edebiyat, tarih, mitoloji ve hitabet (*Hipp. min.*, 368e) gibi birbirinden farklı alanlarda çalışmalar yapmış, dersler vermiştir. Bu alanlarda çalışmalar yaptığına Platon'un *Protagoras* diyalogunda da değinilmektedir. Diyalogda Hippias, çevresindeki insanların kendisine yönelttiği astronomiyle ilgili güç sorulara çözümler bulup, karara bağlayan kişi olarak tasvir edilmektedir (*Prot.*, 315c). Protagoras, onun öğrencilerine hesap, astronomi, geometri, müzik dersleri verdiğini (*Prot.*, 319) söylemektedir. Matematik bilimini de öğretim programına almış olmasını Capelle (2011, s.277) matematiğin yeri doldurulmaz pedagojik önemini Hippias'ın önceden fark etmesi olarak yorumlar. Ayrıca matematiğin, bilimlerin ve felsefenin tarihiyle ilgilendiği de bilinmektedir. Onun matematik bilimine katkısı, bir açının üç eşit parçaya bölünmesi, dairenin kare haline getirilmesi probleminin çözümünde kullanılabilecek bir eğriyle ilgili buluşudur ve daha yüksek geometrik şekillerin ele alınmasına yönelik ilk adımı atmış olmasıdır (Zeller, 2001, s.106).

Bir kez dinledikten sonra elli ismi hatırlayan (*Hipp. mai.*, 185e), pratik-teknik anlamda evrensel bir sanatçı olan Hippias (Capelle, 2011, s.278), Keoslu Simonides'in bulduğu *mnemonik* sistemi (anımsama yöntemi) geliştirmiştir. Ahlaki bir hedef olarak *autarkeia* (kendine yetme, kendinden memnun olma) düşüncesi üzerine çalışan ve bu düşüncüyü ilk kez etraflıca dile getirenin Hippias olduğu kabul edilmektedir (Cevizci, 2006, s.166). O, *autarkeia* 'yı kynik anlamda kişinin kendine yetmesi diğer bir ifadeyle ihtiyaçlardan

kurtulması olarak değil kişinin kendisiyle barışık olması, ihtiyacı olan her şeyi elde ederek başka insanlara bağımlı olma sıkıntısından kendisini kurtarması ve bu anlamda kendisine yetebilmesi olarak anlamaktadır (Zeller, 2001, s.106).

Hippias'ın, bu alanların dışında el işçiliğiyle de ilgilendiği ve bu yönüyle de övüldüğü Platon'un *Büyük Hippias* (368c-d) diyalogunda Sokrates'in "bir gün Olympia'ya gelmişsin, üstünde kendi el işin olmayan bir tek şey yokmuş. Bir defa parmağındaki yüzüğü -ki hünerlerini sayıp dökmeye onunla başlıyordun- kendin yapmışsın; çünkü kuyumculuk işleri elinden gelirmiş. Sonra mühür yüzüğün, kaşığın ve yağ kabın hepsi kendi elinin işleriymiş. Ayakkabılarını kendi elinle diktiğine, elbiseni gömleğini kendin dokuduğuna da herkesi inandırmak istiyordun. Gömleğinin belindeki kuşağı da kendin ördüğünü söylüyordun" sözlerinden anlaşılmaktadır.

Zeller'in (2001, s.106) onu "gerçek bir sofist" olarak tanımlamasının nedeni, Hippias'ın sahip olduğu bu bilgileri başkalarına aktarma konusunda başka türlü giderilmesi mümkün olmayan bir gereksinim duymasıdır. O da Sokrates gibi "agorada, sarrafların tezgahları" (*Hipp. min.*, 368 b) da dahil olmak üzere fırsatını bulduğu her anda bu konular üzerine insanlarla konuşup bildiklerini onlarla paylaşmaktadır. "Her zaman yeni şeyler söylemeye çalışan" (*mem.*, IV, iv, 7) Hippias'ın derlemecilere özgü çalışma tarzını şu sözleri belirgin bir şekilde örneklendirir; "Buradan, belki bir kısmı Orpheus, bir kısmı Musaios tarafından kısaca söylenmiştir, bir kısmından burada, bir kısımdan şurada bazı şeyler Hesiodos, bazı şeyler Homeros ya da başka ozanlar tarafından, bir bölümü düz yazı halinde, kısmen Grekler kısmen de Barbarlar tarafından. Ama ben bütün bunlardan en önemlilerini seçtim ve birbirine ait olanlarını birleştirdim, şimdi size buradan yeni ve tamamen değişik şeyler söyleyen bir konuşma çıkaracağım." (Capelle, 2011, s.280).

Hippias'ın adalet konusundaki düşünceleri, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* kitabında ve Platon'un *Büyük Hippias* diyalogunda Hippias ile Sokrates arasında geçen konuşmalarda ortaya çıkmaktadır. Hippias'a göre devlet yasaları, "yurttaşların toplu olarak yapılması ve yapılmaması gereken şeyler hakkında yazdıklarıdır" (*mem.*, IV, IV, 13). O, yasaların yarar göz önünde tutularak yapıldığını düşünmektedir fakat yasa kötü yapılırsa bazen zararlı olabilmektedir (*Hipp. mai.*, 284 d). Yazılı olmayan yasalar ise tanrılar tarafından konulmuştur ve bu yasalar adaletli yasalardır çünkü ona göre "Tanrıdan başka adaletli yasa koyan bulmak zordur" (*mem.*, IV, IV, 25). İnsan yasa koyucularının yaptığı yasalara uymayanların aldıkları cezalarla Tanrısız yasalara uymayanların aldıkları cezalar farklıdır. Tanrısız yasaların kendi içinde, yasaya uymayanlara karşı ceza bulunmaktadır. Konuşma sırasında Sokrates bu durumu şu örneklerle açıklar: Anne, baba ile çocuklar



arasındaki evlilik Tanrılar tarafından yasaklanmıştır ve bu yasaya uymayanlar sakat çocuk dünyaya getirmek gibi çok büyük bir cezayla cezalandırılmaktadır. Yine aynı şekilde iyilik yapanların bu davranışlarının karşılığında iyilik bulması gerekirken kötülükle karşılaşınca aslında kötülük yapan insanlar iyi dostlarını yitirip kendilerinden nefret eden insanlarla birlikte olmak zorunda kalır. İyiliğe kötülükle karşılık veren insanlar -bu nankörlüklerinden ötürü- insanlarda nefret uyandırır ve bu nefret onların aldığı büyük cezadır. . Hippias, Tanrısal yasaların içinde böylesi bir yönün bulunması nedeniyle adalet bakımından onların, insanın yaptığı yasalardan daha üstün olduğunu düşünmektedir.

Orphik mistisizmde, Herakleitos'da, Pindaros'da ve Platon'da tanrısal özelliğe sahip, her türlü beşeri ahlak yasasının ve kuralların kaynağı sayılan evrensel bir ahlaki yasa olan *nomos* Hippias'da farklı bir anlam kazanır. O, Protagoras'ın izinden gitmiştir ve bu konudaki düşüncelerini Protagoras'inkinden daha ilerilere götürmüştür. Hippias'a göre *nomos* yazılı olmayan doğa yasalarının karşısında duran geleneksel anlamdaki adetlerdir ve yasalardır. *Nomos*'un doğanın istekleriyle çeliştiğini ve onun doğaya karşı koyduğunu düşünmektedir (Zeller, 2001, s.107). Hippias bu düşüncesini Platon'un *Protagoras* (337d) diyalogunda şu sözlerle dile getirir; “insanların tiranı olan yasa doğayı bile zoru altında tutmak ister”. *Physis-nomos* karşıtlığında *Physis*'i ahlaki ve insani temeller üzerinde öne çıkarmış, çatışma durumlarında doğanın taleplerini temele almış olması nedeniyle Hippias'ın kendinde değişebilir olma özelliğini barındıran, insan yapımı olan pozitif hukukun mutlak, evrensel davranış kurallarını oluşturan bir yapı olarak görülmemesi gerektiğini düşündüğü söylenebilir (Cevizci, 2001, s.167). Hippias'a göre doğal yasa yönetici geleneğe dayalı yasayı dizginler ve geleneksel yasanın doğrulayıcısı yine bu doğal yasadır. Hippias'ın, *Physis-nomos* karşıtlığında *Physisi* temele alması, Grek şehir devletlerinin sınırları içinde kalmayan, onun ötesinde özgür insanlar topluluğunun arayışı olarak yorumlanabilir ve bu Gorgias'ın yaşadığı dönemde kendini hissettirmeye başlayan dünya yurttaşlığı fikrinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Zayıf olanın haklarını koruyup, herkesi eşitleyerek doğal devlete yaklaşık bir model oluşturan Hippias (Zeller, 2001, s.107), benzerin benzeriyle dostluğunun uzlaşımsal olmadığını bunun doğadan gelen bir şey olduğunu Platon'un *Protagoras* (337d) diyalogunda şu sözlerle ifade eder; “Burada hazır bulunan hepimiz yasa bakımından olmasa bile doğa bakımından yurttaş, akraba, hasım sayarım. Doğada benzer benzerin akrabasıdır.”

Platon'un Büyük Hippias diyalogunda güzellik üzerine Sokrates ile tartışan Hippias'ın belirli bir varlık görüşü geliştirdiği sonucu çıkarılabilir. Sokrates'in “güzel olan”ı “güzel nesnelere”den ayırma diğer bir değişle fenomenleri onların dışında, ötesinde kendilik ya da

niteliklerle açıklama çabasına karşı çıkan Hippias'ın, varlığın kendinden çıkan, türeyen, sürekli fiziki nesnelere meşgul olan bir yaklaşımı ortaya koyduğu söylenebilir. Bu düşünceleriyle Hippias da diğer sofistlerin yapmış olduğu gibi Parmenides felsefesine yönelik eleştirilerini tekrarlamış olmaktadır. Hippias'a göre fenomenal gerçeklik, gerçekliğin bütününe meydana getirir bu nedenle fenomenlerin kaynağını ya da nedenlerini başka bir yerde aramaya gerek yoktur. Gerçeklik somut, fiziki nesnelere meydana gelir ve somut nesnelere meydana gelen bir gruba yüklenebilir olan bütün nitelikler onun tek tek parçalarına da mal edilebilir (Cevizci, 2001, s.166).

Hippias, Homeros'un destanlarını ahlaki ve psikolojik açıdan incelemiş ve onların üzerine düşünceler üretmiştir. Bu destanlarda ön plandaki kahramanların karakter tipleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Akhilleus, Troya'ya gidenlerin en iyisi, en doğrusu ve en açık yüreklisidir. Yalan söylese bile bunu yalancılık ya da hile olsun diye değil zorunlu olduğu için yapan bir kişidir. Nestor ise Troya'ya gidenlerin en bilgesidir. Odysseus ise en kurnazı, en yalancısıdır. Ona göre Odysseus yalan da söylese doğru da söylese her zaman niyeti kötü olan kişidir (*Hipp. min.*, 364c-vd.).

Uygarlık tarihi araştırmaları yöntemli ve oldukça geniş kapsamlı olan Hippias, her türlü harikaların bir derlemesi olan *İnsanların Şöhretleri Hakkında* adlı bir çalışma yapmıştır ve Olympia Oyunlarında ödül alan kişilerin listesini hazırlamıştır (Zeller, 2001, s.106). Olympia Oyunlarının birincileri listesi daha sonra ilk kez tarihçi Timaeus tarafından geliştirilecek olan Yunan tarihleme yönteminin temelini atmıştır (Copleston, 1997, s.85).

Hippias'a göre bilgelik denilen şey hem kamu işlerinin hem de kişisel sorunların kavranmalarını sağlar (*Hipp. mai.*, 281d).

#### **2.4 Prodikos: Tanrılar Hiçbir Soylu ve Güzel Şeyi İnsanlara Çalışmadan Vermez**

M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Prodikos, Keos adasındaki Iulis kentinde doğmuştur. Bu adada yaşayanların kötümser eğilimli oldukları söylenmektedir ve Prodikos'un hem düşünceleri hem de mizacı buna uymaktadır (Zeller, 2001, s.105). Copleston ve Zeller (Copleston, 1997, s.84; Zeller, 2001, s.105) Prodikos'un, yurttaşları gibi kötümser eğilimli olduğunu sözde-Platonik diyalog olan *Aksiokhos*'da aktarılan görüşlerinden anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu diyalogda Prodikos, yaşamın kötülüklerinden kaçmak için ölümün istenebileceği düşüncesindedir. Ölüm, yaşayanların henüz yaşıyor olmalarından, ölümlerinin de artık yaşamıyor olmalarından dolayı ne yaşayanları ne de ölümlerini ilgilendirir ve bu nedenle akıl dışıdır.

İçeriği hakkında bilgiye sahip olunmayan *Doğa Üzerine* isimli bir eseri ve yazdığı kesin olarak bilinmeyen *Sefalet Övgüler* isimli bir eseri bulunmaktadır. Zeller (2001, s.105), eğer *Sefalet Övgüler*'i yazmışsa bu eserin, tutkuların tehlikeli olduğu ve sıradan insanlar için çok değerli olan, iyiye neden olabileceği gibi kötünün de ortaya çıkmasını kendinde barındıran zenginliğin değersizliği düşüncesiyle paralellik gösterdiğini düşünmektedir.

Ksenophon *Sokrates'ten Anılar* (II, 1, 21) kitabında Prodikos'un erdem hakkındaki düşüncelerine yer vermektedir. Prodikos erdem konusunu incelediği Herakles üzerine yazdığı yazıda, erdem ile kötülük arasında kalan Herakles'i anlatmaktadır. Ksenophon, Prodikos'un bunu birçok öğrencisine de bu şekilde anlattığını dile getirmektedir.

İnsanlar delikanlılık çağına geldiğinde -ki bu çağ gençlerin yaşamda erdem ya da erdemsizlik yolunu seçmede bağımsız oldukları bir çağdır- Herakles bu iki yoldan hangisini seçeceğine karar veremez. İssiz bir yere geldiğinde kararsızlığından dolayı oturup bekler o sırada biri erdem diğeri kötülük olarak betimlenen iki kadın kendisine doğru yaklaşır. Erdem olarak betimlenen kadın kendinde güzelliğe sahiptir, üzerinde abartılı hiçbir şey yoktur, ölçülüdür ve bakışları utangaçtır. Kötülük olarak betimlenen kadınsa kendini daha gösterişli kılabilmek adına boyalar sürünmüştür, gençliğini ortaya çıkaracak giysiler giyinmiştir.

Bu tasvirlerle Prodikos, erdemi, yalın, olduğundan başka türlü davranmayı gerektirmeyen olarak ifade ederken kötülüğü de farklı bir kılığa bürünmek zorunda olan, kendini olduğundan farklı göstermeye gerek duyan olarak ifade etmektedir.

Erdemi temsil eden kadın, sakin bir şekilde yürür, buna karşın kötülüğü temsil eden kadın sürekli kendini kontrol eder, birinin ona bakıp bakmadığını gözetler ve sık sık gölgesine bakar. İki kadın Herakles'e yaklaşınca erdem aynı sakinlikle yürürken kötülük öne atılarak koşar ve kendini Herakles'e övmeye başlar. Eğer kendisiyle sevgili olursa en zevkli ve en kolay yolu seçmiş olacağını savaş ve diğer uğraşlarla kafasını meşgul etmeyeceğini bunun yerine sevdiği sadece kendisini rahat ettirecek şeylerle ilgileneceğini ve bu yaşam şekline gidecek yollardan en kısasını ona öğreteceğini, çalışmaya hiçbir zaman gerek duymayacağını çalışmak yerine çalışanlardan nasıl kazanç sağlayacağını öğreteceğini söyler. Erdem ise eğer kendisinin olduğu yola girerse güzel ve soylu işler başaracağını, erdemli insanların gözünde saygın bir insan olacağını, zevklerden söz edip onu kandırmayacağını bunun yerine tanrıların bu dünyayı nasıl düzenlediklerini öğreteceğini söyler.

Kötünün yolu kolay, erdemin yolu zorluklarla dolu gibi görünür fakat "tanrılar hiçbir soylu ve güzel şeyi insanlara çalışmadan vermez" (*mem.*, II, 1, 28). Kolay bir şekilde elde

edilenin hiçbir önemi yoktur ve akılı başında hiçbir insan kötülüğün yolundan gitmez. Erdem uğraşla, çabayla elde edilir ve bu uğraşın karşılığında insan, tanrılar ve insanlar arasında saygı görür.

Prodikos'a göre, erdemsiz yaşam kolay elde edilen bir yaşam olarak görünse bile gerçekte zor olandır çünkü kötülük olarak betimlenen kadının yolda giderken yaşadığı huzursuzluk gibi kötü yolu seçen de hep o şekilde huzursuzdur Zevk uğruna o yolda giderken zevkin kendisi bile arzulanmaz. İnsan arzulamadan her şeye doyar, acıkmadan yer, susamadan içer, zevkle uyumak için yataklar hazırlar fakat uyumaları bile zevkten değil uyanık oldukları zaman yaptığından hiçbir şey elde edemiyor olmasındandır. Erdemsiz insanlar duyması en zevkli olan şeye diğer bir ifadeyle övgüye kulaklarını tıkırlar. En güzel görüntülere gözlerini kapatırlar çünkü yaptıklarından ne övgüye değer ne de güzel bir şey çıkar. Bu da gerçek güzellikten yoksun olmaktır. Yardıma ihtiyaç duyduklarında kimse onlara yardımda bulunmaz. Bu insanlar gençlikte bedenlerini çalıştırmadıkları için bedenleri güçsüzdür. Yaşlılıktaysa kendilerini gençlikte bedensel ve ruhsal olarak beslemedikleri için ruhsal olarak kısırlaşırlar ve gençlikte yaptıklarından utanç duyarak yaşlılığını zor bir şekilde geçirirler. Bu durumun altında ezildikleri için kötülüğün yolu daha zor bir yoldur.

Erdem ise güzelin ortaya çıkmasını sağlayandır “el işçileri için aranan bir yardımcıdır, aile reislerinin evini koruyan güvenilir bir bekçidir, ev halkına sevecen bir yardımcıdır, savaş işlerinde sağlam bir müttefikdir, barış işlerinde iyi bir yardımcıdır ve dostluğun mükemmel bir yoldaşdır” (*mem.*, II, 1, 32).

Prodikos'a göre gerçek mutluluk erdemli bir yaşamın sonucunda elde edilebilir. Bu düşüncesini anlattığı Herakles mitosunda ayrıntılı bir şekilde dile getirir. Erdemli insan, yiyeceğin, içeceğin keyfini çıkaran kişidir. Çünkü onların esiri değildir. Onları arzuladığı sürece severek yeyip içer. Bütün gün uğraş içinde olduklarından dolayı uyku onlar için daha değerlidir ve tatlıdır. Uyku yüzünden yapması gereken işleri ertelemeyizler. Gençler yaşlılardan övgü dolu sözler işitir ve bundan büyük bir sevinç duyar. Yaşlılar da gençlerin saygısıyla gururlanırlar. Erdemli insanlar dostları tarafından sevilir, yurtları tarafından onurlandırılır ve en önemlisi ölümlerinin ardından unutulmaz, sonsuza kadar anılarda yaşayan insanlar olur.

Prodikos'un erdem ile kötülük arasında kalan Herakles'i yazdığı bu mitos, Zeller'e göre (2001, s.105) kötümserliğin panzehirini taşımaktadır ve bu eser ile Prodikos Platon'un takdirini kazanmıştır. Platon sevgi üstüne tartışmanın yürütüldüğü *Şölen*'de (177b) onunla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle dile getirmektedir; “hatırı sayılır sofistleri ele alırsak

onlar da düz sözle övgüler yazmışlardır, örneğin büyük filozof Prodikos'un Herakles'e övgüsü gibi". Ayrıca erdem üstüne yazdığı *Protagoras* diyalogunda Platon, Sokrates'e Simanides'in şiirinde mısralar arasında çelişki olduğunu söyleyen Protagoras'a karşı kendisine yardım etmesi için Prodikos'u çağırırken şu sözleri söyletir; "sana demin bir sürü güzel şey söyleten istek ile arzu arasındaki küçük farkı ayırt ettiren bilimin gerekli" (*Prot.*, 340) der ve Prodikos'un bilimini "Simonides'e hatta daha eskilere dayanan, tanrısal, eski bir bilim" (*Prot.*, 341) olarak tanımlar. Cesaret üzerine yazdığı *Lakhes* (197d) diyalogunda Platon ondan "sofistlerin terimler arasında ayırt etmeleri en iyi yapanlardan sayılan Prodikos" olarak söz eder.

Dilbilim çalışmalarıyla meşgul olan, kelimelerin anlamlarına dikkat etmek gerektiğini düşünen ve Zeller'in (2001, s.106) "açık seçik mantıklı fikirlerin ifadesinde ve ayırımında iyi bir alıştırmaya olan sinonimler biliminin kurucusu" dediği Prodikos, *Protagoras* diyalogunda, terimlerin gerçek anlamlarını, kelimelerin eş anlamlı ve zıt anlamlı olmalarını inceleyen biri olarak sunulmaktadır. Diyalogda erdem üstüne tartışan Sokrates ile Protagoras arasında tartışmanın devamında kullanacakları yöntem konusunda anlaşmazlık yaşanır ve Sokrates tartışmayı bırakıp gitmek ister, bunun üstüne Prodikos "konuşan sizler dinleyen bizlerin övgümüzü demiyorum ama takdirimizi kazanacaksınız çünkü takdir dinleyicilerin ruhundan gelir, içtendir. Övgü ise çoğunlukla asıl düşüncemizi gizleyip yalan söyleyenlerin dudaklarından çıkar. Sizi dinleyen bizlerde zevk değil sevinç duyacağız çünkü sevinç, öğrenen, bilgeliğe erişen aklın doyurulması, zevk ise yemekle ya da buna benzer hoş bir doyumla bedeninin doyurulmasıdır" (*Prot.*, 337b-c) der. Diyalogda Prodikos'un kelimelerin kullanımına ilişkin düşünceleri Sokrates tarafından da aktarılmaktadır. Birini övmek için "korkunç" sözcüğünü kullandığı zaman Prodikos'un kendisine "iyi şeylere korkunç demeye utanmıyor musun?" (*Prot.*, 341b) dediğini söyler. Çünkü korkunç sözcüğü bir kişiyi övmek için kullanılamaz. Bilgin olan bir kimse için "o kişi bir bilgin ve korkunç bir insandır" denilemez. Çünkü Prodikos'a göre "korkunç" sözcüğü yalnızca kötü şeyleri belirtir. Korkunç zenginlik, korkunç barış, korkunç sağlık denilemez. Korkunç savaş, korkunç yoksulluk, korkunç hastalık denilebilir. Buradan da korkunç sözcüğünün iyi şeyler için kullanılamayacağı anlaşılmaktadır.

Prodikos'un dinin kökeni hakkında bir görüşü olduğu bilinmektedir; "Güneş, ay, ırmaklar ve kaynaklar ve genel olarak hayatımıza yardımcı dokunan ne varsa yararları yüzünden -Mısırlılar'da Nil gibi- eskilere tanrı olarak görünmüşler ve bunun için ekmeğe Demeter, şaraba Dionysos, suya Poseidon, ateşe Hephaistos gözü ile bakılmış ve bu işe yarayan şeylerin her biri için böyle olmuştur" (Kranz, 1976, s.152). Ona göre insanlar

başlangıçta tanrı olarak kendilerine faydalı olan şeylere tapmışlardır ve bu ilkel dönemi izleyen bir diğer dönemde tarım, bağcılık metal işçiliği gibi sanatların yaratıcılarına Demeter, Dionysos, Poseidon adıyla tanrılar gibi tapılmaya başlanmıştır. Duanın, ibadetin gereksiz bir uğraş olarak düşünülmesine açık kapı bırakan bu din görüşü yüzünden Prodikos, Atina'daki otoritelerle çatışma yaşamıştır. Prodikos'un, gençler ile konuşmalarında uygunsuz konuları tartıştığı için Lykeion okulundan sürgün edildiği sanılmaktadır.

Platon'un Prodikos'tan genellikle ironiyle söz etmesine karşın Sokrates'in birçok öğrenciyi Prodikos'a göndermesini (*Tht.*, 151b) ve kendisine sık sık resmi görevler verilmesini (*Hipp. mai.*, 282c) yaşadığı dönemde saygın bir kişi olduğunun göstergeleri olarak değerlendiren Zeller'in (2001, s.106) düşüncesinin gözden kaçırılmış bir yönünün olduğunu düşünen Copleston'a göre (1997, s.85) o pasajdaki önemli nokta Prodikos'a gönderilen öğrencilerin hangi özellikte olduğudur. Çünkü Sokrates'in gönderdiği öğrenciler, kendisinin yanındayken doğurtma yönteminin uygulanamadığı, düşüncelere "gebe" olmayan kişilerdir. Prodikos'un yanına göndererek onların "kısırlıklarını" sona erdirmektedir ve bu aslında Prodikos'u onurlandıracak bir durum değildir.

## 2.5 Antiphon: Herkes Yaradılıştan Eşittir

Özellikle son yıllarda gün ışığına çıkan fragmanlarında yer alan sosyal-felsefi düşünceleriyle önem taşıyan Antiphon'un Atina'lı olduğu ve M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı sanılmaktadır. Büyük bir kısmına 20. yüzyılın başında ulaşılan, Antiphon'un *Hakikat Üzerine* adlı eseri Protagoras'ın eseriyle aynı adı taşımaktadır ve ona bir cevap niteliğindedir. *Uyum Üzerine*, *Devlet Üzerine* ya da *Devlet Adamı Üzerine* eserlerinin yanı sıra rüya yorumlarını içeren bir eseri bulunmaktadır. M.Ö. 5. yüzyılda bu adı taşıyan yazarlar arasında kesin bir ayırım yapmak zor olmuştur. Daha önce hitabetçi Antiphon'un olduğu düşünülen *Acıdan Kurtulma Sanatı* adlı eserin Sofist Antiphon'a ait olduğu anlaşılmıştır (Arslan, 2008(b), s.57-58). Bu eseriyle Antiphon, yeni bir edebi tür yaratmıştır; teselli yazıları. Böylece Antiphon, teselli ve tavsiyeye ihtiyaç duyan bir kişiyi keder ve sıkıntısından sözle kurtarmayı amaçlamıştır. Zeller'e göre (2001, s.111) Antiphon'un yaptığı keder ve sıkıntı gibi ruhsal ıstırapların üstesinden gelme konusundaki sistemli düşünceleri rasyonalizmin gidebileceği son noktadır.

Antiphon, Prodikos'un yolunu açtığı bütün insanların eşit olduğu düşüncesini devam ettirir ve Yunanlı ile Yunanlı olmayanların eşit olduğu "iyi aile çocukları takdir edilir ve itibar görürler, iyi aileden olmayanlar ise takdir edilmezler. Bizler bu bakımdan birer

barbar haline geldik. Çünkü herkes her bakımdan ister barbar ister Helen olsun, yaratılıştan eşittir. Bu durumu, herkese yaratılıştan gerekli şeylere bakarak anlayabiliriz. Herkes bu gerekli şeyleri aynı yoldan tedarik etme olanağına sahiptir ve böyle bir durumda ne bir barbar ne de bir Helen bizden farklıdır. Zira hepimiz ağızımız ve burnumuzla nefes alıp veriyor, yemeğimizi ellerimizle yiyoruz” (Capelle, 2011, s.283) sözleriyle açık bir şekilde ifade eder. Antiphon bu görüşüyle o dönemde yazarların ve filozofların özellikle üzerinde durduğu Yunanlı-Barbar ayrımını kesin bir dille reddetmektedir. Doğa bakımından aralarında bir fark olmayan soylular ile soylu olmayanlar gibi Yunanlılar ile Yunanlı olmayanlar arasında da doğa bakımından bir fark bulunmamaktadır. O dönemde ısrarla üzerinde durulan bu ayrımın doğal bir temeli bulunmamaktadır. Bu düşüncelerden Antiphon’un dünya vatandaşlığı fikrini benimsediğini söylemek mümkündür hatta Zeller’e göre (2001, s.111) Hippias’ın ortaya koyduğu ilkeleri aşan düşünceleriyle Antiphon, uzlaşmaz bir kozmopolitliği temsil etmektedir.

Antiphon’a göre kökleri doğada olmayan insanlar arasındaki bu ayrımın temeli geleneklerdir, göreneklerdir, yasalardır diğer bir deyişle *nomos* ve bu yasalar farklı ırktan ve soydan olan insanlar arasında eşit olmayan bir ayrılığa sebep olur. Cevizci’nin Dherbey’den aktardığına göre (2006, s.167) Antiphon, *nomos*u insanın doğasında bulunan kendi varlığını koruma, çıkarlarını düşünme, kendi mutluluğu için çalışma eğilimiyle çelişen ve kendi istek ve arzularını gerçekleştirmesine engel olan şey olarak düşünmektedir. *Nomos*un sebep olduğu bu eşitsizliğin yerine insanın doğasıyla çelişmeyen *Physis*in temele alınması gerektiğini düşünen Antiphon bu düşüncesini şu şekilde ifade eder “bir kimse yönetmeliği çiğnerse ve anlaşmayı icra edenlere gizli kalırsa hakaret ve cezadan kurtulur ama gizli kalmazsa kurtulamaz. Bir kimse doğayla birlikte ortaya çıkan herhangi bir yasayı fırsat bulup çiğnerse onun uğrayacağı zararı kimse görmese bile daha az olmaz. Bu suçu, herkesin gözü önünde işlerse o zaman da daha büyük olmaz. Zira uğradığı zarar insanların önyargılarından dolayı değildir, tersine o gerçekten zarar görmüştür. İnsanlarca konulan yönetmeliklerin büyük çoğunluğu doğaya ters düşer. Doğa, insanlarca konulan yasaların insanların uzak tuttuğu şeyleri, insanları ona iten şeylerden daha uygun görmez ya da tercih etmez. İnsanlarca konulan yasalardan kaynaklanan yararlar doğaya köstek olurlar, doğa yasaları ise özgürdürler.” (Capelle, 2011, s.282-283). Bu nedenle doğa yasaları daha kapsayıcıdır ve *nomos*’un üstündedir.

