

T.C.
MUGLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SOFİSTLERDE HAK KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

Hilal TARIM

DANIŞMAN

Prof. Dr. Hatice Nur ERKİZAN

HAZİRAN 2010

MUĞLA

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SOFİSTLERDE HAK KAVRAMI

HAZIRLAYAN
Hilal TARIM

Sosyal Bilimleri Enstitüsünde
“Yüksek Lisans”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 13.07.2010
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 15.06.2010

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hatice Nur ERKİZAN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet ELGİN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Kamuran GÖDELEK



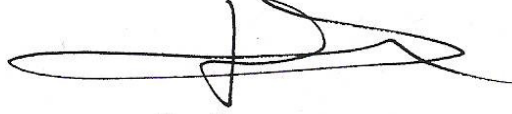
Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Nurgün OKTİK

HAZİRAN, 2010
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ~~25/05/2010~~ tarih ve ~~487/4~~ sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ~~25/4~~ maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Hilal Okcu Tarım'ın "Sofistlerde Hak Kavramı" adlı tezini incelemiş ve aday ~~15/06/2010~~ tarihinde saat ~~15:00~~ da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ~~60~~ dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorularına verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin ~~kabul~~ olduğuna ~~oybirliği~~ ile karar verildi.



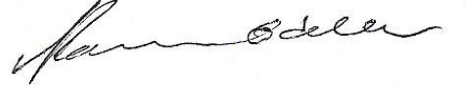
Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN



Üye

Doç. Dr. Mehmet ELGİN



Üye

Doç. Dr. Kamuran GÖDELEK

YEMİN

Yükseklisans tezi olarak sunduğum “Sofistlerde Hak Kavramı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gűsterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

13/07/2010

Hilal TARIM



YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı :

Adı :

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe :

Y. Dil :

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

O

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite :

Fakülte :

Enstitü :

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı :

Ünvanı :

TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI:122

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Sofistler
2. Hak Kavramı
3. Hak Kavramının Adalet ve Eşitlikle Kurulan İlişkisi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

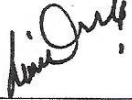
1. Hak
2. Adalet
3. Eşitlik
4. Sofistler
5. Onur

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1. The Right
2. Justice
3. Equality
4. Sophists
5. Honor

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum | <input type="radio"/> |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/> |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir | <input checked="" type="radio"/> |

Yazarın İmzası :



Tarih : 13/07/2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

ÖZET

ABSTRACT

GİRİŞ.....1

I.BÖLÜM: DOĞA FİLOZOFLARINDA HAK VE ADALET KAVRAMI

I.1. ANAKSİMANDROS'DA HUKUK YASASININ ANLAMI.....18

I.2. HERAKLEİTOS'TA YASA KAVRAMI..... 22

II.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM SOFİSTLER'DE HAK KAVRAMI

II.1. PROTAGORAS'TA HAK KAVRAMI.....25

II.2. GORGİAS'TA VARLIK, BİLGİ VE LOGOS.....50

II.3. HİPPİAS'TA HAK KAVRAMI.....77

III.BÖLÜM: GEÇ DÖNEM SOFİSTLER'DE HAK KAVRAMI

III.1. ANTİPHON'DA HAK KAVRAMI.....79

III.2. TRASYMAKHOS'TA HAK KAVRAMI.....82

III.3. KALLİKLES'TE GÜÇ VE HAK.....85

III.4. LYCOPHRON'DA HAKSIZLIK VE İYİ.....91

III.5. KRİTİAS'DA HAK KAVRAMI.....95

III.6. DOĞA FİLOZOFLARINDA, SOFİSTLERDE VE GÜNÜMÜZDE HAK KAVRAMINA İLİŞKİN FARKLI GÖRÜŞLER VE HAK KAVRAMININ “EŞİTLİK”, “ADALET”, “ONUR”, “ÖDEV” VE “ÖZGÜRLÜK”LE KURULAN İLİŞKİSİ..... 98

KAYNAKÇA.....121

ÖNSÖZ

Sofistlerde hak kavramının nasıl anlaşıldığını konu ettiğim çalışmam sırasında, Sofistlere ait eserler günümüze ulaşmadığından dolayı ikincil kaynaklardan yararlandım. Bu kaynakları genel olarak sıralamak gerekirse bunlar; Felsefe Tarihi kitapları, Hukuk Felsefesi kitapları, Platon'un konuyla ilgili diyalogları ve konuyla ilgili makalelerdir.

Çalışma süresince de, tüm hayatım boyunca olduğu gibi desteğini, güvenini ve sevgisini hep hissettiren canım anneme; eğer destek olmasaydı tezli yüksek lisansın benim için bir hayal olarak kalacağını bildiğim, her konuda ve her koşulda destek olan çok değerli ve çok sevgili Ali Ersin abime, tüm aileme; hem sevgisiyle, desteğiyle hem de eleştirileriyle her zaman yanımda olan ve her zaman yanımda olmasını istediğim sevgili eşim Ali'ye tüm kalbimle teşekkür ederim.

Son olarak, değerli düşünceleri ve "İlkçağ Felsefesi" ile "Adalet" üzerine yazmış olduğu makaleleriyle tezimin oluşmasında önemli rol oynayan, değerli zamanını, ilgisini, görüşlerini ve sevgisini benimle paylaşan, birlikte çalışmış olmaktan büyük mutluluk ve onur duyduğum değerli hocam Hatice Nur Erkızan'a teşekkürlerimi sunmak isterim.

ÖZET

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, Doğa Filozoflarında “hak” ve “adalet” kavramlarının ne şekilde ele alındığı ortaya konmaya çalışılır. Anaksimandros’ta “hukuk yasasının” ne anlama geldiği ve özellikle Herakleitos’un ahlak felsefesi konusundaki görüşleri incelenir. Anaksimandros’a göre, dengeyi sürekli olarak sağlayan bir tür zorunluluk ya da doğal bir yasa varken, Herakleitos’ta doğa yasasıyla toplum yasası birbirlerine karışmaktadır. Adalet kavramını hak kavramından ayrı düşünmek mümkün olmayacağından dolayı, adaletin gerçekleşmesi için “hak”kın yerini bulması gerekmektedir. “Hak” kavramı nasıl tanımlanırsa adalet kavramı da ona uygun olarak şekil alacaktır. Özetle; bu bölümde, doğa filozoflarından Anaksimandros ve Herakleitos’un “hak” kavramını nasıl tanımladıkları, hangi bağlamlarda ele aldıkları incelenir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Erken Dönem Sofistlerinin “hak” kavramına ilişkin görüşleri bilgi ve varlık kuramları temelinde ortaya konur. Buradan hareketle ahlak ve siyasete ilişkin görüşleri incelenir. Protagoras, Gorgias ve Hippias’ta hak kavramının özgürlükle kurulan ilişkisi *phusis-nomos* ayrımı bağlamında açıklanır. Hak ve adalet arasındaki ilişki Protagoras, Gorgias ve Hippias’ın konuyla ilgili görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ile ortaya konmaya çalışılır.

Üçüncü bölümde ise Geç Dönem Sofistlerinin (Antiphon, Trasymakhos, Kallikles, Kritias, Lycophron) hak kavramına ilişkin görüşleri incelenerek söz konusu kavramın özgürlükle kurulan ilişkisi tartışılır. Özellikle Antiphon’un eşitlik kavramına ilişkin görüşleri ortaya konur; hak, adalet ve eşitlik arasındaki ilişkinin geç dönem sofistleri tarafından nasıl anlaşıldığı incelenir. Bu dönemde, güçlü olanın haklı görülmesi ile evrensel eşitlik fikri karşı karşıya geldiği tespiti yapılarak bunun sonuçları üzerinde durulur.

ABSTRACT

The presents study consists of three parts. In the first part of the study, how the concepts of “justice” and “fairness” were dealt with by Philosophers of nature. Anaksimandros investigates the meaning of Law and Herakleitos deals with Philosophy of Ethics. According to Anaximender, there is a natural law; a kind o obligation, that always maintains the balance. In Herakleitos, natural law is mixed with social law. As it is not possible to think of the concept of justice as independent from the concept of right, for justice to occur there should be fairness. Depending on the definition of the concept of “fairness”, the concept of “justice” will be shaped. In this part, how the concept of “fairness” is described by the eastern philosophers; Anaksimandros and Herakleitos and in which aspects, they look at the issue are discussed.

In the second part of the study, opinions of early sophists about the concept of “fairness” are presented within the context of knowledge and existence. Based on this, it is investigated in relation to the concepts of ethics and politics. The relationship between the concepts of fairness and freedom as presented in Protagoras, Gorgias, Hippias is explained within the context of *physis-nomos* differentiation. The relationship between fairness and justice is revealed through comparative analysis of the opinions of Protagoras, Gorgias and Hippias about the issue.

In the third part, opinions of the late sophists (Antiphon, Trasymakhos, Kallikles, Kritias, Lycophron) about the concept of fairness are discussed. By analyzing the opinions about the concept of fairness, the relationship established between fairness and freedom is discussed. In particular, the opinions of Antiphon about equality are emphasized and how the relationship between fairness, justice and equality is perceived by the late sophists is revealed. In the period, there was a conflict between the perception of powerful as fair and the idea of equality and its consequences are discussed here.

GİRİŞ

Sofistlerin felsefe tarihindeki önemini anlamanın birkaç yolu vardır. Bunlardan birincisi; Sofistlerden önceki filozoflardan ve sofistlerle aynı dönemde yaşayan ama sofist olmayan filozoflardan ayrılan yönlerini ortaya koymaktır. İkincisi; Sofistlerin yaşadıkları dönemde siyaset ve etik anlayışını nasıl etkilediklerini anlamaktır. Ve son olarak da, sofistlerin yaşadıkları dönemde onların yaşadıkları kentlerin diğer ülke ve kentlerle ilişkilerinin ne şekilde olduğunu anlamak, yani sofistlerin siyaset ve etik anlayışlarını etkileyen dış faktörleri ortaya koymaktır.

I

Şimdi, bazıları sofistlerden önce yaşamış bazıları da sofistlerle aynı dönemde yaşamış olan, ilgilendikleri konu nedeniyle kendilerine Doğa Filozofları denilen felsefe tarihinin ilk filozoflarını incelemeye çalışalım. Barnes'e göre Yunan felsefesi İÖ 585'te ilk yunan filozofu Thales, bir güneş tutulmasını önceden bildiği zaman başladı ve Roma'nın Hıristiyan imparatoru Justinianus Atina Üniversitesi'nde pagan felsefesini yasakladığında da bu dönem kapanmış oldu.¹ İ.Ö. 585'ten başlayarak aşağı yukarı İ.Ö. 400'e kadar süren yıllar Antik Yunan Felsefe tarihinde doğa filozofları, Sofistler ve Sokrates'in var olduğu yıllardır. Bu felsefe yaşamı peşpeşe gelen yeni ve üstün yetenekli bireyler felsefenin sorunlarını bir amaç olarak belirledikleri, onun kavramsal donanımını geliştirdikleri ve yapısını saptadıkları zaman başlamış oldu.² Genelde bu dönem, Yunan düşüncesinin "Sokrates öncesi" dönemi adını alır. Barnes, bu nitelendirmenin doğru olmadığına dikkat çeker. Çünkü Sokrates İ.Ö. 470'te doğmuş ve 399'da ölmüştür. Sokrates öncesi filozofların çoğu ise, gerçekte onun çağdaşlarıdır.³ Ama etiket iyi tutmuştur ve açıklığa kavuşturmak

¹ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.9

² Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.9

³ Bkz. "Sokrates Öncesi Filozofların Kronolojik sıralaması", s.110

bir işe yaramayacaktır.⁴ Sokrates öncesi dönemin birlikçi bir küme oluşturduğu en azından yaklaşık olarak doğrudur; bunlar hem filozof olmayan öncellerinden, hem de büyük ardıllarından temelde ayrılırlar.⁵

Sokrates öncesi filozofları daha yakından incelemek için dönemin kavramlarını ve bu kavramlara söz konusu filozofların yükledikleri anlamları ele almak yerinde olacaktır. Felsefe Yunanca bir sözcüktür, sözcüğün kök anlamı “akıl sevgisi” olmasına rağmen, Yunanlıların kendileri bunu daha geniş bir anlamda kullanma eğilimindedir; daha çok bugün bizim bilimler ve özgür sanatlar kavramını kapsamaktadır. Barnes’in konuyla ilgili düşüncesi oldukça açıklayıcıdır. Ona göre;

İkinci dönemin okul filozofları, kendi konularını düzenli bir şekilde üçe bölmüşlerdi: mantık, etik ve fizik. Mantık ise dil çalışmaları içinde yer alıyordu ve düşünsel çalışma kadar uslamlama anlamına geliyordu. Etik, ahlak ve politika kuramını içeriyordu, ama aynı zamanda, şimdi sosyoloji ile etnografyanın alanına giren konuları da içeriyordu. Fizik, çok geniş bir kapsam içinde tanımlanıyordu: Doğanın incelenmesi kadar, doğal dünyanın tüm olgularını da inceliyordu.⁶

Çalışmalarının kimi bölümlerinde etik ve mantık olmasına rağmen, Sokrates öncesi filozoflar bu üç bölümün içinde öncelikle “fizik”le yani doğa ile ilgileniyorlardı. Aristoteles onları “phusikoi” olarak çağırır ve bu alandaki çalışmalara da “phusiologia” diyordu. Onlar “doğanın öğrencileri”ydi ve konuları da “doğanın incelenmesi”ydi.⁷ İlk filozofların genel girişimi “doğa üzerine” tüm gerçekleri söylemek, betimlemek, örgütlemek, evreni ve içeriğini açıklamaktı. Öte yandan Sokrates öncesi girişim, “felsefi sorunları” daha geniş ölçüde ve daha açıkça çözdü. Evrenin bir başlangıcı var mı? Eğer varsa, ne zaman başladı? Evrenin temel

⁴ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.10

⁵ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.10

⁶ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.12

⁷ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.13

öğeleri nelerdir? Evren niçin hareket eder ve gelişir? En genel anlamıyla evrenin doğası ve birliği nedir? Bunları öğrenme konusunda neler umut edebiliriz?⁸

İÖ VI. Yüzyılda Miletos'un bilimin ve felsefenin doğuşuna tanık olduğunu söyleyebiliriz. Barnes'in ifadesiyle, Sokrates öncesi filozofları bilimin ve felsefenin kendisini ortaya koydular; dünyaya bilimsel ya da rasyonel (akılsal) yoldan tam bir bakış getirdiler. Dünyayı düzenli ve akılla anlaşılabilir bir şey olarak gördüler; bu dünyanın tarihi, açıklanabilir bir gidişi izliyordu ve birbirinden ayrı bölümleri, kimi anlaşılabilir bir sistem içinde düzenlenmişti. Dünya, parçaların rastgele bir toplamı olmadığı gibi, onun tarihi de, bir dizi keyfi olaylardan ibaret değildi. Onun düzeni akla uygundur: Doğanın iç ilkeleri, onun yapısını ve tarihini açıklamaya yeterlidir.⁹

Jonathan Barnes Sokrates öncesi açıklamaların üç temel niteliğinden söz eder. Bunlardan birincisi *iç niteliklerdir*: Evreni kendi içinde, kendi kurucu özelliklerinin terimleriyle açıklarlar ve bunlar olmadan keyfi müdahalelere başvurmazlar. İkincisi, *sistematiktirler*: Doğal olayların tümünü, aynı terimlerle ve aynı yöntemlerle açıklarlar. Böylece dünyanın kökenlerini araştırmak için kullandıkları genel ilkeleri, depremleri, doluyu, güneş tutulmasını, bulaşıcı hastalıkları ya da doğal olmayan doğumları açıklamaya da uygulanır. Son olarak, Sokrates öncesi açıklamalar ekonomiktir: Çok az terimleri kullanırlar, az işlemlere başvururlar, çok az "bilinmeyenler"le uğraşırlar. Örneğin Anaksimenes, her şeyi bir tek maddi öğeyle ve bir çift eşgüdümlü işlemle (yoğunlaşma ve seyrekleşme) açıklamayı düşünür. Doğal dünya, olağanüstü çeşitlilikte olguları ve olayları sergiler. Çeşitlilik düzene indirgenir ve düzen de basit olmalıdır- anlaşılır olana bu yolla varılır.¹⁰

Sokrates öncesi doğa filozoflarının kullandığı dört önemli kavramı belirtmek ve açıklamak, bu düşünürlerin ilgi alanlarını daha açık bir şekilde görmemize yarayabilir. Bunlar: "*kosmos*", "*phusis*", "*arkhe*", "*logos*" terimleridir. Bu terimlerin açıklamasını Barnes'in ve H. Nur Erkızan'ın ifadeleriyle ortaya koymaya çalışalım:

⁸ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.13

⁹ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.16

¹⁰ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, ss.17-18

Birinci terim “*phusis*” ya da “doğa”dır. Bu sözcük ‘büyüme’ (*to grow*) fiilinden türemiştir. Doğa kavramının önemi, kısmen doğa ile yapay dünya arasında, ‘büyüyen’le yapılmış şeyler arasında açıkça bir ayırım yapmaya bağlıdır.¹¹ Bununla birlikte, doğal ile yapay arasındaki ayırım (Yunanca’da *phusis* ile *techne* arasında), doğa kavramının tüm anlamını bize vermez. Bir anlamda ‘doğa’ sözcüğü, doğal nesnelere ve doğal olayların tümünü belirtir; bu anlamda ‘Doğa Üzerine’ konuşmak, doğal dünyanın tümü üzerine konuşmaktır. *Phusis* ve *kosmos* aynı anlama gelirler. Ama başka ve daha önemli bir anlamda bu sözcük, her doğal nesne içindeki kimi şeyleri anlatmaya hizmet eder: Herakleitos’un ilk yazısında *phusis* terimi, tüm *kosmos*’u değil, ama daha çok *kosmos*’un her doğal parçası içindeki bir ilkeyi belirtir. Sokrates’ten öncekiler ‘doğa’yı araştırdıkları zaman, ‘şeylerin doğası’nı araştırıyorlardı.