Antiphon insanın doğasıyla çelişen, onun isteklerine engel teşkil eden bu yasaların uzlaşım sonucunda ortaya çıktığını düşünür. Ona göre “adalet insanın yurttaşı olduğu devletin yasalarını çiğnememesinden ileri gelir. Bu yüzden bir kimse devletin yasalarına

tanıklar önünde, doğa yasalarına ise tanıklar olmadan uyarsa kendisi için en yararlı adaleti uygulamış olur. Zira devletin yasaları keyfi konulmuştur, doğanın yasaları zorunludur. Devlet yasalarının hükümleri karşılıklı anlaşmanın sonucudur, doğanın yasaları karşılıklı anlaşmanın sonucu değildir” (Capelle, 2011, s.283). Bu şekilde bir toplum sözleşmesinin yapılmasının nedeni onun yararlı olduğunun düşünülmesidir ve Antiphon’a göre tarihin belirli bir zamanı için geçerli olan bu yasalara uyulmasının altında yatan neden de onun yararlı olduğu konusunda uzlaşmış olmasıdır (Cevizci, 2006, s.168). Ona göre “insanlar için anarşiden daha kötü bir şey yoktur” (Capelle, 2011, s.282)ve bu nedenle yetişkin kişiler gençlere itaat etmeyi, yasalara uymayı öğretirler.

*Physis-nomos* ayrımında *Physis*in yasalarını belirleyici olarak düşünmesinin yanında anarşiden uzak durup *nomosa* itaati kabul etmesi birbiriyle çelişiyor gibi görünse de Antiphon bu sonuca hazcılık anlayışıyla ulaşır. Çünkü Antiphon’a göre insan bu kısa yaşamında mümkün olduğunca acıdan kaçınıp hazzı elde etmek için uğraşmalıdır. Herkesin kendi çıkarlarını düşündüğü, kendi çıkarları uğruna bir başkasını görmezden geldiği bir toplumda hazza ulaşmanın mümkün olmaması beraberinde insan yapımı yasalara uyma zorunluluğunu getirir. Eğer bu yasalara uyulmaz ve herkes kendi isteklerine göre eylemlerde bulunursa bu başına buyruk eylemler karşısını -diğer bir deyişle düşmanını- yaratacaktır. Acı zararlı haz da faydalı olduğu için doğa bizi acıdan kaçınmaya hayattan haz almaya zorlar. Yasalara uyulmayan bir toplumda insanın, yaşamının temelinde olan hazza ulaşması mümkün değildir. Kişinin insan yapımı yasaların emirlerine uymasının sebebi, onlara uymayarak anının hazlarına kendini kaptırdığında yasaların kendisine vereceği ceza nedeniyle daha büyük bir acı çekecek olmasıdır. Gerçek iyi doğanın yasalarıdır, en kötü olan ise kaotik bir toplumdur. Bu anlamda Antiphon’a göre yasalar olmaması olmasından daha kötü olan olduğu için kötünün iyisi olarak düşünülebilir (Cevizci, 2006, s.169). Antiphon’un hazcılığının bu yorumu, onun erdem düşüncesini ifade ettiği şu sözlerle paralel değildir “onur kırıcı ya da kötü şeylere asla istek duymamış ya da hiç elini sürmemiş bir kimse bu yüzden erdemli sayılmaz henüz. Çünkü bunlara üstün geldiğini ve böylece iyi bir insan olduğunu belli eden bir şey yoktur ortada” (Capelle, 2011, s.282). Antiphon kişinin erdemli olmasını sağlayan şeyin, yasalar değil kişinin kendisinin olduğunu ifade etmektedir. Kişi, anın hazlarından bir yasanın baskısı altında değil; onları bilerek, bu bilme gerçekleştikten sonra da kendini onlardan uzak tutabilirdiği ölçüde erdemli olabilir.

Antiphon *Hakikat Üzerine* eserinde hitabetle ilgili görüşleri de ele almıştır ve yasalar ile hitabet arasındaki ilişki, Antiphon’u, Gorgias’ın aksine hitabeti yararlı olmayan bir şey



olarak düşünmeye yöneltmiştir. İnsanların uzlaşım sonucunda oluşturduğu yasaların, hem doğanın yasalarıyla çelişmesi hem de onlara uyanların ödüllendirilmesi, uymayanların cezalandırılması gibi bir durum söz konusu olmaması hitabetin sakıncalı yönünü ortaya çıkarmaktadır. Çünkü yargı önüne taşınan bir davada yasaya uyan da uymayan da aynı şeyi, hitabetin imkânlarını kullanarak kendini savunmaktadır. İnsan yapımı yasaların kendinde haklı olanı korumak, haksız olanı cezalandırmak gibi bir özelliğin bulunmaması, herkesin teknik bir şey olan hitabet aracılığıyla kendini savunma olanağını mümkün kılar. Hitabeti daha etkili bir şekilde kullanan haksız kişi, yasaya uyan ve haklı olan kişiye üstün gelebilmektedir (Arslan, 2008, s.62-63).

Antiphon'un hayatta en önemli olarak eğitimi gördüğünü şu sözlerinden çıkarabiliriz: "Dünyada en önemli şey kanımca eğitimidir. Zira insan hangisi olursa olsun bir işe doğru başlarsa sonunda iyi geleceğini umut edebilir. Toprakta da durum böyledir: ne ekersen onu biçersin. Genç ruhlara soylu filizler aşılsan ömürleri boyunca yeşerir ve çiçek açarlar, ne yağmurdan ne kuraklıktan zarar görürler." (Capelle, 2011, s.282).

## 2.6 Thrasymakhos: Adalet Güçlünün Yararına Olandır

Thrasymakhos'la ilgili bilgileri Platon aktarmaktadır. Platon, *Devlet*'inin birinci kitabında Khalkedon'lu olduğu anlaşılan Thrasymakhos'u atak ve saldırgan biri olarak sunmaktadır. M.Ö. 5. yüzyılın son çeyreğiyle M.Ö. 4 yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Thrasymakhos'un Atina'da hangi tarihte ve ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemektedir, Arslan (2008, s.63) onun Atina'da bulunduğu dönemin Peloponnesos savaşları dönemine rastlamasının muhtemel olduğunu belirtmektedir. Gorgias'ın öğrencisi olduğu ve hitabetle ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Thrasymakhos "adaleti" yöneticiler tarafından kendi çıkarları gözeterek oluşturulmuş bir kurum olarak düşünmektedir. Hippias ve Antiphon'un doğa bakımından herkesin aynı olduğu ve bu nedenle de eşit olması gerektiği sonucuna ulaştıkları doğal-yasal ayırımından Thrasymakhos, güçlü olanın zayıf olana hükmetmesinin, onu yönetmesinin doğal ve bunun bir doğa yasası olduğu sonucunu çıkararak onlardan farklı bir yol izlemiştir.

Thrasymakhos'un adalet ile ilgili görüşlerini, Platon *Devlet*'inin birinci kitabında (338c- vd.) ele alır. Thrasymakhos "doğruluk"u insanın işine gelen fayda ya da borç olarak tanımlamak yerine -ki tartışmada Sokrates'e "Doğruluk nedir?" diye sorduğunda bu cevapları vermemesini istemiştir- "güçlünün işine gelen" olarak tanımlamıştır. Ona göre güçlü yönetimi elinde bulduran kişidir. O, zorbalık, aristokratlık, demokratiklik gibi değişik yönetim şekillerinde kanunların o yönetim şekline uygun olarak konulduğunu ve

bu kanun yapıcıların, kendi işine gelenleri yönetilenler için de doğruymuş gibi sunduklarını düşünmektedir. Kanun yapıcıların yönetim şekillerine ve bir anlamda kendi isteklerine göre yaptıkları yasalara uymayanlar ise yine o kanun koyucular tarafından doğru olana aykırı davrandıkları gerekçesiyle cezalandırılır. Bu anlamda Thrasymakhos bütün yönetim şekillerinden soyutlandığında doğruluğun her yerde bir olduğunu “doğruluk” olarak düşündüğü şeyin de “yönetenin işine gelen” olduğunu ifade eder.

Sokrates, Thrasymakhos’un bu düşüncesini yönetenler yanlış karar verdiklerinde yönetilenler yine de onların yasalarına uyuyorlarsa bu durumda yönetenlerin her zaman kendi işine geleni ya da kendi yararına olanı seçtiklerini söylemenin mümkün olmadığını söyleyerek eleştirir. Buna karşılık Thrasymakhos yöneten kişinin nasıl olması, onda hangi özelliklerin bulunması gerektiğini şu şekilde anlatır; ona göre hastalarına yanlış tedavi yöntemi uygulayan kişinin hekim, hesap işlerinde yanılan kişinin hesapçı olamayacağı gibi yönetim konusunda yanılan kişi de yönetici olamaz. Bu tür işlerin hepsinin sanat olarak düşünüldüğü o dönemde Thrasymakhos, bu sanatların bilgisine sahip olan kişilerin yanılmayacağını, yanılmanın bilgisizlikten kaynaklandığını, bilgi sahibi olmayan kişinin de o sanatın sahibi bir kişi olamayacağını savunur. Yönetici olanın yanıldığı söylene de bunun yalnızca bir söylem olduğunu “yönetici” olduğu için yanılmasının söz konusu olamayacağını düşünür. Çünkü yanıldığı anda “yönetici” olma durumunu yitirecektir. Thrasymakhos yönetilen eleştirilere karşılık yasa yapıcının hiçbir zaman yanılmasının söz konusu olamayacağını bu nedenle de onun her zaman kendine faydalı olanı yasa olarak koyacağını, yönetilenlere de bu yasalara uyma zorunluluğu getireceğini ifade eder. Ona göre güçlü olan yönetendir, güçsüz olan yönetilen kendisinden üstün olan güçlüünün isteklerine uyar ve böylece yönetenin mutluluğu sağlanır, yönetilenin mutluluğu ise önemli değildir. Tıpkı çobanların koyunlarını, öküzlerini hayvanların yararına değil de efendisinin yararını gözeterek beslemesi gibi; yönetenler de başkalarının değil kendi çıkarlarını düşünür.

Thrasymakhos doğru ola ile doğruluk, eğri ile eğrilik arasında fark olduğunu, onların birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünür. Doğru olan ile eğri olan arasında yaptığı ayırmada eğrinin her zaman doğrudan daha kazançlı çıktığını ifade eder. Eğriliğin ulaştığı son nokta olarak ifade ettiği “zorba”nın başkalarının mallarına zorla sahip olduğunu hatta bunun daha da ötesine geçerek insanları da kendisine köle ettiğini fakat bu durum karşısında kimsenin onu kötü sözlerle anmadığını düşünmektedir. Başka bir insanın “zorba”nın yaptıklarını yapmasının kesinlikle kabul edilemeyeceğini onun yaptığı bu tür şeyler karşısında kendisine yağmacı, hırsız gibi olumsuz sıfatlar ekleneceğini ifade eder.

Thrasymakhos'a göre insanlar eğrilik yapmaktan değil kendilerine eğrilik yapılmasından korkar. Doğru insan iyi yüreklidir fakat ne istediğini bilmez, eğri insan ise kötü yürekli değil ama işine geleni bilen kişidir.

Zeller'e göre (2001, s.110) Thrasymakhos'u "adaleti üstün olanın avantajı" olarak düşünmeye, tanrısal gücün adaletinden duyduğu şüphe ve umutsuzluk sevk etmiştir. Tanrılara karşı duyduğu umutsuzluğu Thrasymakhos şu şekilde ifade edilmektedir: "Tanrılar insanlarla ilgili şeylere aldırıyorlar. Aksi takdirde insanlar arasındaki en önemli niteliği, yani doğruluğu unutmazlardı. İnsanların bundan yararlanmadıklarını görüyoruz." (Capelle, 2011, s.277). Thrasymakhos'un Platon'un *Devlet*'inde yaptığı doğruluk tanımıyla bu fragmandaki doğruluk tanımı birbiriyle çelişiyor gibi görünse de çelişkinin yalnızca biçimsel olduğu ifade edilmektedir. Cevizci'ye göre (2006, s.174) ise onun klasik adalet anlayışına meydan okuyan bu yeni adalet tanımının nedeni, güç ve zenginliğin insana sağladığı hazların iyi olduğu kabülüdür. Ayrıca bir toplumun bir üyesinin güç ve zenginliğe sahip olması onun yararına diğerlerinin buna sahip olmaması ise onların zararına olan bir durumdur. Başkalarının çıkarını da gözeten, onların mülkiyetine saygı göstermeyi gerektiren "adalet" in "ben" in değil başkasının çıkarını da düşünmeyi gerektirmesi bu yüzdendir. O başkası da güçlü olandır ve adalet konusunda söylenebilecek bilimsel ve gerçekçi açıklama onun güçlüünün elinde olmasıdır ve bu da doğa gereğidir.

Thrasymakhos'un adaleti güçlüünün yararına olarak yorumlamasının başka bir yoruma daha açık olduğunu ifade eden Arslan'a göre (2008(b), s.64-65) hayvanlar âlemi için geçerli olan güçlüünün zayıf olanı yenmesinde olduğu gibi bir durumun insanlar için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Güçlü olanın adaleti elinde bulunduran olduğu kabul edilse de "güçlü olan" kimdir? İnsanlar için bu yasanın kabul edilememesinin nedeni: İnsan toplumsal bir varlıktır ve kendisinden daha güçlülere karşı birlik olarak kendilerini onlara karşı koruyabilmektedir. O halde zayıf olanların da bir araya gelip, güçlerini kendilerinden daha güçlü olan azınlığa karşı birleştirerek onlardan daha güçlü duruma gelmeleri mümkündür. Zayıfların bir araya gelerek oluşturdukları güç, güçlü azınlıktan daha fazla olabileceği için Thrasymakhos'un aynı ilkesini, "adalet güçlüünün yararına olandır" ilkesine dayandırarak, çoğunluğun yönetiminin adaleti sağlayabileceği sonucuna ulaşılabilir.

## 2.7 Kallikles: Yasa (*Nomos*) Güçsüzlerin Güçlülere Üstün Gelmek İçin Yaptığı Hiledir

Kallikles'in adı yalnızca Platon'un diyaloglarında geçmektedir ama onun tarihsel bir kişilik olduğu, Platon'un eserlerini araştıran uzmanların uzun tartışmalarından sonra kabul edilmiştir. Sofizme tipik bir örnek teşkil eden “Efendi Ahlakı” öğretisini Platon *Gorgias* diyalogunda anlatır (Capelle, 2011, s.265).

Kallikles'in düşünceleri, *Gorgias* diyalogunda Sokrates ile yaptığı tartışma dört başlık altında incelenebilir. İlk olarak “uzlaşımsal adalet anlayışı”na yönelttiği eleştiri, diğeri “doğaya göre adalet” yorumu, bir diğeri “erdem teorisi” ve sonuncusu “hazcı bir iyi anlayışı”dır.

Sokrates'in “kötülüklerin en büyüğü haksızlık yapmaktır” (*Gorg.*, 469b) düşüncesini kabul etmeyen Kallikles'e göre bu düşünce doğanın yasasından doğmamıştır ve insan yapımı yasanın bir ürünüdür. Bu “yasaları yapanlar çoğunlukla zayıf insanlardır. Bu nedenle de yasaları kendi çıkarlarını düşünerek yaparlar ve yine kendi çıkarlarını düşünerek bu yasaları ya överler ya da alaya alırlar. Bu yüzden kendisini güçlü hissedenlere, başkasından daha fazlasına sahip olanlara, bundan vazgeçirmek için gözdağı vermeye çalışırlar. Bu amaçla daha fazlasına sahip olmak istemenin yüz kızartıcı ve haksız olduğunu başkalarından daha çok mal, mülk elde etmeye çalışmanın haksızlık yapmaktan başka bir şey olmadığını iddia ederler” (*Gorg.*, 483c). Kallikles'in bu sözlerinden anlaşıldığı üzere uzlaşımsal adalet, zayıf ve güçsüz olanın kendinden daha güçlü olanı bir anlamda dizginlemek, durdurmak, onun güçlerini engellemek için oluşturduğu bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında yasa, güçsüzlerin güçlülerden üstün gelmek için yaptığı bir hile, bir aldatmacadır (Cevizci, 2006, s.170). Oysa insan doğasında diğeri bir değışle doğa yasasında olumsuz olumluya tercih etme durumu vardır. İnsan, güçlü olmayı güçsüzlüğe, köle olmayı özgürlüğe, mutsuz olmayı mutluluğa ve haksızlığa uğramayı haksızlık etmeye tercih eder. Bunun aksini iddia etmek insan doğasına ve bu doğa hakkındaki bilgimize, tecrübemize aykırı bir şeydir. Çünkü “doğa, en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru olduğunu belirtiyor” (*Gorg.*, 483d).

Doğa yasasının bu emrinin kendilerinin zararına olduğunu bilen güçsüz çoğunluk, bu duruma kendini güçlüyle eşitleyecek yasalar yaparak karşı koymaktadır. Yapılan bu yasalarla sağlanan eşitliğin adil olduğunu ve böylece adaletin sağlandığını iddia eden güçsüzün yaptığı şey aslında kendisini bir maske ardına saklamaktır. Bir kimsenin diğeriinden daha fazlasına sahip olmamasını gerektiğini söyleyerek ve bunu yasaya dönüştürerek zayıf olan güçlü olanı denetim altına alır ve bu anlamda güçlü zayıf

tarafından yönetilir. Oysa Kallikles'in verdiği Yunanistan'a saldıran Kserkses, Skythia'ya saldıran Kserkses'in babası (*Gorg.*, 483e) ve Geryoneus'un öküzlerini alan Herakles (*Gorg.*, 484c) örneklerinden de anlaşıldığı üzere doğa yasası, insanların kendi çıkarları adına koydukları yasalardan çok farklıdır. Doğanın gözlemlenmesinin insanı “doğal adalet” fikrine ulaştıracağını düşünen Kallikles, doğa yasalarının yanında uzlaşım sal yasalardan hiçbir hükmünün olmadığını, aslında güçsüzün güçlü tarafından hükmedilen olması gerektiğini savunur. Ona göre “bütün bağları sarsıp koparacak güçte bir insan çıkarsa ortaya yazılarımızı, büyülerimizi, gözbağcılığımızı ve de doğaya uymayan tüm yasaları çiğneyerek başkaldırır ve kölemiz iken efendimiz olursa” (*Gorg.*, 484) doğa yasası kendini bütün parlaklığıyla ortaya koymuş olacaktır. Aster'e göre (2005, s.164) devletin ve adaletin kaynağı hakkındaki bu görüş sözleşme teorisine karşıttır. Ayrıca tüm vatandaşların devlet yönetiminde ve ortak yaşam alanlarında eşit haklara sahip olduğu demokrasi yönetimini de reddeder. Devletin ve adaletin kaynağını herkesin tüm haklardan eşit olarak yararlanmalarını sağlayacak olan bir toplumsal sözleşmede değil de güçlünün egemen olduğunu, acımasız bir kavgada bulan bu teori, devleti kendi isteklerine göre yönetmesini sağlayacak her türlü hakkı güçlüye vererek, güçlünün güçsüze her zaman hükmetmesine izin vermekte sadece güçlünün haklarının korunduğu için güçlünün güçsüzü bazı haklardan mahrum bırakmasını doğal karşılamaktadır. Güçlü olan kişi efendidir ve tüm haklardan yararlanır güçsüz ise efendinin sahip olduğu tüm haklardan yoksundur.

Kallikles'in adaletle ilgili bu açıklamalarını Cevizci (2006, s.170-171) sofistlerin yapmaya çalıştığı şeyin insan toplumunu ve oluşturulmuş kurumları, onların kökenlerini inceleyerek onları anlama girişiminin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Birçok sofist düşünürde olan bu çaba doğa filozoflarının *arkhe* arayışı çabalarına karşılık gelmektedir.

Kallikles'e göre üstünlüğü meydana getiren erdemler, Homeros'un daha önce ifade ettiği savaşçı ahlakına uygun düşen erdemlerdir. Bunlar, devlet işleriyle ilgili konularda “akıllılık” veya “bilgelik” ve insanın tasarladıklarına ulaşmasını engelleyecek yumuşak huyluluğu denetim altına alacak olan “cesaret”tir. “Bolluk içinde yaşamak, ölçsüzlük ve özgürlük insanı erdeme ve mutluluğa götürür, geri kalan her şey, doğaya aykırı olan bu sözleşmeler saçma ve birer hiçtir” (*Gorg.*, 492c) ifadesi Kallikles'in, o zamana kadar erdem olarak kabul edilen ölçülülüğü, özdenetimi erdem olarak düşünmediğinin göstergesidir. Onun erdem olarak kabul ettiği akıllılığa ve cesarete sahip güçlü kimseler “iyi yaşamak için tutkularını bastırmamalı, tersine onların mümkün olduğu kadar gelişmelerini sağlamalıdır. Onları cesaret ve zekâ yoluyla hoşnut kılmalı ve her türlü isteklerini yerine getirmelidir” (*Gorg.*, 492). Böylece ulaştığı “hazcı iyi anlayışı”

ölçülülükten yoksun biri olarak hayattan olabildiğince çok haz elde etmeyi buyurur ve ona göre bu anlamda insan yapımı yasaları, adalete karşı gelen mutluluğu elde eder.

Bu düşünceler yalnızca Kallikles'in zihninde var olan gerçeklerle bağları olmayan soyut düşünceler değildir. Alkibiades ve Kritias bu düşünceleri kendi hayatlarına uygulayan, zengin, güçlü, hırslı kişilerdir. Onların bu düşünceleri pratiğe uygulamaları bencillikleri, yükselme hırsları kendileriyle birlikte Atina'ya da zarar vermiştir (Arslan, 2008, s.68).

## 2.8 Kritias: Tanrı Fikri Düzeni Sağlar

M.Ö. 460 yılında doğan Kritias, M.Ö. 406 yılında Alkibiades'in ikinci sürgününün etkisiyle Tesalya'ya sürgün edilmiştir. Ksenophon'un (*mem.*, I, 24) aktarımına göre sürgün gittiği yerde adaletten çok adaletsizliği baş tacı edenlerin arasına düşmüştür. M.Ö. 404 yılında Atina'nın teslim olmasıyla Sparta taraftarı olarak Atina'ya geri dönmüş ve Otuzlar yönetiminde yer almıştır. Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* (I, 25) kitabında “soyuyla böbürlenene, zenginliğiyle övünen, gücüyle şişinen, kibirli bir insan” olarak anlatılan Kritias, M.Ö. 403 yılında sürgün demokratların başında Atina'ya dönen Thraysbulos'a karşı savaşırken ölmüştür.

Çok zengin ve zeki biri olan Kritias, Platon'un da bağlı olduğu, soylu bir aileden gelmektedir. Soylu bir aileden geliyor olması nedeniyle sofist gibi davranmış olmasa bile yazdıkları ve düşünme tarzı nedeniyle sofist olarak kabul edilmektedir. Edebiyatla ilgilenmiş, şiir ve düzyazı alanında kapsamlı çalışmalar yapmış, fragmanları günümüze de ulaşmış olan elejiler (*elegeia*) ve tragedyalar yazmıştır. Diğer sofistler gibi o da kültür tarihiyle ilgilenmiştir (Capelle, 2011, s.283-284). *Anayasalar, Aforizmalar, Konuşmalar, Arzular ya da Erdemlerin Doğası Üzerine, Halk Önünde Konuşma İçin Başlangıç, İyi Düzenlenmiş Anayasalar* bilinen düz yazı eserleridir, ayrıca *Tennes, Rhadamanthys, Pirithus, Sisyphus* yazmış olduğu oyunlardır.

Sokrates'in öğrencisiyken aralarında çıkan anlaşmazlık nedeniyle onun yanından ayrılan ve daha sonra ona düşman olup, Otuzlar yönetiminde mecliste yasa yapma görevine getirildiğinde Sokrates için “konuşma sanatını” yasaklayan bir yasa hazırlayan ve oligarşik yönetimde yer alanlar içinde en şiddet yanlısı olan Kritias (*mem.*, I, 13-vd.) sofistlerin de öğrencisi olmuştur ve bir anlamda onların düşüncelerinin pratik alana geçirilişini temsil etmektedir. Oligarşi yanlısı Kritias demokrasiye ve demokrasinin meydana çıkardığı insan grubuna şiddetle karşı çıkmaktadır (Arslan, 2008, s.70).

Kritias, sofist hareket içinde ve felsefede adından söz ettiren düşüncelerini *Sisyphos* adlı hiciv oyununda ortaya koymaktadır. Oyununa insanlığın ilk halinin anlatımıyla başlayan

Kritias'a göre insanların yaşamı başlangıçta tıpkı vahşi hayvanların yaşamı gibi kaba gücün hüküm sürdüğü, düzenden yoksun bir yaşamdır. İyinin ödüllendirilmediği, kötünün cezalandırılmadığı o dönemde Kritias'a göre insanlar bu düzensizliği ortadan kaldırıp kötülüğü denetim altında tutabilmek adına yasaları oluşturmuştur. Bütün hakları eşit şekilde dağıtmak amacıyla oluşturulan bu yasalara uymayıp kötülük yapan insanlar için de cezalar oluşturulmuştur. Bu cezalar nedeniyle açık bir şekilde işlenen suçlar engellenmiş ancak kimsenin olmadığı yerlerde gizlice işlenen suçlar için bu yasalar yeterli gelmemiş, insanlar yasak olan şeyleri gizli gizli yapmaya devam etmiştir. Kritias'a göre bu durumu fark eden zeki ve kurnaz bir insan "tanrı korkusu" diye bir şey yaratmıştır. Yanında kimse olmasa da yaptığı, konuştuğu hatta bunların ötesinde düşündüğü her şey tanrı tarafından bilinir hale gelen insanın kötülük yapması, içine salınan bu korkuyla engellenmeye çalışılmıştır. İnsanüstü, güçlü, her şeyi bilen, gören, duyan bir tanrı yaratılmış, insanlara ona itaat etme fikri aşılınmış ve böylece düzensizliğin yerine düzen getirmek amaçlanmıştır (Capelle, 2011, s.284).

Dinin, siyasal amaçla kullanılan bir şey olduğunu ilk kez ifade eden Kritias'a göre tanrılar gerçekte olmayan ama toplumun düzeni için işe yarayan uydurulmuş figürlerdir ve kaynağına insanların korkularının yerleştirildiği tanrı fikri, gerçekte zeki kişilerin bir uydurmasıdır (Arslan, 2008(b), s.71).

## 2.9 Anonymos Iamblikhou: Yasa (*Nomos*) Toplumu İyiye Götürür

Capelle'in aktardığına göre (2011, s.285) M.Ö. 5. yüzyılda yaşamış olan Anonymos Iamblikhou'nun –adı bilinmediği için böyle tanımlanıyor- çok az değişikliğe uğramış eseri, Friedrich Balss tarafından Yeni-Platoncu Iamblikhou'nin *Protrepticus* adlı eserinin 20. bölümünde keşfedilip meydana çıkarılmıştır.

Anonymos Iamblikhou'nun bu eserindeki düşüncelerinden anlaşıldığı üzere sofistlerin büyük çoğunluğunun savunduğunun aksine olumlu idealist bir etik anlayışını savunmaktadır. Anonymos Iamblikhou'nun eserinde ele aldığı konular itibarıyla özgün olmadığı düşünülse de sofistler arasında özel bir yer tutmaktadır. Olumlu bakış açısı nedeniyle birçok sofistle taban tabana zıt olan ve kimi sofistlerin savunduğu "efendi ahlakı" düşüncesine şiddetle karşı çıkan Anonymos Iamblikhou her türlü kuşkuculuktan ve görecelilikten uzaktır. İdealist etik anlayışıyla Sokrates'in ve Platon'un etik anlayışlarını hatırlatan Anonymos Iamblikhou, Capelle'a göre (2011, s.286) Sokrates'ten önce ya da onun yanı sıra diğer sofistlerin karşıtı olumlu idealist bir etik anlayışını savunmuş olması nedeniyle dikkat çekmektedir.

Anonymos Iamblikhou eserinde: Bilge, hatip ya da bir işte usta, yetkin olmak isteyen bir kişinin bu isteğine nasıl ulaşabileceğini anlatır (Capelle, 2011, s.286-292). Kişinin bir alanda yetkinliğe ulaşabilmesi için öncelikle tanrı vergisi, doğuştan böylesi bir yeteneğe sahip olması gerekir; fakat bu tek başına yeterli değildir. Bu yatkınlığın dışındaki her şey insanın elindedir. İyiyi, güzeli arama çabası, erken yaşta öğrenmeye başlayıp bu konuda sabır gösterme, zahmete katlanmaktan kaçmama gibi koşulları sağlayan kimse yetkin olma isteğini gerçekleştirebilir. Bu koşullardan biri bile eksik kalsa kişi isteğine ulaşamaz. Bir kişi için değerli olan yalanla, hileyle, parayla kazandığı değil; kendi kabiliyetine dayanarak çalışma sonucunda elde ettiği'dir. Ona göre bir kişi tanrı vergisi olan ve çalışarak geliştirdiği kabiliyetlerini başkasından üstün olmak amacıyla kullanmamalıdır. Başkasından daha fazlasına sahip olmayı isteyip bir de bu fazlalıklarla elde ettiği iktidarı erdem saymak, yasalara göre davranmayı korkaklık olarak görmek kabul edilemez bir şeydir.

Anonymos Iamblikhou'e göre yasalar "insan yapımı"dır. Yasalar zorunluluktan dolayı bir araya gelen insanların, yasa olmadan bir arada durmalarının mümkün olmadığı anlaşıldığında ortaya çıkmıştır ve insanlar kendi yaptıkları bu yasaların çiğnenmemesi için de kurallar koymuşlardır. Ona göre yasaların varlığı insanlar için en iyi olandır. Bütün büyük felaketlerin sebebi olan yasasızlık ise en kötü olandır. İnsanlar yasalar aracılığıyla rahat bir şekilde yaşar, korkuları olmadığı için kendileriyle ilgili işlere daha fazla vakit ayırabilir. Yasanın bozulduğu zamanlarda ise tedirginlik oluşmaya başlar ve despotluk da böyle zamanlarda ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle despotun ortaya çıkışına sebep olan şey yasaların bozulmasıdır. İnsanlar kendi aralarında yasa ve adaleti sağlayamazlarsa o zaman bu güç bir tek kişinin eline geçer. Ona göre bu, insanların başına gelebilecek en kötü şeydir.

Bu düşüncelerinden anlaşıldığı üzere Anonymos Iamblikhou yasanın tanrısal kaynaklı olmadığını savunmakta bununla birlikte Thrasymakhos, Kritias gibi sofistlerin savunduğu anlamdaki "güç" anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre yasalar güçlünün işine gelen ya da güçlünün haklarını koruyan değil bütün insanların haktan eşit olarak yararlanmalarını sağlayan araçtır.

## **2.10 Lykophron: Şeylerin Var Olma Özelliği Yoktur**

Lykophron, Gorgias'ın yolundan giden itibarlı bir sofisttir (O'Neill, 2001, s.68). Yeniçağ siyaset felsefesinde karşımıza çıkan doğal durum-medeni durum ayrımını ve doğal durumdan medeni duruma geçişin "toplumsal sözleşme" ile olduğu düşüncesini ilk



kez Lykophron'un ortaya attığı ifade edilmektedir. O göre doğal durumda ne bir ahlak kuralı ne de yasa vardır, doğal durumda orman yasaları hüküm sürmektedir. Site, doğal olarak meydana gelen değil “toplumsal sözleşme”yle oluşturulmuş bir şeydir (Arslan, 2008(b), s.68). Lykophron'a göre basit bir sözleşmeden ya da “karşılıklı bir haklar güvencesinden” ibaret olan yasanın, yurttaşları iyi ve adil yapacak gücü yoktur (*pol.*, III, 9).

Lykophron, aynı şeyin hem “bir” hem de “çok” olmaması için “-dır” kullanımını kaldırmıştır (*phys*, 185b25). Bir yargı cümlesinde “-dır”ı kullanmaktan çekinecek kadar şüphecilikte ileri giden Lykophron'un (Zeller, 2001, s.110) “-dır”ı neden kullanmak istemediğini anlayabilmek için söz konusu bu “-dır”ın bir cümle içindeki işlevini açıklamak gerekir.

Tek başına bir anlam taşımayan “dır” eki (koşaç) özne ile yüklemi birleştirir, birlikte kullanıldığı sözcüğe (yükleme) olumluluk ya da olumsuzluk, süreklilik, kesinlik, güçlü olasılık kavramları yükler. “O beyazdır” da olduğu gibi bir şeye bir nitelik yükleme söz konusudur ve bu “dır”ın yüklemel kullanımına karşılık gelir. Diğer ise “o vardır”da olduğu gibi varoluşsal kullanımındır.

Bu ayrımı ilk kez Parmenides yapmıştır. Yunancada olmak fiili (*einai*) “var olmak” anlamına gelmektedir. Gündelik konuşmada sıcak olmak, kırmızı olmak gibi belirli bir niteliğe sahip olmak biçimindeki farklı anlamları için de kullanılmaktadır ancak Parmenides'e kadar bu farklılık üzerinde durulmamıştır. Diğer bir ifadeyle Parmenides'e kadar fiilin “varoluşsal” ve “yüklemel” kullanımları arasındaki farklılık henüz açığa kavuşturulmamıştır. Parmenides sözcüğün mantığı üzerine düşünmüştür ve ona göre bir şeyin olduğunu söylemek yalnızca onun var olduğunu söylemek anlamına gelebilirdi. Bu düşünce ona gerçeğin doğası hakkında önemli bir ipucu vermiştir. Var olanın bir şey “olmaması” olanaklı değildir çünkü “olmamak” varlıktan çıkmak, yok olup gitmek anlamındadır. O nedenle Parmenides'e göre “o vardır” (Guthrie, 1999, s.54-55). “-dır”ın kullanıldığı sözcüğe verdiği anlamı Platon *Sofist*'te (239a) “dır”ı onun için kullanmakla ondan bir birlik olarak söz etmeyi denemiş olurum” şeklinde ifade eder.

### 2.11 Kseniades: Her Şey Yanlıştır

Erken sofistlerden, pek tanınmış olmayan Kseniades büyük bir ihtimalle Demokritos'tan önce yaşamıştır. Bu olasılığı Demokritos'un ondan söz ediyor olması güçlendirmektedir.

Kseniades her şeyin yanlış olduğunu düşünür; çünkü duyu imgeleri ve kanılar yanıltıcıdır. Varlığa gelen her şey yokluktan gelir, var olmaktan çıkan, varlığını yitiren her şey yokluğa gider. Ksenophon'la benzer düşünceleri savunmaktadır (O'Neill, 2001, s.29).

## 2.12 Euthydemos ve Dionysodoros: Her Şey Herkesçe Hep Doğrudur

Euthydemos'un tarihte gerçekten var olduğu Platon'un *Euthydemos* diyalogunda sözü edilmeyen ama Aristoteles'in iki pasajında sofist mal edilen yanıltıcı argümandan çıkarılabilir. Euthydemos'un kendisine çok benzeyen kardeşi Dionysodoros'dan Ksenophon'nun *Sokrates'ten Anılar* (III, I) kitabında Euthydemos'dan bağımsız bir şekilde söz edilir.

Diels, Kseniades gibi belirsiz bir karakteri sofist olarak ele alırken Euthydemos'a değinmez. Diels'in Euthydemos'a değinmemesinin sebebi çalışmasının sofist bölümünü tamamladığı dönemdeki yaygın görüşü benimsemiş olması olabilir. O dönemdeki genel kabul Platon'un eserlerindeki karakterlerden bazılarının çağdaşlarının maskeleri olduğudur. Belki de pek çok Antik Çağ tarihçisinde olduğu gibi o da sofistliğin eristik kısmını küçümsemiş olabilir (Sprague, 2001, s.294).

Euthydemos ile Dionysodoros'un ailesi Khiosludur fakat daha sonra, yıkılan Sybaris şehrinin yerine M.Ö. 443'te panhelenik bir koloni tarafından kurulan Thurioi'ya yerleşmiş ancak oradan uzaklaştırılmışlardır bu nedenden ötürü Atina'ya gelmişlerdir (*Euthyd.*, 271c). Platon'un *Euthydemos* (271d) diyalogunda Sokrates iki kardeşin Akarnanlı olduğunu söyler.

Platon'un *Euthydemos* (271d-272a) diyalogunda iki kardeşin Pankrasçı olduğunu söyleyen Sokrates bunu iki anlamda da kullanmaktadır. Yumruk dövüşü ile güreş birleşimi bir spor olan Pankras'da mücadeleler her yerde devam edebilir ve rakipler birbirlerine serbestçe yumruk ve tekme atabilir. Sokrates gerçek anlamda kuvvetli ve çevik oldukları, mecazi anlamda hukuki mücadelelerde daima üstün çıkmanın sırlarını bildikleri için onları bu şekilde tanımlamaktadır.

Euthydemos ve Dionsodoros varlığı ve gerçeği göreceli şeyler olarak düşünür ve onları reddeder her nesne herkesin onu düşündüğü şekildedir. O halde nesnelere, kişiye görece, kişiye bağlı olan, kendilerinin değişmez bir varlıkları olmayan şeylerdir. (Sprague, 2001, 301). Platon Euthydemos'un bu konudaki düşüncesini *Kratylos* (386d) diyalogunda şu cümleyle ifade eder; "Her şey herkesçe hep doğrudur."

Her şey herkesçe hep doğru ise yalan söylemek diye bir şey yoktur. Euthydemos ve Dionysodoros yalan söylemenin mümkün olmadığını Platon'un *Euthydemos* (283e-284c)

diyalogunda Şu Şekilde ortaya koyar; yalan, söz edilince oluyorsa, olan Şeyler arasında, kendisinden söz edilendir. Ancak “yalan” olduğu söylenen Şey başka Şeylerden ayrı olarak var olan bir takım Şeylerden biridir. Bu Şeyi söyleyen kişi, olan bir Şeyi söylemektedir. Olan bir Şeyi ve olanı söylemek hakikati söylemektir. Olmayan Şeylerin varlığı yoktur. Olmayan Şeyler hiÇbir yerde mevcut değildir. Herhangi bir kimse herhangi bir yerde olmayan bir Şeyi yapamaz. Hatipler halkın karşısında söz söylediklerinde etki ederler, etki etmeleri o Şeyi yapıyor olmaları anlamına gelir. Öyleyse, konuşmak hem etki etmek hem de yapmak anlamına gelir. Konuşmak etki etmek ve yapmak ise kimse olmayanı söyleyemez, söylüyorsa bir Şey yapmış demektir. Olmayan yapılamıyorsa yapılan, söylenen her Şey hakikat ve gerÇektir. Bu nedenle yalan söylemek diye bir Şey olamaz.

Euthydemos ve Dionsydoros, zerine konuşulan bir konuda, konuşulan Şeyin aksini söylemenin imkânsız olduğunu düşünür. EĞer iki kişi aynı konu üzerinde konuŐuyorsa başka bir Şeyi değil aynı Şeyi söylemiş olur. EĞer bir Şeyden söz edilmiyorsa birbirinin aksi Şeyler söylenmiş olamaz çünkü o zaman o konu hakkında hiÇbir Şey söylenmemiŐ demektir. İki kiŐiden biri bir konudan diğeri başka bir konudan söz ediyorsa o zaman da birbirinin aksi Şeyler söylenmiş olmaz. EĞer aynı konuda konuŐulmuyorsa –ki aynı konuda konuŐulursa aynı Şey söylenmiş oluyordu- birbirinin aksi de söylenmemiŐ demektir. Bu nedenlerden dolayı konuŐanın söylediğinin aksini söylemek mümkün değildir. Her söylenen söz aynı derecede doğrudur (*Euthyd.*, 285e-286b).

Euthydemos ve Dionysodoros parayla ders vermekte mahkemelerde, konuşmanın ve söylevler hazırlamanın sırrını, erdemi, kendilerinden ders almak isteyen herkese Ğretebileceklerini söylemektedir. Platon onlardan “sözle greŐmekte, doğru olsun yanlış olsun her sözü rrtmekte usta kişiler” (*Euthyd.*, 272a) olarak söz eder. Diyalogda Klinias’a sorular soran Euthydemos ve Dionysodoros onun verdiği bütün cevapları rtr. İlk nce Euthydemos “Ğrenen kişiler kimlerdir, bilenler mi bilmeyenler mi?” (275d), diye sorar. Klinias’ın “bilenler, Ğrenenlerdir” (276a) cevabına karşılık Euthydemos sorularıyla ona bilmeyenlerin öğrenenler olduğunu söyletir. Klinias hangi cevabı verirse versin söylediği rtlecektir (275e). Hemen ardından Dionysodoros soru sormaya başlar, Klinias onun sorularına cevap verirken bilenlerin öğrenenler olduğu cevabına geri döner. Klinias’ın verdiği iki cevap da onlar tarafından rtlr.

Aristoteles *Retorik*’de (1401a25) Euthydemos’un yöntemini söyle anlatmaktadır; “ParÇalar işin doğru olan Şeyin bütün işin, bütün işin doğru olan Şeyin parÇalar işin de doğru olduğunu ileri sürmek, çoğu kez doğru olmamasına karşın, bir bütünün ve parÇalarının birbirinin aynı olduğu varsayılır. Dolayısıyla bu iki yoldan hangisi amaca

uygun düşünürse o benimsenir. Euthydemos'un tartışma yöntemidir bu." Konuşmalarını, tartışmalarını bu yöntem üzerine kuran Euthydemos ve Dionysodoros sofistlerin olumsuz olarak değerlendirilmelerine neden olmuştur.

Platon'un *Euthydemos* (297e-298b) diyalogunda Sokrates ile Euthydemos ve Dionysodoros arasında geçen konuşmada onların sofistliği, dil oyunlarına indirgeyen yaklaşımları kolaylıkla anlaşılmaktadır; Sokrates Kriton'a onlarla arasında geçen konuşmayı aktarmaktadır, "Patrokles, dedi, senin kardeşin mi o? Evet, dedim, bir anadanız ama babalarımız bir değil. Öyleyse o hem kardeşindir hem de değil. Baba tarafından değil aziz dostum, dedim. Onun babası Kheredemos'tu, benimki ise Sophronikos. Sophronikos da Kheredemos da baba idi değil mi? dedi. Evet, diye cevap verdim. Biri benim babamdı, öteki de onun. Şu halde dedi Kheredemos babandan farklı idi değil mi? Benimkinden, evet! dedim. Bir babadan farklı ise baba mıydı? Sen şu taşla bir misin? Doğrusu ben elinin altındakiyle aynı görünmekten korkarım. Bununla beraber, onunla aynı olduğumu sanmıyorum. O halde bu taştan farklısın değil mi? Orası muhakkak. Eğer bir taştan farklı isen, taş değilsin, değil mi? Altından farklı isen altın değilsin de mi? Doğru. O halde, dedi, Kheredemos da bir babadan farklı ise, baba olmayacaktır. Baba değil gibi görünüyor, dedim. Euthydemos sözü alarak, gerçekten, dedi, Kheredemos baba ise, bir babadan farklı olduğuna göre baba olmamak sırası Sophronikos'dadır, şüphesiz. Böylece Sokrates, sen babasız kalıyorsun." Euthydemos ve Dionysodoros "baba" kelimesini birçok kimselere ait olabilen bir sıfat gibi değil de bir kimsenin kişiliğine girerek, onun bir başkasında bulunamayacak olan karakteristiği gibi ele almasından dolayı konuşma mantıki çıkmazlara boğulmakta ve karşısındaki onlara ne söylese söylesin sonuç hep iki kardeşin istediği noktaya gelmektedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SOKRATES'İN, PLATON'UN ve ARİSTOTELES'İN SOFİSTLERE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

M.Ö. 5. yüzyılın sonlarında Yunanistan'da politika, ekonomi, zihinsel uğraşlar kısaca kültürün tüm yönleri son derece tehlikeli sonuçlar oluşturacak şekilde iç içe geçmiştir. Toplumunu bir arada tutan eski inanışlar büyük ölçüde çözülmüş, eski toplumsal formüller yerine yeni ve daha iyi formüller bulma imkânı hakkında derin bir kuşkuculuk ortaya çıkmıştır (Jones, 2006, s.111). Bu bölümde: Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in, M.Ö. 5. yüzyılın sonlarındaki bu ani çöküşün kısmen nedeni kısmen de sonucu olarak görülen sofistlere yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır. Sofistlerin bilgi ve varlık anlayışını felsefeye ciddi tehdit olarak gören Platon ve Aristoteles sofist düşünceye hemen hemen her konuda önemli eleştiriler yapmıştır. Sofist anlayışın; siyaset, din, devlet, yasa, eğitim ve erdem gibi konularda yıkıcı etkisinin olduğunu dile getirmişlerdir. Platon'un ve Aristoteles'in bu konularda sofistlere yönelttiği eleştiriler sofistlerin bilgi ve varlık anlayışlarının anlaşılmasında ve belirlenmesinde önemlidir.

#### **3.1 Para Karşılığında Ders Vermelerine Yöneltilen Eleştiriler**

Platon'un sofist ile filozofu birbirinden ayırıp sofistini tanımını yeniden yapmak için yazdığı *Sofist* diyalogunda, Kiranalı matematikçi Theodoros'un öğrencisi Theaitetos ile yabancı misafir olarak Sokrates'e tanıştırılan kişinin arasında geçen tartışmada yapılan sofist tanımlarında, sofistlerin neden ve nasıl eleştirildiğini, küçümsendiğini bulmak mümkündür.

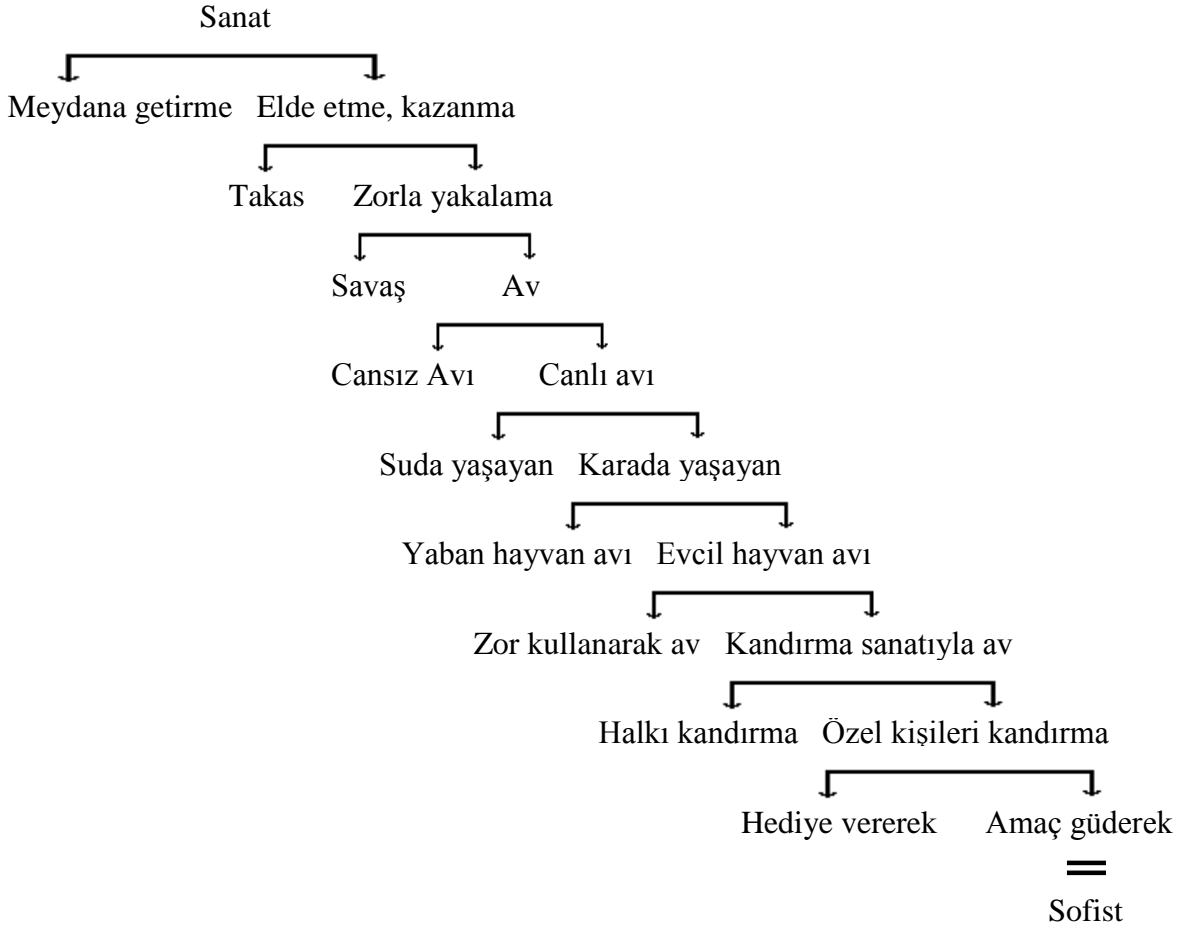
Diyalogun başında Elealı Yabancı'yı Sokrates ile tanıştıırken ondan övgü ile söz eden Theodoros'a, Sokrates "Sakin sen bize çürütücü getirmiş olmayasın?" (*soph.*, 216b) diyerek endişesini dile getirir. Buna karşılık Theodoros, "Hayır, o, münakaşalara can atanlardan daha ölçülüdür" (*soph.*, 216c) diye cevap verir. "Çürütücü" ve "münakaşaya can atan" olarak söz edilenler sofistlerdir. "Yalancı değil, gerçek filozoflar" (*soph.*, 216c) derken filozof tanımının içinde sofistlerin yer olmadığını söyleyen Sokrates ve sofistlerin ölçülü olmadığını söyleyen Theodoros, diyalogun ilk cümlelerinde sofistlere karşı olan tutumlarını ortaya koymaktadır.

Elealı Yabancı, hocasının onu takdim ederken söylediği cümlelerden anlaşıldığı üzere, sofistlerin düşünceleri hakkında derin bilgiye sahiptir. Buna karşın, "onları anlamanın

kolay bir iş olmadığını” (*soph.*, 218c) söyleyerek Theaitetos’a sofistin tanımını yapmaya başlamadan önce, daha iyi anlaşılması için sade bir konu üzerinde araştırmada bulunmayı teklif eder. Theaitetos’un bu teklifi kabul etmesi üzerine Yabancı, ikili bölme metodunu kullanarak, “olta ile balık avcılığı” gibi kolay bir konu üzerinden gidip “tanımları” nasıl elde edeceğini anlatır. Bu metodun kuralları vardır; her bölüm bir tür olmalıdır, bölünen parçalar eşit olmalıdır, bölünme yapılıncı cins tükenmelidir, bölümler tür olmadığında bölme durdurulmalıdır, bölmelerde sağdaki tür alınıp, o da tekrar ikiye bölünmelidir. Hiçbir basamak atlanmadan sadece kendi özelliği kalana kadar bölme işlemine devam edilir. Böylece tarif edilmek istenen şey, diğer bütün cinsler veya türlerden ayrılmış olur ve neyin tanımı yapılmak isteniyorsa ona ulaşılmış olur.

Elealı Yabancı ile Theaitetos “Oltayı yukarı çekerek alttan üste doğru vuran balık avı, oltta ile balık avıdır” (*soph.*, 221c) tanımına bu metot ile ulaşırlar. Elealı Yabancı’nın “olta ile balık avı” örneğini vermesinin nedeni sofistlik ile oltacılık arasında kurmuş olduğu metafordur; ikisinin de ortak noktaları vardır. İkisini de sanat olarak kabul etmektedir. Elealı Yabancı sofistin tanımını elde edebilmek için bölme işlemine, sanatları “meydana getirme” ve “elde etme, kazanma” olarak ikiye bölerek başlar. Oltacılığın ve sofistliğin yer aldığı “kazanma sanatını” da “takas” ve “zorla yakalama” olarak ikiye böler. “Yakalama sanatı” da ikiye bölünür; “savaş” ve “av”. “Av” da “canlı avı” ve “cansız avı” olarak ikiye bölünür. “Canlı avı” da “karada yaşayan” ve “suda yaşayan” olarak ikiye bölünür. “Para ve gençler ile dolu nehirlerle, daha doğrusu çayırlara doğru yollanır. Burada otlayanlar, ona güzel bir av olacaktır” (*soph.*, 222a) diyen Elealı Yabancı, sofistin tanımını yapmak için bu noktaya kadar birlikte geldiği oltacılığın tanımından ayrılarak bölme işlemine diğer yoldan devam edeceğini, söyler. Sofistin tanımı için gidilen yolda, “karada yaşayan avı” da ikiye bölünür; “evcil hayvan avı” ve “yaban hayvan avı”. İnsanın evcil bir hayvan olduğunu Theaitetos’a kabul ettiren Elealı Yabancı tarafından “evcil hayvan avı” da “zor kullanarak yapılan av” ve “kandırma sanatı ile av” olarak ikiye bölünür. Elealı Yabancı, sofistlerin mahkemelerde, halk önünde verdikleri söylevlerinde, özel konuşmalarında yaptıkları şeyin bir kandırma olduğunu düşündüğü için tanıma “kandırma sanatı ile av” yolundan devam eder. Bunu da “özel kişileri kandırma” ve “halkı kandırma” olarak ikiye böler. “Özel kişi avı” da “hediye vererek” ve “kazanç güderek” yapılan olarak ikiye bölünür. Elealı Yabancı’ya göre sofistler, “kazanç güden” taraftadır. “Faziletten başka bir şeyin menfaatini gütmemediğini söylemek ama parayı peşin almak, bu cins ava da başka bir ad vermek doğru olmaz mı?” diye soran Elealı Yabancı’ya Theaitetos, “şüphesiz doğru olacaktır, bunun adı da sofistin kendisidir” (*soph.*, 223a) cevabını verir. “Sofist, para kazanma amacı güderek,

asil ve zengin gençlerin peşinde koşan, onları kandıran bir avcıdır” (*soph.*, 223b). Elealı Yabancı kullandığı ikili bölme yöntemi ile sofistin bir tarifine ulaşmış olur. Aşağıdaki şekilde, bu sofist tanımına ulaşılabilmek için kullanılan ikili bölme metodu şematik olarak gösterilmektedir.



**Şekil 3.1 Sofistlerin Para Karşılığında Ders Vermelerinin İkili Bölme Metoduyla Çözümlemesi**

Bölmenin sonuna gelindiğinde “parayı peşin alan” kişi olarak söyledikleri sofistlerin, eleştirilere maruz kalmalarının ve küçümsenmelerinin temelinde yatan nedenlerden birinin öğrettikleri bilgiler ve verdikleri dersler karşılığında para almaları olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Platon, bu sofist çözümlemesinde sofistin temel amacının bir çıkar sağlamak olduğu sonucuna ulaşır ve bu amacı ayrıca eleştirir.

Sofistler, ders vermeyi bir meslek haline getirmişlerdir ve yaptıkları işin karşılığında para almaları, o döneme kadar Yunanistan’ın şahit olmadığı bir durumdur. Eski Yunan’da beden gücü ile çalışmak aşağılayıcı bir şey olarak düşünülür. Mesleği ile geçinen insanlar

pek saygı görmezlerdi ve beden işlerinde çalışanlar, kölelerdi (Aster, 2005, s.145). Böyle bir dönemde sofistlerin, yaptıklarının karşılığında para almaları hoş karşılanan bir durum olmamıştır.

Sokrates'e göre birinin verdiği derslere karşılık para alması özgürlüğünü kaybetmesi demektir. Ona göre kişi kendisine para ödeyenle mecburen konuşmak zorunda kalır ve bu da onu kendi kendisinin kölesi yapar. Bu nedenle verdiği derslere karşılık para almak özgür Yunan yurttaşlarına yakışmayan bir şeydir. Erdemli yurttaşlara yakışan ise iyi olarak bildiği her şeyi yetenekli kişilere anlatarak onlarla dostluk kurmaktır. Bu nedenle sofistlerin yaptığı gibi bilgeliği satmak çirkin, dostlarıyla bilgeliği paylaşanların yaptığı ise güzel bir davranıştır (*mem.*, I, II, 6-*vd.*).

Sofistlerin, verdikleri derslere karşılık ilk kez ücret alan kişiler oldukları, Platon'un *Protagoras* (s.349) diyalogunda Protagoras için Sokrates'e söylettiği şu sözlerden anlaşılmaktadır: “Sofist adını yükleniyorsun, eğitim ve erdem öğretmeni olduğunu söylüyorsun, üstelik de derslerine karşılık ilk kez ödenek almak cüretini gösteriyorsun.” “Ödenek almak cüretini gösteriyorsun” cümlesinden Platon'un, sofistlerin dersler karşılığında ücret alıyor olmalarını hoş karşılamadığını anlamak mümkündür. Platon, bu konuyla ilgili düşüncelerini *Protagoras* diyalogunun başında, Sokrates ile Hippokrates arasında geçen konuşmada da dile getirmektedir. Hippokrates'in erken saatte, ısrarla Sokrates'in kapısını çalıp, Protagoras'ın oraya geldiğini, ondan ders almak istediğini ama bilgisini kendisinden esirgeyeceğini düşündüğünü söylemesi üzerine, Sokrates “Para ile onu kandırmaya bak, seni de bir bilgin yapar, çıkar.” (310e) der. Bu cümleden, Platon'un, sofistleri, parası olan herkes tarafından ulaşılabilir insanlar olarak gösterdiği ve bu sebepten dolayı onları küçümsediği anlaşılmaktadır. Platon, Sokrates'e bu cümleyi söyleterek, sofistleri, seçen değil, parası olan herkes tarafından seçilebilecek insanlar olarak göstermektedir. Diyalogun devamında Protagoras'tan ders alırsa “sofist” olacağını söyleyen Hippokrates'e, Sokrates “Tanrılar hakkı için, sen Hellas'ta kendini sofist diye tanıtmaya utanmayacak mısın?” (312a) diyerek karşılık verir. Buradan Platon'un açıkça sofistliği utanılacak bir şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Sofistlerin verdikleri derslere karşılık çok yüksek ücret aldığını Platon, *Menon* (91d) diyalogunda da daha belirtir. Diyalogda Anytos ile konuşan Sokrates “Bir tek Protagoras'ın sofistlikten, Phidas gibi çok seçkin bir sanatkârla birlikte daha on heykeltıraşın toplam gelirinden daha fazla para kazandığını biliyorum.” der.

Platon'un ve Sokrates'in sofistlere yönelttiği bu eleştiriye benzer eleştiriye daha sonra Aristoteles de yöneltmektedir. Sofistlerin, yaptıkları tartışmaları kazanmak için bütün

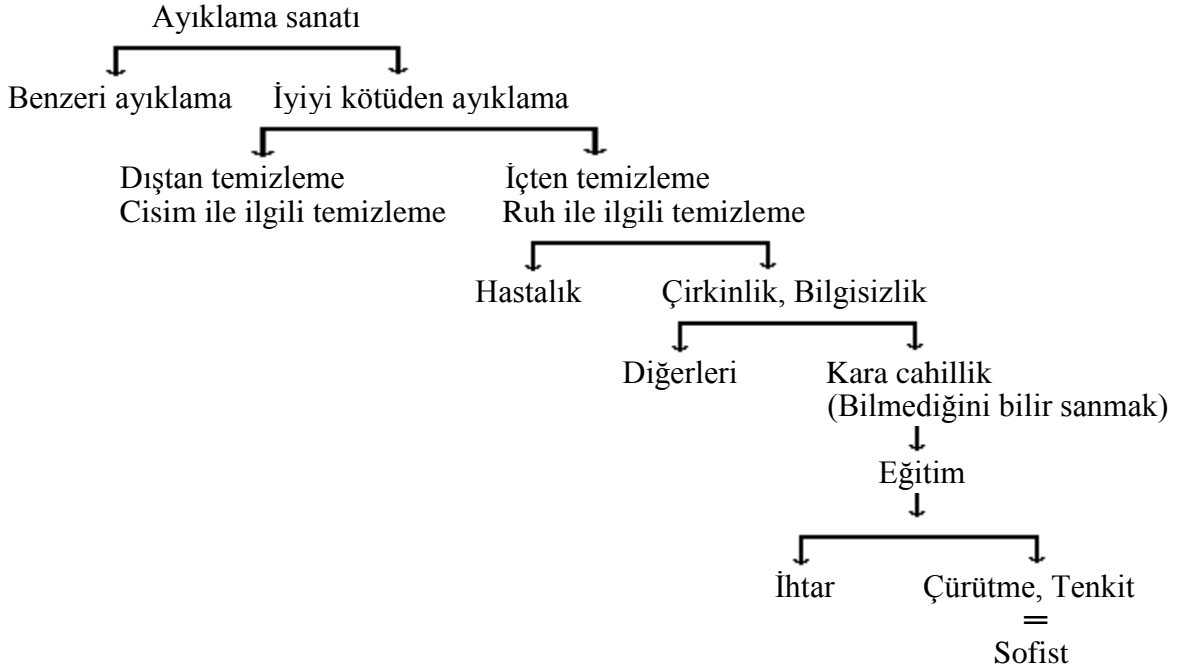


yollara başvurmaktan çekinmeyeceğini söyleyen Aristoteles göre, nasıl ki muharebede mutlaka zafer kazanmak isteyenler her türlü aracı kullanıyorlarsa sofistler de kendilerini bilge göstermek için her türlü yolu denemektedir. Aristoteles sofistlerin bunu yapmalarının nedeni olarak yaptıkları işten para kazanmalarını göstermektedir. Sofistlerin asıl amaçlarının para kazanmak olduğunu, yaptıkları her şeyi bu amaçla yaptıklarını, Aristoteles şu sözleri ile ifade etmektedir: “Zafer kazanmak için tartışmaya giren insanların münakaşacı olduğu da görülür ve kendilerine para kazandıran itibar nedeniyle münakaşa edenler de sofistlerdir. Zira sofistlerin sanatı, bilge görünüşü vasıtasıyla para kazanmak ister ve bu yüzden sofistler görünürde kanıtların peşinde koşarlar.” (*soph. el.*, XI).