Şimdi, Erkızan’ın *phusis* kavramına ilişkin açıklamalarına yer vermek kavramı daha açık bir şekilde anlamamız açısından önemlidir. Üzerinde durdukları asıl sorun, bizzat hareketin kendisi olan Presokratik filozoflar, kendisini mevsimlerin dönüşümünde, bitkilerin ve hayvanların meydana geliş ve yok oluşlarında, gökyüzü hareketlerinde gösteren değişimin nedeninin ne olduğunu düşündüler. Anaksimandros bütün bu ve benzeri değişimlerin kendisinden meydana geldiği şeyi *phusis* olarak tanımlar ve İ.Ö. 5. yüzyıldan itibaren ise *phusis* terimi dünyanın kendisinden meydana geldiği düşünülen sonsuz ve ölümsüz şeye verilen isim olur; bununla birlikte terimin orijinal anlamı bir şeyin kendisinden yapıldığı, meydana geldiği şeyi ifade eder. Oluşun ve yok oluşun sürdüğü dünyada ‘ölümsüz’ ve ‘sonsuz’ olan bir şey, töz arayan Presokratik filozoflar her şeyin bir *phusis*’ü, yani doğası olduğunu düşündüler.¹² Erkızan, terimin içerdiği önemli anlamlardan birinin, onun doğal olan ile doğal olmayan arasında bir ayırma izin vermesi olduğunu söyler; yani *phusis* terimi yapılmış olan ile doğal olan arasındaki ayırma gönderimde bulunur. Buna göre, adalet, heykel, resim vb. şeylerin hepsi yapılmış olan, yapay şeylerdir; onların kendilerine ilişkin bir doğaları yoktur, tam tersine onlar birileri tarafından meydana getirilmiştir. Oysa ne bitkiler ne hayvanlar ne dağlar ve ne de

¹¹ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, s.20

¹² Erkızan, Hatice Nur, “İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine”: *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, ss.192, 193

denizler yapılmamışlardır. Onlar hareketin, yani değişimin ilkesini kendi içlerinde taşıdıklarından dolayı bir doğaya sahiptirler; çünkü doğa, hareketin içkin nedenidir. Kendi hareket ilkesini içinde bulunduran her şey böylelikle doğal olanı da simgeler.¹³

Sokrates öncesi doğa filozoflarının kullandığı dört önemli kavramdan ikincisi, bu düşünürlerin evreni-herşeyi, tüm dünyayı tasarlamak için kullandığı bir terim olan *kosmos*'tur. Barnes'e göre, evreni tasarlamak için bu terimi kullanma gereksinimi duymaları dikkat çekicidir. Zira günlük konuşmalar ve olağan iş konuşmaları, her şey üzerine konuşmayı ya da tümel bir kavram ya da her şeyin evreni kavramını oluşturmayı gerektirmez. Bununla birlikte, evreni belirtmek için *kosmos* sözcüğünün seçilmesi dikkate değer. *Kosmos* terimi, "düzene koymak", "düzenlemek", "sıraya koymak" anlamına gelen bir fiilden türetilmiştir. Dahası, güzel bir düzenlemedir; Grekçede günlük anlamda yalnızca düzenleme değil ama aynı zamanda süsleme, kimi kez güzel ve görmesi hoşta giden anlamına da gelir. *Kosmos*, evrendir, şeylerin tümüdür, ama aynı zamanda evrenin düzene konulmasıdır, zarif evrendir. Ayrıca ve bizim açımızdan daha önemlisi, temelde bilimsel bir yanı olmasıdır: *Kosmos* zorunlu olarak düzenlidir. Öyleyse temelde açıklanması gerekir.

Erkızan'ın Burnet'ten aktardığına göre, doğadaki değişim süreçlerinin tanımlanması ile insanın yaşadığı toplumsal düzenlilikler arasında son derece yakın bir bağlantı vardır. Burnet'e göre insan belli bir sosyal düzenlilik içinde yaşar; ve onun bu sosyal düzenliliğe ilişkin farkındalığı doğada belli bir düzenlilik, yasalılık görmesinden önce gelir. *Kosmos* teriminin, "düzene koymak", "düzenlemek", "sıraya koymak" anlamına gelen bir fiilden türetildiğini daha önce söylemiştik.

Kosmos, aslında, doğaların, belli bir doğaya sahip olanların; daha doğru bir ifadeyle, doğaların birliğidir. Bu bakımdan o her şeyi içine alan bütünselliğin kendisidir; ancak bu bütün düzenli, güzel alandır. O nedenledir ki, dış dünyanın kosmos olarak tanımlanması bizzat dış dünyaya estetik temelli bir bakışı, yönelimi de ifade eder. Özetlenecek olursa, kosmos terimi

¹³ Erkızan, Hatice Nur, "İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine": *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, s.193

birbiriyle bağlantılı iki anlama sahiptir: Bilimsel ve estetik. Birinci anlamıyla o, dış dünyanın kendine içkin zorunlu bir birliğe ve düzenliliğe sahip olduğuna gönderimde bulunarak onun bilinebilir (intelligible) bir yapıda olduğunu ifade eder. Öte yandan, yani ikinci anlamıyla o, dış dünyanın bu yapısıyla güzel olduğunu bildirir. Aslında bu, intelligible olan ile güzel olan arasındaki bağıntının doğasına ve varlığına ilişkin son derece önemli bir kavrayıştır ki, o daha sonra felsefenin önemli problemlerinden biri olarak, özellikle Kant'ın felsefesinde kendini açıkça gösterecektir.¹⁴

Doğa, büyümenin ilkesi ve kökenidir. Bu ilke (temel) ve köken kavramları, bize üçüncü bir Sokrates öncesi kavramı getirir: *Arkhe*. Bu sözcüğü önce Anaksimandros kullanmıştır. Fiilin kökü “başlamak”, “açmak” ya da “karar vermek”, “yönetmek” anlamına gelebilir. Böylece bir *arkhe*, bir başlangıç ya da kökendir; ayrıca bir kural ya da bir karar ilkesidir.

Bir kez daha belirtmek gerekir ki, *arche* üzerine olan soruşturma *phusis* ve *kosmos* bağlamında yapılmak zorundadır çünkü, aslında bilinebilir bir evrenin kabulü ve bu evrende her şeyin bir doğaya sahip olduğu gerçeğinden hareketle onların aynı zamanda ilkelere de sahip olabileceği düşünülebilir.¹⁵ Erkızan’a göre, bu bağlamda ancak *kosmos’un* ilkelerinden söz edilebilir; çünkü kaotik bir varlık anlayışı bilginin olanağını inkâr ederken, varlığın aslında ilkelere sahip olmasını da imkânsız kılar.

Archai’yi araştırma, bu anlamda kosmoloji ile ve ayrıca soyut fizik ya da kimya ile yakından bağlantılıdır. Evrenin ilkeleri; onun temel dokusunu ya da dokularını içerir. Ama hiç kuşkusuz her şey, evrenin temel dokusundan ya da dokularından yapılmalıdır. Böylece kosmosun ilkelerini araştırmak, tüm doğal nesnelerin yapıcı temelini araştırmaktır.

¹⁴ Erkızan, Hatice Nur, “İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine”: *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, s.196

¹⁵ Erkızan, Hatice Nur, “İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine”: *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, s.198

Bir şeyin ‘logos’unu vermek ya da hesabını vermek, onu açıklamak, niçin öyle olduğunu söylemektir. Böylece çoğu zaman *logos*, Barnes’e göre, akıldır (nedendir). *logos* terimi aslında varlığı *phusis*’lerden oluşan *kosmos*’un *arche*’lerini araştıran; varlık karşısına bilen bir özne, bilen bir varlık olarak çıkan insanın ulaştığı yetkin kavranımın kavramsal düzeyde ifadesidir.¹⁶ *Logos* terimi konuşmak, ifade etmek, söylemek anlamına gelen *legein* fiili ile aynı kökten gelir; buna göre, *logosun*, konuşma, söyleme ya da konuşulan, ifade edilen, söylenen anlamlarını ifade ettiğini söyleyen Erkızan’a göre, daha önce *phusis*, *kosmos* ve *arche* üzerine söylenenler ışığında *logos* terimi düşünülecek olursa, onun diğer üç terimden çok daha zengin ve köklü bir anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir. Platon, zeki bir insanın bir şeyin *logos*’unu verebileceğini söylediği zaman, o zeki bir insanın, her şeyi betimleyebileceğini söylemek istemiyor, ama daha çok bir şeyi *açıklayabileceğini* ya da onun *nedenini açıklayacağını* söylemek istiyor. O halde zekice anlatmada, *logos*, insan aklıyla bir şeyin nedenini açıklamaktır. Bu anlamda *logos*, algılamayla karşıt olabilir. *Logos* teriminin içeriğinin farklılaşmasına en iyi örneğini, belki de Parmenides’te buluruz; *Logos* terimi onda duyuların karşısına konur ve o, söylediklerinin doğruluğunun duyular tarafından değil de *logos* tarafından test edilmesini ister.¹⁷ İngilizcedeki ‘logic’, Fransızcadaki ‘logique’, daha sonra Yunancadaki *logos*’un ‘logike’ şeklini almış biçiminden gelmedir. Biz bunu Türkçeye ‘mantık’ diye çeviriyoruz.¹⁸ Sokrates öncesi filozofların, *logos* terimine basit-açık bir anlam kazandırdıkları ya da akıl, akılcılık kavramını ortaya çıkardıkları söylenemez ama onların kullandığı *logos* terimi, bilimin ve felsefenin merkezi olan kavramı yerleştirmeye doğru ilk adımı oluşturur.¹⁹

Presokratiklerin ilk filozoflar olarak görülmeleri onların herhangi bir düşüncüyü ortaya atmakla yetinmeyip bizzat varlığın doğasına ilişkin nedensel açıklamalar öne sürmüş olmalarıdır; çünkü onlar, açıklamanın nedeni zorunlu kıldığının bilincindeydiler. Ayrıca, bu nedensel açıklama kaynağını

¹⁶ Erkızan, Hatice Nur, “İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine”: *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, s.199

¹⁷ Erkızan, Hatice Nur, “İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine”: *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, s.200

¹⁸ Jonathan Barnes’in *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* adlı eserinin çevireni Hüsen Portakal’ın notudur, s.22

¹⁹ Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, 2004, ss.20-21

*evrenin içinden alıyordu; yani evrene ilişkin açıklama evrenin içinden yapılıyordu.*²⁰

İ.Ö.V. yüzyılın başlarında Atina ve Yunan sitelerinin bir araya gelip Pers İmparatorluğuna karşı kazandıkları bir zafer ve yine bu yüzyılın sonlarında 27 yıl süren Peloponnes savaşının kaybı yer almaktadır. Bu savaş 404 yılında Atina'nın hezimetıyla sonuçlanmakla kalmamış, savaşı kazanan Sparta ve müttefiklerinin güçlerinin ve zenginliklerinin çok büyük bir bölümünü tüketmelerinin de nedeni olmuştur. Bütün bunlara rağmen tarihsel veriler, sahnenin bu kadar kötü olmasından ibaret olmadığını göstermektedir. İ.Ö.V. yüzyıl Yunan dünyası için bir zafer ve bir hezimet yüzyılı olmasının yanında, Yunan uygarlığının klasik dönemi ve altın çağı olarak adlandırılır. Her ne kadar bu yüzyılda yaşamış olan filozofların hepsi Atina'lı veya varlıklarını Atina'da sürdürmüş kişiler olmasa da, Yunan dünyasının entelektüel-kültürel merkezi Atina olmuştur. Bu dönemde yaşamış filozof ve sanatçıları, yine bu dönemde bilim, ekonomi, siyaset, tarih yazıcılığı, edebiyat, mimari gibi alanlardaki büyük gelişmeleri göz önünde bulundurduğumuzda bu yüzyıla Yunan uygarlığının altın çağı denmesinin nedenini görmek hiç de zor olmayacaktır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, İ.Ö.VI. yüzyıl ile İ.Ö.V. yüzyılda yaşamış olan Sokrates öncesi Yunan filozofları, ilgilerini esas olarak doğa, varlık, oluş ve hareket gibi kavramlara yönlendiren ve Doğa Filozofları veya Fizikçiler olarak adlandırılan insanlardır.

Sokrates veya Sofistler öncesi Yunan filozofları esas olarak aynı zamanda doğa bilimleri alanında çalışmaları olan, spekülatif-dedüktif yöntemi kullanan ve eserlerinde siyasetle, ahlakla, insanla insanla ilgili konulara zaman zaman yer

²⁰ Erkızan, Hatice Nur, "İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine": *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul, 2002, s.200

verseler de ilgileri esas olarak doğaya, varlık ve oluşa, hareket problemine yönelik olan insanlardı.²¹

Oysa Sofistlerle birlikte önümüze geniş ve farklı bir dünya açılmaktadır: İlginin insana, insanla ilgili olana, dine, ahlaka, siyasete, adet ve geleneklere, kültüre döndüğü ve varlıkla, fizikle, metafizikle ilgili problemlerin ikinci plana atıldığı, hatta bazen hemen hemen hiçbir ilgi görmediği bir dünya.²²

Peki, ne oldu da, ilgileri esas olarak doğaya, varlık ve oluşa, hareket problemine yönelik olan filozofların yaşadığı bir dönemde, Sofistler gibi, ilgisi insana, insanla ilgili olana, dine, ahlaka, siyasete, adet ve geleneklere, kültüre yönelik olan, bu konularda düşünen bir düşünürler grubu ortaya çıktı?

Bunda etkili olan iki tür neden ele alınabilir: Sosyal ve Ekonomik Nedenler ile Felsefi nedenler. Biz bu çalışmada esas olarak Felsefi nedenler üzerinde duracağız. Ahmet Arslan konuyla ilgili olarak şöyle der:

Bir felsefi problemin ortaya atılması ve ona felsefi bir çözüm bulunması ile ilgili anlama ve açıklama modelini burada işe karıştırmak gerekir. Bu model, bir felsefi problemin ortaya atılması ve ona yine bir felsefi çözüm teklif edilmesi olgusunun açıklamasını esas olarak bizzat felsefenin kendisinde aramamız gerektiğini söyleyen modeldir.²³

Buna göre İ.Ö.V. yüzyılda ortaya çıkan, aydınlanma hareketi olarak ifade edilen ve sofistlerin temsilcileri olduğu bu hareketin ortaya çıkışını, daha önceki felsefenin yani doğa felsefesinin içinde meydana gelen gelişmelerde ve tıkanma noktalarında araştırmamız gerekir. Sorumuz şudur: Neden Sokrates öncesi felsefenin doğa araştırmaları, doğa ile ilgili soruları bırakılıp, bunun yerine insanla ilgili olarak, özneyle, kültürle ilgili araştırmalara ve sorulara yönelinmiştir?

²¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.10

²² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.10

²³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.10

Arslan'a göre, konuya bu açıdan yaklaştığımızda bu felsefi, iç gelişmeleri veya nedenleri kabaca şöyle sergilemek mümkündür: İlk çağdaş Fransız filozofu Foucault'nun "insanın, insanlık önüne konulan ilk problem olmadığı" sözünü yeniden hatırlayalım: Gerçekten genel olarak insana veri olan, insanın doğrudan doğruya kendisiyle temas halinde olduğu ilk şeyin kendisi olmayıp kendisini çevreleyen dünya, doğa olduğu görüşünde bizce doğru olan önemli bir sezgi veya gözlem bulunmaktadır. Öte yandan, eğer insanın ilk dikkatini çeken şeyin, kendisi olmaktan çok kendisini içinde bulduğu ilginç, şaşırtıcı ve açıklanmaya muhtaç olaylarla dolu şeyler dünyası olduğu görüşü doğruysa, ilk Yunan filozoflarının da bu genel zihin yasasına uymaları ve önce gözlerini yere, göğe ve bu bölgelerde olup biten şeylere, kısaca tek kelimeyle doğaya çevirmiş olmalarında şaşılacak bir şey yoktur.²⁴ Nitekim, ilk Yunan filozofları olan Milet Okulu'na ait düşünürlerde insanın, kendi bilgi yetilerine ait herhangi bir ilgi veya kaygının var olmadığını, bu kaygının ortaya çıkması için önce Herakleitos-Parmenides çatışmasını beklememiz gerektiğini, daha sonra gelen Zenon, özellikle Demokritos'ta ise eşyayı kavramaya çalışan insanın kendi bilgi yetileri üzerinde ilk ciddi soruşturmaları ortaya çıkmıştır.²⁵ Böylece Yunan felsefesi aşağı yukarı bir, bir buçuk yüzyıl boyunca eşya denizine açılıp, onda çeşitli araştırma ve soruşturmalarda bulunduktan sonra bu araştırmaları yapan, bu soruşturmalarda bulunan kendisini masanın üzerine yatırmak ve kendisiyle ilgili konulara önceleri belli bir yer, daha sonra hâkim bir yer vermek ihtiyacını hissetmiştir.²⁶

Felsefe tarihçilerinin çoğu Sokrates öncesi materyalist doğa felsefesi modelinin imkânlarının tükenmesinin, Sofistlerle birlikte başlayan yeni dönemi doğuran iç nedenlerden en önemlisi olduğunu düşünmektedir. Eski yolun, eski araştırma modelinin imkânlarının tükenmesinin başka bazı nedenlerle birleşerek, onların ilgilerini başka konulara yöneltmesini açıklayabilmektedir. Bu noktadaki problem şudur:

²⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.11

²⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.11

²⁶ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.12

Thales ile başlayan Doğa Filozofları döneminde yer alan filozofların evrenin yapısı, ilk veya asli madde, varlık ve oluş konusunda ortaya attıkları farklı ve birbirine zıt görüşleri, ortalama Yunan aydınında bu görüşlerin inanılabilirlikleri, güvenilirlikleri konusunda belli bir şüphe yaratmış olmalıdır. Bu filozofların biri her şeyin esasının su, diğeri hava, bir başkası apeiron veya ateş olduğunu söylemektedir. Onların bazısına göre varlığın sayısı tek, bazısına göre dört, bazısına göre sonsuzdur. Bazıları "Varlık vardır, oluş yoktur" demekte, başka bazıları bunun tam tersine "Varlık yoktur, oluş vardır" demektedir. Bazısına göre dünyayı Sevgi ve Nefret, bazısına göre Akıl, Logos idare etmektedir; bazısı ise bu tür bilinç ve akıl sahibi ilkeleri tamamen reddederek her tarafta tam bir mekanik zorunluluğun hâkim olduğunu savunmaktadır. Bu farklı ve birbirine zıt açıklamalar karşısında yorulan, hatta bunalan Yunan aydını bütün bu görüşleri, iddiaları ve bunların ortaya atılmasına imkân veren araştırma konularını bir yana bırakarak daha faydalı, daha işe yarar konularla veya şeylerle ilgilenmesinin, ilgisini bu ikinci tür şeyler üzerine yöneltmesinin artık zamanının gelmiş olduğunu düşünmüş olmalıdır.²⁷

Bu noktada Sofistlerin genel özelliklerine değinmek gerekir ancak bundan önce, "sofist" kelimesinin anlamına burada yer vermek uygun olacaktır. Sofist kelimesi söz konusu dönemde bilge, bilgin, herhangi bir konuda derin bilgi ve uzmanlık sahibi kişi anlamlarına gelmekteydi.

Protagoras ve Gorgias gibi ilk dönem sofistleri hakkında şunları biliyoruz:

→ Atina'da büyük itibar görüyorlardı.

²⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, ss. 14-15

→ Derslerine Atinalı genç soyluların büyük kısmı ilgi ve heyecanla devam ediyorlardı.

→ Bu dersler karşılığında Sofistlere yüklü miktarlarda ücretler ödeniyordu.

Bu bilgiler ışığında, Atina'da Sofistlere karşı olumlu bir tavrın mevcut olduğu düşünülebilir. Ancak bütün gerçek bundan ibaret değildir. Her ne kadar Sofistler ortaya çıktıkları ilk dönemlerde büyük bir kabul görseler de onlar için olumlu olan bu durum çok da uzun sürmemiştir. Hatta her şeyin tersine dönmesi onların ölümüyle bile son bulmamış, günümüze kadar gelen kötü bir namın husule gelmesine neden olmuştur. Şimdi bu süreci adım adım incelemeye çalışalım.

Sorulması gereken soru, Sofistlere karşı düşmanca bir tutumun ortaya çıkmasına neden olan sebeplerin neler olduğu sorusudur. Tarihsel verilere baktığımız zaman İ.Ö.V.yüzyılın sonuna doğru Peloponnes savaşının kaybedilmesi sonucu Yunan halkında genel bir karamsarlığın ortaya çıktığını görüyoruz. Bu durumun Sofistlere karşı düşmanca bir tutumun oluşmasına katkıda bulunduğu düşünülebilir. Fakat bu tutumu tetikleyen ne olabilirdi? Elbette Sofistlerin ortaya koydukları birtakım düşünceler ki bu düşünceler o dönemde sahip olunan insan ve kültür anlayışına, yaşam tarzına yeni bir alternatif ortaya koyma niteliğini barındırıyordu.

Onların öğretim konularını oluşturan şeyler ve belki daha önemlisi bunları öğretirken kendilerinden hareket ettikleri düşünme biçimleri de birçok insanın nefretini üzerlerine çekmiş olmalıdır. Sofistler aslında belli konularda belli görüşleri olan felsefi bir okul değildirler. Onlar belli bir öğretime çok belli bir düşünme biçimini paylaşmaktaydılar. Daha da önemlisi onlar yeni bir kültür tarzını veya idealini temsil etmekteydiler. Sofistler insan hakkında farklı bir anlayışa sahiptirler ve bu anlayışa uygun olarak da yine farklı bir hayat tarzının savunmasını yapmaktaydılar.²⁸

²⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.21

Sofistlere karşı olumsuz bir tavrın sergilenmesine neden olan sebeplerden biri de, o dönemde yeni bir eğitim yönteminin uygulanmasıydı. Sofistler verdikleri dersler karşılığında öğrencilerinden ücret talep ediyorlardı ki bu durum Yunan dünyasında şaşkınlığa neden olan bir yenilik olmakla kalmamış, Arslan'a göre, konuyla ilgili iki farklı rahatsızlığa neden olmuştur: bunlardan birincisi, eğitim konusunda aristokratik diyebileceğimiz bir anlayışa sahip olan insanlara (örneğin Platona) verdiği rahatsızlıktır. Onlara göre, para karşılığı eğitim vermek hoş olmayan bir iş olsa gerektir. İkinci olarak da, bu rahatsızlıkta bu pahalı eğitimden ancak varlıklı kimselerin yararlanma imkânına sahip olmasının, bunu karşılayamayacak durumda olanların ise onun dışında kalmalarının doğurduğu kıskançlık ve öfkenin de büyük bir payı olmuş olmalıdır. Gomperz'in güzel bir şekilde ifade ettiği gibi bu, düellonun serbest olduğu bir çağda kılıç kullanma eğitimi veren öğretmenlerin eğitiminden ancak hali vakti yerinde olanların yararlanmaları, ücreti ödeyemeyecek durumda olanların ise onun dışında kalmalarına benzer bir şeydi.²⁹

Sofistlerle ilgili verileri, onların eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı, ikinci kaynaklardan elde etmekteyiz. Bunların başında da Platon gelmektedir. Ancak şunu unutmamak gerekir, Platon sofistleri eleştiren bir tavır sergiler. Bu da, onun aracılığıyla elde edilen bilgilere şüphe ile bakmamıza neden olur.

II

Sofistlerin *relativizm*, *phusei-thesei* ayrımı ve *epistemenin* değil ama ancak *doxanın* mümkün olabileceği yönündeki görüşlerinin özellikle açıklanması ve vurgulanması önemlidir. Sofistlerin relativizm ile ilgili görüşlerini ve şüphecî tavırlarını doğa felsefesindeki uzlaşmazlıkların beslediği açıktır. Elbette dönemin

²⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.20

içinde bulunduğu siyasal süreç ve dinamiklerin de bunun için gerekli ortamı oluşturduğu söylenebilir. Doğa filozofları ilgilerini *objeye* yöneltmiş ve başlıca doğa bilgisinin temel kavramlarını oluşturmaya çalışmıştı. Sofistler ise ilgilerini *suje*ye yöneltmiş ve bir bakıma kendilerinden önceki felsefenin tek yanlılığını gidermişlerdir. Sofistler ortak bir kuşkuculuğu, salt bilgi olanağına duyulan bir güvensizliği paylaşmaktaydılar. Guthrie'nin ifadesiyle:

Bu kuşkuculuk, doğa felsefesinin ulaştığı görüldüğü kördüğümün doğal bir sonucu. Bilgi iki şeye bağlıdır: Bizi gerçeklikle ilişkiye sokabilecek yetilere sahip olma ve bilinecek bir durağan gerçekliğin varoluşu. Bilginin araçları olarak görülen duyular her zaman çok ciddi bir biçimde ele alınıp eleştirilmiş, buna karşın yerlerine şimdiye dek hiçbir şey konmamış olduğuna; evrenin birliğine ve sürekliliğine ilişkin inancın altı kazılırken, buna karşın şimdiye dek, fiziksel dünyanın ötesinde ve gerisinde, sürekli ve bilinebilir bir gerçekliğin bulunabileceği düşüncesi de gündeme gelmemiş olmadığına göre, Sofistlerle birlikte bir kuşkuculuk ortaya çıkmaydı eğer, buna yalnızca şaşmak gerekecekti.³⁰

Protagoras din üzerine olan görüşlerini "Tanrılarla ilgili olarak, onların varolup varolmadıklarını, ne biçimde olduklarını bilme olanağım yok, çünkü önümde, konunun karanlık oluşu ve insan yaşamının kısıtlılığı da içlerinde olmak üzere, böyle bir bilgi için birçok engel vardır" diyerek dile getirmekteydi. Protagoras şeylerin bir insana "görünme" biçiminin, bu insanın doğrusu, bir başka insana görünme biçiminin de bu başka insanın doğrusu olduğu anlamına gelen, ünlü "İnsan herşeyin ölçüsüdür" deyişinin sahibidir. Şeylerin kendilerine farklı görüldüğü iki insandan hiçbiri, diğerini, yanılmakta olduğunu söyleyerek, ikna edemez, çünkü şeyler bir insana belirli bir biçimde görünüyorsa, bu, şeylerin, her ne denli komşusu için farklı olabilseler de, bu insan için var olma biçimidir. Buna göre *doğruluk* tümüyle *görelidir*. Protagoras, bununla birlikte, hiçbir görüş diğerinden daha doğru olmasa da, bir görüş diğerinden daha iyi olabilir diyerek, doğruluk ve

³⁰ Guthrie, W.K.C., *İlk Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1999, s.72

değerlere ilişkin olarak, uyuşumsuz (conventional) görüşlere kapı açmıştır.³¹ Sofistlerin kuşkucu bakışına bir diğer örnek Gorgias'tır. Bir doğa filozofunun yapıtına verebileceği en gözde başlık her zaman, “Doğa (*physis*) ya da Varolan Üstüne” olagelmisti, Guthrie'nin deyişiyle, bu başlığı taşıyan birçok yapıta, bunlarla inceden inceye alay ederek, öykünen Gorgias “Doğa ya da Varolmayan Üstüne” adlı bir kitap yazmış ve bu kitabında şu üç tezi kanıtlamaya koyulmuştu: (a) Hiçbir şey varolmaz; (b) Herhangi bir şey varolsaydı bile, biz onu bilemezdik; (c) Herhangi bir şeyi bilebilseydik bile, bildiklerimizi komşumuza iletmezdik.

Sofistlere göre bilgi *teorik* bir merakı gidermek için değil, aksine bilgi *pratiğin*, yaşamın emrindedir. Her şey relatif olursa ölçü neye göre belirlenecektir sorusunun cevabı Protagoras'a göre yararlıdır. Protagoras bilgiyi (sofistlere göre bu bilgi değil ancak doxa olacaktır) doğruya değil yarara göre değerlendirir. Buna göre bir sanı, bir başka sanıdan daha doğru olmayabilir, ama daha iyi yani daha yararlı olabilir. Doğruluk ya da yanlışlık bakımından sınama, Sofistlerle birlikte bir kıyıya atılmakta ve yerine pragmatik bir açıdan sınama geçirilmektedir.³²

Sofistlerin en önemli çalışmalarından biri de *dil* alanında yaptıkları çalışmalarıdır. *Prodikos* eşanlımlı sözler, *Hippias* gramer, Gorgias stil üzerinde önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Protagoras da sözcüklerin doğru kullanılmasını araştırmış, ilk defa adların türlerini, eylemin çekimlerini, tümcenin temel biçimlerini ayıran filozof olmuştur. Dilbilgisindeki bu ilk araştırmaların yanı sıra *mantık* ile ilgili çalışmalar da önem arzeder. Protagoras, "Her soruda birbirinin karşısı iki önerme gösterilebilir," dermiş. Tartışmanın yöntemini de ilk olarak Protagoras öğretmiştir. Rhetorik konusunda ortaya koymaya çalıştıkları, bir konuyu işlerken göz önünde bulundurulacak genel kurallardır (*topika*). Ayrıca Gorgias *logos* kavramına ilişkin görüşleriyle hem konuşma sanatının yapısını ortaya koymuş, *logos*'un doğasını ve gücünü anlatmış hem de episteme ile sanı arasındaki farkın neden kaynaklandığını ve bizim ancak sanılara sahip olabileceğimizin nedenlerini betimlemiştir. Özellikle Gorgias söylevin *heyecanlar* yönünden etkilerine dikkatini çevirip duygulanımları

³¹ Guthrie, W.K.C., *İlk Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1999, s.74

³² Guthrie, W.K.C., *İlk Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1999, s.75

(pathos) incelemiş ve onları sınıflamaya çalışmış, bunlardan dördünü, sevinç, acı, yüreklilik ve korkuyu da en önemlileri saymıştır.

Sofistlerin yaydıkları anlayışlardan en önemlisi, "doğadan olan" (*physei*) ile "insanın koymuş olduğu" (*thesei*) kurallar arasındaki karşıtlıktır. İnsan, bir andaki istek ve gereksemeleriyle her şeyin ölçüsü yapıldığı için, doğruluk gibi yasanın bağlayıcı gücü de relativleştirilmiş oluyordu.³³Sadece yasaların değil, ahlak kurallarının da çok değişik ve çeşitli olduğunu, yere ve zamana göre değiştiğini gören Sofistler, bunların büyük bir kısmının insan eliyle konulmuş düzenler (*thesei*, *nomos*) olduğunu, herkesin her yerde, her zamanda bağlayacağı yasaların ise, ancak doğa tarafından konulmuş yasalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşın doğa tarafından konulmuş yasaları var olsalar bile bilemeyeceğimizi savunan Sofistlerin var olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, insan tarafından konulmuş yasaları reddeden, kabul etmeyen Sofistler de vardır. Örneğin Protagoras yasaların ölçütünün insan (*site/toplum* olarak insan) olduğunu ileri sürerken, Kallikles insan eliyle konulmuş yasaları adeta hakir görür ve doğaya uygun olmadığı gerekçesiyle kabul etmez hatta karşı çıkar. Bu demek ki Sofistlerin her biri aynı türden görüşleri savunmamaktadırlar.

Antiphon, doğal hukuk ile pozitif (insanın koyduğu) hukuk arasındaki karşıtlığı belirterek yalnız sanılara (doxa) dayanan "konulmuş" (pozitif) yasaların güçsüz olduğunu söyler ve buradan insanların doğadan eşit oldukları sonucunu çıkarır: "Yalnız Yunanlılar kendi aralarında değil, Yunanlılar ile Barbarlar da eşittirler". Onun için, toplum içindeki sınıf ayrılıkları, ayrıcalıklar, soyluluklar vb. hep insanın kendi koymalarıdır. Oysa toplum insanoğlunun yararı için kurulmuştur, bundan dolayı herkes ondan eşit olarak yararlanmalıdır. Yine bir başka Sofist Thrasymakhos "Ne türlü parlak sözlerle anlatılırsa anlatılsın," diyor, adalet, güçlüye, egemen olana yarayan, güçsüze zararlı olan şeydir". Sofist Kallikles de, adaleti güçsüzlerin kendilerini korumak için güçlülere karşı kurdukları bir tuzak diye anlar. Ama, ona göre, doğa (physis) güçlüye egemen olmak hakkını vermiştir. Bundan

³³ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2002, s. 42

dolayı ancak (insanın koyduğu düzen bakımından) adaletli olmayan kimse mutlu olabilir. Gerektiğinde haktan ayrılmıyor gibi görünen, ama gerçekte böyle olmayan, başkalarına tam olarak hükmeden, heveslerini, isteklerini keyfince kandırabilen kimse onun için ideal. Bu Sofistler için “doğal olan” (phusei) "sosyal olan"dan (thesei) daha değerli, daha sağlam, daha bağlayıcıdır; doğal hukuk, tarih boyunca insanların kendilerinin koymuş olduğu (pozitif) hukuktan daha üstündür.³⁴

“Doğal” ile “konulmuş” arasındaki bu karşıtlığın *din* konusuna da aktarıldığını görmekteyiz. Protagoras Tanrıların varlığından şüphe etmiş, Prodikos da Tanrılara inanmayı psikolojik olarak açıklamayı denemişti. Kritias ise, Tanrıların tümüyle keyfi olarak, zeki devlet adamlarının uyruklarını itaatli kılmak, onların yasalara kimsenin görmediği zamanlarda da uymalarını sağlamak için buldukları birtakım kuruntulardan başka bir şey olmadıklarını söylemiştir.

³⁴ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2002, s. 42

I. BÖLÜM: DOĞA FİLOZOFLARINDA HAK VE ADALET KAVRAMI

I.1. ANAKSİMANDROS'TA HUKUK YASASININ ANLAMI

İ.Ö. 610 yılına doğru doğduğu, 545 yılında öldüğü tahmin edilen Anaksimandros, Thales'in çağdaşı ve yurttaşdır. Anaksimandros'un hayatı ve görüşleri hakkındaki bilgiler Aristoteles, Teophrastos, Diogenes Laertius ve İ.S.V. yüzyılda yaşamış ünlü Aristoteles yorumcularından biri olan Simplikos'tan edinilmiştir. Anaksimandros matematikçi, devlet adamı, astronom, doğa bilgini ve coğrafya bilginidir. Miletlilerin Karadeniz'de bir kolonileri olan Apollonia'yı kuran grubun başında bulunduğu söylenmektedir. Bu da onun seçkin bir aileden olduğunu gösterir. Bir dünya ve gök haritası yaptığı söylenir.

Thales'in başlattığı kozmolojik incelemeleri bağımsız araştırmayla sürdürdü. Ulaştığı sonuçları erken bir tarihte kaybolmuş olsa da, bir eser haline getirdi. Eseri *Doğa Üzerine (Peri Physeos)* adını taşımaktadır. Dolayısıyla o, en eski Grek nesircisi ve ilk felsefe yazarıdır. Bu eserden aşağıdaki cümle günümüze kadar gelmiştir: "Varolanın temeli, ilkesi *apeiron*'dur (sınırsız) fakat meydana gelen, değil mi ki ortaya çıkmıştır, zorunlu olarak oluştuğu unsurlara geri dönecektir, zira şeyler birbirlerine, zamanın düzenine göre karşılaştırıldığı şekilde haksızlıkların tazminini ve kefaretni öderler.³⁵ Bu cümle çeşitli yorumlara tabi tutulmuştur: Bazıları onda, bütün evrende insanın günahkâr varoluşu hakkındaki Orphik doktrinin bir tatbikinin izlerini görmüşlerdir. Diğerleri yargıç makamını 'Zaman'ın doldurduğu mahkemede nesnelere birbirleriyle çekiştikleri, rakip var olma haklarını birbirlerine karşı ileri sürdükleri bir hukuk davasının resmini verdiği görüşündedirler.³⁶

Anaksimandros'un bu hukuk yasasını anlamak için aslında onun varlık kuramına bakmak gerekir. Çünkü onun varlık kuramının en önemli özelliği bu hukuk yasasıdır denebilir. Ona göre aslî cevher ya da başka bir deyişle ana töz, özgün adıyla arkhe *apeiron*'dur. Görüldüğü gibi Anaksimandros, ana tözün hava, su, ateş ya da

³⁵ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, ss.56,57

³⁶ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.57

bilinen başka bir ana element seçmek yerine, sınırsız-belirsiz olan 'apeiron'un arkhe olduğunu söylemiştir.