### 3.2 Sofistlerin Eğitim Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

Platon, *Sofist* diyalogunda sofistin yeni bir tanımını yapmak için, oltacılık sanatından ayrılarak farklı bir yol izler. Diyalogda Elealı Yabancı, Theaitetos’a ev işlerini gösteren süzmek, savurmak, ayıklamak gibi kelimeleri örnek vererek, bunların hepsinin “ayırılma” fikrini verdiğini söyler ve sofistin yeni tanımı için kullanılacak olan ikili bölme metodunun, ilk bölme işleminin uygulanacağı “ayıklama sanatı” türüne ulaşılmış olur. Ayıklama sanatı “benzeri benzerinden ayıklama” ve “iyiyi kötüden ayıklama” olarak ikiye bölünür. İyiyi kötüden ayıklamanın “temizleme” olduğu fikri üzerinde anlaşıldıktan sonra Elealı Yabancı temizlemenin de “dıştan temizleme” ve “içten temizleme” olarak ikiye bölündüğünü söyler. İçten temizleme olarak söylediği temizlemenin “ruh temizliği” olduğunu Theaitetos’a anlattıktan sonra Elealı Yabancı, ruhta iki cins bozukluk olduğunu bunlardan birinin “vücutta hastalık” diğerinin de “çirkinlik, bilgisizlik” olduğunu söyler. Bedendeki çirkinliğin çaresinin jimnastik, hastalığın çaresinin hekimlik olduğunu belirten Elealı Yabancı, bilgisizliğin çaresinin de öğretim olduğunu söyler. Bilgisizliği de “bilmediği halde bildiğini sanmak” ve “diğer bütün bilgisizlikler” olarak ikiye bölen Elealı Yabancı, bilmediği halde bildiğini sananların “kara cahil” olduğunu ve bundan kurtulmanın yolunun eğitim olduğunu savunur. Eğitim “ihtar” ve “tenkit” yoluyla yapılır. Elealı Yabancı, ruhun temizlenmesinde tenkit yolunun daha etkili olduğunu çünkü bu yolla doğru sanılanların yanlışlığını, çürütme yöntemiyle göstermenin olanaklı olduğunu belirtir. Bu son bölmedir ve yine sofistin tanımına ulaşılmıştır fakat burada Elealı Yabancı “bu sanattan olanlara ne ad vereceğiz, doğrusu ben onlara sofist demekten çekiniyorum” (*soph.*, 230e) der. Çünkü ulaşılan tanımdan olumlu bir sonuç çıkmıştır. Elealı Yabancı “sofistleri yüceltmış oluyoruz” (*soph.*, 231a) diyerek neden bu tanımın karşılığının sofist olduğunu söylemekten çekindiğini belirtir ve burada kastettiği kişilerin “halis ve gerçekten

asil sofist” olduğunu söyler. Bölmenin sonunda elde edilen tanıma göre sofist, “ruhu, ilime engel kanaatlerden temizleyen” (*soph.*, 231e) kişidir. İkili bölme yöntemiyle ulaşılan olumlu sofist tanımının çözümlenmesi şöyledir:



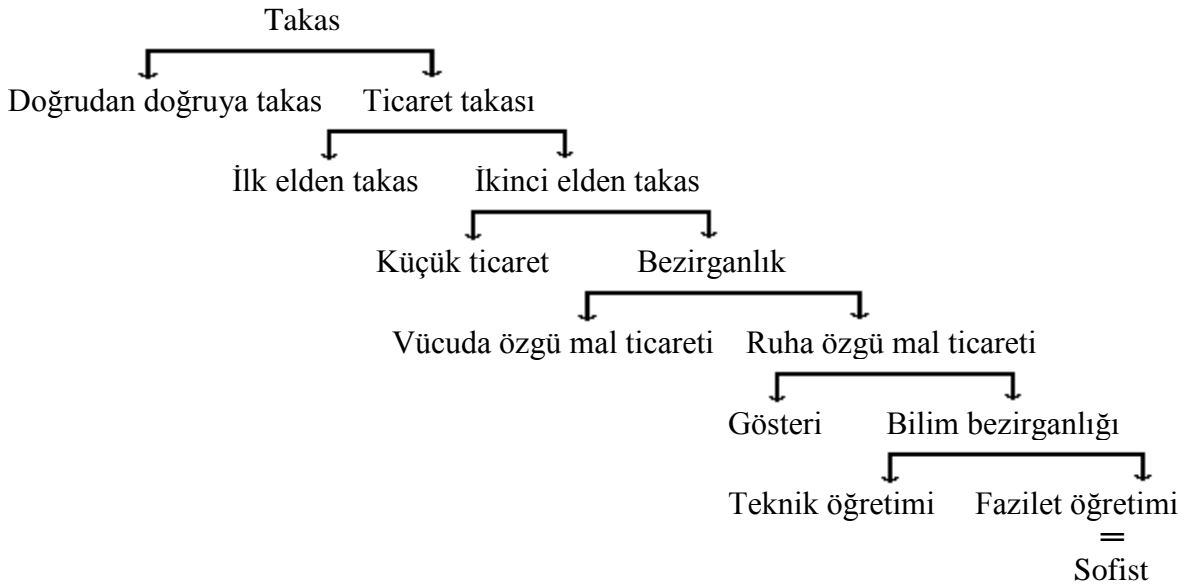
**Şekil 3.2 Olumlu Sofist Tanımının İkili Bölme Metoduyla Çözümlenmesi**

Platon’un sofistler ile ilgili düşüncesini ortaya koyan Elealı Yabancı’nın “boş bir bilgelik görünüşü üzerine hüküm verirken” (*soph.*, 231b) sözü, bölmenin sonunda ulaşıldığı gibi olumlu bir sofist tanımının olamayacağını göstermektedir. Ulaşılan bu tanımın sofistlere ait olmadığı Elealı Yabancı’nın söylediği şu cümleden de anlaşılmaktadır: “Bir adam birçok bilgi ile karşımıza çıktığı vakit bir tek sanat adının onu tanımlamaya yaraması sağlam olmayan bir görünüşten başka bir şey değildir ve bu işte belirli bir sanatı kabul zorunda olmamız, adamın bütün bilgilerini topladığı merkezin nerede olduğunu bilmediğimizden, o bilgilere sahip olan bir tek yerine birçok ad koymak zorunda olacağımızdandır” (*soph.*, 232a).

Platon, *Sofist* diyalogunda sofistin farklı bir tanımı için de ikili bölme yöntemini kullanır. Elealı Yabancı, bu yeni tanıma, kazanma sanatının bölümlerinden biri olan takası ikiye bölerek ulaşacaktır. Önce “doğrudan doğruya takas” ve “ticaret takası” olarak takası ikiye böler. Sonra ticaret takasını da “ilk elden” ve “ikinci elden” olarak ikiye böler, ikinci elden takası “küçük ticaret” olarak söylediği tacirlik ve şehirden şehre dolaşarak, alım satım yapmak olarak söylediği “bezirgânlık” olarak ikiye böler. Bezirgânı da “ruha özgü mal” ile “vücuda özgü mal” ticareti yapan olarak ikiye böler. Elealı Yabancı, ruha özgü

malların ticaretini de ikiye bölecektir, bunlardan ilkinе “gösteri”, sofistın tanımını için devam edilecek olan ikinci bölümüne de “birinciden daha az gülünç olmamak ile beraber bilim satıcılığı” (*soph.*, 224b) diyecektir. Sofistin tanımına ulaşmaya çalışırken Elealı Yabancı’ya söylediği bu cümleyle Platon, sofistlerin yaptıklarının “gülünç” bir şey olduğunu ifade etmektedir.

Bilim bezirgânlığı da “teknik öğretimi” ve “fazilet öğretimi” olarak ikiye bölünecektir. Bu bölme tanımdan önceki son bölmedir ve böylece sofistın yeni bir tanımına daha ulaşılır: “Sofistlik, ikinci yönü ile kazanmanın, takasın, ticaret takasının, bezirgânlığın, ruh bezirgânlığının, fazilet üzerine söz ve öğretim alış verişinin bir bölümüdür” (*soph.*, 224d). Sofistin bu tanımına ulaşılabilmek için kullanılan ikili bölme metodu şematik olarak aşağıda gösterilmektedir.



**Şekil 3.3 Sofistlerin Eğitim Anlayışının İkili Bölme Metoduyla Çözülmesi**

Sofistin bu tarifini ve bu olumsuz yönlerini Platon *Protagoras* diyalogunda da eleştirel bir biçimde ele almıştır. Genel bilgi edinmek için Protagoras’tan ders almak isteyen Hippokrates’e, Sokrates, ruhun eğitimi için sofistlere başvurmanın tehlikeli bir şey olduğunu anlatır. Çünkü ruhun iyiliğine ve kötülüğüne göre mutlu ya da mutsuz olan insan, eğer satın aldığı bilginin yararlı mı yoksa zararlı mı olduğunu bilmezse bu onu mutsuz eder. Çünkü bilim; beden için gerekli olan şeyler gibi değildir, doğrudan ruha yerleşir. Satıcıdan gıda satın alındığında başkalarına danışıp onun ne olduğunu öğrenme imkânı varken, bilim ise başkalarına sorma fırsatı bulamadan benimsenir. Böylece iyilik ya da

kötülük insan ruhuna yerleşmiş olur. Sokrates, ruhun bilimlerle beslendiğini, beden ve ruhun besinlerini satan insanların sattığı ürünleri övmelerine aldırış etmemek gerektiğini çünkü bu ürünlerin hem ruh hem de beden sağlığına yararlı mı yoksa zararlı mı olduğunu anlamamanın kolay bir şey olmadığını anlatır. Sokrates, “Bir sofist, ruhun beslenmesi için gereken zahireyi satan bir tüccara, bir dükkâncıya benzemez mi?” (*Prot.*, 313c) diye sorar. *Protagoras* diyalogunda da “bilim satıcısı” olarak gösterdiği sofistleri, Platon, bilgileri satmak için şehir şehir dolaşan fakat sattıklarının ruha iyi gelip gelmediğini kendileri de bilmeyen; ama ileri sürdükleri her şeyi müşterilerine öven kişiler olarak sunmaktadır.

Sofistlerin verdikleri eğitimle insanların ruhlarını bozduklarını ve insanlar için iyi olmayan şeyleri onların ruhuna yerleştirdiklerini düşünen Platon bu düşüncesini *Menon* diyalogunda da belirtmektedir. Tamirci örneği üzerinden sofistlerin ne yaptığını anlatan Platon Sokrates’e şu sözleri söyletmektedir: “Eski ayakkabıları tamir eden ya da elbiselerin söküklüklerini diken bir adam, onları sahiplerine aldığından daha kötü bir durumda geri verirse bir aya kalmaz onun ipliği pazara çıkar. Açlıktan öleceğini anlar. Protagoras’ın öğrencilerini yoldan çıkarmak ve onları geldikleri zamandan daha kötü bir durumda göndermek suretiyle bütün bir Yunanistan’ı kırk yıldan beri aldatmış olması inanılmaz bir şeydir.” (*Men.*, 91e).

Platon’un eğitim anlayışı ele alınırsa, sofistlerin eğitim anlayışlarına neden itiraz ettiği daha açık biçimde anlaşılır. Platon’a göre (*rep.*, 490d-vd.) herkes eğitime elverişli değildir. Kişilerin eğitim alabilmeleri için belli özelliklere sahip olması gerekir; yiğitlik, büyüklük, öğrenme kolaylığı, belleğinde tutma gücü. Bu değerler insan için en tehlikeli şey haline de dönüşebilir. Çünkü ona göre en çok zarar gören insanlar, iyi insanlardır bu nedenle kötü, iyi olmayandan çok, iyi olana zarar verir. İyi olan, olması gerekenden daha farklı eğitim alırsa orta yaradılıştaki bir insandan daha kötü hale gelir. Diğer bir deyişle eğitime elverişli kişi eğer kötü bir eğitim alırsa kötünden daha kötü olur. Ona göre en büyük kötülükler, eğitimle bozulmuş iyi yaradılıştaki insanlar tarafından yapılmaktadır. En temiz değer olan “iyi”ye iyi bir eğitimle ulaşılabilir. Tıpkı tohumun onu en iyi fidana dönüştüreceği toprağa ekildiğinde belki de beklenenden daha fazla yeşermesi gibi insan da iyi bir eğitimle en iyiye ulaşır fakat kötü bir toprağa bırakılırsa kötünün de kötüsü olur. Platon, bu nedenle sofistlerin yaptıklarını çok tehlikeli bir şey olarak düşünmektedir. Çünkü ona göre sofistler, iyi yaradılıştaki gençlerin ruhlarını bozmakta, temelsiz iddialarıyla gençlerin gözlerini boyamakta ve onları kötü bir hale getirmektedir.

“Halkın sofist dediği, parayla tutup yine halk karşısında konuştuğu bu adamların öğrettiği, bilim dediği halkın kendi toplantılarında söyleye geldiği beylik inanışlardan

başka bir şey değildir. Bir adam düşünün. Güçlü kuvvetli bir hayvana bakacak. Hayvanın içgüdülerini, isteklerini inceden inceye gözetledikten sonra ona nasıl yaklaşacağını, neresinden tutacağını, ne zaman niçin daha uysal, daha sert olduğunu ne zaman şöyle ne zaman böyle bağırdığını, hangi seste yatışıp hangi seste kızdığını iyice öğreniyor. Bütün bu öğrendiklerine de bilim adı verip kitabını yazıyor. Başlıyor bu kitaptan ders vermeye. Verdiği öğütler anlattığı istekler güzel mi, çirkin mi, iyi mi, kötü mü, haklı mı, haksız mı orasına bakmıyor. Daha doğrusu bu yargıları koca hayvanın keyfine göre veriyor. Hayvanın hoşuna giden şeylere iyi, hayvanı huylandıran şeylere kötü diyor. Neden öyledir, neden öyle değildir düşünmüyor. İyiyi, güzeli tabiat zorluklarıyla karıştırıyor. Çünkü iyiyle zorunluluk arasındaki öz ayrılığını ne görmüştür ne de başkalarına gösterebilir. Zeus hakkı için söyle tuhaf bir eğitim olmaz mı böylesi?" (*rep.*, 493b-c)

Sofistlerin eğitim anlayışına Aristoteles de benzer eleştiriler yöneltir. Aristoteles'e göre eğitim tek yanlı düşünülemez. Nasıl ki ruh ve beden birbirine sıkı sıkıya bağlı ise onların öğretimleri de birbirine öyle bağlıdır. Tek başına beden eğitimi ya da tek başına bedenin canlılık ilkesi, öz biçimi olan ruhun eğitimi yeterli değildir. Ruh ve beden daima birlikte etki yaptıkları için bu iki yönün eğitimine de aynı derecede önem vermek gerekmektedir.

Aristoteles önce beden eğitiminin, onun üzerine zihin eğitiminin verilmesi gerektiğini düşünür. Beden zihinden önce şekillendiği ve zihinsel eğitim bedensel eğitime dayandığı için önceliğin beden eğitiminde olması gerektiğini ifade eder. Gençlere jimnastik eğitimi verildikten sonra müzik, gramer, retorik, grafik, matematik, diyalektik, felsefe ve politika eğitimi verilmelidir.

Zihni eğitimin yanında önemli bir diğer eğitim de ahlaki eğitimidir. İnsanların bir arada yaşaması ve devletin varlığını sürdürebilmesi için ahlaki eğitim önemli bir yer tutmaktadır. Aristoteles'e göre eğer insan ahlaki bir eğitim almaz ise hayvanlar âleminin en tehlikeli varlığı haline dönüşebilir. Çünkü onun elinde zekâ ve fikir gibi "güçlü silahlar" bulunmaktadır ve ahlaki eğitim almayan kimse bu güçlü silahları başkasına zarar verecek şekilde kullanabilir ve onu "tehlikeli silahlar" haline dönüştürebilir (Aytaç, 1998, s.45-50).

Aristoteles, ücret karşılığında ders veren sofistlerin; öğrettikleri söyledikleri şeyin bir sanat olmadığını, bu kişilerin öğrettiği şeyin yalnızca tartışma sırasında ona gerekli olacak olan -yeri geldiğinde konuşmacının/ yeri geldiğinde de sofistin kullanacağı- deyimler olduğunu söylemektedir. Sofistlerden ders alan öğrenciler, sanatın kendisini öğrenmediği için dersleri çok çabuk olmaktadır ama böylesi bir eğitim Aristoteles'e göre bilim dışı bir etkinliktir çünkü öğrenilen şey sanat değil, sanatın yardımıyla daha önce anlatılan şeylerdir diğer bir ifadeyle öğrencilerinin sofistlerden öğrendikleri şey "teknik"tir.

Aristoteles'e göre teknik (*tekhne*) "nasıl"ın bilgisidir, bu anlamda öğretilbilir ancak o "neden"in ve "niçin"in bilgisini içermez (Peters, 2004, s.368). Bu bakımdan sofistlerin öğrettiklerini söyledikleri şey Aristoteles'e göre gerçeğin uzağında olanın bilgisi diğer bir deyişle "nasıl"ın bilgisidir. Dolayısıyla sofistler gerçeğin bilgisini değil sözde bilgiyi öğretmektedirler. Bu şekilde verilen derslerin yalnızca pratikte bir faydasının olduğunu ama gerçekler adına kişiye herhangi bir şey vermediğini düşünen Aristoteles bu düşüncesini şu örnekle ifade etmektedir: "Bir kimsenin ayaklardaki ağrıyı ortadan kaldıran bir sanat öğretmek istediğini duyurmasına, ama sonra ayakkabıcılık sanatını ve buna ulaşmaya yarayan aracı öğretmeyip sadece muhtelif ayakkabı çeşitlerini sunmasına benzer." (*soph. el.*, XXXIII).

### 3.3 Sofistlerin *Arete* (Erdem) Anlayışı ve Bu Anlayışın Eleştirileri

Erdemin (*arete*) öğretilbilir olduğunu söyleyen sofistlerin erdem anlayışıyla Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in erdem anlayışı arasındaki fark, bilgi kavramına yükledikleri anlamlarda yatmaktadır. Sofistlerin öğrettiklerini iddia ettikleri "erdem", Sokrates, Platon ve Aristoteles'e göre gerçeğin bilgisine dayanmayan erdem olduğu -diğer bir deyişle "gerçek erdem" olmadığı- gerekçesiyle eleştirir.

#### 3.3.1 *Arete* (Erdem)

Yunanca *Arete* (erdem): Tekil ve çoğul olarak kullanılan, kendi başına, bağımsız olarak var olan bir sözcük değildir, görelî bir sözcüktür. *Arete*, bir şeyde, bir işte iyi olmak anlamına gelmektedir ve bu nedenle kendi başına eksik bir kelimedir. Her meslek grubundakilerin, herkesin, her şeyin *aretisi* vardır. Güreşçilerin, askerlerin, kölelerin *aretisi* vardır. Kişilerin olduğu gibi, ev işleri bakımından *arete*, siyasal *arete* gibi genelin de *aretisi* vardır ( Guthrie, 1999, s.15).

Erdem kavramı, felsefi bir problem haline gelmeden önce Yunan kültüründe uzun bir gelişme sürecine sahiptir. Bütün ilgilerini *Physis*a yöneltmiş olan pre-Sokratikler *arete* kavramı üzerinde pek durmamış, erdem kavramını, aradıkları şey alanının içine almamışlardır. Lakin yine de "Herakleitos'un bilgeliği ve basireti en yüksek erdem olarak anması, Demokritos'un *aretinin* içsel karakteri üzerinde dayatması gibi konu hakkında ender düşünceler vardır fakat Sokratesi'in kuşağına dek *areteye* yönelik hakiki bir felsefi dikkat yoktur" (Peters, 2004, s.47).

Kavram, Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından kullanılış biçimiyle yeni bir anlam daha kazanmıştır. Kavramın, "antropine", insansal sıfatı ile nitelendirilmesi ile kavram

genel bir anlam yüklenmiştir. Bu yeni anlamıyla *arete*, bir insanın, insan olmak bakımından yetkinliğine, yaşamda yetkinliğe karşılık gelmektedir ve bu Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından, araştırılıp ulaşılabilecek bir şeydir. Bu araştırma sonucunda ulaşılabilecek şey, insanın işlevinin ne olduğudur. Sokrates, Platon ve Aristoteles, nasıl ki diğer sanat gruplarının, askerlerin ya da politikacıların bir amacı, onu o yapan bir özelliği varsa; insan olma ortak özelliğinden dolayı, bütün insanların bir paydada buluşabileceği ortak bir amacın olabileceğini savunmuşlardır. Bu ortak payda da insanın *aret*sidir.

Gerçekte “yeterlilik”, “ehliyet” anlamına gelen *arete* mesleksi bir kavramdır. Meslekler söz konusu olduğunda bu kavram, mesleki yeterliliğe karşılık gelmektedir. Kavram başlangıçta, tikel meslekte beceri ya da yeterlilik anlamına gelmektedir ve bununla beraber, bu yeterliliğin, o mesleğin bilgisine ya da mesleğin bilgisine ilişkin özsel bir kavrayışa bağlı olduğu kabul edilmekteydi. *Arete* kavramının anlamı genişleyip, “insanın insan olarak yerine getirmesi gereken” de kavramın sınırları içine dâhil edildiğinde kavramın, bilgi ile olan bağları kopmamıştır (Guthrie, 1999, s.16).

Sofistler, özellikle politikacıların, toplantılarda uzun konuşmalar yapan hatiplerin *aret*lerini öğretebildiklerini ileri sürmüştür. Sofistler, *aret*enin doğrudan doğruya, pratik, yararlı olan doğasıyla ilgilenmişler, bilgi olarak söz edilebilecek ve başkasına öğretilen tek bilginin de *aret*enin bilgisi olduğunu savunmuşlardır (Guthrie, 1999, s.15).

### **3.3.2 Sokrates’in, Platon’un ve Aristoteles’in Sofist *Arete* (Erdem) Anlayışına Yöneltilmiş Eleştiriler**

Sokrates’e göre erdem, bilgi ile özdeş olandır. Bilgi ile eşdeğer olan erdem, geleneklerin, söylencelerin etkisinde olmayıp, aklın ve düşüncenin eşlik ettiği bir şeydir. Erdem bilgelik olduğunu düşünen Sokrates’e göre, bilgi doğru eylemin; bilgisizlik ise yanlış eylemin kaynağıdır. Sokrates’e göre, “bilgi” ahlaksal eylemlerin kaynağıdır ve iyi ile doğruyu bilen kişi erdemlidir. Bilimin yolunu izleyen kişi iyi ve mutlu kişidir. Bu mutluluk, insanın aklıyla eylemde bulunduğu mümkün olur. Sokrates insan yaşamındaki eylemlerin temelini ahlak alanıyla ilgili olduğunu ve tümel bir doğrunun mümkün olduğunu düşünmektedir (Araç, 1987, s.17).

Ahlakın, insanda ve doğada bulunan manevi-ruhsal bir ilkenin farkına varılmasıyla gerçekleşeceğini düşünen Sokrates’e göre bu ilke, insanın maddi olmayan yönüdür. Diğer bir ifadeyle “ruh”udur. Sokrates’e göre felsefenin konusu da bu maddi olmayan yön olan “ben”dir. Bilgi ile erdemi bir tutan Sokrates, gerçek bilginin kaynağına insanı

yerleştirmekte ve bilginin, doğrunun, erdemin sarsılmaz kaynağı olarak yine insanın kendisini göstermektedir (Atayman, 2005, s.23).

Sokrates'in, doğru bilgi ile erdemi özdeşleştirip, doğru bilginin mümkün olduğunu düşünmesi ve değişmeden kalan, genel geçer bilginin kaynağını, insanın kendisinde bulması, sofistlerin her türlü genel geçer ilkeyi, yasayı, değerleri yok saymasıyla ortaya çıkan değerler göreceliliğine bir cevap niteliğindedir.

Platon'a göre erdem: "Ruhun uyumudur, düzenidir, doğruluğudur ve insanı mutlu kılan şey"dir. Erdem sahibi olan kişinin özgür olacağını düşünen Platon, bu özgürlüğün nedenini kişinin aklıyla ilişkilendirir. Akıyla eylemde bulunan insan diğer bir ifadeyle erdemli insan bedensel isteklerinden, tutkularından uzaklaşmış onların yerine akılı koymuş kişidir. Bedensel tutkuları ön planda tutan kişinin düştüğü kölelik karşısında erdemli insanın özgürlüğü vardır. Platon'a göre erdem, ruha ait bir şeydir, ruhun bir işlevi yerine getirme yeterliliğidir.

Sofistler erdemin uygulamadaki anlamı ile ilgilenmiş ve onun bilgisinin öğretilbilir olduğunu düşünmüşlerdir. Sofistlerin bu konuyla ilgili düşünceleri Platon'un diyaloglarından öğrenilmektedir. *Protagoras* (318b) diyalogunda ders almak isteyen Hipokrates'e kendisinden ders aldığı anda elde edeceği şeyi "bir günü benimle geçirdikten sonra olduğundan daha iyi olarak evine döneceksin, ertesi gün de öyle, günler geçtikçe ileriye doğru ilerleyeceksin" sözü ile ifade eden Protagoras, öğrettiği devlet sanatı ya da ev işleri idaresi için insanda olanakların bulunmasına gerek olmadığını kişinin aldığı dersle bunların hepsini elde edeceğini düşünmektedir.

Platon'un *Gorgias* (459d-vd.) diyalogunda da Sokrates ile arasında geçen konuşmada, erdemin öğretilbilir olduğunu söyleyen Gorgias, kişi doğru bilgi sahibi olmasa da, iyiyi, kötüyü bilmese de bunların hepsini kendisinden ders alan kişiye öğretebileceğini savunmaktadır. Bu şekilde bir öğretimin olamayacağını düşünen Sokrates, Gorgias'ın bu söylediğinin çelişkili olduğunu kanıtlama çabası ile dülgerlik, musiki ya da tıp öğrenmiş kişilerin sırayla dülger, musikici ve hekim olacağını diğer bir deyişle kişi hangi sanatı öğreniyor ise onun bilgisine sahip olacağını ve kişi artık o sanatı bilen kişi olarak davranacağını ve kişiye o ad verileceğini söylemektedir. Doğruluğu öğrenen kişinin de doğru insan olacağını ve doğru işler yapacağını buna bağlı olarak da retorik bilen de doğru olması ve doğru işler yapması gerektiğini, hiçbir zaman eğrilik etmek istemeyeceğini söylerken, sofistlere olan itirazlarından birini dile getirmektedir. Ona göre, eğer sofistler dediği gibi erdemi öğretiyor olsalardı, erdemi bilen kişi olan hatip, ona göre davranacak ve asla onun dışına çıkmayacaktır; fakat sofistlerin hatip olarak yetiştirdiği



kişilerin bunu yapmadığını, insanlara doğruyu öğretmek yerine onları kandırarak eğrilik ettiklerini, bu nedenle de sofistlerin söylediği gibi erdemi öğreten kişiler olmadıklarını söylemektedir.

Aristoteles'e göre erdem bir "ortadır" ve Aristoteles "karakter" ile "düşünce erdemleri" arasında ayırım yapmaktadır. "Bilgelik", "aklı başındalık" gibi erdemler "düşünce erdemleri"ne, "cömertlik", "ölçülülük" gibi erdemler ise "karakter erdemleri"ne örnektir. "Düşünce erdemi" olarak söylediği "aklı başındalık", "bilgelik", geliştirilebilen erdemlerdir. Diğer bir deyişle eğitimle kazanılabilen, zaman ve deneyim gerektiren erdemlerdir. "Doğal olarak bir özelliğe sahip olan başka türlü bir alışkanlık edinemez" (*eth. Nic.*, 1103a) diyen Aristoteles'e göre, doğa vergisi olarak bulunmayan karakter erdemleri, alışkanlıkların sonucudur. Fakat bu alışkanlık da tek başına yeterli değildir. Doğal yeri aşağı olan taş binlerce kez yukarıya atılsa da bu, onda bir alışkanlık yapmaz; çünkü o doğası gereği aşağıda olmalıdır ve bu doğasının dışında başka türlü olması mümkün değildir. Doğal yapımızda bulunan erdemleri, alışkanlıklarla pekiştiririz ve açığa çıkarırız. Ölçülü olan bir insan, bu erdemi sürekli ölçülü davranarak edinmiştir. Nasıl ki diğer meslek gruplarında en iyi olabilmek için o meslek işini sürekli yapmak gerekiyorsa, örneğin ev yapa yapa mimar, resim yapa yapa ressam olunuyorsa erdem için de aynı şey geçerlidir. Kişi bu erdemleri tekrarlarla öğrendiği için, yaptığı için iyi ya da kötü olmasından söz edilebilir. İnsan iyi ya da kötü olarak doğmadığı için, bu erdemleri onlara öğretecek kişilere ihtiyaç vardır.

Aristoteles'e göre erdem, olanaklar çerçevesinde öğrenmeyle pekiştirerek oluşturduğumuz bir şeydir. İnsan, doğası gereği olma olanağının dışında bir şey olma olanağına sahip değildir. Aristoteles'e göre gençlikten başlayarak uzun yıllarda elde edilen "erdem", Platon'un *Protagoras* diyalogunda Protagoras tarafından kısa bir sürede verilebilir bir şey olarak gösterilir. Platon'un Protagoras'a, bir gün gibi kısa sürede Hipokrates'in iyi olduğunu fark edeceğini söyletirmesi, yaptığı işin değerli olmadığı fikrini uyandırmak içindir. Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in bu konuya olan ortak itirazları, uzun zaman gerektiren, araştırıp incelenerek elde edilebilecek olan erdem (areté) bilgisinin, sofistler tarafından bu kadar zahmete katlanmaya gerek olmadan öğretilen bir şey olduğunu söylemelerine yöneliktir.

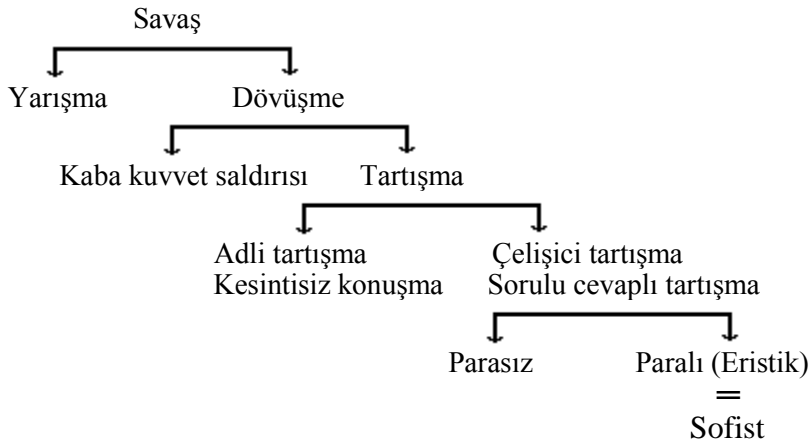
Fakat diyalogun ilerleyen sayfalarında Protagoras'ın aslında "erdem" öğretimini çarçabuk yapılan bir şey olarak düşünmediği anlaşılmaktadır. Protagoras'ın erdem öğretimini, uzun ve zahmetli bir uğraş olarak düşündüğü "gerçekten erdem öğretmesine

çocuklukta başlanır, bütün ömür boyu sürüp gider” (*Prot.*, 325c) cümlesinden anlaşılmaktadır.

### 3.4 Sofistlerin Yöntemlerine Yöneltilen Eleştiriler

#### 3.4.1 Sokrates’in ve Platon’un Eleştirisi

Platon’un *Sofist* diyalogunda sofistin bir diğer tanımı için Elealı Yabancı daha önce yapmış olduğu bir bölmede ulaştığı kazanma sanatının bir bölümü olan savaşı kullanarak ve onu “yarışma” ve “dövüşme” olarak ikiye böler. Dövüşme de “kaba kuvvet saldırısı” ve “tartışma” olarak ikiye bölünür. Tartışma uzun söylevlerden oluşan “adli tartışma” ve “sorulu cevaplı tartışma” diğer bir deyişle “çelişici tartışma” olarak ikiye bölünür. Yabancı çelişici tartışmayı da “paralı” ve “parasız” olarak ikiye böler ve böylece sofistin yeni bir tanımına ulaşılmış olur. Yeni tanımında sofist “didişimden (*eristik*), çelişimden, münakaşadan, söz dövüşmesinden, fikir güreşmesinden, kazanç çarpışmasından, para sağlayan bir sanat erbabıdır” (*soph.*, 226). Sofistlerin bu yönteminin, ikili bölme yöntemiyle çözümlenmesi aşağıdaki şekilde görülmektedir.



**Şekil 3.4 Sofistlerin Yöntemlerinin İkili Bölme Metoduyla Çözümlenmesi**

Bu tanımında sofist, *Sofist* diyalogundaki diğer tanımlardan farklı olarak ele alınmaktadır. Uzun ve sürekli konuşmalar yaparak dinleyiciyi etkileyen sofistlerden farklı olarak burada soru cevap tekniğini kullanan kişi olarak sunulmaktadır.

Bu tanıma ulaşırken kullandığı “izinde koştığımız o sihirbaz yani sofist” (*soph.*, 225e) cümlesi Platon’un sofistleri nasıl değerlendirdiğinin bir başka ifadesidir. Olmayı oluyor gibi gösteren, kendisini izleyenleri yanıltan, bu işi eğlence amaçlı yapan sihirbaz ile sofisti eşdeğer görmesi, bu tanım için gidilen yolda Elealı Yabancı’ya söylediği cümlelerden anlaşıldığı üzere Platon, sofistlerin düşüncelerini, yaptıklarını eğlence ve aldatmaca olarak düşünmektedir.

Sofistlerin, tartışmayı ve konuşmayı araç olarak kullanmadığını ve tartışma sırasında karşısındakinin düşüncesi ne olursa olsun mantık oyunları ile onun düşüncelerini çürütmeyi amaç haline getirdiğini düşünen Platon, onları filozof olarak görmediğini ve yaptıkları işi de *eristik* olarak düşündüğünü *Theaitetos* (164d) diyalogunda da Theaitetos’la bilgi ile alginın aynı şey olup olmadığı üzerine tartışan Sokrates’e söylediği şu sözler ile ifade etmektedir: “Öyle görünüyor ki biz sözlerimizde çelişkiye düşerek sırf söz uygunlukları üzerinde uyuştuk ve meseleyi bu şekilde halletmekle yetiniyoruz. Didişimci olmayıp feylesof olduğumuzu iddia ederken farkına varmadan tamamıyla şu yaman adamların yoluna girdik.” Platon’a göre bu şekilde davranmak, konuya bu şekilde yaklaşmak “bir şey söylemeden konuşmaktır” (*Euthyd.*, 300a).

Platon, sözleri araç olarak değil de amaç olarak kullanan kişileri filozof olarak kabul etmediğini *Theaitetos* diyalogunda da dile getirmektedir. Diyalogda, Theodoros’un Sokrates’e “boş zamanımız yok mu?” (*Tht.*, 172c) diye sorması üzerine Sokrates, felsefe ile uğraşan insanların konuşmalarını sakın bir şekilde yaptıklarını, bu nedenle de diğer insanlara göre daha özgür olduklarını söyler. Gençliklerini mahkemelerde geçirmiş insanları örnek göstererek, onların, çocukluktan beri zamanlarını orada geçirmiş olmaları nedeniyle büyüğe, doğruya ve özgürlüğe olan eğilimlerini kaybettiğini dile getirir. Fakat felsefe ile uğraşanların bu özgürlüğe sahip insanlar olduğunu anlatır. Bunun üzerine Platon’un Theodoros’a söylediği “bizler sözlerin esiri değiliz, belki sözler bizim uşağımızdır, sözlerden her biri tamamıyla bizim isteğimize göre, iş sonuca varıncaya kadar sabretmelidir” (*Tht.*, 173c) cümlesi, sözü amaç edindiğini söyleyen sofistleri, felsefe ile uğraşmayan kişiler olarak görmesinin farklı bir ifadesidir.

Uzun ve sürekli konuşma yapan ve bu tekniği kullandığı için Sokrates’in eleştirisi ile karşılaşan sofist, Platon *Protagoras* (334d) diyalogunda da bulunur. “Erdem öğretilir mi?” konusu üzerine tartışılırken Sokrates’in sorusuna çok uzun karşılık veren, dinleyiciyi etkileyen konuşmasının sonunda büyük bir alkış alan Protagoras’a Sokrates “cevaplarını uzatma, kısa kes ki izleyebileyim” der. Sokrates, sofistlerin kullandığı bu yöntem karşı çıkar, Sokrates bu kadar uzun cümleleri aklında tutamadığını ve konuyu takip edemediğini söyleyerek uzun konuşmaları, dinleyici o an için ne kadar etkilemiş görünse de aslında incelenen konunun, araştırılan bilginin uzağında olan bir şey olarak görmektedir. Ulaşılmak istenilen yere bu yöntem ile ulaşılamayacağını düşünen Sokrates, Protagoras’ı “sen hem kısa hem de uzun konuşmanın hakkından geliyorsun” (*Prot.* 335c) diyerek zor da olsa kısa cevaplar vermeye ikna eder. Platon’un *Gorgias* diyalogunda da, sofistlerin bu uzun konuşmalarına itirazı görülmektedir. Gorgias ile retorik’in ne olduğu konusu üzerine

konuşan Sokrates, sofistlerin uzun konuşmalar yaptığını, kendi yönteminin ise onlarınkinden farklı olduğunu “ konuşmaya soru cevap ile devam edelim, uzun konuşmayı başka bir zamana bırak, yalnız sözünü tut ve kısa cevaplar ver” (*Gorg.*, 449b) cümlesi ile belirtmektedir.

Kullandıkları yöntemlerden dolayı sofistleri eleştiren Platon’a göre, “diyalektik, ancak kendini bütünüyle felsefeye veren kişiye vergidir” (*soph.*, 253e). Platon, diyalektik yöntemle aradığı “hakikate” ulaşacağını, gerçeği bu yöntemle ortaya koyacağını düşünmektedir. Sofistler, yöntemlerinden dolayı da felsefeden ve gerçekten uzak kişilerdir. Hakikatin bilgisini verecek olan diyalektik yöntemdir fakat sofistler bu yöntem yerine söylev, masal, ozanların yorumlanması gibi yöntemleri kullanmaktadırlar.

Platon’a göre masal (*mythos*), edebi özelliği olan bir hikâyedir ve bu masallar geleneğe, efsaneye ya da hayale dayanmaktadır. Platon’un *Protagoras* diyalogunda erdem öğretilebilir olduğunu anlatmak için masal yöntemini seçen Protagoras, Epimetheus ile Prometheus masalını anlatır. Böylesi bir yöntem edebi bir özelliğe sahiptir. İnce ince işlenerek ortaya çıkan hikâyedeki güzellik de ortadadır fakat bu uydurulmuş bir şey olduğundan kesinlikten uzaktır ve Platon’un ulaşmak istediği “hakikate” götürecek bir yöntem değildir. Protagoras da diyalogda bunu kesin bir ispat aracı olarak kullanmaz. Çünkü bu yöntemin eleştiriye açık olduğunun farkındadır ve Epimetheus ile Prometheus masalının ardından Zeus’un Hermes ile insanlara edep ve doğruluğu gönderdiğini anlatır; fakat Sokrates’in bu anlatılana pek aklının yatmayacağını kendisi ifade eder ve bunun için yeni bir kanıt ortaya koyması gerektiğini söyler. Protagoras, masal yöntemini etkileyici olduğu için kullanır ve Sokrates’in sorusunun tam cevabının o yöntemde olmadığını bilerek erdem sahibi insanların bunu neden çocuklarına öğretmiyorlar sorusuna “buna masalla değil, ispat yoluyla cevap vereceğim” (*Prot.*, 324d) diyerek ispat yöntemi ile konuşmasına devam eder.

Platon, *Protagoras* diyalogunda ozanların ve şiiirlerinin yorumlanmasını sofistlerin kullandığı bir başka yöntem olarak göstermektedir. Diyalogda Protagoras, şiiirin insanları yetiştirmede çok önemli olduğunu düşündüğünü, şiiirlerde iyiyi ve kötüyü anlamının ve bunları ayırt etmenin önemli olduğunu belirtir. Platon’un bu konu hakkındaki düşünceleri Sokrates’e söylediği: “Şiiirleri bir kenara bırakalım, şiiir üzerine konuşmalar bana bayağı ve cahil insanların şölenlerini hatırlatır.” (*Prot.*, 347c) sözlerinden anlaşılmaktadır. Bu şölenlerde kendi kendilerine konuşacak bir şey bulamayan insanların, başkalarının sözlerine ihtiyaç duyduğunu ve bu şekilde cahilliklerini kapatmaya çalıştıklarını düşünen Platon’a göre iyi yetişmiş insanların başkalarına ait sözlere ihtiyacı yoktur ve iyi yetişmiş

insanlar kendi öz sesleriyle ölçülü bir şekilde konuşurlar. Platon, şairlerin sözlerine herkesin farklı bir anlam verebileceğinden ve şiirlerin istendiği gibi yorumlanabileceğinden dolayı bu yöntemin gerçeğe ulaşmada kullanılacak bir yöntem olmadığını, değerli insanların bu çeşit konuşmalardan kaçındığını düşünmektedir.

Platon, şiir üzerine konuşmanın eğitilmiş insanların işi olmadığını söyleyerek şiir üzerine söz açan Protagoras'ı eleştirmektedir; fakat Sokrates'e aynı şiir üzerine şiirin her satırını ele alarak uzunca bir inceleme yaptırmaktadır.

Platon “Şairlerden vazgeçelim, kendi fikirlerimiz üzerine konuşalım, kendi sözlerimizin doğruluğunu kendi öz gücümüzü anlamaya çalışalım” (*Prot.*, 348) diyerek değerli insanların bu yoldan gittiğini belirtir ve bu düşüncesine dayanarak Protagoras'ın yaptığını eleştirip alaya alır. Ancak hemen sonra “Homeros'un şu sözünün çok doğru olduğuna inanıyorum, iki kişi birlikte giderken biri bir şeyi daha önce görebilir” (348d) diyerek eleştiri yönelttiği şeyi kendisi de yapmaktadır. Platon, *Gorgias* (492e) diyalogunda da şairlerin sözleri üzerinden konuşmaktadır. “Kendi kendime Euripides şu sözlerle doğru söylemiş midir diye sorarım, kim bilir belki yaşamak ölmektir ve ölmek yaşamaktır” sözleri üzerinden kendi sözlerini kanıtlamaya çalışmaktadır. Platon'un *Menon* diyalogunda da erdem üzerine Menon ile tartışan Sokrates'in bir şiir örneği üzerinden konuyu anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Erdemi kimi zaman öğretilir kimi zaman ise öğretilmez olarak düşündüğünü söyleyen Menon'a Sokrates, ozan Theognis'in şiirinden örnek vererek onun da böyle düşündüğünü onun şiirinin mısralarını inceleyerek söylemektedir. Platon, *Protagoras* diyalogunda ozanların sözlerini incelemeyi doğru bulmadığını söyleyerek sofistleri eleştirip aynı yöntemi diğer diyaloglarında kendi düşüncesini kesinleştirmek için kullanmaktadır.

### 3.4.1.1 Retorik Yöntemin Eleştirisi

Platon'a göre sofistlerin kullandığı diğer yöntem olan retorik, bir sanat değil, insana zevk ve haz veren bir görenektir ve güzel olmayan bir uğraşın parçasıdır. Bu uğraş, sanatla ilgisi olmayan fakat anlayışlı, atılgan ve insanlar ile konuşabilmek için kabiliyetli bir ruh isteyen bir iştir. “Bu çeşit işe ben dalkavukluk diyorum” (*Gorg.*, 463b) diyen Platon, “retoriğin bir kandırma sanatı ve bütün çabasının kandırmayı, inanç vermeyi elde etmek olduğunu” (*Gorg.*, 453) düşünmektedir.

Platon, retorik siyasetin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Nasıl ki ruh ve beden iyi olmadığı halde iyi gibi çok sağlam yapıda görünüyorsa, hekim ve idmancı tarafından sağlam olmadığı anlaşılmıyorsa, Platon'a göre ruhta ve bedende iyi olmadığı halde onları

iyi gösteren bir şey vardır; beden için idman ve tıp, ruh için yargı ve yasa olarak ikiye bölünen siyaset sanatı. Platon'a göre dörde bölünerek oluşmuş olan bu dört sanat, aralarında ayrılıklar olsa da birbirleri ile ilişki içindedir ve bazıları ruha bazıları ise bedene yarar sağlamaktadır. Dalkavukluk olarak söylediği retorik ise “düşünerek elde edilmiş bir bilgi değil, içgüdü ve sanı ile bu hali görüp onu da dörde ayırarak bu kısımlardan her birine bürünen ve onların kendisi imiş gibi görünen”dir (*Gorg.*, 464d). Platon'a göre idmana karışan zararlı, aldatıcı, karşısındakini kandırmak için doğal güzellikten değil de kıyafet ve boyalardan yararlanarak yapılan süs nasıl insanı doğal güzellikten uzaklaştırarak yapay bir güzelliğe doğru çekiyor ise yasalar karşısında bilgiçlik yapan kişi de aynı şeyi yapıyor demektir.

Platon'a göre sofistler retorikle insanları doğallıktan uzaklaştırmakta işin içine aldatmayı karıştırarak gerçek olmayan şeyleri insanlara anlatmaktadır. Bir hekim ile aşçı hangi yiyeceğin daha faydalı olduğunu tartışırken aşçının hekimden daha iyi biliyormuş gibi davranmasını çirkin bir şey olarak nitelendiren Platon, “tıbba göre aşçılık ne ise, doğru söylemeye göre de retorik odur” (*Gorg.*, 465c) der. Retorik konuşma sanatı değil kandırma işi olarak gören Platon'un, konuşma sanatı ile retorığı aynı şey olarak düşünmediği *Gorgias* diyalogundaki Sokrates'e söylediği “Polos'un kullandığı dil bana onun konuşma sanatından daha çok retorik ile uğraşmış olduğunu gösterir” (*Gorg.*, 448d) sözlerinden anlaşılmaktadır. Sokrates ve Polos kötülük yapmanın mı yoksa kötülüğe uğramanın mı daha kötü bir şey olduğu üzerine tartışmaktadır. Polos kötülüğe uğramanın, Sokrates ise kötülük yapmanın daha kötü ve çirkin bir şey olduğunu düşünmektedir. Polos retorik ile uğraşan kişidir ve bu nedenle onun sorduğu soruların amacının cevap almaktan çok orada bulunan topluluğu etkilemek olduğunu dile getiren Sokrates kendi yöntemiyle onun yönteminin farklı olduğunu, bu konu üzerinde ulaştıkları noktada Polos'a kötülük etmenin daha kötü bir şey olduğunu söylettikten sonra “benim çürütme yolum ile seninkini karşılaştırınca birbirine hiç benzemiyorlar” (*Gorg.*, 475e) diyerek kullandıkları yöntemin farklı yöntemler olduğunu bir kez daha dile getirmektedir.

Amacı iyiyi, doğruyu bulma olan Platon, retorik sanatına böyle bir amaç gütmeye için karşı çıkmaktadır. Bilmek ile inanmanın farklı şeyler olduğunu düşünen Platon'a göre retorik, yalnızca hoş olanı arar. Sadece hoş olan ile ilgilenmek ise saygı duyulacak bir şey değildir. Retorikle karşısındakini inandıran kişi, ona bilgi vermiş olmaz. Kişi hoş giden ancak faydalı şeyleri yaparsa büyük bir kudret sahibi olur ve o zaman iyi bir şey yaptığını söylemek mümkün olur. Fakat sofistlerin yalnızca hoş gidenle ilgilenip, başka bir amaç

taşımadıklarından dolayı yaptıkları iş, Platon'a göre saygı duyulacak bir şey değildir ve Platon onların yaptıkları işi kötü olarak nitelendirmektedir.

Platon'a göre retoriğe bilgisizler inanmaktadır, düşüncesizler bu tuzağa düşmektedir. Kendisinin retorik öğreticisi olduğunu ve bunu başkalarına da öğrettiğini söyleyen Gorgias'ın öğrencilerinden ve çevresinden bu kadar saygı ve takdir görmesini, Platon, saygı gösteren insanların bilgisizliği ve cahilliği ile ilişkilendirmektedir. Sofistlerin saygı ve takdir gördükleri insanlar bilgisiz insanlardır çünkü retorik öğrenen kişi “şeyler” hakkında bir şey öğrenmiş kişi değildir, o kişi “kullandığı şeylerin tabiatı üzerine kesin hiçbir fikri olmadığı için hiçbir şeyi açıklayıp, anlatamaz” (*Gorg.*, 465). Retoriği kalabalık önünde kullanan kişi kalabalığa bir şey öğretmez, onları inandırır. Retorik ile sağlık üzerine konuşulduğunda bile hekime değil retorik ustası hatibin sözlerine inanılacağını savunan Gorgias'a karşı Platon, bilgili insanların retorik ile kandırılmayacağını savunur. Bilgili insanların önünde söz sanatı yapan “hatibin, hekimden üstün çıkması olmaz” (*Gorg.*, 459) diyerek Platon, sofistlerin peşinden giden insanların bilgisiz insanlar olduğuna vurgu yapmaktadır.

### 3.4.1.2 Taklit Sanatının Eleştirisi

Platon, sofistleri tartışmacı ayrıca “tanrılık şeyler” üzerinde tartışmacı kişiler yetiştiren olarak ifade etmektedir ve her konu üzerinde tartışmaya hazır olan sofistleri bu yönlerinden dolayı eleştirmektedir. Sofistler oluş veya varlık, kanunlar, bütün devlet işleri ve bütün sanatlar hakkında söz söyleyen ve tartışmaya hazır olan kişilerdir. ve Onların yaptıklarına karşı olan Platon *Sofist* (233) diyalogunda, Elealı Yabancı'ya şu sözü söyletmiştir: “İnsan her şeyi bilebilir mi?”. Bunun mümkün olmadığını söyleyen ve eğer insan her şeyi bilseydi “bahtlı bir soylu olurdu” diyen Theaitetos'a, Elealı Yabancı, o halde sofistlerin bu güçlerinin nereden geldiğini, neden öğrencilerin onlardan ders alabilmek adına gönülden para verdiklerini ve sofistlerin, nasıl öğrencilerin gözünde her şeyi bilen kişiler olarak görüldüğünü sorar. Her konu, her sanat üzerine söz söyleyen ve ders veren sofistler Platon'a göre gerçek bilgiye sahip olamazlar. Çünkü insanın her şeyi bilme olanağı yoktur. Platon, buradan sofistlerin bildiklerini söyledikleri şeylerin aslında uydurma şeyler olduğu, evrensel bilimin kendisi olmadığı sonucuna ulaşır. Platon'a göre sofistler, her konu üzerinde bilgi sahibi olduklarını ve tartışma sanatıyla bu bildiklerini karşısındakine öğretebildiklerini iddia eden kişilerdir fakat Platon, bir tek sanatla her şeyin meydana geldiğini söylemenin doğruluğunun olamayacağını ve bunun ancak gerçeklerin taklidini yapmak olduğunu *Sofist* (234b) diyalogundaki Elealı Yabancı'nın şu örneği ile belirtir:

“Elindeki ressamlık sanatından kuvvet alarak delikanlıların en saflarına resimlerini uzaktan gösterir ve bununla vücuda getirmek istediği her şeyin asıl gerçeğini yaratacağı hayalini verir.”

Platon, diyalogun devamında taklidi ikiye bölerek sofistlerin hangi tarafta olduğuna karar verdikten sonra, onların yaptıkları şeyin ne olduğunun daha iyi bir şekilde anlaşılacağını ifade etmektedir. Taklidin ilk bölümü “kopya sanatıdır”. En sadık kopya, modelin tüm ölçülerini olduğu gibi alarak ve her parçanın uyan renklerini ona vererek yapılan kopyadır. Ancak bazı kopyaların, gerçek ölçüleri ile birebir aynı olamayacağını söyleyen Elealı Yabancı’nın, eğer büyük ölçülerde bir eser yapılmak istenirse ve bunda da gerçek ölçüler kullanılırsa “üst bölümleri pek küçük, alt bölümleri de pek büyük görürdük, aslında sanatçılar, gerçekten uzaklaşıp doğru ölçüleri feda ederek yerlerine yanıtlan ölçüleri koymazlar mı?” (*soph.*, 235e-236) demesi Platon’un, bazı eserlerde kullanılan taklidin kopya olmadığını düşündüğünün ifadesidir. Sofistlerin de içinde yer aldığı bu bölüm, güzeli taklit etmiş gibi görünür. Bu duyguyu yaratır; fakat Elealı Yabancı’nın “bu kadar geniş ölçüleri kavrayabilen gözlerin önünde kopyadaki sözde sadıklığı kaybeden şey” (*soph.*, 236b) olarak söylediği “uydurma sanatı” Platon’un bölme işlemindeki diğer bölümüdür.

Sofistlerin tanımını yaparken olta ile balık avcılığı örneğinde sofistlerin yaptıklarının bir sanat olduğunu söylemektedir. Fakat sanat olarak vermiş olduğu örnek çok uğraş gerektirmeyen, basit bir iştir. Platon, sofistlerin yaptıklarını söyledikleri sanatı böyle bir uğraş ile eşdeğer tutmaktadır. Sofistlerin uğraşını gerçek sanat olarak düşünmediğini *Devlet* (342c) adlı eserindeki “bir sanat, sağlam oldukça, kendi bütünlüğü içinde kaldıkça, hiçbir kusura, hiçbir bozukluğa yer vermez” sözlerinden anlamak mümkündür. Çünkü sofistlerin yaptıkları işler Platon’a göre, çelişki ve kusurlar ile doludur.

Platon, sofistlerin yaptığı şeyin aslında kopyanın da kopyası olduğunu ve bu nedenle gerçekten bir o kadar daha uzak olduklarını düşünür. Platon, öğrencilerine ve dinleyicilerine “masallar anlatan kişi” (*soph.*, 234c) olarak gösterdiği sofistlerin, öğrettiklerini söyledikleri şeyin, canlı gerçekler karşısında bir değerinin olmadığını ve kaybaldığını düşünür, tıpkı gerçeğinin karşısında onu taklit etmiş olan “resim”in bir değerinin olmaması gibi. Uydurma şekiller, kopya olmadıkları halde kendilerini kopya gibi gösterirler. Platon’a göre burada aşılması gereken bir engel bulunmaktadır. Çünkü var olmadan var gibi görünmek, doğru söylemeden bir şey söylemenin varlığını kabul etmek diğer bir ifadeyle yanlışın olduğunu söylemek oldukça güç bir durumdur. Yanlışın gerçekten var olduğunu kabul etmenin, bunu gülünç duruma düşmeden söylemenin



yolunun zorluklarla dolu olmasının sebebi; böylesi bir durumu kabul etmenin yokluğu varsaymakla aynı anlama gelmesinden dolayıdır. Bu da Parmenides'in *Nesnelerin Yaradılışı* adlı eserinde söylediği “bırakmayacağım var olmayandan söz etmeye ne de düşünmeye seni, söylenemez, düşünülemez çünkü var olmadığı” (Kranz, 1976, s.63) sözü ile hesaplaşmak ve bu sözü boşa çıkartmak anlamına gelmektedir. Çünkü Parmenides'e göre var olan var olanla bitişir, yalnızca var olan düşünülebilir ve onun üzerine söz söylenebilir. “Aynı şeydir düşünmek ile var olmak düşüncesi” (Kranz, 1976, s.63) Fakat Platon varlığın bir bakıma yok, yokluğun da bir bakıma var olduğunu kanıtlanmadığı sürece sofistlerin gerçek tanımına ulaşamayacağını ve onlara olan temel itirazlarının ne olduğunun tam olarak anlaşılamayacağını düşünmektedir. Çünkü Platon, bu kanıtlamayı yapmazsa yanlış sözlerden, yanlış kanaatlerden, hayallerden, kopyalardan, taklit veya uydurmalardan söz edemeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle *Sofist* diyalogunda Elealı Yabancı'ya, sofistlerin ne olduğunu tam olarak belirleyebilmek için Parmenides'in tezi ile hesaplaşmak gerektiğini söylemiştir. Çünkü sofist vardır ve ona göre sofistler uydurma sanatıyla var olmayanı var gibi göstermekte, doğruluğu olmayan şeyler söylemekte var olanı da yok göstermektedirler. Platon'a göre Parmenides'in tezi çürütülmedikçe yanlış sözden veya taklitten söz etmek mümkün olmayacaktır.

Görünüşte sofistlere itirazını ortaya koymak, sofistlerin tam tanımı yapmak için Parmenides'in tezini çürüttüğünü söylüyor olsa da Platon, gerçekte kendi felsefesinin temellerini atmasının yolunun Parmenides'in tezinin inkârından geçtiğini görmektedir. *Sofist* diyalogunu yazmaktaki amacı; sofistlerin ne olduğunu ve filozof-sofist ayrımı yaparak ikisinin farklı yerlerde olduğunu ortaya koymaktır. Fakat diyalogun ilerleyen sayfalarında bunun aslında bir amaç değil araç olduğu üstü kapalı bir şekilde görülmektedir.

Platon “bana bir baba katili gözü ile bakma” (*soph.*, 241d) diyerek yaptığı şeyin zorluğunu dile getirmektedir. Bu konuya gelene kadar çok net ifadeler kullanan, Platon'un düşüncelerini sözlere döken Elealı Yabancı, daha önce genç olduğu için gerçeği görmekten uzak olduğunu söylediği Theaitetos'a “doğrusu şimdi onun sözünü çürütecek olursak, buna senin hatırın için karar vereceğiz” (*soph.*, 242b) diyerek kendisine onu dayanak olarak görmektedir. Elealı Yabancı öncelikli olarak açık gibi görünen şeyleri incelemekle işe başlamak gerektiğini eğer böyle yapmazlarsa bazı noktalar hakkındaki görüşlerinin bulanık olacağını ifade eder ve böylece Platon'un asıl üzerinde durduğu konu ortaya çıkar: “Parmenides de, onunla beraber ne kadar varlık bulunduğunu, bunların neler olduğunu belirtmek işine atılanların hepsi de bence bu meseleleri pek uzatmadan, üstün körü

anlatıyorlar, bana öyle geliyor ki onların her biri çocuklara anlatılan masallar gibi bir masal anlatıyorlar.” (*soph.*, 242d). Daha önce sofist için kullandığı “masal anlatan kişi” benzetmesini Platon burada kendisinden önce varlık üzerine söz söyleyen herkes için kullanmaktadır. “Babanın sözünü bu biçimde çürütmenin her zaman gücümüzü aştığını kesin bir dille söyledim” (*soph.*, 242) diyerek durumun zorluğunu sürekli olarak dile getiren Platon eğer bunu yapmazsa “herhangi bir vicdan azabı buna engel olursa meydanı büsbütün ona bırakmak yollarından birini seçmenin tam zamanıdır” (*soph.*, 242) der. Diğer bir ifadeyle Platon bu tezi çürütmemenin meydanı sofiste bırakmakla aynı şey olduğunu söyler.