"Şeyler hangi kaynaktan doğarlarsa, yoğa gittiklerinde zorunluluk gereği oraya geri dönerler; çünkü zamanın buyruğuna göre, adaletsizliklerinin cezasını ve bedelini birbirlerine öderler."

Anaksimandros'un Thales'in temel anlayışını izlediği ve aynı zamanda onu ayrıntıda düzelttiği açıktır. Anaksimandros şunları söylüyordu:

1) belli bir "şey" -tek bir "ana-madde" - vardır

2) bu tek bir ana-maddenin gündelik deneyimdeki birçok şey haline geldiği bir oluş süreci vardır.

Buraya kadar, Anaksimandros, Thales'le aynı sayılıtlara sahipti. O, aynı zamanda şunu da öne sürüyordu:

(3) bu oluş süreci "zorunlu" dur.³⁷

Anaksimandros, ana tözün su ya da bilinen başka bir ana element olmayacağı konusunda bir kanıt ileri sürmüştü; eğer bilinen elementlerden biri ana madde olsaydı, öbürlerini egemenliği altına alırdı.³⁸ Aristoteles'e göre Anaximandros, bilinen ana öğelerin birbirine karşıt olduğunu ileri sürmüştür; hava soğuk, su nemli, ateş sıcaktır.³⁹

Anaksimandros 'apeiron'u mekânsal olarak sınırlanmamış (*infinite*) bir şey ve aynı zamanda belirsiz nitelik (*indefinite*) olarak düşünüyordu; bu asli cevherin sınırsızlığı hakkındaki görüşünü desteklemek için Anaksimandros, eğer durum böyle

³⁷Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.21

³⁸Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.148

³⁹Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.148

olmasaydı, bu cevherin kendisini yaratma süreci içerisinde tüketeceğine dikkat çekmiştir.⁴⁰ Anaksimandros sınırsız-olanı muhtemelen bir tür depo ya da bir tür banka gibi düşünmüştü.⁴¹ Dünyanın oluş süreci hakkında, Anaksimandros, tek bir gerçek ana-maddenin bu dünyanın birçok nesnesi haline nasıl geldiğini açıklamayı zorunlu bile görmemiş olabilecek Thales'ten çok daha özgül ve açıktı; Anaksimandros'a göre, su, toprak, hava, ateş ve geri kalan şeyler -tek tek "ana-maddeler" - sınırsızdan çıkarlar ve sınırsıza geri dönerler.⁴² Apeiron (sınırsız) yaratılmış değildir ve yok olamaz; hareketi de benzer şekilde öncesiz-sonrasızdır. Belirli tözlerin ayrışması bu hareketin bir neticesidir.⁴³

*Anaksimandros, dünyadaki tek tek tikel maddelerin karşıt çiftleri içerisinde girdiklerini gördü: sıcak-soğuk, yaş-kuru, gün-gece vb. Hiç kuşkusuz, sıcak olan şeyin aynı zamanda soğuk olmadığı da doğrudur. Fakat sıcaklık (yaz) eninde sonunda soğuğa yol verir ve soğuk da sırası geldiğinde sıcaklığa yol verir. Sıcak ve soğuk, bu şekilde, sırası geldiğinde, her biri sınırsız, belirlenimsiz ana-madde deposundan çıkıp tekrar bu depoya dönerek, birbirlerine yol verirler. Bu karşılıklı değiş tokuş, Anaksimandros için bir tür zorlama içerir görünen bir düzenlilikle olup biter.*⁴⁴

Anaksimandros'un *Doğa Üzerine* adlı eserinden günümüze kadar gelen cümlesinde vurgulanması gereken bir ikinci nokta, onun bir hukuk yasası ortaya koymuş olmasıdır.

"Şeyler hangi kaynaktan doğarlarsa, yoğa gittiklerinde zorunluluk gereği oraya geri dönerler; çünkü zamanın buyruğuna göre, adaletsizliklerinin cezasını ve bedelini birbirlerine öderler."

⁴⁰ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.57

⁴¹ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.22

⁴² Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.22

⁴³ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.57

⁴⁴ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.22

Bu cümleyi farklı yorumlar ışığında hukuk yasası ortaya koyması bakımından incelemeye çalışalım. Bazıları yargıç makamını ‘Zaman’ın doldurduğu mahkemede nesnelere birbirleriyle çekiştikleri, rakip var olma haklarını birbirlerine karşı ileri sürdükleri bir hukuk davasının resmini verdiği görüşündedirler.⁴⁵

Russell’a göre, Anaximandros'un dile getirdiği düşüncenin temelinde şu anlayış bulunmaktadır: Dünyada, ateş, toprak ve suyun oranı belirlidir. Tanrı olarak anlaşılan her element, imparatorluğunu genişletmek için sürekli çalışmaktadır. Dengeyi sürekli olarak sağlayan bir tür zorunluluk ya da doğal bir yasa vardır. Sözelimi, ateş olan yerde, toprak olan kül vardır. Adaletin, belirlenmiş sınırları hiçbir zaman aşmamak biçiminde anlaşılması, Grek inançlarının en derinlerinden biridir. İnsanlar ölçüsünde, Tanrılar da bağlıdırlar adalete. Fakat bu üstün gücün kendisi kişisel ve üstün bir Tanrı değildir.⁴⁶

Modern insan için anlaşılması güç olan evrensel ve insansal adalet kavramı, Grek din ve felsefesinde çok önemli bir rol oynamıştır.⁴⁷ Ayrıca belirtmek gerekir ki, "Adaletsizliğin bedeli" hakkındaki dil, "bilimsel" denilebilecek en erken doğa yasası düşüncesinin Hesiodos gibi yazarların ahlak yasası düşüncesinden nasıl etkilendiğini gösterir.⁴⁸

⁴⁵ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.57

⁴⁶ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.148

⁴⁷ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.148

⁴⁸ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.21

I.2. HERAKLEİTOS'TA YASA KAVRAMI

Herakleitos'ta insan yasaı ve doğa yasaı arasında bir ilişki vardır. Herakleitos, insanı evrenle açıklamaktan çok, evreni insanla açıklamaya çalışan bir bakış açısına sahiptir. Nitekim onun evrensel doğa yasaı dediği şey, yalnızca ve esasta doğa yasaı anlamında yasa değildir; aynı zamanda ve ilk planda normatif yasa, toplum yasaı, insan yasaı anlamında yasadır.⁴⁹ Anaksimandros'un hukuk alanından aldığı suç ve ceza kavramlarını fizik alanına aktararak fiziksel alanda da varlıkların birbirlerine karşı yapmış oldukları "haksızlıklar"ın "ceza"sını çekmek üzere tekrar *apeiron*'un sinesine geri dönecekleri görüşünü ileri sürdüğü gibi, benzer bir şekilde Herakleitos da doğa yasaını, bir insan yasaını, normatif bir yasaı tanımlar gibi tanımlamaktadır:

"Güneş ölçülerini aşmayacaktır; eğer bunu yaparsa adaletin hizmetkârı olan Erinnysler onu yakalayacaklardır" (DK. B 94).⁵⁰

Herakleitos'un Anaksimandros'un bakış açısını devam ettirdiği gibi, o bu bakış açısını daha dramatik bir duruma sokmaktadır. Onda doğa yasaıyla, toplum yasaı veya tanrısal yasa birbirlerine karışmaktadır. Öte yandan, zaman zaman onun toplum yasalarının temeline doğa yasalarını koyma yönünde bir eğiliminden de söz etmemiz mümkündür; bir yandan doğa yasaını veya *logos*'u toplumsal, ahlâki ve dini terimlerle tanımlarken, öte yandan toplumsal-ahlâki ve dini yasaı doğa yasaına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır.⁵¹

Evrenle ilgili olduğu gibi insanlarla ilgili olarak da zaman içinde değişmeyen, süre giden şey şudur: makrokozmosta birliği ve özdeşliği sağlayan şey ne ise, insanda onları sağlayan şey de odur. Herakleitos bizi çevreleyen şeyin akılsal ve bilinçli olduğunu, nefes aldığımızda bu tanrısal akı içimize çekmek suretiyle akıllı varlıklar olduğumuzu, uykuda unuttuğumuzu, uyandığımızda ise tekrar bilinçli

⁴⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.200-201

⁵⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.201

⁵¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.201

varlıklar haline geldiğimizi düşünmektedir. Bunun nedeni uykuda duyuların dışarıya açık olan tarafları kapandığından bizde bulunan aklın dışarıyla temasının kesilmiş olmasıdır.⁵² Bunun sonucunda zihnimiz veya aklımız daha önce sahip olduğu hafıza yetisini kaybetmektedir. Tekrar uyandıığımızda ise zihnimiz bu duyuların açıklıklarından adeta pencereden bakar gibi bakmakta ve kendisini çevreleyen akılla temasa geçerek yeniden akıl yetisini kazanmaktadır.⁵³

Herakleitos'un bu kavrayışı onun yığın-seçkinler ayrımında çok daha açık bir biçimde kendini gösterir. Herakleitos iki tür insanın varlığını ayırt etmektedir: Logos'u kavrayamayan ve kavrayabilen insanlar. Logos'u kavramanın kendisi ise sadece teorik bir bilme arzusunun tatminiyle sonuçlanmaz; aynı zamanda bu kavrayışa uygun bir yaşama tarzını, davranışı gerektirir veya onları mümkün kılar. Herakleitos, Miletos'lu filozoflardan farklı olarak felsefeyi doğru bir teoriye dayanan iyi bir yaşama kılavuzu olarak görmektedir.⁵⁴ Buna göre, Herakleitos'un amacı sadece logos'u ortak bir şey olarak insanlara kavratmak değildir; onları bu logos'a uygun olarak davranışta bulunmaya sevk etmektir. Herakleitos'a göre ortak olanı izlemek bir görevdir. En üstün amaç da sadece teorik kavrayış değildir, bilgeliştir (*sophia*), Bilgeliğin kendisi ise doğruyu bulmak, bilmek, söylemek kadar ona uygun yaşamaktır.⁵⁵ Ancak öte yandan bu bilginin, bilgeliğin herkes için mümkün olmadığını da biliyoruz. Çünkü "doğanın kendisi gizlenmeyi sevdiği" gibi insanların çoğunluğu da şu veya bu nedenle gerçekliğin özünü görebilecek nitelikte veya yetenekte değildir. Bunun doğal sonucu, Herakleitos'a göre, çoğunluğun azınlığa, seçkin azınlığa, hatta gerekirse tek bir kişiye itaat etmesinin, onun düşüncelerini ve buyruklarını dinlemesinin zorunlu olduğudur. Çünkü çoğunluk bilgiye, iyiye ve mutluluğa ancak bu yolla ulaşabilir. O halde Herakleitos'un yığını küçümseyen bütün sözlerini aslında bu anlamda, yani ahlaki anlamda yargılar veya değerlendirmeler olarak almak gerekir. Yine onun siyasal tercihlerini, yani demokrasi düşmanlığını, aristokrasi taraftarlığını da bu zemin ve bakış açısı içinde anlamak ve değerlendirmek

⁵² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.203

⁵³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.203

⁵⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, ss.207-208

⁵⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.208

durumundayız.⁵⁶

"İnsanların bütün kanunları tek bir tanrısal kanundan beslenir" (Fr. 114) ve bütün bu hususlarda kendi kendisiyle tamamıyla tutarlıdır; bu tanrısal yasaya itaat etmeliyiz ve büyük yangından ziyade hadsizliği, taşkınlığı dizginlemeliyiz (Fr. 43). Bir insanın mutluluğunun kendisine bağlı olduğunu düşünür. Toplumun refahı hukuka riayetkârlığına bağlıdır. İnsanlar hukukları için, surları için savaştıkları gibi savaşmalıdır (Fr. 44). Fakat aristokrat filozof bir insanın iradesinin aynı zamanda bir yasa olabileceği görüşündedir.⁵⁷

⁵⁶ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.208

⁵⁷ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s. 78

II. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM SOFİSTLERİNDE HAK KAVRAMI

II.1. PROTAGORAS'TA HAK KAVRAMI

Demokritos gibi Teoslu olan Protagoras İ.Ö.490-480 yılları arasında Demokritos'un doğduğu Abdera'da dünyaya gelmiş ve yine Demokritos gibi Leukippos'un öğrencisi olmuş. Atina'yı iki kez ziyaret eden Protagoras'ın İkinci ziyaretinin İ. Ö. 432'den daha geç olmadığı düşünülmektedir. Perikles ile Euripides'in yakın dostu olan Protagoras'ın, İ.Ö. 444 yılında kurulmuş olan panhelenik Thurioi kolonisi için yasa yapıcı olarak onu seçerek onurlandıran Perikles'in çevresinde yaşadığı Atina'ya ilk kez yüzyılın ortasına doğru gelmiş olduğu söylenir. Thurioi kolonisi için yasa yapıcı olarak görevlendirilmesi, onun ünlü tarihçi Herodot ile tanışmasına vesile olmuştur. Kendisine Perikles tarafından verilen bu görevin önemi, Protagoras'a biçilen yüksek değer bir göstergesi olmalıdır.⁵⁸ Protagoras'ın demokrasi taraftarı biri olduğu hesaba katılırsa, Thurioi şehri için düzenlediği anayasanın Perikles'in Atinası'nınki gibi demokratik bir anayasa olduğu düşünülebilir. Atina'yı iki kez ziyaret eden Protagoras'ın İkinci ziyaretinin İ. Ö. 432'den daha geç olmadığı düşünülmektedir. Peleponnes savaşının ilk yıllarında Atina'da bulunan Protagoras, Atina'ya bu ikinci gelişinde Sokrates ve Euripides'le tanışmıştır. Atina'yı 430 yılında tekrar terk ettiği sanılmaktadır. Atina'yı terk etme nedeni olarak, "Tanrılar Hakkında" adlı eserine yöneltilen 'kutsal sayılana saygısızlık', bazı verilere göre de tanrıtanımazlık suçlaması nedeniyle hakkında dava açılması gösterilmektedir. Bu tarihten sonra Protagoras'ın neler yaptığı, Atina'ya tekrar dönüp dönmediği, nerede ve kaç yaşında öldüğü konusunda güvenilir hiçbir bilgi mevcut olmamasına karşın Sicilya'ya giderken gemisinin batmasıyla ölmüş olduğu sanılmaktadır.

Russell, Protagoras'ın dinsizlikle suçlandığı yolunda geleneksel bir inanç olduğunu söyler ve bunun "*Tanrılara gelince onlar var mı yok mu ya da neye benzerler bilemem. Onlar hakkındaki kesin bilgimize engel çok: Konunun karanlık oluşu, insan yaşamının kısırlığından*" gibi düşüncelerin ötesine geçmediğini ifade

⁵⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.26

eder. Platon'a göre "öldüğü zaman, aşağı yukarı, yetmiş yaşındaydı ki bunun kırk yılını mesleğini icra etmekle geçirmişti ve tüm bu süre boyunca, bu güne kadar koruduğu, olağanüstü büyük bir ün kazandı."⁵⁹

Arslan'ın Zeller'den aktardığı bilgiye göre, Protagoras, yetişkinlik yaşamını, kentlerde "edimsel yetenek ve daha geniş zihinsel kültür isteyenlere" para karşılığı dersler vererek yaptığı sürekli bir öğretim turuyla geçirdi. Modern anlayışa göre oldukça züppeliğe kaçan bir biçimde, Sofistler'in ders vermek için para almalarını eleştiren Platon yeterli varlığa sahipti ve görünüşe bakılırsa, kendisi gibi varlık sahibi olmayanların gereksinimlerini anlayacak yetenekten yoksundu, diyen Russell'a göre tuhaf olan, aylığını geri çevirecek hiçbir neden görmeyen günümüz profesörlerince, Platon'un bu sert eleştirisinin sık sık yinelenmesidir.⁶⁰ Hayatı boyunca etrafında büyük bir genç takipçi grubunun toplandığı Protagoras'ın bilgi teorisi ve uygarlık felsefesiyle genç hemşerisi Demokritos'u etkilediği bilinmektedir. Doğrudan doğruya felsefeyle ilgisi olmayan halk kesimi -devlet adamları, şairler, tarihçiler ve hatipler- üzerindeki etkisi daha da büyük olmuştur.⁶¹ Tüm bilgi eksikliğine karşın, Protagoras'a ilişkin olarak, bununla birlikte, kesinlikle bildiğimiz iki nokta vardır: O bir göreci (*relativist*) ve bir eğitimciydi.⁶²

Protagoras'ın yapıtlarından hiçbiri zamanımıza erişmemiş, tümü kaybolmuştur. Bu nedenle yazılarının kapsamıyla ilgili kesin bilgilere sahip değiliz. Bununla birlikte geç Antik dönem onların bir listesini korumuştur.⁶³ Ancak Versenyi'ye göre, doğruluklarından pek kuşku duyulmayan bu başlıklar aynı kitabın farklı bölümlerine karşılık geliyor olabilir. Bu başlıkları şu şekilde sıralayabiliriz; "Devlet Üzerine", "İnsanlığın İlk Hali", "Hakikat ya da Yere Vurucu Tezler", "Tanrılar Üzerine", "Tutku Üzerine", "Erdem Üzerine", "İnsan Hataları Üzerine", "Matematik Hakkında".

⁵⁹ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.34

⁶⁰ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.