Platon, sofist tanımlarından birinde onu her şeyin uydurmasını yapan olarak tanımlamıştı, ona göre uydurma, gerçeğin benzeri ikinci bir şey ortaya koymaktır. Ortaya çıkan “benzer” gerçeğe çok benzese bile gerçek değildir, gerçek olandan “başka”dır. Gerçek-değil gerçeğin karşıtıdır ve benzer olan gerçek-değil ise o zaman o gerçeğin karşıtıdır. “Benzer” bir varlığa sahip olsa bile o, Platon’a göre gerçek bir varlık değildir ve o “gerçekten gerçek olmayan bir yoktur” (*soph.*, 240b) fakat herhangi bir biçimde vardır ve ortaya çıkan “benzer”in gerçek olmayan varlığı Platon’a göre yokun var olduğunun kanıtıdır ve “yokluk var olmakta hiçbir şeyden aşağı değildir. Büyüğün büyük, güzelin güzel, büyük-değilin büyük-değil, güzel-değilin güzel-değil olduğu gibi yokluğun da sağlam bir varlığı ve kendine has bir özü bulunur. Yokluk cinslerin çokluğu içinde bir cins olarak eskiden var olduğu gibi şimdi de bulunmaktadır” (*soph.*, 258c). Böylece Platon, Parmenides’in “yok” söz edilemez olandır, yokluk yoktur tezinin “sınırlarını aşarak” (*soph.*, 258c) o tezi çürütmüştür.

Varlık ile yokluk arasında karşılıklı olarak karışımın olduğunu düşünen Platon, “başka”nın varlıktan pay aldığı için var olduğunu düşünür fakat bu varlık paydaşı olduğu varlığın kendisi olmadığı için ona göre “varlık” bir bakıma “başka” ile ortaktır ve o da öteki cinslerden “başka”dır ve yalnız kendisidir. Varlık diğer hepsinden “başka”dır ve “varlık” ne tek başına onlardan birisidir ne de onların toplamının hepsi olur. Böylece Platon, “varlık yoktur” a ulaşır. Ona göre, “ister ayrı ister hep bir arada olsun ‘başka’lar, birçok bakımdan hem var hem de yoktur” (*soph.*, 259b). Yokluğun varlığının, varlığın da bir bakıma yok olduğunun kanıtı ile Platon, yanlış kanaatlerin ve yanlış sözlerin olabilirliğini, çözümlenmeler yaparak gösterme çabasıdadır. “İnsan konuşuyor” sözü insandan dolayı insan üzerine söylenmiş bir sözdür. “İnsan uçuyor” sözü de yine aynı insandan dolayı insan üzerine söylenmiş bir sözdür. Bu iki sözün de nitelikleri vardır. “İnsan konuşuyor” sözünün niteliği doğru, “insan uçuyor” sözünün niteliği yanlıştır. Eğer

söz, ne üzerine söyleniyorsa onun hakkında var olanı olduğu gibi söylüyor ise doğru olur. O halde yanlış, üzerine söz söylenen şeyin hakkında var olandan başka bir şey söylemektir. Platon'a göre "aynı olanı, başka olarak, var olmayanı da var olarak söyleyen isim ve fiil yığını gerçekten yanlış bir sözdür" (*soph.*, 263d).

Gorgias'ın *Var Olmayan ya da Doğa* adlı eserinde geçen "hiçbir şey yoktur" (Kranz, 1976, s.147) cümlesi Platon'a göre bir yargı bildiren, bir konu üzerine bir şey söyleyen bir cümle değildir. Gorgias, hiçbir şeyin olmadığını "söz" ile söylemeye çalışmaktadır fakat sözde yanlışlığın olabileceğini düşünen Platon'a göre "kelimelerin taşıdığı uydurma şekiller, canlı gerçekler önünde gözden kaybolur" (*soph.*, 234e) bu nedenle Gorgias'ın bu sözü canlı gerçeklikte karşılık bulamayacağından dolayı anlamdan da yoksundur. Platon "herhangi bir şey söylemeyen, zorunlu ve mutlak olarak hiçbir şey söylemez" (*soph.*, 237e) der. Çünkü ona göre, "herhangi" demek aslında "bir" demektir, "bazı" demek ise "iki" veya "birçok" demektir. O halde bir kimsenin bir şey söylediğini kabul edip daha sonra o söylediğinin hiçbir şey olduğunu söylemek kabul edilemezdir. Platon'a göre Gorgias bir şey söylediğini ama bunu hiçbir şey üzerine söylediğini söyleyerek çelişki içindedir. Çünkü o yokluğu sözle anlatmaya çalışmaktadır. Platon "yokluğu sözle bildirmeyi deneyen, hiçbir şey söylemiyor demektir." (*soph.*, 237e) diyerek aslında Gorgias'ın söylediğinin bir gerçekliğinin olmadığını dile getirmektedir.

Adlar üzerine inceleme yapan Platon'a göre adların bazıları birbirine uyar, bazıları da uymaz. Birbiri ardına söylenen, birbiriyle bağlantılı adların aralarında uygunluk vardır, bir anlam taşır. Fakat aralarında bir uyum olmadan ardı ardına söylenen adlarsa birbirine zincirlenmiş ancak bir anlam taşımayan adlardır. Platon'a göre işi gösteren "fiil" ile işi yapan "isim" arasında uygunluk olmalıdır. Eğer aralarında uygunluk varsa ancak o zaman "söz"den söz edilebilir. Sadece balık, insan, kuş gibi isimler ya da sadece uçuyor, bakıyor, okuyor gibi fiiller art arda söylendiğinde Platon'a göre bu bir söz oluşturmamaktadır. İsim ile fiil uygun bir şekilde birbirine karışınca ortaya çıkan söz ile işten, varlıktan, yokluktan söz edilebilir, diğer bir deyişle isimler ile fiiller birleşince bir şeyin olduğu ortaya konulmuş olur. "Söz, yalnız söylemek ile kalmaz, fiiller ile isimleri birleştirerek bir şeyin olduğunu da gösterir" (*soph.*, 262d) düşüncesi ile Platon, kanıtlamaya çalıştığı "yokluk vardır"ı bir kez daha ortaya koymaktadır ve diğer taraftan Gorgias'ın sözü ile hesaplaşmaktadır. Eğer söz söylenmişse var olan üzerine söylenmiştir ya da söylendikten sonra artık var olmuştur. Çünkü Platon'a göre "söz, söz olunca muhakkak bir şey üzerine sözdür; hiç üzerine söz olmaz" (*soph.*, 262d). Gorgias'ın sözüne karşılık, olmayan üzerine

söz edilemeyeceğini söyleyen Platon'a göre söz, bir şey hakkındadır ve eğer “hiçbir kimse hakkında söylenmeseydi, söz olmazdı.” (*soph.*, 263d).

Düşüncelerin uyumlu bir biçimde kaynaştırılarak dile getirilmesinden doğan söz, Platon'a göre felsefenin kendisidir ve “sözsüz kalmak, her şeyden önce, felsefesiz kalmak” (*soph.*, 260) anlamına gelmektedir. Gorgias'ın hiç üzerine konuştuğu için aslında söz söylemiyor olduğunu söyleyen Platon'a göre, Gorgias, felsefe de yapmıyordur, çünkü “söz” olmadan felsefeden söz etmek mümkün değildir.

Sofistlerin yaptıklarını var olan üzerine yanlış, aldatıcı söz söylemek olarak düşünen Platon'a göre sofistler, olan şeyler üzerine olandan başka yığınla söz söyleyen kişilerdir. Olan üzerine yığınla söz söylemenin anlam taşımadığını, onun gerçek üzerine söz söylemeden uzak, kelimeler yığını olduğunu düşünen Platon, bu nedenle sofistleri gerçeği göremeyen, yanlış sözlere ve inançlara sahip kişiler olarak nitelendirmektedir. Platon'un bu eleştirisi, uzun söylevler yaptığı için onlara yönelttiği eleştiriyle ilişkilidir. Platon'a göre sofistlerin uzun söylevleri, art arda ekledikleri kelimeler ile oluşturdukları kelime yığınlarından başka bir şey değildir. Uzun söylevleri ile insanları kandırdıkları ve insanların onların ne söylediklerini anlamadıkları ve onları takip edemedikleri için çok şey söylediklerini zannetmelerine karşılık aslında bir o kadar gerçekten uzak olduklarını dile getiren Platon, bu eleştirisiyle de benzer bir şey söylemektedir.

### 3.4.2 Aristoteles'in Sofistlerin Yöntemlerine Yönelttiği Eleştiriler

Platon'un sofistlerin bu münakaşacı tartışma yaklaşımına yönelttiği eleştiriye benzer bir eleştiriyi, Aristoteles *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* adlı eserinde yapar. Dört çeşit tartışma olduğunu söyleyen Aristoteles bunları didaktik, diyalektik, sınavcı ve münakaşacı olarak belirtmektedir. Didaktik tartışmalar, hangi bilim üzerine konuşuluyor ise onun en üst ilkelerine dayanılarak yapılır. Bu tartışmalar cevap veren kişinin inandığı şeye göre yürütülmez çünkü öğrenen kişi en üst ilkelerden söz edildiği için güvenmek zorundadır. Diyalektik tartışmalar yapan kişi, kendi tezini inanılır olan şeye dayandırmalıdır. Eğer kişi karşısındaki kişinin düşüncelerini sınamak istiyorsa cevap verenin onayladığı şeye ve aklın ilkelerine dayandırmalıdır. Aristoteles'e göre sofistlerin kullandığı yöntem olan münakaşacı temellendirmeler ise, görünürde kanıtlara dayanır fakat onlar gerçekten inanılır önermeler değildir.

Aristoteles de sofistlerin kullandıkları yöntemleri eleştirmektedir. Aristoteles'e göre sofist çürütmeler, *paralojizmdir* (safsata). Aristoteles'e göre sofist çürütmeler iki tarzda yapılmaktadır. Birincisi ifade tarzına dayanır diğeri ise ifadeye başvurmadan yapılır.

Aristoteles, ifade tarzına çürütme görünümü kazandıran araçları, aynı adlılık, iki anlamlılık, bağlantı, ayırma, vurgu ve konuşma biçimi olarak altı başlık altında inceler.

İfade tarzına dayanmayan çürütmelerin ise yedi çeşit olduğunu söyleyen Aristoteles bunları şu şekilde ifade eder: “Birincisi tali-olana, ikincisi genel olarak söylenene ya da genel olarak-değil de nasılla ya da neredeyle ya da ne zamanla ilintili ya da ilişki içinde söylenene dayanır, üçüncüsü sofistlerin çürütmelerinin tanınmamasından yararlanır, dördüncüsü nesneye ait olandan, beşincisi kanıt sırasında başlangıçta öne sürülmüş önermeden kabul edilmiş diye yararlanır, altıncı neden-olmayandan neden olarak yararlanır, yedincisi birçok soruyu bir soru haline getirir.” (*soph. el.*, VII). Aristoteles, görünürde vargıları bu şekilde bölümlere ayırarak sofistlerin vargılarının ve çürütmelerinin nasıl meydana geldiğini ve onların çürütmelerine neden “görünürde çürütme” dediğini açıklamaktadır.

Aristoteles sofistlerin çürütmelerinin ilk anda geçerli ve ikna edici görünmelerine karşın, incelendiğinde yanlış çıkarsamalar olduğunu, onların yaptığının gerçekte çürütme değil sahte argümanlar ortaya koymak olduğunu düşünmektedir. Aristoteles’e göre mücadele ve rekabet nedeniyle tartışan sofistlerin ulaşmak istedikleri hedefleri, karşısındaki insanı görünürde çürütmüş olduğunu, karşısındakinin ne söylese söylesin onun yanlış şeyler öne sürdüğünü göstermektir. Aristoteles’e göre sofistler tartışmalarında karşısındakini, güvenilemeyecek savlar öne sürmesi için tahrik etmektedir, ona dil hataları yaptırmaktadır. Aynı şeyi karşısındakine birkaç defa söyletmek için uğraşmaktadır. Bu şekilde karşısındaki insanı çelişkiye düşürerek onların tezlerini çürütmüş olduğu izlenimi yaratmaktadır fakat Aristoteles’e göre sofist çürütmeler, “aslında paralojizmden (safsatadan) başka bir şey olmayan görünüşte çürütmelerdir.” (*soph. el.*, I).

Aristoteles’in sofistlerin çürütmeleri üzerine düşünceleri, Platon’un sofistlerin yaptıklarının bir kandırmaca, aldatmaca ve oyun olduğunu düşüncesi ile paralellik göstermektedir. Aristoteles, bu çürütmelerin görünürde çürütme olduğunu, sofistlerin gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi gösterdiğini, incelendiğinde aslında bunların safsatadan başka bir şey olmadığını söyleyerek, sofistlerin bu yöntemleriyle insanları kandırdığını ileri sürer. *Retorik*’te (1355b15) “retorisyen” ile “diyalektiysen” arasında ayırım yaparak sofistlere olan itirazının ne olduğunu dile getiren Aristoteles’e göre bir insanı sofist yapan şey belli bir yetiye sahip olması değil törel amacdır. Retorisyen becerikli, usta konuşmacı demektir, diyalektikteyse bu farklıdır. Diyalektiysen belli bir törel amacı olduğu için değil yetisi olduğu için “diyalektisysen”dir.

Aristoteles'in sofistlerin yöntemine dair söylediklerinden anlaşıldığı üzere, Aristoteles bu yöntemi, kişilerin "gerçeğe" ulaşmak için değil, sadece karşısındakine üstün gelmek amacıyla kullandığını düşünmektedir. Sofistler bu yöntemle gerçek kanıtlara dayanmadan, karşısındaki kişiye gerçek olmayan argümanlar sunarak onu çürütmeye çalışmaktadır.

Sofistlerin, bütün çürütme araçlarını kullanarak uzun konuşmalar yaptığını söyleyen Aristoteles, bu yöntemleriyle sofistler, karşısındaki kişinin bir şey anlamasına engel olmaktadır çünkü birçok şeyi bir anda anlamak kolay bir şey değildir. "Arkadan gelenler ileriye kolayca göremezler" (*soph. el.*, XV) diyen Aristoteles de uzun ve çabuk konuşan sofistleri bu yönleri nedeniyle eleştirmektedir.

Aristoteles sofistlerin retorik yönteminin bir yanıltmaca çabası olduğunu belirtmektedir: "Dinleyicilerde, sorulan büyük-önergelerden sanki doğru türetilmiş bir vargı yanılgısı yaratan araç, bunların yüzünden cevap verende de bu kanıyı uyandırır ve bu nedenle bütün bu araçlar ya da bu araçların birçoğu vasıtasıyla aynı şekilde yanlış vargılar ortaya çıkar, çünkü soru sorulmayan kişi de kendisine sorulduğu zaman kabul edeceği şeyi kabul etmiş olduğuna inanacaktır." (*soph. el.*, VIII). Aristoteles, sofistlerin, kullandıkları çürütme araçlarıyla karşısındakini de olmayan bir şeye inandırdıklarını söylemektedir. Çünkü sofistlerin yöntemini bilmeyen bir insan, onların söylediklerinin gerçek olduğunu düşünecektir ve tartışmayı izleyen kişilerde de aynı etkiyi uyandırdığından dolayı tartışma için karşılıklarına kim gelmiş olursa olsun sofist haklı çıkacaktır. Muhatabını da yanılgıya düşüren sofist, Aristoteles'e göre kendi de dahil olmak üzere herkesi kandırmaktadır. *Retorik* (1355a5-vd.) adlı eserinde de retorik inandırma işi olduğunu ifade eden Aristoteles, onu bir tür gösteri olarak düşünür. En etkili inandırma tarzı olarak tanımladığı retorik ona göre doğru kullanılırsa en yararlı, yanlış biçimde kullanılırsa da en zararlı şey haline gelmektedir.

Aristoteles, sofistlerin muhataplarının bilgisiz kişiler olduklarını anlamının kolay olmadığını, sofistlerin kullandıkları yöntemle bağlantılı olarak ifade etmektedir. Nesneyle görünürde ilgili çürütme yapan sofistlerin, bu yaptıkları çürütmelerin nesneyle doğrudan ilgili bir çürütme olmadığını diğer bir ifadeyle nesnenin kendisinin çürütmesinin olmadığını söyleyen Aristoteles, bu tartışmalarda sofistlere cevap veren kişilerin bilgisiz olmasından dolayı sofistlerin cevap veren temellendirmeyi kullandıklarını düşünmektedir. Bu nedenle sofist çürütmeler, böylesi bir temellendirmeyi kabul ettikleri için yanlış sonuç çıkarabilen inceleme sanatının işi olan bilgisizliğini açığa çıkarmaktadır. Karşısındaki kişinin bilgisizliğini kullanarak sanki onu kendisinin karşı tezini savunan kişiymiş gibi göstererek çürütmelerini yapan sofistlerin muhataplarının, bilgisiz olup olmadıklarını

anlamanın kolay olmadığını söyleyen Aristoteles'e göre sofistlerin bu çürütmeleri, bu tarzdaki temellendirmeleri yüzünden uzman kişileri bile zora sokabilmektedir.

Aristoteles, içten gelerek istenen ve açıkça ifade edilen şeylerin birbirine karşı olduğunu, niyetlerin genellikle sözcükler ile uyum sağlamadığını düşünmektedir. Bu düşüncesini *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* eserinde, insanların aslında kendine kazanç sağlayacak şeyleri içten içe istediklerini ama bunu söylemek yerine insanlardan alacağı tepki yüzünden, daha dikkatli bir şekilde konuştuğunu söyleyerek dile getirmektedir. Ona göre insanlar, rahat, zengin bir hayat yaşama isteği varken bu isteğini söylemek yerine, onurlu bir ölümü rahat yaşamaya, kötü yolla kazanılmış kazançtansa aç ama doğru insan olmayı istediklerini söylerler. Aslında hiçbir insanın böylesi olumsuz bir hayatı yaşama isteği yoktur fakat insanlar, eğer içlerinden geçeni olduğu gibi, arzu ettiği şekilde söylese çevresindeki insanlardan tepki göreceğini bilmektedir. Aristoteles, sofistlerin, insanların bu yönünü çok iyi bildiklerini, bu nedenle de çürütmelerinde insanların bu yönünü ön planda tuttuğunu söylemektedir. Aristoteles, sofistlerin, soru sordukları kişilerin, sorulara karşılık, içlerinden gelen şeyleri söylediklerini görünce kamuoyunu onlara itiraz eder hale getirdiğini, eğer kişi içinden geleni kendi istediğini değil de itirazı kendisine uygun bir şekilde konuşursa ki bunu kamuoyunun tepkisini çekmemek için yapmaktadır, o zaman da kişi sofistler tarafından, niyetlerini saklanmaya zorlanmış olmaktadır. Aristoteles, bu iki durumun da doğru olmayan, güvenilir olmayan iddialarda bulunmak olduğunu, kişinin ya kendisinde gizli olan düşüncelere ya da açık açık ifade edilene karşı konuşmak zorunda kaldığını düşünmektedir.

Muhatabını böylesi bir iddiada bulunmak için tahrik ve teşvik eden sofist, bu yaptığını doğal olan ile yasal olan arasındaki ayrıma, çelişkiye dayandırmaktadır. Aristoteles Kallikles'in Sokrates ile tartışması sırasında anlattığı doğal olan ile yasal olan arasındaki çelişkinin "daha önceki dönemlerde şaşmaz, yanılmaz bir araç" (*soph. el. XII*) olduğunu fakat sofistlerin doğal olan ile yasal olan ayrımı yaptıklarını ve bunu, çürütmeleri için bir araç olarak kullandıklarını söylemektedir. Sofistlere göre, doğa ile yasanın birbirine karşıtlığı söz konusudur. Yasaya göre güzel olan doğruluk, doğaya göre güzel değildir, Aristoteles, sofistlerin muhatabına her durumda güvenilir olmayan cevaplar verdireceğini söylemektedir. Kişi doğaya göre konuşursa, sofist, ona yasayla karşı çıkacak, yasaya göre konuşursa da doğayla karşı çıkacaktır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* (1105b10-15) kitabında erdem, felsefe ve söz arasındaki ilişkiyi açıklayarak sofistlerin sadece sözle sanatlarını yapıyor olmaları üzerine eleştirisini dile getirmektedir. Aristoteles, kişinin ölçülü ve adil olması gerektiğini eğer bunları

yapmazsa o kişiye hiçbir zaman iyi denilemeyeceğini belirtmiştir. Birçok insanın bunu yapmadığını düşünen Aristoteles sofistlerin yalnızca söze sığınarak felsefe yaptıklarını ve bunu yaparak kendilerini erdemli kıldıklarını zannetmelerinin büyük bir yanılgı olduğunu “doktorları dikkatle dinleyen, fakat onların yap dediklerinden hiçbirini yapmayan hastalara benzer bir şey yapıyorlar. Böyle tedavi görmekle nasıl bunların bedeni iyileşmeyecekse, onların ruhları da böyle felsefe yapmakla iyi olmayacaktır” sözleriyle anlatır.

### 3.5 Sofistlerin Bilmediği Halde Biliyor Gibi Görünmeleri

Sokrates savunmasında, ölüm cezasıyla yargılandığı halde korkmadığını, ölüm hakkında insanların bilgi sahibi olmadıkları için ölümden korkmanın, bilge olmadığı halde bilge görünme ile aynı şey olduğunu dile getirmektedir. “Bir kimsenin bir şeyi gerçekten bilmediği halde bildiğini sanması, kınanmayı en fazla hak eden bilgisizlik değil midir?” (*apol.*, 29b) diyerek, kendisinin korkmamasını bu konu hakkında da bilgi sahibi olmamasıyla açıklamaktadır. Sokrates ölüm hakkında bilgi sahibi olmadığını bildiğini, diğer insanlardan üstünlüğünün de bir şey bilmediğini bilmesi olduğunu söylemektedir.

Sokrates’in bu düşüncesini şekillendiren şey, arkadaşı Chaerephon’un Delphoi’da Apollo adlı kâhine sorduğu sorunun cevabı olmuştur. Chaerephon’un “Sokrates’ten daha bilge var mıdır?” sorusuna kâhin, Sokrates’ten daha bilge kimsenin olmadığı cevabını vermiştir. Kendisinde bir uzmanlığın bilgisinin olmadığını bilen ve kâhinin söylediklerini anlamaya çalışan Sokrates, konusunda bilgi sahibi olduklarını söyleyen insanlar ile konuşarak kendisinden daha bilge olan birini bulmaya çalışmıştır. Sokrates bu kişiler ile konuşurken aslında onların var olduğunu söyledikleri bilgiden yoksun olduklarını, kendisinin ise cahilliğinin farkında olduğundan, onlardan daha bilge olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kâhinin söylediği bilgeliğin, bilmediğinin farkında olmasına dayandığını anlamış ve kendisini, bilge olduğunu iddia eden kişilerin aslında bilge olmadıklarını gösterme görevine adanmıştır (Taylor, 2002, s.27-28). Sokrates övgüye değer insanların bilgi sahibi insanlar olduğunu bilmediği halde biliyor gibi davranan insanlarınsa sözlerinde ciddiye alınacak bir şey olmadığı için küçümsendiğini, kınandığını düşünmektedir (*mem.*, III, VI, 16).

Sokrates, Platon’un *İon* diyalogunda “genel bir şiir sanatı” olduğu için Homeros şiirleri üzerine söz söyleyip, Hesiodos ve Arkhilokhos şiirleri üzerine değerlendirme yapmayan İon’un aslında yaptığının sanat olmadığını, eğer insan bir sanatı biliyor ise onunla diğer bütün sanatlar üzerinde yargıda bulunabileceğini belirtir. Sokrates, Platon’un bu diyalogunda İon ile şiir üzerine, *Gorgias* diyalogunda Gorgias ile retorik üzerine,



*Protagoras* diyalogunda Protagoras ile *Menon* diyalogunda Menon ile erdem üzerine, *Küçük Hippias* diyalogunda Hippias ile yalan üzerine, *Büyük Hippias* diyalogunda Hippias ile güzel üzerine tartışmaktadır. Bilmediğinin farkında olan Sokrates karşısındaki konuşmacının o konuyu bilmediğini ona göstermektedir.

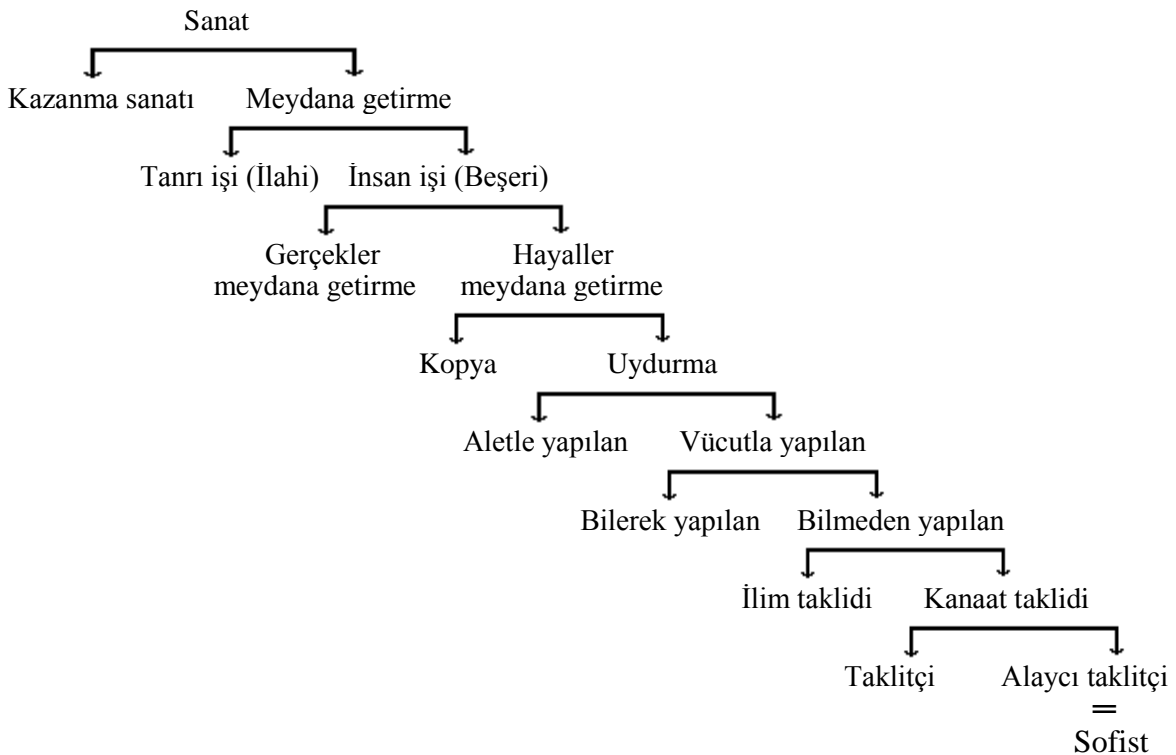
Sofist düşüncelerin yanlış olduğunu, “söz”de olan yanlışın ispatıyla elde eden Platon, bunu *Sofist* (263e) diyalogunda “düşünce ile söz aynı şeydir, ruhun kendi kendisi ile yaptığı içten ve sessiz konuşmaya, düşünce diyoruz” diyerek dile getirmektedir. Sofistlerin sözlerinde yanlışın olması demek düşüncelerinde de yanlışın olması demektir. Çünkü Platon’a göre ruhun kendi kendisiyle konuşmasından oluşan düşüncenin sonunda, kanaat oluşur. O nedenle dildeki, düşüncedeki, kanaatteki yanlışlık birbirinin içine geçmiştir. Bu durumda birinde yanlışlığın olması hepsinde yanlışlığın olması anlamına gelir.

Platon’un, yanlış söz ve yanlış kanaatin var olduğunu temellendirme çabasının altında, taklidin mümkün olduğunu ve taklit yapan kişilerin diğer bir deyişle sofistlerin içinde yer aldığı uydurma sanatın (aldatma sanatı) var olduğunu ortaya koyma düşüncesi yatmaktadır.

Sofistin tam tanımını yaptığı *Sofist* diyalogunda daha önceki tanımlara ulaşmak için kullandığı ikili bölme yöntemini sofistin son ve tam tanımına ulaşmak için de kullanmıştır. Bölme işlemini ilk olarak “sanat” a uygular ve sanatı “meydana getirme sanatı” ve “kazanma sanatı” olarak ikiye böler. Meydana getirme sanatı “Tanrı işi (ilahi)” ve “insan işi (beşeri)” olarak ikiye bölünür. Tanrı işi (ilahi) ile insan işi (beşeri) “gerçekler meydana getirme” ve “hayaller meydana getirme” olarak ikiye bölünür böylece ikisi Tanrı ile ilgili, ikisi insan ile ilgili dört bölüm elde edilir. Hayal meydana getirme, “kopya” ve “uydurma” olarak ikiye bölünür. Uydurma da “aetle yapılan” ve “kendini kullanarak yapılan (vücutla)” olarak bölünür ve Platon’a göre: “Taklitçilerin bazıları bilmeyerek bazıları da bilerek taklit ederler.” (*soph.*, 267b). Böylece vücutla yapılan taklit “ bilerek yapılan” ve “bilmeden yapılan” olarak ikiye bölünür. Sofist, “bilenlerden değil, taklit edenlerdendir, alaycı taklitçidir” (*soph.*, 268a). Alaycı taklitçi, bildiğini zannederek konuşan fakat bilmediğini bilmeyen kimselerdir. Platon’a göre nasıl ki vücut, iç engelleri aşır, onlardan arınıp, temizlenmedikçe verilen gıdalardan fayda göremez ise ruh da bildiğini bildiğine, bilmediğini bilmediğine inanıncaya kadar bilimden hiçbir fayda göremez. Platon’a göre sofistler de bilmediğini bilmeyen kişiler olduğu için kendilerinde bulunduğunu söylediği bilgilerden hiçbir fayda göremeyeceklerdir çünkü sofistlerin önce bilmediğini bildiğine inanması gerekmektedir. Bilmediği halde biliyormuş gibi konuşan kimseler de Platon’a göre ikiye bölünür; “uzun sözler ile halk toplantılarında yapılan alay” ve bilge kişiyi taklit eden olarak gördüğü sofistin yer aldığı “sözünü kısa kanıtlara bölerek dinleyicisini

çelişkiye götüren alay”. Böylece sofistin tam tanımına ulaşmak için son bölme işlemi de yapmış olur.

“Bizden önce gelenler bu cins ve türlere ayırma işinde kökleşmiş bir tembelliğin köleleri idiler.” (*soph.*, 267d) diyen, Platon; kendisinden önce sofistin tam tanımının yapılmadığını, cins ve türlere bölme gerçekleşmediği için sofistin tam olarak ne olduğunun görünmediğini belirtmektedir. Bu bölme işlemi yapılmadığı için de sofistler insanlara her şeyi bilen, insanlara “tanrılık şeyler” öğreten kişiler olarak görünmüş ve öğrencileri tarafından saygı duyulan insanlar olmuşlardır. Fakat Platon bu bölmeyi yaparak, sofist gizlendiği yerden çıkardığını ve onun gerçekte ne olduğunu ortaya tüm açıklığıyla koyduğunu düşünmektedir. Platon’a göre, “kanaat üzerine kurulan bir sanatın alaycı bölümü ile taklit sanatına giren, uydurmalar meydana getiren cinsle de hayaller yaratmak sanatına bağlanan bu çürütme sanatı; meydana getirme sanatının sözlerle hayal yapmak olan tanrılık değil insanlık bu bölümü, gerçek sofistin ‘kanı ve sülalesidir’” (*soph.*, 268d) tanımı sofistin tam tanımıdır. Ulaşılan bu tam sofist tanımı aşağıdaki şekilde kavramsal olarak gösterilmektedir:



**Şekil 3.5 İkili Bölme Metoduyla Ulaşılan Tam Sofist Tanımı**

Platon’un “bilmediği halde biliyormuş gibi konuşan sofist” karakteri, *Gorgias* diyalogunda da karşımıza çıkmaktadır. Retorik ustası kişi -diğer bir deyişle hatip-;beden

sağlığı ya da diğer sanatlar hakkında gerçek bilgiye sahip olmadan, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin, doğru ile yanlışın ne olduğunu bilmeden, karşısındaki insanlar da bilgisiz olduğundan -çünkü bilgi sahibi insanların karşısında sofistlerin bu şekilde davranamayacağını düşünmektedir- kendilerini bilenden daha iyi biliyor gibi göstermektedirler. Fakat bu sadece görünüşte böyledir ve Platon'a göre bu kimseler yani sofistler, "kalabalığın karşısında bilmediği halde her şeyi bilirmiş gibi, dürüst olmadığı halde dürüst adanmış gibi" (*Gorg.*, 459e) davranırlar. Sofistlerin her şey hakkında söz söyleyerek karşısındaki insanı kandırdığını düşünen Platon, "bir demir parçasının, halis demir mi yoksa içinde hala bir saman çöpü var mı yok mu? diye incelendiği gibi" (*soph.*, 268) sofistleri incelemek gerektiğini ve bu incelemeyi yaptığında sofistleri, halis demir parçasına benzetmenin mümkün olmadığını çünkü sofistlerin birçok özelliğinin onları gerçeklikten uzaklaştırdığını düşünmektedir. "Onda saman çöpü vardır, hem de birçok yerinde" (*soph.*, 268) derken sofistlerin birçok bakımdan hatalarının, yanlışlarının olduğunu dile getirmektedir. Bu yanlışlardan biri de her şey hakkında konuşmalarıdır. Platon'a göre onlar, konuştukları her şey hakkında yalnızca düşünceye, kaniya sahiptir fakat sofist bu düşüncesinin, kanısının gerçek bilgi olduğunu sanmaktadır ve sofistler bilmediklerini de bilmemektedir. Platon'a göre sofistler, başkaları önünde her şeyi biliyor gibi görünseler bile başvurdukları kanıtlamalarının da çelişkili olması sebebiyle bilgin geçindiği konularda aslında cahil kimselerdir.

Platon sofistlerin çok farklı şekillerde göründüklerini o nedenle onlar hakkında bir tanım yapmanın zor olduğunu "yüz başlı sofist" (*soph.*, 240c) benzetmesiyle ifade etmektedir fakat Platon'un eserlerinde, sofistlerle ilgili yaptığı tanımlarında ortak olan bir nokta bulunmaktadır. Eserlerinde anlattığı sofist, her konu üzerinde söz söyleyen, tartışma, çarpışma ve çelişme yapan bir "antilogikos" diğer bir deyişle terssözcüdür. Platon'un onları eleştirmesinin, onların düşüncelerini ve yaptıkları işlerini eğlence olarak değerlendirmesinin bir nedeni, insan tarafından her şeyin bilmesinin mümkün olmadığını düşünmesidir ve bir diğer nedeni de sofistlerin amaçlarının, üzerine söz söyledikleri hem "tanrılık şeylerin" (*soph.*, 232c) hem de yer, gök, tabiat olayları ile ilgili konuların içinde gerçeği aramak yerine bütün bu konularda "antinomiler" üretmek karşısındaki kişiyi çelişkiye düşürmek olduğunu düşünmesidir. *Sofist* diyalogunda Elealı Yabancı'nın "bir kimse kalkarda her şeyi bildiğini ve bir anda hiç pahasına başkasına her şeyi öğreteceğini söylerse, bunun sadece bir oyun olduğuna inanmak gerekmez mi?" cümlesinden de anlaşıldığı üzere Platon, sofistlerin yaptığı işi bir oyun olarak düşünmektedir. Platon bu düşüncesini *Euthydemus* (278b-c) diyalogunda da şu sözlerle ifade eder: "Sofistlerin

öğrettikleri bilgiler bir oyundan başka bir şey değildir. Evet bir oyun diyorum çünkü bu bilgilerin çoğunu öğrensen de hatta hepsini öğrensen de bir şeyin özünü yine bilemezsin.”

Aristoteles de bu konuda Sokrates ve Platon gibi düşünmektedir. Sofistlerin aslında bilgi sahibi olmayan kişiler olduğunu *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* adlı eserinde dile getirmektedir. Görünürde vargıların çeşitlerini belirledikten sonra sofistlerin çürütmelerinin nasıl meydana geldiğinin de açıkça ortaya çıktığını söyleyen Aristoteles, sofistlerin çürütmelerinin mantık kurallarına uyuyor görünse de gerçekte nesneyle ilgisi olmayan şeyler söylediklerini bu nedenle de onların gerçeğin bilgisinden uzak kişiler olduğunu söylemektedir.

### 3.6 Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışının Eleştirisi

Bilgi probleminin ele alındığı *Theaitetos* diyalogunda Platon, Protagoras'ın temel düşüncelerini eleştiri süzgecinden geçirir ve onun düşüncelerine itirazlarını dile getirir. Sokrates'in "bilgi nedir?" sorusuna Theaitetos, öğrenilen her şeyin bilgi olduğunu, geometrinin, kunduracılığın ve diğer bütün sanatların buna örnek olabileceğini ifade eder. Sokrates, sorulan tek bir soruyu, çok çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışan Theaitetos'un cevabının bilginin ne olduğuyla ilgili olmadığını, bilginin neye ait olduğuyla ilgili olduğunu anlatır. Çünkü verilen kunduracılık cevabında, ayakkabının yapımına ait bilgilerden yine aynı şekilde marangozluk denildiğinde de ağaçtan şeyler yapmaya ait bilgilerden söz edilmektedir. Bu da o sanatların yalnızca konusundan söz etmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle Sokrates'in sorduğu sorunun cevabı bunlar değildir çünkü aranan şey "bilginin özüdür". "Bilgi"nin ne olduğu sorusunun cevabının doğurtma sanatı ile elde edilebileceğini anlatan Sokrates, aynı soruyu tekrar sorar ve Theaitetos, "bir şey bilen kimse bildiğini algılar. O halde şimdilik görünürde bilgi algıdan başka bir şey değildir" (*Tht.*, 151e) cevabını verir. Theaitetos'un verdiği bilgi tanımı Protagoras'ın bilgi tanımının farklı bir şekilde ifade edilmesidir. Eğer bilgi algıysa, her algılayanın bilgisi kendine özgü olduğundan kişiye göre bilgiden söz edilebilecektir. Platon, Theaitetos'a söylediği bu tanım aracılığıyla, Protagoras'ın bilgi ve varlık hakkındaki düşüncelerini tekrar ele alarak, onlarla hesaplaşıp, onları çürüterek, evrensel bilginin olanaklılığını ortaya koymaya çalışacaktır.

Platon *Theaitetos* diyalogunda, Protagoras'ın söylediği "insan her şeyin ölçüsüdür" cümlesinin, insanların algıladıklarıyla elde ettiklerinin doğru olduğunu ve algılayanın algısının "kendisi için doğru olan" olduğunu ifade ettiğini söyler. Platon'a göre bu düşünce kendisi ile çelişmektedir. Çünkü "bir kimsenin algılarına dayanarak düşündüğü şeyler

doğru oluyorsa hem bir kimsenin algıları hakkında doğru bir hüküm vermeye, hem de düşüncelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında incelemede bulunmaya başka birinin hakkı yoksa, bu düşünceler ancak herkesin kendisi içinse, başkalarına bu kadar yüksek para karşılığı ders veren Protagoras nasıl bilge olur” (*Tht.*, 161d). Ayrıca Platon bilgiyi sadece algıya indirgemenin, insanları diğer canlılarla bir tutmak anlamına geldiğini Sokrates’e söylediği şu sözleri ile ifade etmektedir: “Neden Protagoras, Gerçek’inin başlangıcında ‘bütün şeylerin ölçüsü domuzdur’ veya hayvandır veya algı sahibi varlıkların aşağı türünden herhangi biridir demedi? Bir de biz ona bilgeliğinden dolayı bir tanrıya olduğu gibi hayranlık duyarken eserinin başında, kendisinin zekâ keskinliği açısından değil, başka bir insanla hatta küçük bir kurbağayla kıyaslanınca bile daha ileri bulunmadığını görseydi, söyledikleri pek kibirlice ve bizim için de hakaretle dolu olurdu.” (*Tht.*, 161d).

Platon’a göre Protagoras’ın bilgi ve varlık anlayışını ifade eden sözü, bilgi sahibi olan her insanın bilgelik bakımından herkesle eşit olacağı hatta cahil bir insanın ya da tanrıların bilgelikte bir olacağı sonucuna götürmektedir.

Nesnelerin özlerinde değişmezlik diye bir şeyin olamayacağını düşünen Protagoras’a göre “gerçek” nesnenin her bir kişiye görüldüğü halidir (*Krat*, 386a). Her kişinin düşüncesinin gerçek olduğunu söyleyen Protagoras’ın varlık ve bilgi görüşüne karşı çıkan Platon’a göre (*Krat*, 386d-e) Protagoras’ın dediği gibi olsaydı bazı kişilerin akıllı bazı kişilerin de akılsız olduklarını söyleme olanağı ortadan kalkardı. Akıllı ve akılsız diye bir şeyin var olması Protagoras’ın sözünün doğru olamayacağının bir kanıtıdır. Aynı şekilde Euthydemos’un her şey herkesçe hep doğrudur sözü de kabul edilemez çünkü o zaman da kötü ya da iyiden söz edilemezdi. Her şey herkesçe doğru değilse, nesnelere de bize bağlı ve görece değillerdir düşüncesinden, Platon nesnelere kendi değişmez varlıklarının olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre nesnelere kendi kendilerinin yaratılışları gereğince bir varlıkları vardır.

Aristoteles *Metafizik*’te (1009a5-1011b20) Protagoras’ın bütün görüşler ve izlenimler doğrudur düşüncesine karşı çıkar. Aristoteles’e göre bütün görüşlerin, izlenimlerin doğru olduğunu söylemek, bütün yargıların aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olduğunu söylemek demektir. İnsanlar birbirine karşıt görüşleri savunmaktadır ve her insan kendi görüşünde olmayan diğer bir insanın yanlıgı içinde olduğunu söylemektedir. Bu durum bir şeyin hem olması hem de olmaması sonucuna götürür ki bu da çelişmezlik ilkesinin inkârı demektir. Çünkü bütün yargılar doğru ise birbirine karşıt olan yargıların varlığını açıklamanın başka yolu kalmamaktadır.

Aristoteles doğrunun ölçütünü, o görüşü savunan insanların azlığına ya da çokluğuna bağlayan Protagoras'ın bu görüşüne de karşı çıkar. Aristoteles'e göre insanların sayıca çokluğuna ya da azlığına göre gerçeği belirlemekten söz edilemez çünkü o durumda gerçek sürekli olarak değişebilen bir şeye dönüşmektedir. Örneğin aynı şeyi tadan bazıları için o şey tatlı diğer bazıları için acı olabilir. Sağlığı yerinde olan iki üç kişi dışında herkes hasta ve aklını kaybetmiş olsa ve eğer sayıca çokluk temele alınmıyorsa o zaman çoğunluk değil iki üç kişi hasta olarak düşünülecektir.

Aristoteles'e göre duyumun aldatıcı olmadığını kabul etsek bile imge ile duyumun aynı şey olduğunu söyleyemeyeceğimiz için görünen her şeyin doğru olduğunu söylemeye olanak yoktur. Ona göre büyüklüklerin, gerçekte uzaktan mı yoksa yakından mı hasta insanlara mı yoksa sağlığı yerinde olan insanlara mı göründükleri, doğrunun uyku halindeyken mi yoksa uyanıkken mi gördüğümüz şeyler olduğu sorusunu sormak saçmadır; çünkü Libya'da olduğu halde rüyasında Atina'da olduğunu gören birisi uyandıktan sonra hala Atina'da olduğunu düşünmez. Aynı şekilde hasta bir insanın durumunun iyileşip iyileşmeyeceğini hekimden daha iyi kimse bilemez. Duyumlar için de durum böyledir. Bir duyumun kendi konusuna ilişkin tanıklığı diğer duyumlardan daha baskındır. Tat konusunda karar verecek olan tat duyusu, görme konusunda karar verecek olan görme duyusudur. Aynı nesneye yönelen bu duyumlar o nesne hakkında başka şeyler söylemezler hatta bir duyum farklı zamanlarda niteliği taşıyan tözle ilgili olarak kendi kendisiyle ters düşse bile nitelikle ilgili olarak kendiyle çelişmez. Örneğin aynı şarap bize önceden tatlı gelirken şarabın kendisi ya da bizim duyu organlarımız değiştiği için daha sonra acı gelebilir. Ancak burada değişen o var olduğu biçimdeki tatlılığın kendisi değildir. O tatlı olan şey zorunlu olarak hep öyle kalacaktır. Zorunlu olan aynı zamanda hem "öyle" hem de "öyle değil" olamaz.

Aristoteles'e göre Protagoras'ın görüntüleri doğru olarak kabul etmesinin nedenini duyusal dünyayı temel almış olmasıdır eğer Protagoras'ın söylediği gibi yalnızca duyusal olan olsaydı canlı varlıklar olmadığı zaman hiçbir şey olamazdı.

Aristoteles de Platon gibi Protagoras'ın her konuda karşıt iki görüş öne sürülebileceği ve ikisinin de aynı derecede doğru olacağı, düşüncesine karşı çıkar. Aristoteles'e göre aynı şeyin görme duyusuna incir olarak, tatma duyusuna bir başka şey olarak hatta iki gözümüzden birine bir şey diğerine başka bir şey olarak görünmesi mümkündür. Bir şeyin aynı anda birbirine karşıt gibi görünmesinden, görünen şeyin doğru olduğu sonucunu, bu sonucu temel alarak da her şeyin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir çünkü şeyler birbirine karşıt nitelikte görünse bile onlar aynı

duyuya, aynı bakımdan, aynı koşulda, aynı zamanda farklı görünmez. Bu nedenlerden ötürü duyumun kişiye göre olduğunu, her şeyin kanıya ve duyuma göreli olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı öznedeki çelişik şeylerin bir arada bulunmaması gibi karşıt iki şeyin de bulunamayacağını düşünen Aristoteles'e göre iki karşıt şeyin bir aynı öznedeki bulunmamasının nedeni, iki karşıttan birinin karşıt olduğu kadar yoksun olması gerekliliğidir. Yoksun olmak belli bir cins hakkında bir şeyin inkâr edilmesi demektir. Tasdik ve inkârın aynı olmaması bir öznedeki aynı anda karşıtların da olamayacağını kanıtlar.

Platon, *Theaitetos* diyalogunda, diğer itirazlarından farklı bir yol izleyerek çürütmek gerektiğini ifade ettiği “bilgi algı mıdır?” sorusunu tekrar ele alır. “Görünme” ile “algılama”nın aynı şeyler olduğu sonucuna esen rüzgârın üşüyene göre soğuk, diğerleri için soğuk olmaması durumundan, iki taraftan her birine görüldüğü gibi olacağından ulaşan Sokrates bu düşünceyi “görünüş ile duyum aynıdır, çünkü herkes onları böyle algılıyorsa herkes içinde böyle olacaktır” (*Tht.*, 152c) sözleri ile ifade eder. Eğer algı bilgi demekse, görme ve işitme ile elde edilen bütün algılar aynı zamanda bilgi olacaktır. Daha önceden bilmediğimiz bir dili, söylenenleri işitiyor ve harfleri görüyor olmaktan dolayı o dili bildiğimizi mi söyleyeceğiz? sorusunu soran Sokrates'e karşılık olarak, *Theaitetos*, dildeki sesin yüksek ya da alçak olduğunu işittiğini, harflerin şekillerini gördüğünü ve bunları bildiğini fakat bir gramer öğretmenin öğreteceği türden şeyleri, dilin kendisini algılamadığını dolayısıyla da bunu bilmediğini söyler.

Sokrates'in verdiği örnekte o dile ait sesleri ve alfabeyi algılıyor olsak da bunu dilin kendisi olmadığı, dilin içeriğine ait bilgileri değil de bir anlamda dış özelliklerini bildiğimizin ifade edilmesi aynı zamanda algının sadece dışsal olana yöneldiğini ve bu nedenden ötürü algıyla “gerçek bilgi”ye ulaşamayacağını ifade etmektedir. Çünkü aranan “dil kendi”dir, sesleri ya da alfabesindeki harfler değildir. Platon'un bu düşüncesi, diyalogun başında *Theaitetos*'a verdirdiği “bilgi sanatların hepsidir” sözüne karşılık Sokrates'e söylediği bilginin ne ile ilgili olduğu değil ne olduğunu soruyorum cümlesiyle bağlantılıdır. Burada da algıyla gerçeğin kendisine değil onun görüntülerine ulaşıldığını ifade etmektedir.

Gören kişi aynı zamanda onun bilgisini de elde etmekteyse görmediği zaman onun bilgisinin de olmayacağını ifade eden Platon, bu nedenle de bilginin algıyla elde edilemeyeceğini düşünür. Ona göre, “görüyor” sözü “biliyor” sözüyle aynı anlamdaysa “görmüyor” sözü de “bilmiyor” sözüyle aynı anlamdadır. Platon, hatırlamanın insanların bildikleri şeyler ile ilgili olabileceğini, bilinmeyen şeylerin aynı zamanda hatırlanamaz

olduklarını ve görmemek bilmemek demekse o zaman gözler kapatıldığında hatırlanamaz olduklarını ifade eder.

Gördüğü şeyin bilgisine de sahip olduğunu söyleyen birisine yöneltilecek “Bir şey bilen bildiği şeyi bilmemesi mümkün olur mu?” (*Tht.*, 165b) gibi bir soruyla da bu düşüncenin çürütülebileceğini söyleyen Platon, bunu şu örnekle açıklar: Bir şeye bakarken gözlerden biri ansızın kapatılırsa o zaman bir şeyi hem görüyor hem de görmüyor olunur ve bu da görmediğini görüyor olduğu sonucuna götürür, bu sonucun diğer bir ifadesi bir şey hem bilinmekte hem de bilinmemektedir. Bir şey bilen, bildiği şeyi bilmemesi mümkün olmadığına göre, bilgi algıyla elde edilen bir şey değildir.

Platon, bilgi ile algının aynı şeyler olduğu düşüncesine, genel hareket yöntemini açıklayarak da karşı çıkmaktadır. Her şey hareket halindedir, yer değiştirme ve değişme olarak iki şekilde gerçekleşir. Bir şeyin yerinin değişmesi veya olduğu yerde dönmesi birinci türden bir harekettir. Aynı yerde kalarak bu sırada eskiyip renginin değişmesi, katı iken sıvı, sıvı iken katı hale gelmesi bu da hareketin ikinci türüdür ve her şey hareketin bu iki şekliyle hareket etmektedir. Çünkü ikinci türün hareket olarak kabul edilmemesi dinginliğin olduğu anlamına gelecektir.

Bir şeyin nitelik bakımından değişmesi, yer değiştirmesi demektir. O halde bu yer değiştirme halinde olan diğer bir ifadeyle yer değiştirerek akan şeyin hangi nitelikte olduğu da belirlenebilir. Fakat akış halinde olan renk sabit kalmamaktadır ve bu nedenle herhangi bir şeyden “belirli bir şey” olarak söz etmek mümkün değildir. Örneğin beyaz renk akış halindedir, diğer renklere geçmektedir ve değişime uğramaktadır. Sabit olmamasından dolayı sözlerle ifade edilememektedir. Platon, bilginin algı olarak kabul edilmesiyle birlikte, o şeylerle ilgili adlarında ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmektedir. Bir şey için “böyledir” ya da “böyle değildir” denilemez çünkü “böyledir” ya da “böyle değildir” denildiği anda bu sözcüklerle hareket ortadan kalkacaktır ve üzerine konuşulan şey sabit hale gelecektir. Bu nedenle Platon’a göre, “bilginin algı olduğu genel hareket yöntemine dayanarak kabul edilemez” (*Tht.*, 183c). Platon’a göre “algı”nın algılanabilen şeyleri algılamak için bir araç olduğu “ ‘aracılığıyla’ bütün algılar için ‘ile’ den daha uygundur” (*Tht.*, 184c) sözlerinden anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan “gözler ile” değil “gözler aracılığıyla” görür, “kulaklar ile” değil “kulaklar aracılığıyla” işitir. Bunlar ise –vücudun parçaları- varlığı algılayamazlar çünkü varlık, yalnızca “ruhun kendi gücüyle algıladıklarına aittir” (*Tht.*, 186) ve Protagoras’ın bilgi olarak kabul ettiği duyularla algılanan izlenimler, Platon’a göre, bilgi değildir.



Platon'un diğ er bir itirazıysa, Protagoras'ın iyinin değı ş ebilir bir şey oldu ğ u düşüncesinedir. Devlette iyi denilen şeyin o inançta olundu ğ u sürece “doğ ru” ve “iyi” olarak kabul edileceğini düşü nen Protagoras'a karşı Platon, yasaların mümkün oldu ğ u kadar yararlı olmaları için en iyi niyetle yapılacağını düşü nmektedir. *Theaitetos* diyalogunda Sokrates'e söyletti ğ i “yararlı nın içinde bulundu ğ u bütün cins kavramları sorsak, herkes tereddütsüz aynı şeyi teslim edecektir” (178a) cümlesiyle Protagoras'ın “iyi” nin değı ş ebilirli ğ i düşüncesinin karşısına “iyi” nin ve “yararlı” nın herkes için aynı şeyi ifade edece ğ i, değı ş meden aynı kalacağı düşüncesini koymaktadır.

### 3.7 Kavramların Gerçekli ğ i Tartışması

Sofistlere göre gerçek olan şeyler bu dünyadaki tikel varlıklardır ve onlara verilmiş olan adların ya da kavramların kendi başlarına bir gerçekli ğ inden söz etmek mümkün de ğ ildir. Verilmiş olan bu adlar rastlantısaldır ve nedensizdir. Bu düşünceye itiraz eden Platon (*rep.*, 507b) birçok güzel şeylerin, birçok iyi şeylerin varlı ğ ının dışında kendili ğ inden güzel, kendili ğ inden iyi olan şeyin de var olduğunu düşü nmektedir. Sofistlerin güzelden ya da iyiden ancak bir nesnede ya da bir şeyde oldu ğ u sürece söz edebiliriz düşüncesine karşılık Platon, güzel olan ayrı ayrı nesnelerin dışında “güzellik” ya da “güzel” diye bir kavramın kendi başına varlı ğ ının olduğunu söylemektedir.

Platon'un *Büyük Hippias* (287e) diyalogunda “Güzel nedir?” diye soran Sokrates'e “Güzel bir genç kız güzeldir”, “Güzel, altından başka bir şey de ğ ildir” (289e), “Herkes için ve her yerde güzel şey varlıklı ve sağlıklı olmak, Yunanlılarca onurlandırılmak, yaşlılık yıllarına erişebilmek, ölmüş ana babalarına güzel bir ölüm töreni sağlayabildikten sonra kendi çocukları tarafından göz kamaştırıcı bir törenle gömülmektir” (291e) gibi “güzel” tanımları yapan Hippias, güzeli hep bir şeyle, durumla, olayla, nesneyle bağlamaktadır. Çünkü ona göre bunlardan bağımsız güzel diye bir şey yoktur. Sokrates ise Hippias'ın verdi ğ i tanımların hiçbirisinin “güzel” e karşılık gelmedi ğ ini söyler çünkü Sokrates bu durumlardan bağımsız, kendi başına “güzel” olanın varlı ğ ını kabul etmekte ve onun tanımını istemektedir. Platon (*Euthyd.*, 301a) güzel olan şeylerin güzelin kendisinden farklı olduğunu ancak her bir şeye bu “güzel” in eşlik etti ğ ini düşü nmektedir.

Platon'a göre (*Krat.*, 387c) konuşmak eyleminin bir parçası olan adlandırma bize ba ğ lı olmayan, kendilerine özgü doğaları, oluşları olan şeylerdir. Adlandırmada adlar nesnelere doğalarına göre birbirinden ayırmaya yarar. Ona göre adlar, gerçe ğ i belirtmeye yarayan araçlardır.

Platon'un *Parmenides* diyalogunda, Sokrates ve Parmenides "Bir ve Çok" konusu üzerine tartışmaktadırlar. Sokrates, nesnelere Bir'den pay aldıkları için bir, Çok'tan pay aldıkları için çok olduğunu, tutarsızlığın Bir'in Çok, Çok'un da Bir olduğu söylendiğinde ortaya çıktığını belirtir. Sokrates, nesnelere kendi başlarına bütünlük taşıdıkları için Bir'dir, bütünlüklerini oluşturan çeşitli parçalar olduğu için Çok'tur demenin tutarsızlık olmadığını ve bu şekilde söylemenin Bir'i Çok, Çok'u da Bir saymak demek olmadığını ifade eder. İdealardan pay alan nesnelere bu şekilde adlandırılmaktadır ve doğada bulunan nesnelere ayrı ayrı ideaları vardır. "Sahip olduğumuz benzerliğin dışında kendisi benzerlik olan bir şeyin olduğunu ve kendisi Bir, Çok olan şeylerin, kendi kendilerine var olduğunu düşünen" (*Parm.*, 130b) Sokrates, Parmenides'in "bizim dışımızda ve bizi biz kılan şeylerin dışında, insan ideası nedir? İnsanın, ateşin, suyun bir ideası var mıdır?" (*Parm.*, 130b), sorusuna, Sokrates, iyinin, adaletin, güzelin kesinlikle ayrı idealarının olduğunu insanın, ateşin, suyun ideasının olup olmadığı konusunda kararsız olduğunu belirterek cevap vermiştir.

Platon benzer bir biçimde *aretinin* de ideası olduğunu tartışır. *Areteye* insansal olma özelliği yükleyen Platon, Sokrates'in bu sözleriyle onun aranıp, incelenip, üzerinde durulması gereken bir kavram olduğunu vurgulamıştır ve "Platon'a göre, bir *arete eidosu* (İdeası) vardır ve çeşitli türde *aretelerin* birer *eidosu* (İdeaları) vardır" (Peters, 2004, s.47). Platon'a göre ne kadar çok ve birbirinden farklı gibi görünseler de bütün erdemli davranışlarda bulunan ortak, değişmeden duran, onların hepsinin üstünde olan ve onların o olması sağlayan bir "öz" vardır diğer bir ifade ile *arete eidosu* vardır.

### 3.8 Sofistlerin Devlet Anlayışlarına İtirazlar

Platon *Devlet* adlı eserinde düzenli bir toplumun ortaya çıkışını insan ihtiyaçlarına bağlamaktadır. İnsanlar eksikliklerini karşılamak için birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaçlar onların bir araya gelmelerine sebep olmuştur (369a-d). İnsanları ilk olarak bir araya getiren fizyolojik ihtiyaçları olsa da onları bir arada, *polis* çatısı altında tutan tek şey bu değildir. Çünkü amaç bütün yurttaşlara mutluluk sağlayan bir devlettir (420a-c). O nedenle Platon bireyin mutlu olmasının yolunun kendi kişisel çıkarlarını elde etmesinden değil bütünün, *polisin* mutluluğundan geçtiğini ifade etmektedir. Bu düşüncesiyle, Thrasymakhos'un savunduğu adaletsiz insanın mutlu olabileceği görüşünü eleştirmektedir. Platon adil insanın daha mutlu olduğunu, *polisin* mutluluğunun temel amaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Ona göre bir organizma olan bireyin hayatına bütün olarak bakmak gerekmektedir. Eğer bireyin herhangi bir etkinliği, olması gerekenin dışına çıkarsa o zaman hayatı sendeler ve

bu durum uzun süre devam ederse organizma ölür. Böyle bir söylem Thrasymakhos'un söylediği anlamdaki "adaletsizlik"ın kötü olduğuna işaret eder. Çünkü adaletsizlik bütünü unutup kendi iyisiyle meşgul olan tekilci ve dar bir hayattır. Aynı açıklama bir organizma olan devlet için de geçerlidir. Bu nedenle adaletsizlik bir parçası olunan organizmanın bütünüünün hayatını kesintiye uğratan bir şeydir. Adaletli davranmak Thrasymakhos'un dediği anlamda kişinin doğasına aykırı değildir tam tersine bütün adına kendini disipline edebilen kişi uzun vadeli çıkarlarını da güçlendirmiş olmaktadır. Bu anlamda Thrasymakhos'un "adaletsiz kişi"si karşısındaki ile mücadele eden, çatışan değil anlık çıkarı ile uzun vadeli çıkarı arasında çatışan ve kendini yok edendir. Platon'a göre Thrasymakhos'un savunduğu şey insanı mutluluğa değil çöküşe götürür. Çünkü Platon'a göre Thrasymakhos insanın ve devletin bir organizma olduğunu fark edememektedir (Jones, 2006, s.257).