⁶¹ Zeller, Eduard, *Greks Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.115

⁶² Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.34

⁶³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s. 28

Bu listedeki isimlerin doğru olması, Protagoras'ın Platon'un ünlü *Devlet'inden* önce aynı adı taşıyan bir eserin sahibi olduğu anlamına gelmektedir. Platon, *Protagoras* diyalogunda Protagoras'ın siyasi öğretisi hakkında verdiği bilgileri esas olarak bu ve “*İnsanlığın İlk Hali*” adlı iki kitabından devşirmiş olabileceği düşünülmektedir.

“*Tanrılar Üzerine*”, tanrıtanımazlıkla suçlanmasına neden olan ünlü cümlesinin başlangıcında yer aldığı eserdir. Bu ünlü cümle şudur:

“*Tanrılara gelince, ne onların var oldukları, ne var olmadıkları, ne de ne şekilde olduklarını biliyorum, çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: Onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısılığı ...*”

Sayırsız eserleri arasında en önemlisi -ki “*Gerçek ya da Yerevurucu Sözler*” şeklinde saldırgan bir başlık taşır- “*İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolan şeylerin varlıklarının, varolmayan şeylerin de yokluklarının*” şeklinde abidevi bir cümleyle başlar.⁶⁴ Zeller’e göre bu, bilgi problemini objeden sujeye taşımış ve dolayısıyla gerçek bir bilgi teorisi mümkün hale gelmiştir. “Şeyler”le sadece somut şeyleri değil, aynı zamanda mutlak nitelikleri de düşünmeliyiz; ve sadece sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vs. gibi duymusal nitelikleri değil, aynı zamanda iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış gibi kavramları da.⁶⁵ Zeller’e göre, Protagoras’ın “*İnsan her şeyin ölçüsüdür*” cümlesindeki “*insan*” ifadesini hangi anlamda almamız gerektiği, yani Platon'un Protagoras'ın bilgi teorisini Herakleitosçu akış doktriniyle birleştirip *Theaitetos*'da açıkladığı bireyci anlamda mı, yoksa daha sonraki yazarların tahmin ettiği gibi genel anlamda, yani insanın tür olarak mı anlaşılması gerektiği yahut nihayet kolektif bir anlamda dolayısıyla terimin bir grup (ulus, kabile) olarak mı insanlara hasredilmesi gerektiği pek o kadar kesin değildir.

⁶⁴ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.115

⁶⁵ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.115

Her halükarda Protagoras ahlaki yahut siyasi anlamda bireyciliğin bir temsilcisi değildi. Bu sadece, Platon'un Theaitetus'da Sokrates'in ağzından dile getirdiği doktrinlerinin savunusuyla -ki sofistlerin etkinliğinin bahçıvan ve hekiminkiyle mukayese edilip, eğitimin kötü bir ruh durumunu daha iyi bir hale getirebileceği ve kötü ve yanlış olanların yerine sağlıklı ve doğru hisler yeşertebileceği iddiasında bulunulur- değil, aynı zamanda ismiyle anılan diyalogda Protagoras'ın dile getirdiği uygarlık tarihi mitosuyla da -ki buna göre hiçbir insan toplumunun bir ahlak ve adalet hissine sahip olmadan teşekkül etmesi mümkün değildir- doğrulanmaktadır. Protagoras'ın her türlü ahlaki ve hukuki değerlerin ancak izafî bir geçerliliği, yani geçerliliğin ancak bunları formüle etmiş olan insan toplumuna bağlı olduğu ve toplumun onları iyi olarak görüp benimsediği sürece hayatîyetini sürdürdüğü kanaatinde olduğu da aynı ölçüde şüpheden uzaktır. Mutlak din, mutlak ahlak ve mutlak adalet yoktur.⁶⁶

Protagoras *Erdemler Üzerine* adlı eserinde eğitim ilkelerini açıklamaktadır. Bu eserden yalnızca şu cümleleri bilmekteyiz: "Eğitim doğal yetenekler ve çalışma ister"; "İnsan öğrenmeye gençliğinde başlamalıdır", "Eğitim, büyük bir derinliğe erişilmedikçe ruhta filizlenmez". Protagoras cezalandırmayı kaçınılmaz olarak görmekle birlikte onu ancak bir ıslah aracı ve bir caydırıcı olarak benimsiyor, buna karşın intikam fikrini reddediyordu (*Prot.* 324, A, B).

Protagoras *Matematik Hakkında* adlı eserinde ise geometri önermelerinin, "teğetlerin bir daireye tek bir noktadan değemeyeceğinden ötürü" gerçek için değil ancak ideal şekiller için geçerli olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷

Protagoras hakkındaki bilgileri Platon, Aristoteles, Aristophanes, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius gibi daha sonraki yazarlardan, biyograf ve doksograflardan edinmekteyiz. Örneğin Versenyi, Protagoras ile ilgili temel bilgi

⁶⁶ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, ss.115, 116

⁶⁷ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.117

kaynaklarının Platon, Sextus Empricus, Dlagones Laertius ve Hippokratesçi *Eski Tıp* (On Ancient Medicine) ve yazarı bilinmeyen *Dissoi Logoi* gibi Protagoras'tan etkilendikleri çok açık olan birkaç yazı olduğunu ifade eder. Platon'un her ne kadar ikinci veya üçüncü kuşak Sofistler hakkında kullandığı küçültücü, aşağılayıcı bir dil kullansa da, Protagoras hakkında gerek kişiliği ve karakteri, gerekse öğretisi ile ilgili olarak saygılı bir şekilde söz ettiğini gözlemlemek mümkündür.

Protagoras'ın "*Hakikat ya da Yere Vurucu Tezler*" adlı eserinde ifade ettiği "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının." şeklindeki Zeller'in deyimiyile abidevi cümlesinin aynı eserde hemen arkasından gelen şu cümle Protagoras'ın ne demek istediğini açıklamaya yardımcı olmakta birlikte elbette yoruma açıktır; "Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle ... Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir."

Protagoras bu sözleri söyleyerek, Zeller'in deyimiyile, bilgi problemini objeden sujeye taşımış ve dolayısıyla gerçek bir bilgi teorisi mümkün hale gelmiştir. Ancak onların arkasında varlık kuramıyla ilgili bir şeylerin de ima edildiği veya onlarda varlığın kendisi ile ilgili bir tezin de bulunduğunu söylemek mümkündür.⁶⁸

Protagoras'ın ikinci cümlesinde dile getirdiği rüzgarın soğukluğu veya sıcaklığı ile ilgili tespiti, onun burada eşya hakkındaki duyumumuzdan söz ettiğini göstermektedir. Yine buradan Protagoras'ın eşyanın bilgisi ile ilgili olarak elimizde duyu organlarımızdan ve duyumdan başka bir yetimizin var olmadığı görüşünde olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim gerek Protagoras'ın bu cümlesini yorumlayan Platon'un gerekse bu duyum kuramına karşı çıkan Aristoteles'in onu böyle anladığını görmekteyiz (Theaitetos, 152 b, 166 d, 171-172; Metafizik, IV,5). O halde Protagoras'ın bununla söylemek istediği şey, özetle eşyayı duyu organlarımızla bildiğimiz, duyu organlarının ise farklı insanlar ve farklı zamanlarla ilgili olarak bize eşya hakkında

⁶⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s. 29

farklı duyular verdiği, bir aynı şeyin bundan dolayı farklı insanlara, hatta belki farklı zamanlarda bir aynı insana farklı görünmesinin mümkün olduğudur. Platon ilerde işte tam da bu özelliğinden ötürü duyulara güvenilemeyeceğini, tam da bundan dolayı bilginin konusunun duyusallar değil, akılla kavranan şeyler, akılsallar, yani tümeller, İdealar olduğunu söyleyecektir. Aristoteles, Platon gibi veya onun kadar duyulara hiçbir bilgi değeri taşımayan şeyler olarak bakmasa da, yine bundan dolayı duyumun bilgi olmadığını söyleyecek ve buna böyle bir duyumculuğun bizi götüreceğini düşündüğü diğer mahzurları (görelcilik, öznelcilik, tekbencilik vb) ekleyecektir.⁶⁹

Yukarıda bahsedilenleri göz önünde bulundurduğumuzda, Antik Yunan Felsefesi'nde bilgi teorisi ile ilgili olarak farklı yaklaşımların olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada konuya açıklık getirmek için Protagoras'tan sonra yaşamış olan Platon (Protagoras öldüğünde Platon'un sadece 16 yaşında olduğu tahmin edilmektedir) ve Aristoteles'in bilgi teorisi ile ilgili görüşlerinin yanı sıra Protagoras'ın çağdaşı olan filozoflar ile Protagoras'tan önce yaşamış olan filozofların görüşlerinin en azından ne yönde olduğuna değinmek yerinde olacaktır.

Demokritos, görme ve koklama duyularının bize gerçeği vermediği görüşündedir. Demokritos gibi doğa filozofları olarak anılan Herakleitos ve Parmenides de duyumculuğu eleştirirler. Jones'a göre; Parmenides, mantıksal tutarlılığın gerçekliğin, var olanın ve var olmayanın ölçüsü olduğunu ileri sürmüştü; Protagoras, buna, mantığın değil, ama insanî kanının ölçü olduğu yanıtını verdi.

Şeyler hakkında nesnel bir doğruluğa ulaşamayacağımız için, sağduyuya bel bağlamalıyız. Sağduyu dünyanın çok çeşitli ve değişken olduğunu bilirken, mantık bizi dünyanın bir ve değişmez olduğu sonucunu çıkarmaya zorluyorsa, mantık yerin dibine batsın diyordu Protagoras. Umutlarımızı kaygan bir Gerçekliğin keşfine bağla-

⁶⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.29

*maktansa, etrafımızda gördüklerimizi gerçek kabul edelim ve bu temelde iş görelim.*⁷⁰

Arslan'a göre, tekrar edilecek olursa, Protagoras'ın "Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle ... Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir" cümlesiyle söylemek istediği şey, eşyayı duyu organlarımızla bildiğimiz, duyu organlarının ise farklı insanlar ve farklı zamanlarla ilgili olarak bize eşya hakkında farklı duyular verdiği, bir aynı şeyin bundan dolayı farklı insanlara, hatta belki farklı zamanlarda bir aynı insana farklı görünmesinin mümkün olduğudur. Platon ileride işte tam da bu özelliğinden ötürü duyulara güvenilemeyeceğini, tam da bundan dolayı bilginin konusunun duyusallar değil, akılla kavranan şeyler, akılsallar, yani tümeller, İdealar olduğunu söyleyecektir.⁷¹ Aristoteles de yine bundan dolayı, duyumun bilgi olmadığını söyleyecek ve buna böyle bir duyumculuğun bizi götüreceğini düşündüğü diğer mahzurları (görelilik, öznelcilik, tekbencilik vb) ekleyecektir. Fakat burada Platon'un görüşü ile Protagoras'ın görüşünün farklı olduğu özellikle vurgulanmalı, onların birbirleriyle aynı görüşe sahip oldukları hatasına düşülmemelidir. Protagoras, bu sözü söylerken, eşyayı duyu organlarımızla bildiğimiz, duyu organlarının ise farklı insanlar ve farklı zamanlarla ilgili olarak bize eşya hakkında farklı duyular verdiği, bir aynı şeyin bundan dolayı farklı insanlara, hatta belki farklı zamanlarda bir aynı insana farklı görünmesinin mümkün olduğunu ifade etmek istemiş ve bilginin kaynağının insan olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Protagoras için gerçeklik insandan bağımsız değildir. Varlık bize "görünen"dir, varlık "görünüş"tür.⁷² Platon ise, Protagoras'ın aynı cümlesinden yola çıkarak duyulara güvenilemeyeceği sonucuna ulaşmış ve bu sebeple bilginin konusunun duyusallar değil, akılla kavranan şeyler, akılsallar, yani tümeller, idealar olduğunu söylemiştir.

Jones'a göre, ilk Sofistlerden biri olan Protagoras Herakleitos'un fizik teorisine dayalı olarak aynı kuşkucu sonuca götüren bir duyu algısı teorisi geliştirdi.

⁷⁰ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.103

⁷¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.29

⁷² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.30

Herakleitos' a göre, her şey sürekli bir akış halindedir. Söz gelimi, sizin ve benim şu anda aynı al ata bakıyor olduğumuzu söyleriz. Fakat oradaki at sürekli değişmektedir. Benim gözerim de ve sizin gözleriniz de değişmektedir. Gördüğümüzü söylediğimiz al, orada atta var değildir; o, iki hareketin ürünüdür -at diye adlandırdığımız oradaki bir hareket ve duyu organında olup biten buradaki bir hareket. Fakat duyumlanan renk eğer etmenlerinden biri duyu organındaki hareket olan bir ürün ise, bundan her bir farklı duyu organının farklı bir renk deneyimlediği sonucu çıkar. Benim gördüğüm al, senin gördüğün aldan farklıdır. İki al vardır ve bunlardan her biri kişisel, öznel bir durumdur.⁷³

Jones, Protagoras'ın iddiasına göre, dünya hakkındaki doğruluğun kaynağı ne akıl ne de algı ise, genel bir gerçekliğin nesnel bilgisinin tamamen imkânsız olduğunu söyler. Yine Jones'a göre, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının" ifadesi, hiç kuşkusuz, Thales'ten beri düşünüldüğü şekliyle bütün felsefi ve bilimsel girişimin toptan bir reddiydi. Çünkü Thales'in zamanından beri herkes (1) açık, nesnel bir gerçekliğin var olduğu ve (2) bu gerçekliğin düşünülür olduğuna, yani insan zihni tarafından anlaşılabilceği iddiasına tutunmuştu.⁷⁴

Protagoras'ın "*Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var almamalarının. Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle ... Üşüyen için rüzgar soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir*" sözlerinde "insan" ve "şeyler" ifadelerini hangi anlamda almamız gerektiğini incelemek gerekir. Zeller'e göre "İnsan" ifadesini hangi anlamda almamız gerektiği, yani Platon'un Protagoras'ın bilgi teorisini Herakleitosçu akış doktriniyle birleştirip *Theaitetus*'ta açıkladığı bireyci anlamda mı, yoksa daha sonraki yazarların tahmin ettiği gibi genel anlamda, yani insanın tür olarak mı anlaşılması gerektiği, yahut nihayet kolektif bir anlamda

⁷³ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.103

⁷⁴ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.103, 104

dolayısıyla terimin bir grup (ulus, kabile) olarak mı insanlara hasredilmesi gerektiği pek o kadar kesin değildir. Arslan ise bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle dile getirir:

Burada söz konusu olan "insan" kimdir? Bu "tür olarak insan" mı, yoksa "birey olarak insan" mıdır? Eğer burada söz konusu olan insanı tür olarak insan diye anlarsak, Lange'nin haklı olarak işaret ettiği gibi Protagoras'a Kant'ın bir öncüsü gözüyle bakabiliriz (Lange, I, 58) Çünkü bildiğimiz gibi Kant da, insanın bir duyarlılığı, bir de akli veya anlama yetisi olduğunu söylemektedir. Ona göre eşya hakkındaki bilgimiz, duyarlılığımızın formları aracılığıyla şekillenerek aklımıza ulaşır. Yani biz eşyayı duyarlılığımızın bize "gösterdiği gibi" biliriz. Ancak Kant Protagoras'tan farklı olarak söz konusu duyarlılığın "bütün insan türü" için aynı olduğunu, bundan dolayı bütün insan türünün eşyayı aynı şekilde "gördüğü"nü veya "algıladığı"nı düşünür. Kant'a göre insanı duyarlılığın nesnel ve zorunlu bazı nitelikleri vardır -ki Kant bunları duyarlılığın apriori formları olarak adlandırır- ve biz insan türü olarak bundan dolayı eşyayı aynı şekilde görürüz.

Ancak Protagoras'un burada insandan bu şekilde genel ve zorunlu bazı duyarlılık formlarına sahip insan türünü anlamadığı aşikârdır. Çünkü o eşyanın bize değil, bana, sana, yani tek tek insanlara nasıl görünüyorsa öyle olduğunu söylemektedir. Verdiği örnekte görüldüğü gibi rüzgar birine soğuk, diğerine sıcak görünmektedir. Aristoteles'in örneğini verirsek bir şarap birine tatlı, diğerine acı görünecektir. Hatta aslına bakılırsa Protagoras burada bir aynı insanı bile kastetmemektedir. Lange'nin haklı olarak işaret ettiği gibi aslında genel olarak veya tür olarak insan bir yana, o birey insanı bile değil, değişik durumlarda bir aynı insanın farklı, değişik algılarını ölçü kabul etmek durumundadır (Lange I,58). Çünkü birey değişme içindedir. O halde aynı rüzgâr aynı insanın aynı duyu organına bir zaman soğuk, başka bir zaman sıcak gelebilir ve bütün bu farklı

algılar aynı hakla ve aynı ölçüde "doğru"luk talebinde bulunabilirler.⁷⁵

Şimdi de insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyen Protagoras'ın, bu iddiasındaki "her şey" ifadesiyle neyi kastettiğini incelemek yerinde olacaktır. Zeller, Protagoras'ın "şey" ifadesiyle sadece somut şeyleri değil, aynı zamanda mutlak nitelikleri de düşünmemiz gerektiğini söyler; ve sadece sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vs. gibi duyumsal nitelikleri değil, aynı zamanda iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış gibi kavramları da.

Konuyu netleştirmek için sorulması gereken, önermenin sadece duyumlarla ve duyumların konusu olan varlıkla ilgili epistemolojik ve ontolojik bir cümle olup olmadığıdır. Verdiği örnek, rüzgâr özel olarak bu alanlara ait bir örnek olmasına karşın, Arslan'ın da ifade ettiği gibi, bu "her şey" ile onun daha genel, daha evrensel bir şeye işaret ettiği veya onun daha genel veya daha evrensel şeylere işaret eden bir şey olarak algılanmasının mümkün olduğu açıktır. Buradaki "her şey"in, içine ahlaki, dini, siyasi estetik varlıkları, değerleri ve onlar hakkındaki yargılarımızı da alabilecek şekilde geniş olarak yorumlanması mümkün olduğuna göre, bu durumda bu ibarenin ahlakî değerlerimiz, siyasî kurumlarımız, estetik görüşlerimiz ve dini kanaatlerimizde de nesnel, mutlak, toplumdun topluma, insandan insana değişmeyen doğrular olmadığı şeklinde yorumlanması da mümkündür. Ancak burada belirtmek gerekir ki, Protagoras'ın kendisinin bu cümleyi böyle yorumlamadığı, bu ikinci tür nesnelere ilgili olarak daha ihtiyatlı, daha muhafazakâr bir tutum benimsemiş olduğunu gösteren bilgiler elimizde mevcuttur.