Platon'a göre demokratik devlet disiplinsiz kitleyi, oligarşik devlet ise zorbuyan yaratmaktadır. İki yönetim şeklini de doğduğu şehirde gören Platon'a göre devlet ne bireyin ne de zümrenin iktidar duygusuna dayanmalıdır. *Devlet*'te (484-485) devleti yönetme görevinin hiç değişmeden kalan şeylerin bilgisine varabilen kişiye verilmesi gerektiğini belirtir. Bu kişi de ideanın bilgisine sahip olan filozoflardır.

Aristoteles devletin, doğadan zorunlu olarak çıkan bir yapı olduğunu ileri sürerek sofistlerin devletin uzlaşımına sağlanmış yasalarla (*nomos*) oluşturulduğu ve bu yasalara uymanın devletin bireyleri için doğal bir zorunluluk olmadığı düşüncesine karşı çıkar (Ross, 1993, s.287).

Aristoteles *Politika* (I, 1-vd.) adlı eserinde ortak güvenliğin korunması amacıyla bir araya gelen yöneten ile yönetilenin birleşiminin, üremek için bir arada bulunan erkek ile dişinin bir arada olma zorunluluğu gibi olduğunu ifade eder. Biri olmadan diğeri etkisiz kalmaktadır ve bu düşünülerek yapılmış bir seçim değildir. Efendi ile köleyi birleştiren ortak bir çıkar vardır. Olması gereken şeyleri önceden zekâsıyla gören kişi doğaca yönetici, efendi, bunları beden gücüyle yapan kişi de doğaca yönetilen, köledir.

Aristoteles'e göre önce aile sonraki aşamada köy, köylerin birleşmesiyle de devlet (*polis*) oluşur. Her bakımdan sürecin tamamlanmış hali bu oluşumdur (*polis*). Nasıl ki ailenin köyün ortaya çıkışı ve varlığı doğal ise *polis* de aynı şekilde doğal bir topluluk biçimidir. Bu nedenle devlet doğada var olan şeyler sınıfına girmektedir.

## SONUÇ

MÖ 450-380 yılları arasında ortaya çıkan sofistler, kendilerinden önceki filozofların doğa üzerine olan yoğun düşünme ilgisini insan üzerine çekerek, felsefeye yeni bir ivme kazandırmışlardır. Sofist düşüncenin öncüsü Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür." savı epistemolojik anlamda genel geçer, güvenilir, sağlam bir bilgiye olan inancı önemli ölçüde sarsmış ve bilgiyi öznel bir konu yapmıştır. Bir konuda birbirine ters iki savın aynı ölçüde doğru olduğunun gösterilebileceğini ileri sürerek, dilin önemine dikkat çekmiş ve daha sonraki sofistlerin bu konudaki düşüncelerine öncülük etmiştir. Protagoras belirli bir konuda birbirinden farklı savlar arasında hangisinin doğru olduğuna karar verilebilmesini sağlayacak bir ölçüt bulunmadığını dolayısıyla doğruluğun kişilere görece olduğunu ileri sürmüştür. Böylesi bir ölçütün olmayışı, belirli bir savın doğruluğunun, dilden önceden gelen dilden bağımsız, nesnel bir varlığa uygunluk düşüncesini de ortadan kaldırır. Bundan dolayı, Protagoras doğruluğu, savların birbirlerine göreceli doğruluğuna bağlar. Bir yargının diğerlerinden daha doğru olması, o savın doğruluğuna ikna edecek argümanlara bağlıdır. Protagoras'a göre eğer yeteri kadar güçlendirilebilirse her yargı doğru kılınabilir. Herhangi bir sav gerçeğe upuygun olsa bile bunu bulmak mümkün değildir. Bu anlamda bir mutlak bilgidен söz edilemez. Gerçek kendi başına, insandan bağımsız bir şekilde, nesnel olarak var olan bir şey değil, insanın yargılarıyla oluşturduğu şeydir: İnsan her şeyin ölçüsüdür. Her yargının doğru olabileceğini ileri süren Protagoras'ın yaklaşımı bilgi ve varlık konusunda *göreceliği* içerse de onun yaklaşımı *kuşkucu* değildir.

Protagorasın bilgi ve varlık konusundaki *göreceliğini*, Gorgias varlığın olamayacağını ileri sürerek *kuşkuculuğa* dönüştürür. Varlığa ilişkin birbirinden farklı yargıların görece olarak doğru olması, Gorgias'a göre bu yargıların hiç birinin doğru olmadığı, gerçekliğin bilgisi olmadığı diğer bir deyişle *epistemik* anlamda bilgi olmadığı anlamına gelir. Varlığa ilişkin farklı yargının hiçbirinin doğru olamaması, varlık diye bir şeyin olmadığını gösterir. Eğer varlık olsaydı, varlık üzerine olan farklı yargılardan doğru olanın belirlenmesine olanak sağlardı. Varlığın yokluğu bunu olanaksız kılmakla kalmaz aynı zamanda varlık üzerine düşünmeyi de olanaksızlaştırır. Olmayan düşünülemez. Eğer varlık olsaydı bile onu bilmenin olanağı yoktur, çünkü varlığı düşündüğümüzden emin olabilmek için düşünce yoluyla düşündüğümüz şeyin var olması gerekirdi. Ne var ki, varlığını düşündüğümüz şeyler konusunda yanılabiliriz. Yoksa her düşündüğümüz şeyin var olduğunu söylemek saçma olur. Kaldı ki, varlığı bilsek bile bunu dile getiremeyiz. Varlık

ile dile getirme, varlığa ilişkin yargı bildirme ayrı şeylerdir. Dile getirme, bizden bağımsız bir şekilde var olanın varlığını olduğu gibi, aynı olarak yansıtmaz. Varlık, bilenden bağımsız olarak, bilene algıda verilidir. Bu bakımdan varlığa ilişkin dile getirdiğimiz yargı, algının dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle varlığın, yargıyla dile getirilmesi hiç de kalıcı olmayan algıya yaslanır. Mutlak varlık, dile getirilir getirilmez, dile getirildiği için varlığı yalanlanmış olur. Varlığı dile getiren yargıyla ona istenilen kalıcılık, mutlaklık yüklenir oysa dile getirilen aslında değişime tabi algıdır.

Gorgias'ın bilinemezciğinin yol açtığı *kuşkuculuk*, Protagoras'ın özneliğinin yol açtığı *görecelik*, varlığın ilk ilkesini belirlemeye çalışan teorik (*theoria*) bilginin olanağını sarsmış, salt teorik bir merakı gidermeye çalışan bu epistemik bilgi çabasını tehdit etmiştir. Protagoras ve Gorgias tarafından zora sokulan, bu gerçeği (varlığı) araştırma ve teorik bilgi uğraşı, ereği kendinde olan bir eylemdir, bunun ise ne gündelik yaşama ne de o dönem için önemli olan siyasi yaşama katkısı vardır.

Sofistlerin ortaya çıkışında Atina demokrasisinin yeni bir eğitim ve pedagoji anlayışına duyduğu gereksinim etkili olmuştur. Pers savaşlarının sona ermesinden sonra ortaya çıkan yaşama ilgili pratik gereksinimleri, Aristokratik dönemin bu konudaki eski anlayışı artık karşılayamaz duruma gelmişti. Bu bakımdan yeni bir eğitim düşüncesi doğmuş ve bu alandaki gereksinimi belirli bir eğitimle (*paideia*) gerçekleştirmek isteyenlere olanak sağlamıştır. Yeni *polis* yaşamı seçkin yurttaşlar, diğer bir deyişle siyasal, etik gibi pratik konularda bilinçli, bilgili erdem (*arete*) sahibi yurttaşlar gerektirmekteydi. Sofistler seçkin yurttaşlar için gerekli bilgiyi, erdemi para karşılığında öğretme sorumluluğunu üstlenerek bu alandaki gereksinimi karşılamaya çalışmışlardır.

Protagoras ile Gorgias'ın açtığı bu sofist yoldan gidenler, dilin önemini fark etmiş, retorik, hitabet, mantık, gramer, filoloji, ahlak ve siyaset gibi dille ilgili alanlarda çeşitli araştırmalar yapıp görüşler geliştirmişlerdir. Kendilerinden önce varlık üzerine çevrilmiş olan çalışmalardan ayrılıp, insana, pratik yaşama yönelmişlerdir. Bilgiyi teorik olandan pratik olana çeviren sofistlere göre bilginin amacı o dönemdeki *polis* yaşamına erdemli yurttaşlar yetiştirmektir. Erdemli olmak yurttaşlık görevlerini en iyi şekilde yapmayı, kamusal yaşama katılmayı, kamu görevlerini üstlenmeyi gerektirir. *Polis*'in kamusal yaşamına katılacak, kamusal görevlerini üstlenecek bir yurttaş, düşünme, konuşma, hal ve davranış bakımından pratik bir terbiyeye ve eğitime gereksinim duymaktaydı. Sofistler için erdem (*arete*) bu pratik yaşam becerisiydi ve bunun öğretilbileceğini savundular.

Sofistlerin bilgi ve varlık görüşleri hem Platon hem de Aristoteles tarafından felsefeye bir saldırı olarak görülüp eleştirildi. Platon maddi dünyanın gerçekliği ve onun bilgisini

idealara dayandırarak gerçekliğin ve bilginin olanaksızlığı yönünde ki sofist tehdidi savmaya çalışmıştır. Maddi dünya bu gerçek varlığın, ideaların bir taklidi durumundadır dolayısıyla maddi dünyaya, pratik olana yönelmiş olan sofistlerin bilgi dedikleri şey bir taklitten, kopyadan öte bir şey değildir. Bu bakımdan Platon, sofist eğitim anlayışının insanların ruhunu bozduğunu, çünkü sofistlerin bilgi diye öğrettikleri şeyin, gerçeğin bilgisi değil, geçici olanın, kopya olanın bilgisi olduğunu ileri sürmüştür. Platon Sofist yöntemi bilgiyi ortaya çıkaran diyalektik bir yöntem olarak değil *eristik* (didişim) bir yöntem olarak değerlendirir. Sofistleri, sözleri gerçeği dile getirmenin bir aracı olarak değil bir amaç olarak kullandıkları için eleştirir.

Aristoteles sofistlerin öğrettikleri şeyin bilgi olmadığını, teknik olduğunu belirtip eleştirir. Aristoteles'e göre teknik (*tekhne*) "nasıl"ın bilgisidir, bu anlamda öğretilbilir ancak o gerçeğe ulaşmanın bilgisi olan "neden"in ve "niçin"in bilgisini içermez. Dolayısıyla sofistler gerçeğin bilgisini değil sözde bilgiyi öğretmektedirler. Aristoteles bu şekilde verilen derslerin yalnızca pratikte bir faydasının olduğunu ama gerçekler adına kişiye herhangi bir şey vermediğini belirtir.

Aristoteles'e göre sofistlerin kullandığı yöntem olan münakaşacı temellendirmeler ise görünürde kanıtlara dayanır fakat onlar gerçekten inanılır önermeler değildir. Aristoteles de sofistlerin kullandıkları yöntemleri eleştirmektedir. Aristoteles'e göre sofist çürütmeler, *paralojizm* (safсата) dir.

Sofistlerin konuları ele alışlarındaki görece ve kuşkucu anlayış o dönemde, devlet, din, ahlak, hukuk, töre gibi bütün insana ait kurumlara eleştirel bir gözle bakılmasına yol açmış, geçerli inanç ve davranış kuralları sarsılmıştır. Sofistler doğa yasalarının (*physis*) değiştirilemez, dönüştürülemez, mutlak olduğu, ama geleneklerin, ahlak kurallarının, yasaların insan yapımı olduğu, doğadan (*physis*) kaynaklanmadığı düşüncesini etkili kılmıştır. O zamana kadar kendi adetlerini, geleneklerini, siyasi rejimlerini, yasalarını (*nomos*) tanrısal görüp, tartışılmaz, karşı çıkılmaz, eleştirilemez, değiştirilemez olarak kabul eden Yunanlıların bu anlayışı zayıflamış ve *nomos* kavramı itibarını yitirmeye başlamıştır. Bu *physis-nomos* ayrımını özellikle işleyen Antiphon, insanlar arasındaki ayrımın doğal bir temeli (*physis*) olmadığını ve bütün insanların eşit olduğunu ileri sürerek dünya vatandaşlığı düşüncesinin ilk habercisi olmuştur. Benzer düşünceleri bir başka sofist Hippias da savunmuştur.

Sofistler felsefenin gelişimini etkileyen, felsefeyi canlı tutan sorular ve sorunlar ileri sürerek felsefeye hiç de küçümsenmeyecek katkılar yapmıştır. Kendilerinden önceki doğa felsefesinde varlık konusundaki görüşlerin çeşitliliğini, birbirleriyle tutarsızlığını gösterip

eleştirmekle, felsefede varlık konusunda daha etkili ve güçlü görüşlerin geliştirilmesinin önemini fark ettirmişlerdir. İnsanı, dolayısıyla özneliği felsefenin konusu yaparak bilgi ve ahlak değerlerinin yerini ve önemini göstermişlerdir. Doğruluk ile erdemin (*arete*) göreceli olduğunu ileri sürerek felsefede bunların mutlak ve değişmez oldukları yönündeki görüşlerin ve tartışmaların gelişmesini sağlamışlardır. Platon'un ve Aristoteles'in felsefi görüşlerinin önemli bir bölümü, sofistlerin ortaya çıkardıkları bu ve benzeri konulardaki görüşlerin eleştirisi üzerinden oluşmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Arat N., **Etik ve Estetik Değerler**, Say Yayınları, İstanbul, 1987
- Aristophanes, “Bulutlar”, Çev. Furkan Akderin, **Eski Yunan Komedyaları 3** (59-110) Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2010
- Aristoteles, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005
- Aristoteles, **Metafizik**, Cilt I, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985
- Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007
- Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993
- Aristoteles, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995
- Aristoteles, **Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine**, Çev. Oğuz Özügül, Say Yayıncılık, İstanbul, 2007
- Arslan A., **İlkçağ Felsefe Tarihi I, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008(a)
- Arslan A., **İlkçağ Felsefe Tarihi II, Sofistlerden Platon’a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008(b)
- Aslan H., “Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma (Solidarity) Düşüncesi”, *Kaygı*, Sayı 9 (2007), 119-129
- Aytaç K., **Avrupa Eğitim Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998
- Atayman V., **Etik**, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2005
- Capelle W., **Sokrates’ten Önce Felsefe**, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2011
- Cevizci A., **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010
- Cevizci A., **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Asa Kitapevi, Bursa, 2001
- Copleston, **Ön-Sokratikler ve Sokrates**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997



- Dillon J and Gergel T, **The Greek Sophists**, Penguin Books, London, 2003
- Dumont J.P., **Antik Felsefe**, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitapevi, Ankara, 2007
- Eflatun, **Gorgias**, Çev. Reyhan H. Erben, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967
- Eflatun, **Protagoras**, Çev. Prof. Nurettin Şazi Kösemihal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965
- Eflatun, **Sofist**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988
- Eflatun, **Şölen**, Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüpoğlu, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993
- Gibert J., “The Sophists”, **Ancient Philosophy**, Ed., Shields C., 27-50, Blackwell Publishing Ltd., 2003
- Gökberk M., **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1999
- Guthrie W.K.C., **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Çev. Dr. Ahmet Cevizci, Doğan Yayınları, Ankara, 1999
- Guthrie W.K.C., **Yunan Felsefesi Tarihi**, Cilt I, Çev. Ergun Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011
- Herodotos, **Herodot Tarihi**, Çev. Müntekim Ökmen, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1973
- Jones W.T., **Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi**, Cilt 1, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006
- Kerferd G.B., “Sophists”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edwards P., 494-496, Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press New York-London, 1967
- Kranz W., **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976
- Ksenophon, **Sokrates’ten Anılar**, Çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994
- Leartios D., **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010
- O’Brien M.J., “Protagoras”, **The Older Sophist**, Ed. Sprague R.K., 3-28, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2001
- O’Neill W., “Lycophron”, **The Older Sophist**, Ed. Sprague R.K., 68-69, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2001

- O'Neill W., "Xeniades", **The Older Sophist**, Ed. Sprague R.K., 29, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2001
- Osborne C. **Presocratic Philosophy**, Oxford University Press, New York, 2004
- Peters F.E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004
- Platon, "Büyük Hippias", Çev. Pertev Naili Boratav, **Büyük Klasikler: Platon II** (421-458), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975
- Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008
- Platon, **Euthydemos**, Çev. Halil Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000
- Platon, "Kratylos", Çev. Teoman Aktürel, **Diyaloglar 1** (197-260), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982
- Platon, "Küçük Hippias", Çev. Pertev Naili Boratav, **Büyük Klasikler: Platon II** (11-31), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975
- Platon, "Lakhes", Çev. Pertev Naili Boratav, **Büyük Klasikler: Platon II** (121-151), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975
- Platon, **Menon**, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007
- Platon, **Parmenides**, Çev. Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989
- Platon, **Sokrates'in Savunması**, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008
- Platon, "Theaitetos", Çev. Macit Gökberk, **Diyaloglar 2** (181-269), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986
- Ross W.D., **Aristoteles**, Yayına Hazırlayan Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993
- Seneca, **Ahlaki Mektuplar**, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992
- Skirbekk G., Gilje N., **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitapevi, İstanbul, 2004
- Sophokles, "Antigone", Çev. Güngör Dilmen, **Eski Yunan Tragedyaları 1**, (69-121), Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2005

- Sprague R.K., **The Older Sophist**, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2001
- Störig H. J., **Dünya Felsefe Tarihi**, Çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2001
- Taylor C.C.W., **Sokrates**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002
- Taylor C.C.W., “Sophists”, **The Oxford Companion to Philosophy**, Ed. Honderich T., 839-841, Oxford University Press, Oxford, 1995
- Thilly F., **Felsefenin Öyküsü**, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000
- Vorlander K., **Felsefe Tarihi**, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004
- Williams F., **Ege Medeniyetleri Tarihi**, Çev. M. Kalaycıoğlu, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1993
- Zeller E., **Greks Felsefe Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001

## EK 1 – Kronoloji

(Bütün tarihler M.Ö.'dir.)

**yak. 481** Protagoras'ın doğumu. (Abdera)

**yak. 483** Gorgias'ın doğumu. (Leontinoi)

**480-79** Yunanistan'ın Pers Kralı Kserkes tarafından istila edilmesi ve Salamis'de ve Plataea'da bozguna uğratılması.

**477** Atinalıların önderliğinde Attik-Delos Birliğinin kurulması; Atinalıların denizler imparatorluğunun başlaması.

**yak. 475** Antiphon'un doğumu. (Atina)

**470-69** Sokrates'in doğumu. (Atina)

**yak. 470** Prodios'un doğumu. (Keos)

**yak. 460** Kritias'ın doğumu. (Atina)

**460-429** Perikles'in Atina yönetimine gelmesi: Atina ekonomisinin canlanması, radikal demokrasinin başlaması.

**yak. 455** Thrasymakhos'un doğumu. (Khalkedon)

**444** Perikles tarafından Protagoras'ın yasa yapıcı olarak İtalya'nın Thurioi adasına yollanması.

**yak. 433** Platon'un Protagoras'ın, Hippias'ın ve Prodikos'un Atinayı ziyaret ettiğini belirttiği, *Protagoras* diyalogunu yazması.

**431** Peloponnesos Savaşının başlaması.

**429** Perikles'in ölümü.

**427** Gorgias'ın Leontinoi kentinin elçisi olarak Atinaya gelmesi, yeni bir konuşma tarzıyla (*retorik*) halka etkiliyici konuşma yapması. Platon'un doğumu.

**421** Nikias Barış ilanı, savaşa ara verilmesi. Eutyhodemos'un ve Dionysodros'un ün kazanması.

**yak. 420** Alkidamas'un doğumu. (Elaea)

**416** Atinan Melon adasının ele geçirilmesi.

**414-404** Peloponnesos Savaşının yeniden başlaması. Atina Savaşı kaybeder.

**yak. 412** Platon'un, Thyrasimakhos'un görüşlerini ele aldığı, *Devlet* eserini yazması.

**yak. 411** Protagoras'ın ölümü.

**411** Kısa süren Döryüzler yönetiminin oluşturulması.

**404-3** Kritias'ın önlediği ve Otuzlar yönetiminin başına geçmesi.

**403** Kritias'ın ölümü.

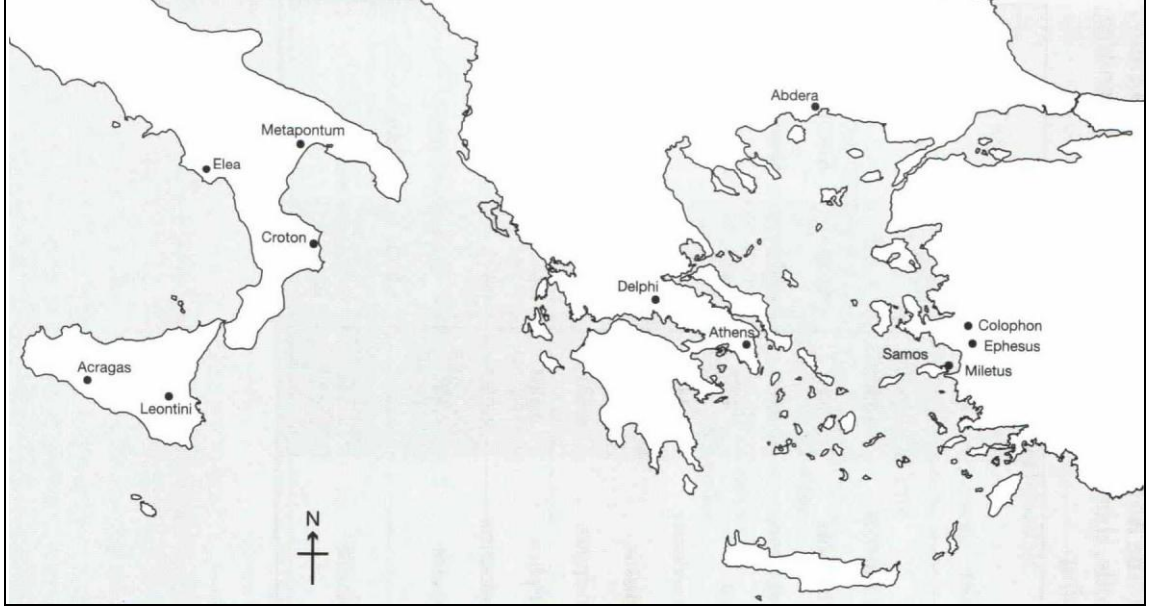
**yak. 400** Prodikos'un ölümü.

**399** Sokratesin yargılanması ve idamla cezalandırılması.

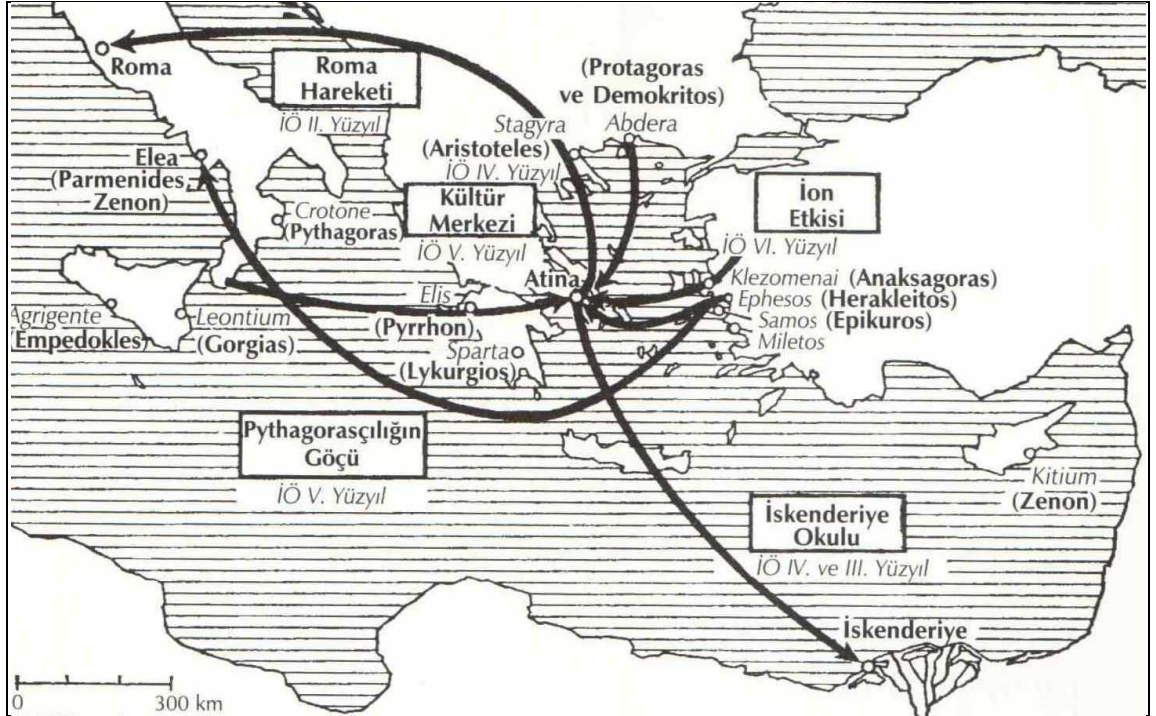
**yak. 395** Hippias'ın ölümü.

**yak. 375** Gorgias'ın ölümü.

## EK 2 – Sokrates Öncesi Filozofların Yaşadıkları Başlıca Yerler ve Felsefi Akımların Hareketleri



Sokrates Öncesi Filozofların Yaşadıkları Başlıca Yerler (Dumont, 2007, s.10)



Antik Yunan Dönemindeki Felsefi Akımların Hareketi (Osborne, 2004, s.xi)

### EK 3 – Platon ve Ksenophon: Konular, Konuşmacılar

Yazarın Adı	Eserin Adı	Eserin Konusu	Eserdeki Konuşmacılar
Platon	<i>Euthydemos</i>	Sofistik argümanlar	Sokrates, Euthydemos, Dionysodoros
Platon	<i>Gorgias</i>	Retorik nedir? Doğal ve yapay adalet	Sokrates, Gorgias, Kallikles, Polus
Platon	<i>Büyük Hippias</i>	Güzel nedir?	Sokrates, Hippias
Platon	<i>Küçük Hippias</i>	Bilgelik iki yönlü bir güç müdür? (Yalan üzerine)	Sokrates, Hippias
Platon	<i>Protagoras</i>	Erdem ve bilgelik öğretilir mi?	Sokrates, Protagoras, Hippias, Prodikos
Platon	<i>Devlet</i> 1. Kitap	Güç haktır	Sokrates, Thrasymakhos
Platon	<i>Theaitetos</i>	Bilgi nedir?	Sokrates, “Protagoras”
Platon	<i>Sofist</i>	“Sofist” nedir?	Sokrates, Theaitetos, Elealı Yabancı, Theodors
Platon	<i>Şölen</i>	Sevgi Üzerine	Sokrates, Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon, Alkibiades
Platon	<i>Kratylos</i>	Dil Üzerine Nesneler ile adlar arasında doğal bir bağ mı vardır yoksa adlar uzlaşım sal mıdır?	Sokrates, Kratylos, Hermogenes
Platon	<i>Lakhes</i>	Cesaret Üzerine Manevi değerler alanında da tümel bilgiden söz edilebilir mi?	Sokrates, Lysimakhos ve oğulları, Melesias ve oğulları, Nikias, Lakhes,
Platon	<i>Parmenides</i>	“Bir”lik ve “Çok”luk Üzerine İdealar öğretisinin tekrar ele alınışı	Sokrates, Kephalos, Adeimantos, Glaukoni Antiphon
Platon	<i>Menon</i>	Erdem Üzerine	Sokrates, Menon, Köle
Ksenophon	<i>Sokrates'ten Anılar</i> (I,5-6)	Sokrates'in hayatı ve çalışmaları üzerine	Sokrates, Antiphon
Ksenophon	<i>Sokrates'ten Anılar</i> (II, 1)	İrade	Sokrates, Prodikos
Ksenophon	<i>Sokrates'ten Anılar</i> (IV, 3-4)	Adalet ve yasallık	Sokrates, Hippias

## ÖZGEÇMİŞ

**Adı ve SOYADI** : Serpil SATI  
**Doğum Tarihi ve Yeri** : 25/09/1981 Kumru / ORDU  
**Medeni Durumu** : Bekar

### **Eğitim Durumu:**

**Mezun Olduğu Lise** : Ünye Yabancı Dil Ağırlıklı Lise /ORDU  
**Lisans Diploması** : Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
**Tezsiz Yüksek Lisans Diploması** : Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Alan Öğretmenliği  
**Yabancı Dil** : İngilizce

### **Bilimsel Faaliyetler:**

Satı S. ve Aslan H., “Dil, Retorik ve Yaşam Biçimi” I. Uluslararası Dil ve İletişim Sempozyumunda sunulan bildiri, İzmir, **Language and Communication: Research Trends and Challenges**, s.2613-2618, 2012.  
Satı S. ve Aslan H., “İyi Öğretilir mi?”, II. Uluslararası Değerler ve Eğitimi Sempozyumunda sunulan bildiri, İstanbul, 16-18 Kasım, 2012.

### **İş Denevimi:**

**Çalıştığı Kurumlar** : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi (2011-)  
**E-Mail** : serpilsati@akdeniz.edu.tr