En azından tanrıların varlığı ve özellikleri ile ilgili olarak bilgi ve hakikat konusunda olduğu kadar cesur bireyselci ve görelisci bir tavrı benimsemediğini biliyoruz. Buradaki tavrı daha önce de işaret ettiğimiz gibi ancak bilinemezci (agnostisist) bir tavidir. Bilinemezci bir tavrıla görelisci (rölativist) bir tavrı arasında ise oldukça fark vardır. Öte yandan Protagoras'ın siyasal erdem veya iyi konusunda

⁷⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.30, 31

*da birey insanın ve onun bireysel arzuları ve seçiminin ötesinde genel ve nesnel bir ölçüt verme yönünde bir tutum içinde olduğunu görmekteyiz.*⁷⁶

Son olarak, Protagoras'ın “Birbirine zıt olan iki görüş, aynı ölçüde doğrudur” sözüyle ne anlatmak istediğini anlamaya çalışalım. Bu sözü, bir ve aynı insanın ağzından çıkan bir ve aynı sözün aynı zamanda hem doğru, hem yanlış olmasının mümkün olduğu anlamında ileri sürmek, Aristoteles'in haklı olarak işaret edeceği gibi özdeşlik ilkesinin inkâr edilmesi anlamına gelecektir. Ancak Arslan'a göre, Protagoras'ın kastettiği bu değildi. Ona göre, Protagoras'ın bununla söylemek istediği şey, aynı konu üzerinde, örneğin rüzgârın üşütücü olup olmadığı üzerinde, aynı anda iki ayrı insanın birbirine zıt iki şey ileri sürmesinin, yani birinin rüzgârın üşütücü olduğunu, diğerinin ise öyle olmadığını savunmasının mümkün olduğu ve bu durumda daha önce açıkladığımız nedenle bu iki zıt önermenin aynı ölçüde doğru olduğunun kabul edilmesi gerektiği idi. A. Arslan'a göre konuyu bu biçimde ele aldığımızda Protagoras'ın özdeşlik ilkesini inkâr etmek gibi saçma ve savunulamaz bir tutum sergilemek istemediğini, daha önceki ana tezine uygun olarak; sadece bir insanın bir şey hakkında ileri sürdüğü bir teze bir başka insanın aynı hakla karşıt bir tezle ortaya çıkmasının mümkün ve doğru olduğunu söylemek istediğini tahmin edebiliriz. Konuya Sofistlerin skeptik tavırlarından etkilenerek şöyle bir yorumda bulunmak da mümkündür: özdeşlik ilkesini inkâr etmek neden saçma ve savunulamaz bir tutum olsun ki; “*İnsan bütün şeylerin ölçüsüdür*” diyen ve Versenyi'nin relativist olarak nitelendirdiği Protagoras özdeşlik ilkesini pekâlâ reddediyor olabilir. Russell, Protagoras'ın, “*İnsan bütün şeylerin ölçüsüdür. Var olanların varlıklarının, var olmayanların var olmamalarının.*” şeklindeki sözünü, her insanın bütün şeylerin ölçüsü olduğu; insanlar birbirlerinden ayrıldıklarında kimin haklı kimin haksız olduğunu anlatacak nesnel bir doğruluk bulunmadığı biçiminde yorumlamıştır.

⁷⁶ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.32

Protagoras'ta Varlık, Bilgi ve Adalet:

Protagoras'ın “*İnsan her şeyin ölçüsüdür. Var olanların varlıklarının, var olmayanların var olmamalarının*” sözündeki “İnsan” ifadesini hangi anlamda almamız gerektiği, yani Platon'un Protagoras'ın bilgi teorisini Herakleitosçu akış kuramıyla birleştirip *Theaitetos*' da açıkladığı bireyci anlamda mı, yoksa daha sonraki yazarların tahmin ettiği gibi genel anlamda, yani insanın tür olarak mı anlaşılması gerektiği, yahut nihayet kolektif bir anlamda dolayısıyla terimin bir grup (ulus, kabile) olarak mı insanlara hasredilmesi gerektiği Zeller'e göre, pek o kadar kesin değildir. Ona göre, her halükarda Protagoras ahlaki yahut siyasi anlamda bireyciliğin bir temsilcisi değildi. Bu sadece, Platon'un Sokrates'in ağzından dile getirdiği düşüncelerinin savunusuyla -ki sofistin etkinliğinin bahçıvan ve hekiminkiyle mukayese edilip, eğitimin kötü bir ruh durumunu daha iyi bir hale getirebileceği ve kötü ve yanlış olanların yerine sağlıklı ve doğru hisler yeşertebileceği iddiasında bulunulur- değil, aynı zamanda ismiyle anılan diyalogda Protagoras'ın dile getirdiği uygarlık tarihi mitosuyla da -ki buna göre hiçbir insan toplumunun bir ahlak ve adalet hissine sahip olmadan teşekkür etmesi mümkün değildir- doğrulanmaktadır.⁷⁷ Zeller'e göre, Protagoras'ın her türlü ahlaki ve hukuki değerlerin ancak görelî bir geçerliliği, yani geçerliliğin ancak bunları formüle etmiş olan insan toplumuna bağlı olduğu ve toplumun onları iyi olarak görüp benimsediği sürece varlığını sürdürdüğü düşüncesinde olduğu da aynı ölçüde şüpheden uzaktır. Buna göre, mutlak din, mutlak ahlak ve mutlak adalet yoktur.

Platon ve Herodotos'un kullandığı “Şeylerin İlk Durumu Üzerine” eserinde, canlı varlıkların oluşumunda türlerin sürdürülmesine yönelik koruyucu tedbirleri alan doğadaki nihai amaçla ilgili dâhiyane nitelikteki teorisini geliştirmiştir. İnsan hayvanlardan zihni melekeleriyle olduğu kadar fiziki güçleri bakımından üstün değildir. Kendisini yavaş yavaş geliştirerek hayvani durumdan yükselmiş ve mevcudiyetini sürdürmek için zorunlu araç-gereçleri geliştirmiştir (giyim, kuşam, barınak vs.); fakat her şeyden daha önemlisi

⁷⁷ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.115

*kendisindeki aklın tanrısal ışığıyla dini, dili ve devleti yaratmıştır. Dolayısıyla Protagoras'a göre insan bir zoo phusei politikon'dur (yani "insan politik bir canlıdır"), fakat değişik insanların anayasa ve kanunları, tıpkı onların dilleri, dini tasavvurları ve ahlaki sistemleri gibi ancak âdete dayalı norm'dur.*⁷⁸

Jones, "Var olanın" ve "var olmayanın" ölçüsünün Protagoras'a göre mantık değil insanî kanı olduğunu ifade ettiği yazısında, Protagoras'ın bu bakış noktasını davranış sorunlarına da uyguladığını söyler. Buna göre, Protagoras dinle ilgili olarak, mutlak doğruluğu bilemeyeceğimiz için, içerisinde yaşadığımız topluluğun kutsal törenlerine katılmamızın ve dinsel pratiklerini kabul etmemizin yerinde olacağını düşünüyordu.

*Ve aynı şey toplumsal ilişkiler için de geçerlidir: Hesiodos'un o kadar etkili bir şekilde yazdığı mutlak adalet idealini hiçbir zaman keşfedemeyiz. Dolayısıyla, davranışımızı kendi şehrimizin önümüze koyduğu modele uyduralım. Bu görenekler ve gelenekler, kitlelerin inandığı anlamda "doğru" olmasalar bile, birlikli ve düzenli bir topluluk meydana getirmekle hayati bir toplumsal işlevi yerine getirirler. Onlara uymak bizim için en iyisi olacaktır ve dolayısıyla Protagoras'ın öğrettiği "iyilik" işte buydu.*⁷⁹

Russell ise, Protagoras'ın aynı sözünü, her insanın bütün şeylerin ölçüsü olduğu; insanlar birbirlerinden ayrıldıklarında kimin haklı kimin haksız olduğunu anlatacak nesnel bir doğruluk bulunmadığı biçiminde yorumlamıştır.

Protagoras'ın erdem, iyilik, doğru hayat, siyasal rejimler, devlet üzerine görüşlerinin ne olduğu ile ilgili olarak kalmış olan hiçbir doğrudan cümle mevcut değildir ve bu konulardaki düşüncelerini de yine Platon'un *Protagoras* adlı diyalogundaki söylence ve logosta ve yine *Theaetetus* adlı diyalogundaki savunmada

⁷⁸ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.116

⁷⁹ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.104

bulmaktayız. Platon'un *Theaetetus* adlı diyalogunda verdiği bilgilerden çıkan, Protagoras'ın ahlaki ve siyasi sonuçlar ile yine Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda Protagoras'a mal ettiği görüşten ortaya çıkan ahlaki ve siyasi sonuçlar arasında bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıkları ortaya koymak için bu iki farklı eserde bildirilen görüşleri tek tek ele almak yerinde olacaktır. A. Arslan'a göre Platon *Theaetetus* adlı diyalogunu, şöyle yorumlar: bu diyalogda Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" görüşünü devletlere de uygulamış olduğu yönünde bir dil kullanmaktadır. Buna göre Protagoras "Her siteye doğru ve adil görünen şeyin, site onu böyle gördüğü sürece, onun için doğru ve iyi olduğu " görüşünü savunmuştur. "Bilge ve iyi hatiplerin yapmaları gereken şey, kötü şeyler yerine iyi şeylerin sitelere doğru görünmesini sağlamaktır" (167 c). Platon bu sözlerinden birkaç cümle sonra bireyler için söz konusu olan şeyin siteler için de geçerli olduğunu, Protagoras'ın şeylerin bireyler için olduğu gibi siteler için de kendilerine nasıl görünüyorsa öyle oldukları görüşünü ileri sürdüğünü söylemektedir (168 b). Platon Protagoras'ın bu görüşünü daha sonra şöyle yorumlamaktadır:

"Politikada da güzel veya çirkin olan, adil veya adaletsiz olan, dine uygun veya dine aykırı olan, her site için gerçekten onun öyle gördüğü ve kendisi için yasal ilan ettiği şeydir. Ve bu konularda bireyden bireye olduğu gibi siteden siteye de bir bilgelik farkı yoktur" (172 a)

Demek ki, site ile ilgili şeylerde, her site neyin iyi, neyin kötü, neyin adil, neyin adaletsiz, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirledikten sonra, bu belirlemelere uygun olarak hangi şeylerin yasal olduğunu ve herkes için bağlayıcı olduğunu tesis edecektir ve bu konularla ilgili olarak bir insanın veya bir sitenin diğerinden daha bilge olduğu söylenemez.⁸⁰

Arslan'ın da ifade ettiği gibi, bu görüş esas olarak onun "İnsan her şeyin ölçüsüdür" ana tezine uygun olmakla birlikte burada temele alınan birim, "tek tek insanlar" ve onların bireysel algıları veya doğruları değil de, "tek tek" alınan sitelerdir.

⁸⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.34

Nasıl duyusal algı ve hakikatlerle ilgili olarak tek tek alınan birey insanlar hakikatin ölçüsü idiyseler burada da tek tek alınan bireysel siteler ahlaki, siyasi hakikatin, doğrunun, iyinin, adaletin ölçüsü kılınmaktadırlar. Ancak arada şu fark vardır ki, bir devleti, bir siyasal topluluğu teşkil eden bireyler doğru ve adil olan konusunda farklı düşünme imkanına sahip oldukları için bireylerin üzerinde "uzlaştıkları" ortak şey, bir bütün olarak, sitenin bireysel kanısı haline gelmektedir. Öte yandan, Protagoras herhangi bir sitenin yasası ile ilgili olarak evrensel bir doğruluk veya adillik talebinde bulunmamaktadır. Her sitenin ahlaki-siyasi doğrusu kendinedir ve kendisiyle sınırlıdır. Ortada ne kadar site varsa, o kadar ahlak anlayışı ve bir o kadar yasa veya anayasa olacaktır. Bir sitenin yurttaşları arasında uzlaşma devam ettiği sürece de bu devam edecektir. Nasıl bir insanın duyusal yapısı veya durumu değiştikçe aynı nesne hakkında farklı algıları olacaksa bir sitenin de ahlaki ve siyasal yapısı veya durumu değiştikçe ahlaki ve yasal nesnelere ilgili görüşü veya kamuoyu değişebilir. Bir yasa bütün siteler için evrensellik talebinde bulunamayacağı gibi bir aynı site de kendisi için, değişen veya değişmesi mümkün olan şartlardan ötürü, kalıcılık ve devamlılık talebinde veya iddiasında bulunamaz. Yasalar ne tanrısal kaynaklıdır, ne de evrenseldirler. Onlar sadece ve sadece genel iradenin, toplumsal uzlaşmanın ürünüdürler ve bu iradenin değişmesine paralel olarak değişirler.⁸¹

Buraya kadar Platon'un *Theaitetos* diyalogunda Protagoras'a mal ettiği görüşten çıkan ahlaki ve siyasi sonuçları açıklamaya çalıştık. Şimdi ise, Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda verilen bilgiler ışığında Protagoras'ın ahlak ve siyaset kuramının ne şekilde ortaya konduğunu anlamaya çalışalım.

Theaitetos'ta Protagoras adil olan şeylerin varlığını bir site tarafından vaz edilmesine bağlı kılarken, *Protagoras* diyalogunda adil olan şeylere ilişkin bir bil-

⁸¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.34, 35

ğinin değilse de hiç olmazsa bir duygunun insanlar arasında “evrensel” olarak var olduğunu ileri sürmektedir.⁸² Buradaki problemi daha açık bir şekilde ortaya koymak ve çözümlmek için *Protagoras* diyalogunu inceleyelim.

Protagoras Platon'un onun adını taşıyan diyalogunda, "Bir Sofist olduğumu ve insanlara öğretmenlik yaptığımı kabul ve teslim ediyorum," demektir (*Protagoras* 317 B). "Eğer bana gelecek olursanız, eve ilk gün sonunda daha iyi bir adam, ertesi gün bir kat daha iyi bir adam olarak ve sonraki her gün biraz daha gelişerek gideceksiniz." (*Protagoras* 318 A) "Çünkü insanlara iyi ve hoş biri haline gelmeleri için yardımcı olmada," (*Protagoras* 328 B) "özel işlerde ve kamu işlerinde daha iyi bir eylem planı, insanın evini en iyi biçimde nasıl düzenleyeceğini, devlet işlerinde nasıl en büyük beceriyle eyleyip konuşacağını" öğretmede (*Protagoras* 318 E) "başka herkesleri geride bıraktığıma inanıyorum." (*Protagoras* 328 B) Bir başka deyişle, "siyaset sanatı öğrettiğimi ve insanları daha iyi yurttaşlar yapmayı üzerime aldığımı savlıyorum, " (*Protagoras* 319 A) çünkü "ben bir Sofist... ve kültür ve erdem öğretmeniyim" (*Protagoras* 349 A). Aynı diyalogda, Sokrates'in bu sanatın veya erdemini öğretilebilir olduğu konusunda şüphesi vardır, çünkü eğer öyle olsaydı Perikles gibi bu sanatta en usta, en maharetli olan birinin onu kendi çocuklarına öğretmesi, öğretebilmesi lazımdır ancak öyle olmadığı bilinmektedir. Bu sorunun karşısında Protagoras, politik sanatın ve politik erdemini neden dolayı öğretilebilir olduğunu göstermek için bir efsane anlatır. Protagoras'ın efsane anlatması ile ilgili işaret edilmesi gereken iki nokta vardır. Versenyi'ye göre, Protagoras efsaneyi tarihsel bir doğruluk (hakikat), insanlığın geçmişi üzerine, ciddiye alınması gereken bir yorum olarak değil, ancak tarihsel doğruluktan yoksun olsa da, insanlığın şu andaki durumuna ışık tutan bir efsane olarak sunmaktadır. Bir başka deyişle, efsane Protagoras'ın da işaret ettiği gibi anlamaya yardımcı olma gibi bir işlev içinde kullanılır, ikinci olarak, söylene insanın kökeni ve oluşumunu, geçerlikteki insan yorum ve anlayışına hiçbir katkısı olmayıp yön göstermedikleri için *On Ancient Medicine*'de hafife alınan ilk ilkeler, temel öğeler ve tözler, özdekler yoluyla ele almaz ancak insanı, "kökeni" konusuna tam tamına, şu an içinde bulunduğu duruma uyan ve var olan sorunlarını çözen bir görüşle yaklaşılana, pratik ve toplumsal-siyasal

⁸² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.36

bir varlık olarak düşünür. Efsane Protagoras tarafından diyalogta şu sözlerle dile getirilir:

"Tanrıların var oldukları, ölümlülerin henüz türemedikleri zamanlardı. Bunların yaratılmaları için mukadder olan an gelince, tanrılar toprak, ateş ve bunlara karışabilen şeylerle meydana gelmiş bir hamurla yeraltında onlara biçim veriyorlardı. Işığa kavuşturacakları an yaklaşınca tanrılar her birine lüzumlu olan güçlerin de gereğince dağıtılmasını Prometheus'la Epimetheus' a bıraktılar. Epimetheus, Prometheus'tan dağıtma işinin kendisine verilmesini istedi. Bitirince bir kere de sen gözden geçirirsin, dedi. Müsaadeyi alınca işe koyuldu. Dağıtma işinde bazılarını kuvvet veriyor, hız vermiyor; bazılarını da hız veriyor ama kuvvet vermiyor; kimine silahlar veriyor kimine de silah vermiyor ama korunmaları için başka güçler buluyor. Küçük cüsselilere, kaçmak için kanat veya yeraltında sığınmak gücünü veriyor. Cüsselileri de irilikleriyle kurtarmış oluyor. Böylece bütün hayvanlar arasında bir ahenk kurulmuştu. Bütün bu tedbirler türlerin yok olmalarının önüne geçmek içindi. Birbirlerinden korumak için her birini böyle birtakım güçlerle donattıktan sonra, onları Zeus 'tan gelecek hava değişikliklerine karşı sağlam kılmaya çalıştı. Soğuk ve sıcaktan korunmaları, uyurken üşümemeleri için her birinin üzerlerini kalın deri ve sık tüylerle kapladı. Kiminin ayaklarına tırnak taktı, kimininkini de kansız ve kalın derilerle örttü. Daha sonra her cinse ayrı ayrı gıdalar bulmaya çalıştı, kimine yerin otlarını, kimine ağaçların yemişlerini, kimine de köklerini, bir kısmına da hayvanların etini buldu, ama yenilen türlerini tükenmekten kurtarmak için yiyenlerin az, yenilenlerin de çok üremelerini sağladı. Böylece ince düşünmeyen Epimetheus, farkına varmadan elindeki bütün güçleri hayvanlara harcamıştı, ama geriye daha insanlara vereceği güçler kalıyordu, bu yüzden de ne yapacağını bilemiyordu. Tam böyle sıkışmış bir halde iken Prometheus dağıtma işini görmeye geliyor. Bütün hayvanların gayet iyi donatıldığını,

yalnız insanın yalınayak, örtüsüz, silahsız bir halde çırılçıplak olduğunu görüyor. Ama insanın topraktan çıkıp ışığa kavuşacağı gün de gelip çatmıştı. Prometheus insanın korunmasını sağlayacak bir şey bulamayınca Hephaestos'la Athena'nın sanatlar bilgisini ve ateşi çalıyor çünkü ateş olmadan sanat bilgisi hem olamaz hem de bir işe yaramaz sonra da onu insana armağan ediyor. İşte insan, hayatını korumaya yarayacak bilgiyi böyle elde etti. Ama onda devlet bilgisi yoktu. Bu bilgi Zeus'taydı. Prometheus Zeus'un evi olan ve kapısında korkunç nöbetçiler bekleyen Akropolis' e girmeye vakit bulamamıştı. Ama Hephaestos'la Athena' nın sevdikleri sanatlarla uğraştıkları tezgaha girmenin yolunu bulmuştu. Böylece Hephaestos'tan ateşi kullanma sanatını, Athena' dan da başka birtakım sanatları çaldı, sonra da insana armağan etti. İnsan hayata faydalı sanatları da işte böyle elde etti. Epimetheus'un yanlışı yüzünden Prometheus'un hırsızlıkla suçlandığı söylenir. İnsanlar tanrı nimetlerinden pay aldıkları için, hayvanlar arasında tanrılara saygı gösteren yalnız onlar oldu, adlarına kurban yerleri ve heykeller diktiler, daha sonra bu tanrılık bilgi sayesinde heceli sesler çıkarmayı, her şeye adlar takmayı başardılar; evler, elbiseler, ayakkabılar örtüler edindiler, yiyeceklerini topraktan çıkardılar. İnsanlar, böylece, ilk zamanlarda dağınık bir halde yaşıyorlardı, henüz şehirler kurulmamıştı, onun için çok kuvvetli olan vahşi hayvanlar onları hep öldürüyorlardı, sanatları ancak kendilerini beslemeye yetecek kadardı. Hayvanlarla dövüşmeye yetmiyordu, çünkü devlet sanatını -ki savaş sanatı onun bir parçasıdır- bilmiyorlardı. Gerçi kendilerini korumak için birleşmeye ve şehirler kurmaya yelteniyorlardı: Ama birleştiler mi devlet sanatını bilmedikleri için birbirleriyle didişerek dağılmaya başlıyorlar, hayvanlar da onları gene öldürüyorlardı.

Bunun üzerine Zeus, türümüzün tükenmesinden korkuyor, şehirlerde düzen, insanlar arasında da dostluk kurmak için Hermes'le insanlara edep ve' doğruluk gönderiyor. Hermes de Zeus'a: Edep ve doğruluğu

insanlara nasıl dağıtayım, diye soruyor; sanatlar nasıl dağıtılmışsa, öyle mi dağıtayım? Mesela hekimlik sanatını bilen bir hekim birçok insanlara yeter, bütün sanatlar insanlara böyle dağıtılmıştır. Şimdi ben de doğruluk ve edebi insanlara böyle mi dağıtayım, yoksa herkese mi vereyim? Zeus hepsine, herkes ondan payını alsın, diyor. Çünkü bu öteki sanatlarda olduğu gibi insanların bazılarında bulunsaydı şehirler tutunamazlardı; sonra da adıma şöyle bir kanun kurarsın; Kim ki edebe ve doğruluğa yetkili değildir, o devlet için bir bela sayılacak ve ölüm cezasına çarptırılacaktır.

Sokrates, mimarlık veya herhangi bir sanat üzerinde konuşuldu mu, Atinalılar gibi bütün Hellenlerin niçin ve neden sadece meslekten olanlara söz söylediklerini, başkalarını dinlemediklerini sormuştun. Bunda, bence onların yerden göğe kadar hakları var. Ama doğruluk, ölçü daha doğrusu devlet sanatı konuşuldu mu herkesi dinlemekte de haklıdırlar. Çünkü ancak herkesin erdemden payı olmasıyla devletlerin var olabileceğine inanmışlardır. İşte Sokrates, fark buradan geliyor. (Protagoras, 320, 323 a)

Efsane’de, siyaset sanatı ve siyasal erdeme seçkin bir konum verilmesinin yanı sıra değinilmesi gereken önemli noktalar vardır.

Arslan’ın yorumuna göre, diğer sanatlardan farklı olarak edep veya utanma (*aidos*) ile doğruluk veya adalet (*dike*) duygusunun veya gücün bütün insanlara "eşit olarak" pay edilmesi sayesinde insanların bir araya gelmeleri ve barış ve dostluk içinde topluluklar, siteler kurmaları mümkün olur ve yine böylece Sokrates'in başta sorduğu sorunun cevabı da verilmiş olur: Bütün insanlar "politik sanat"tan (*politike tekhnē*) veya "politik erdem"den (*politike arete*) eşit olarak pay aldıkları için bu sanat ve erdem, zekâ ve karakter bakımından çok düşük insanlar, yani anormaller müstesna, herkese öğretilmesi veya herkesin bunlarla ilgili olarak eğitilmesi

mümkündür.⁸³ Ancak burada aynı konuyla ilgili olarak, Versenyi'nin farklı bir yorumuyla karşılaşıyoruz. Siyasal yetkinlik ya da erdemin, insansal gelişmenin en yüksek düzeyini temsil ettiğini ifade eden Versenyi'ye göre, bu sanat o denli temeldir ki, diğer sanatlarda, herkese yarar sağlamak için, yalnızca birkaç kişinin pay alması yeterliyken, yurttaşlık bilgisinden ya da siyaset sanatından, eğer varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa, herkes pay almalıdır. Asıl önemli nokta ise, Versenyi'ye göre, tüm insanlar bir saygı ve adalet duygusundan, "şu ya da bu ölçüde" pay almakla birlikte, açıktır ki, siyaset sanatında yetkinlikten herkes pay alamaz.

Aidos ve dike, herkese geliştirilmek üzere verilmiş sığa (kapasite) ve yetiler ve adalet ve saygı için beslenmesi gereken gizilgüçlerdir. Siyasal erdem "ne doğal ne de kendi kendine gelişen bir şey olmayıp onu elde edebilecek olanların, dikkatli bir biçimde hazırlanmasından sonra, öğretilen ve kazanılabilen bir şeydir." (Protagoras 332 C). Bu bakımdan o insanın "doğadan ya da talihi sayesinde" (Protagoras 323 D), sahip olma durumuna geldiği ve eksikliğinden dolayı "hiç kimsenin ayıplanmadığı ya da cezalandırılmadığı ya da azarlanmadığı" (Protagoras 323 D) diğer iyilerden, yeteneklerden ve özelliklerden farklılık gösterir. Siyasal erdem kazanılabileceğinden ve yalnızca yeteneğe değil, ancak aynı zamanda "uygulama, pratik ve öğretime" (Protagoras 323 D) gereksinme gösterdiğinden, ceza ve azarlanmayı haklı kılar. Bu ceza yapılmamış olması olanaksız olan geçmişteki bir iş yüzünden kendisine başvurduğumuz mantıksız bir intikam değildir. Geleceğe yöneliktir, "sağlanacak iyileşme adına ve ne cezalandırılan zalim, ne de onun cezalandırılmasını gören başkalarının, gelecekte kötülük ve yanlış yapmamaları için" (Protagoras 324 B) verilir. Bu biçimde cezalandıran kimse "erdemin öğretilen olduğunu bilir, çünkü caydırmak için cezalandırmaktadır." (Protagoras 324 B) İnsan olmak bakımından yetkinlik ya da insansal erdem (çünkü Protagoras insana toplumsal yaşamında yardım edebilecek tüm erdemleri, şimdi yaşamada-yetkinlik adı altında tek bir erdemde toplamaktadır) öğrenilebilir.

⁸³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.37

Versenyi'ye göre, bu efsaneyle ilgili bir diğer önemli nokta da şudur: Tanrılar tarafından insana, sanatlar için bir gizilgüç (*potansiyalite*) bahşedilmiş olmakla birlikte, bu tikel sanatların kendilerinin (din, konuşma, ev işleriyle ilgili sanatlar ve toplumsal sanatlar) icadı ve geliştirilmesi, doğrudan doğruya insana kalmış bir iştir. Tanrılardan pay almış olan insan (ne denli tanrısal olursa olsun) kendi ayakları üzerine basar ve tam da bu nedenden ötürü bu mitolojik açıklama, insanın merkezde oluşunu yıkmak bir yana, daha fazla vurgular.

Protagoras'ın *Theaitetos'takinden* biraz farklı bir görüş ileri sürdüğünü görüyoruz. *Theaitetos'ta* her sitenin doğrusunun kendine uygun olduğu, yasaların uzlaşmadan, uyuşmadan (*convention*) doğduğu ve siteden siteye, devletten devlete değişebileceği görüşü savunulurken burada bütün insanlar için, Arslan'ın yorumuna göre, evrensel bir adalet veya doğruluk duygusunun var olduğu, herkesin bu duygudan veya erdemden eşit pay aldığı tezi ileri sürülmektedir. Bu efsane'ye göre, herkesin adalet veya doğruluk duygusundan eşit olarak pay alıp almadıkları meselesini bir yana bırakacak olursak, "evrensel" bir adalet ve doğruluk duygusundan söz etmenin mümkün olduğu sonucu önemle vurgulanmalıdır.

"*Protagoras*" adlı eserde Sokrates'in ağzından Platon'un her sanatın bir konusu olduğu, hekimden hekimlik, ayakkabıcıdan ayakkabıcılık, gemiciden gemicilik öğrenildiği, çünkü ortada bir hekimlik, ayakkabıcılık ve gemicilik sanatının bulunduğu, oysa Sofistlerin insanlara özel olarak öğretebilecekleri bir sanatları olmadığı, Sofistliğin gerçek bir konusu olmadığı şeklindeki itirazlarına son derece önemli bir cevap verilmektedir: İnsanların muhtaç oldukları ve insanlara öğretilebilecek *özel* sanatlar olduğu gibi bütün insanların insan olmaları bakımından muhtaç oldukları ve yine bütün insanlara insan olmaları bakımından öğretilebilecek ve öğretilmesi gereken "genel" bir sanat vardır. Bu, "politika sanatı"dır. Evet, insanlar hasta olmaları bakımından hekime, giyinme ihtiyaçları bakımından terziye, evlerini ve yurtlarını korumak zorunda olmaları bakımından askere muhtaçtırlar. Ancak bütün bu özel ihtiyaçları bakımından değil, birlikte yaşamaları, bir toplum meydana getirmeleri, bu toplumun varlığını sürdürebilmesi için kurallar, yasalar koymaları bakımından, yani bütün bunlardan daha genel ve daha hayati ihtiyaçları

bakımından politika sanatına, politikaya muhtaçtırlar.⁸⁴ Platon ile Protagoras'ın yollarının ayrılacağı nokta birincinin bu uzmanlık bilgisine ancak *özel yetenekleri olan özel bir sınıfın sahip olabileceği*, Protagoras'ın ise bu bilgi veya erdemden, bu duygu ve güçten efsanede dile getirildiği gibi *herkesin hiç olmazsa potansiyel olarak eşit payılması* söz konusu olduğu için bu konularda herkesin eğitilebileceği ve böylece *herkesin site ile ilgili konularda doğru yargılarda bulunabileceği* görüşüdür.⁸⁵

Platon insanları basit olarak sıradan insanlar ve seçkinler olarak ikiye ayırmaktadır. Buna karşılık Atina demokrasisi buna tamamen ters bir temel üzerine, politik erdemın özel bir sanat veya uzmanlık olmadığı, bütün yurttaşların yurttaş olarak özel mesleklerine ek olarak bu erdeme veya sanata sahip oldukları veya olabilecekleri görüşü üzerine dayanmaktadır ve Protagoras da işte bu görüşü temsil etmektedir. Protagoras'ın söz konusu eserde politik sanat veya erdemle ilgili görüşleri üzerine Arslan'ın yorumunu aktaralım:

Peki, eğer politik sanat, güç veya erdem herkesin insan olarak, yurttaş olarak eşit payaldıkları bir şeyse, Sofistlerin onlara öğreteceği şey nedir? Ona insanlar zaten doğal olarak, doğaları gereği sahip değil midirler? Öyle anlaşılmaktadır ki, Protagoras herkesin veya daha iyisi bütün yurttaşların yurttaş olarak temelde böyle bir yetiye sahip olduklarını düşünmekle birlikte bunun bir güç, bir potansiyel olduğunu, onu fiil haline getirmek, fiilen işe yarar bir hale sokmak için eğitimin faydalı, hatta zorunlu olduğunu düşünmektedir. Nasıl ki, resim yapma kabiliyetine sahip olan bir insanın, ressam olmak için resim sanatını bilen birisinden resim dersi alması gerekliyse, aynı şekilde yurttaş olan herkesin de yurttaşlık dersi, yani politika dersi almasında ve kendisinde bulunan bu kabiliyeti işler hale getirmesinde yarar, hatta bir anlamda zorunluluk vardır.

⁸⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.38

⁸⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.38

Burada dikkati çekmek istediğimiz nokta, Protagoras'ın politik sanatla ilgili görüşüne göre, bu her insana "eşit" olarak dağıtılmıştır ancak bu politik sanat veya erdem herkeste bir potansiyel, bir güç olarak vardır. Tam da bu yüzden, onu etkin hale getirmek, onu işlevsel hale getirmek için eğitimin zorunlu olduğu düşünülmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yorum ile Versenyi'nin yorumu arasında farklılık vardır. Tekrar etmek gerekir ki, Versenyi'ye göre, tüm insanlar bir saygı ve adalet duygusundan, "şu ya da bu ölçüde" pay almakla birlikte, açıktır ki, siyaset sanatında yetkinlikten herkes pay alamaz.

Herkes için doğası itibarıyla, bir adalet ve saygı duygusundan pay almakla birlikte, bazıları daha çok bazıları daha az pay alır. Ancak sığa, yetenek yönünden en yoksun olan bile, daha yüksek bir yetkinlik derecesine ulaşma olanağına, ihmal edilmiş bir büyük yeteneğe göre, çok daha fazla sahiptir. (Protagoras 327 B. C, D) Öğretime gelince: Bunu başkalarından çok daha iyi yapan kişiler vardır ve "Başkalarına iyi ve doğru olmaları için, yardım etme armağanı bakımından tüm diğer insanları geride bırakan ben, kendimi işte böyle biri olarak görüyorum." (Protagoras 328 D)

Siyasal erdem "uygulama, pratik ve öğretime" (Protagoras 323 D) gereksinme duyar. Tam da bu nedenle ceza ve azarlanmayı haklı kılar. Bu ceza yapılmamış olması olanaksız olan geçmişteki bir iş yüzünden kendisine başvurduğumuz mantıksız bir intikam değildir tam aksine geleceğe yöneliktir, sağlanacak iyileşme adına ve ne cezalandırılan zalim, ne de onun cezalandırılmasını gören başkalarının, gelecekte kötülük ve yanlış yapmamaları için "(Protagoras 324 B) verilir.⁸⁶ Bu biçimde cezalandıran kimse "erdemini öğretiler olduğunu bilir, çünkü caydırmak için cezalandırmaktadır." (Protagoras 324 B) İnsan olmak bakımından yetkinlik ya da insansal erdem (çünkü Protagoras insana toplumsal

⁸⁶ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.

yaşamında yardım edebilecek tüm erdemleri, şimdi yaşamada-yetkinlik adı altında tek bir erdemde toplamaktadır) öğrenilebilir.⁸⁷

Protagoras açıkca karakter ve zekâ bakımından bozuk olan en aşağı insanlar, anormaller dışında -ki bu konuda ilerde kendisini izleyecek olan Platon ve Farabi gibi o da bu insanların ortadan kaldırılmaları gerektiğini söylemektedir: Politik erdeme sahip olmayan insanların sitede yeri yoktur (*Protagoras*, 322 d)- bütün insanlarda politik toplumun üyesi olmak, ona katılmak ve onda başarılı olmak yönünde bir yaratılıştan bir yetenek olduğunu ve bunun da işlenebileceğini söylemektedir.⁸⁸

Böylece Sofistlerin ve Protagoras'ın verdikleri eğitim karşılığında neden dolayı bir ücret talep ettikleri ve bu ücreti neye dayanarak hak ettikleri de ortaya çıkmaktadır: Siyasal seçkinlere katılmak, bir doğuş meselesi, soyluluk meselesi değildir; ama belli ölçüde bir zenginlik, servet meselesidir.⁸⁹ Eğitimin parayla karşılanması veya para karşılığında ders verilmesi Platon için bir ayıptır ancak İ.Ö.V. yüzyılın Atina'sı gibi zenginliğin soylular karşısında “hak” ve “güç” eşitliği sağladığı bir toplumda paralı eğitim bir ayıp değil, burjuvaziyi soyluların kalıtımsal imtiyazları karşısında eşit konuma getirici yararlı, hayırlı bir kurumdur.⁹⁰ Tarih boyunca tüccarlar ve sanayiciler, tek kelime ile burjuvazi bu olaya soyluların babadan oğla geçme imtiyazlarına, çalışma ve eğitimle kazanılması mümkün olmayan özel konumlarına karşı bu imtiyazları ortadan kaldıracı, hak ve hukuk eşitliğini sağlayıcı, özgürleştirici en yararlı buluş diye bakmış olmalıydılar.⁹¹

⁸⁷ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.

⁸⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s. 40

⁸⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.40

⁹⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.40

⁹¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.41

Protagoras'ın anlattığı bu efsaneden çıkan bir diğer sonuç, onun ilerde Aristoteles'in en öz bir biçimde ifade edeceği "insanın politik bir canlı (*politikon zoon*) " olduğu görüşünü açık bir biçimde içermesidir.⁹²

Protagoras'ın toplumsal yaşantının geleneklerine uymanın gereğini vurguladığı hatırlanmalıdır. Bunun nedeni toplumsal yaşamın belirli bir tutarlılık içinde sürmesinin sağlayacağı güvenliğin insan için yararlı oluşudur.⁹³ Protagoras, insanların toplumda geçerli örf ve hukuk kurallarına uygun şekilde hareket etmelerinin lüzumu üzerinde ısrarla durmuştur. Toplumda bulunan hukuk ve örf kurallarının doğruluğu veya adilliğini ispata imkân olmadığını; fakat onlara uymanın toplum hayatının istikrar bakımından gerekli olduğunu savunan Protagoras'ın bu görüşü daha sonraki bazı sofistler tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir.⁹⁴ "insan her şeyin ölçüsüdür" diyen Protagoras'a göre bir toplumda yasa'yı oluşturacak olanın yine o toplum olacağını söyler. Buna göre yasalarla belirlenecek olan hakların ne olduğuna da kuşkusuz yine o yasaları oluşturan toplum karar verecektir.

⁹² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.41

⁹³ Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 2004, s.43

⁹⁴ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 1999, s.145

II.2. GORGİAS'TA VARLIK, BİLGİ VE LOGOS

Doğa felsefesine karşı gelenlerden, sofistliğin kurucularından sayılan bir başka düşünür, Gorgias yaklaşık olarak 483-375 yılları arasında yaşamıştır. Leontinoili (Sicilya) Empedokles'in öğrencisi olduğu bilinen Gorgias, ondan yalnız doğa felsefesini değil, söz söyleme sanatını da öğrendiği söylenir. Aristoteles hitabetin ilkelerini Empedokles'in bulduğunu ve onları Gorgias'a öğrettiğini, Gorgias'ın da hitabeti Atina'da sattığını söylemektedir.⁹⁵ Atina' da bu sanatı ile büyük etkide bulunmuş olan Gorgias hitabette yeni bir biçimin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır ve o çağın büyük hatibi olarak görülür. Elealıların dialektiğinin üzerinde derin etkisi olduğu bilinmektedir. Uzun hayatı boyunca Leontinoili Gorgias, Pers savaşından, takip eden dönemde krallar barışına ve entelektüel gelişmesi bakımından Aiskhylos ve Pindaros'un zirveye ulaştığı dönemden, en önemli diyalogunu ona ithaf etmiş olan Platon'un olgunluk yıllarına dek, Grek dünyasının değişen talihini paylaşmıştır.⁹⁶ Gorgias hatip ve hitabet öğretmeni olarak Sicilya'da o kadar ün salmıştır ki, 427'de Leontinoi'nin temsilcisi olarak Syrakusa'ya karşı yardım talep etmek üzere doğum yeri olan şehrin diplomatik temsilcisi olarak Atina'ya gönderilmiştir. Tarihsel veriler göstermektedir ki, Atina ve Sparta arasındaki Peloponnes savaşları başlayalı dört yıl olmuştur. Gorgias'ın Atina'da savaşan Yunanlılara, Perslerin yeniden ortaya çıkan güçlerine karşı kendi aralarında birlik kurarak güçlü bir şekilde karşılık verebilmeleri için savaşı sona erdirmeleri ve barış yapmaları yönünde tavsiyeler içeren bir nutuk verdiği bilinmektedir. Bu nutkuyla pekçok insanı etkilemiş olmasına karşın sözleri dikkate alınmamış ve barış sağlanamamıştır.

Bir süre gittiği her yerde etrafına öğrenciler toplayarak Aleuades'in sarayında Teselya ve Boiotia'da kaldı. Panhelenizm ruhunu yaymak için -öğrencisi İsokrates' e miras bıraktığı bir misyon- kısa bir süre Olympia, Delphoi ve özellikle Atina' da bulundu. İlk başta Empedokles'in öğrencisi oldu ve doğa biliminin sorularıyla meşgul oldu. Muhtemelen optikler üzerine bir eser yayınlamıştır. İsokrates'in

⁹⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.45

⁹⁶ Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.123

mezarında bir gök küresi incelemesine dalmış şekilde temsil edilmiştir. Bununla beraber Zenon'un diyalektiği onu, *Varolmayan veya Doğa Üzerine* isimli eserinde en açık anlatımını verdiği şüpheye sevk etmiştir. (Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 121)

Gorgias'ın yazılarından günümüze Protagoras'ınkilere nisbetle daha fazla şey kalmıştır. Bunlar arasında iki tanesi, nisbeten daha uzun ve tam olarak muhafaza edilmiş olan nutuk veya piyestir. Bunlar *Helen'e Övgü* ve *Palamedes'in Savunması* adlarını taşımaktadır. Freeman *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* adlı eserinde Gorgias'ın bu iki eserinin felsefi önemi olmayan, adlarının da gösterdiği gibi edebi veya hukuki, adli yazılar olduğu bilgisini verir. Felsefi önemi olan görüşlerinin ise *Var Olmayan Üzerine* veya *Doğa Üzerine* adlı yazısında ifade edilmiş olduğunu görüyoruz.⁹⁷ Gorgias doğa felsefesine karşı gelmesinin yanı sıra genel olarak varlık üzerine bir bilginin olanağını ortadan kaldırmaya çalışır.⁹⁸

Zenon'un diyalektiğinin onu, *Varolmayan veya Doğa Üzerine* isimli eserinde en açık anlatımını verdiği şüpheye sevk ettiği düşünülmektedir. Bu yapıtta üç tez ileri sürmüştür: 1- Hiçbir şey yoktur. 2- Varsa bile bilinemez. 3- Bilinse bile başkalarına aktarılamaz.

Bu ana tezler de kendi içlerinde bazı alt tezlere ve iddialara ayrılmaktadır. Şimdi onları Arslan'ın Freeman'dan aktardığı şekilde sırasıyla görelim:

Birinci tez, *hiçbir şeyin var olmadığı* tezidir. Gorgias bu tezi şöyle ispat etmektedir: Eğer bir şey varsa, o ya,

a) var olandır veya b) var olmayandır veya c) var olanla var olmayanın karışımıdır.

Şimdi bu şey b) var olmayan olamaz, çünkü var olmayan, var değildir. Çünkü eğer o var olsaydı, aynı zamanda onun var olan ve var olmayan olması gerekirdi. Bu ise saçmadır.

⁹⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.45

⁹⁸ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2002, s. 41

a) Bu şey, var olan olamaz, çünkü eğer var olan var olsaydı, onun I) ya ezeli-olması, II) ya bir şeyden meydana gelmiş olması veya III) bunun ikisi olması gerekirdi.

I) Onun ezeli olması mümkün değildir, çünkü eğer öyle olsaydı, başlangıcı olmaması gerekirdi. Başlangıcı olmayan şeyin ise sınırı yoktur. Sınırsız olanın ise yeri (*position*) yoktur. Çünkü yeri olan bir şeyin dışında onu çevreleyen bir şeyin olması gerekir. Böyle bir şey ise sınırsız olmaz. Çünkü sınırlayan şey, sınırlanan şeyden daha büyüktür. Oysa sınırsız olandan daha büyük bir şey olamaz. O kendi kendini de çevreleyemez. Çünkü o zaman çevreleyen (veya sınırlayan) şeyle, çevrelenen (veya sınırlayan) şeyin aynı olması gerekir. O zaman da var olan şeyin iki şey olması gerekir ki bu saçmadır.

II) Var olan, bir şeyden meydana gelmiş olamaz, çünkü o zaman onun kendisinden meydana geldiği şeyin ya var olan veya var olmayan olması gerekir ki bu iki şık da saçmadır.

III) Var olan hem ezeli, hem de bir şeyden meydana gelmiş olamaz, çünkü bunlar zıtlardır. O halde var olan mevcut değildir.

IV) Var olan bir olamaz, çünkü eğer varsa onun bir büyüklüğü vardır. Büyüklüğü olan ise sonsuza kadar bölünebilir, hiç olmazsa bir uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir.

V) Var olan çok olamaz, çünkü çok olan, birlerin bir araya gelmesinden meydana gelir. Eğer bir olan yoksa çok olan da yoktur.

Bu noktada hatırlatmak için başta verdiğimiz argümanı tekrar edelim: eğer bir şey varsa, o ya, a) var olandır veya b) var olmayandır veya c) var olanla var olmayanın karışımıdır. a ve b önermelerini yukarıda açıkladık. Son olarak c önermesine gelince;

c) Var olan, var olanla var olmayanın karışımı da olamaz, çünkü bu imkânsızdır. Sonuç: eğer var olan yoksa, hiçbir şey var değildir.

İkinci tez, *herhangi bir şey var olsa bile onun bilinemeyeceği* tezidir. Gorgias bu tezi de şöyle ispat etmeye çalışmaktadır: Eğer zihnin kavramları gerçekler değilse, gerçek düşünülemez. Çünkü eğer düşünülen şey beyaz ise, düşünülen beyazdır. Eğer düşünülen şey var değilse o zaman var olmayan düşünüldür. Bu ise varlığın veya gerçekliğin düşünülmediği, düşünülemediğini söylemek demektir. Düşünülen birçok şey, gerçek değildir. Biz deniz üstünde yürüyen bir araba, kanatlı bir insan düşünebiliriz. Aynı şekilde görülen şeyler görme nesnelere, işitilen şeyler de işitme nesnelere ve biz kendilerini işitmeksizin görülen şeyleri gerçek, kendilerini görmeksizin işitilen şeyleri gerçek olarak kabul ederiz. O halde kendilerini görmeksizin veya işitmeksizin düşünülen şeyleri de gerçek olarak kabul etmek zorundayız. Ancak bu da örneğin deniz üzerinde yürüyen şeylerin varlığına inanmak anlamına gelir. O halde gerçek, düşüncenin konusu değildir ve onun tarafından bilinemez. Duyu algısına karşı veya onunla aynı değerde olan bir ölçüt olarak salt zihin ise, bir efsaneden başka bir şey değildir (Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 129).

Üçüncü tez, *herhangi bir şeyin düşünülmesi veya bilinmesi mümkün olsa bile bu bilginin başkasına iletilemeyeceği* tezidir. Gorgias bu son tezini de şöyle ispat etmeyi düşünmektedir: Var olan şeyler, duyularla algılanan şeylerdir. Görmenin konusu görme ile kavrananlar, işitmenin konusu işitme ile kavrananlardır ve bunlar (yani görme ve işitme) birbirlerinin konularını kavramazlar. Sonuç, duyu algılarının birbirlerine kapalı olduğudur. Öte yandan biz birbirimizle dille iletişimde bulunuruz. Dil ise var olan şeylerle, duyusal şeylerle aynı değildir. O halde biz birbirimize var olan şeyleri değil, sadece dili iletiriz. Nasıl ki görülen şey işitilen şey olamazsa, dilimiz de bizim dışımızda var olan şeyin aynı değildir. Ayrıca dil hiçbir zaman duyusal şeyleri doğru olarak temsil etmez, çünkü onlardan farklı bir şeydir ve duyusal şeylerin her biri ayrı bir tür organ tarafından algılanır, dil ise ayrı bir tür organ tarafından. Görmenin konusu olan şeyler başka bir organa değil, görme organına hitap ettiklerine ve farklı duyu organları bilgilerini birbirlerine iletmediklerine göre

dil de duyuşal Şeyler hakkında herhangi bir bilgi veremez (Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 129).

Gorgias'ın bu uzun akıl yürütmesini, tek tek eklemlerinde veya adımlarında sıkı bir sorgulamaya tabi tuttuğumuzda bazı adımlarında belirsizliklerin veya atlamaların, hatta yanılmaların var olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁹ Ancak bu, bu akıl yürütmenin bütününde ciddi olmadığı veya ciddi konulara işaret etmediği anlamına gelmemektedir.¹⁰⁰ Bu üç ana tezin her birinin ciddi bir probleme veya problemlere işaret ettiğini söylemek mümkündür: birinci tez "varlık" ile, ikinci tez "düşünme" ile, üçüncü tez ise "dil"le veya "iletişim"le ilgili güçlüklerle işaret etmektedir. Bu noktada, Gorgias'ın bu akıl yürütmesi ile ilgili farklı ya da daha doğru bir ifadeyle karşıt yorumlar olduğunu belirtmeli ve bunlara sırasıyla yer vermeliyiz. Öncelikle konuyla ilgili olarak A. Arslan'ın görüşlerini aktaralım:

Bu akıl yürütmenin bütünüün Şekil bakımından, birinci tezin ise hem Şekil hem içerik bakımından Parmenides'in öğrencisi olan Zenon'un paradokslarına benzediği açıktır. Kimileri onu Parmenidesçi tezin ve bu tezin savunulma biçiminin bir parodisi olarak görmek istemektedirler. Ancak bize göre bu doğru değildir.

Arslan, bu sözlerinin hemen arkasından Hildebrandt'ın *Frühe Griechische Denker* adlı eserinden alıntılacağı Şu cümleyi aktarır:

Tam tersine biz de başka, bazıları gibi onun Zenon'un diyalektik olarak, apriori olarak ispat etmeye çalıştığı Şeyi, yani varlıkta hiçbir hareket, hiçbir zamansal oluşun mümkün olmadığı görüşünü daha kapsayıcı, kavramsal olarak daha genel, ancak daha yüzeysel mantıksal akıl yürütmelerle daha ileri götürerek sadece var olmayanın, yani hareketin ve oluşun değil, bizzat varlığın ve dolayısıyla bilginin de olmadığını bize kabul ettirmeye çalıştığı

⁹⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.49

¹⁰⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.49

*görüştüğümüz. Gorgias bununla da kalmamakta, herhangi bir varlık var olsa ve bilinebilse bile bu bilginin bize bir faydası olamayacağını, çünkü onun bir başkasına iletilemeyeceğini göstermek istemektedir.*¹⁰¹

Zeller ise bundan farklı olarak eserle ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: eserin ikinci ve üçüncü bölümünde Gorgias epistemolojinin ciddi problemlerine değinip, bir gerçekliğe karşılık gelen ve hiçbir gerçeklikle bağdaşmayan fikirler arasında ayırım yapmanın belli güçlükleri olduğuna ve linguistik terimlerin bu şeylerle hiçbir surette çakışmadığına işaret ederken kayda değer bir parlaklık gösterse de, eserin tamamı, özellikle birinci kısım, yazarın Elea felsefesini, kendi diyalektiği vasıtasıyla saçmalığa indirgemek arzusunda olduğu izlenimini uyandırmaktadır.¹⁰²

Tam da bu noktada bu görüş farklılığıyla birlikte konuyu genişletmek bakımından Versenyi'nin görüşlerini aktarmak yerinde olabilir. Ona göre, Gorgias gençliğinde Eleacı düşünce ve İyonya doğa felsefesi doğrultusunda, belirli bir felsefe eğitimi almış olsa da bu dönem *Yokluk Üstüne* ya da *Doğa Üstüne* adlı ünlü denemesini yazdığı zamanda, kaçınılmaz olarak bir son bulmuştur. Çünkü Protagorasçı görecilik ve mantığa aykırılığı Eleacı felsefeye karşı yöneltilmiş bir saldırı ya da Eleacı felsefenin saçmaya indirgenmesi olarak görmede biraz haklılık ve doğruluk payı varsa, Gorgias'ın *Yokluk Üstüne* adlı kitabını bu biçimde değerlendirmede çok daha büyük bir haklılık ve doğruluk payı vardır.¹⁰³ Versenyi'ye göre, Gorgias'ın bu tezler için getirdiği uslamlamalar Eleacı kanıtlamalardan daha az ustalıkla değildirler ve genelde yeterince Eleacı olan bir yapı sergilerler.

Her ne türden olursa olsun, her şeyin varoluşunu yadsımak ereğinde olmasına pek benzemediğinden Yokluk Üstüne'ye getirilecek en usa uygun yorum, yapıtın, Eleacı ussallığın, onun hafife ve alaya alan gülünç bir taklidi olduğudur. “Eğer Parmenides'in Doğruluk

¹⁰¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.49

¹⁰² Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.122

¹⁰³ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.66

*(Hakikat)"u ciddiye alınırsa," der gibidir Gorgias, "Benim Yokluk Üstüne'm de ciddiye alınmalıdır. Yokluk Üstüne her ne denli saçma sonuçlara götürse ve az ya da çok Parmenidesçi olan öncüllerden yola çıkarak, Parmenidesçi öğretiyi karşısına dönüştürse de, bu türden uslamlamaların ve düşünce yöntemlerinin tümünün yanlışlığını ve güvenilmezliğini göstermek durumundadır."*¹⁰⁴

*Gerçek ciddiyetten yoksun bir tavırla ele alınsa bile ("Kişi karşıtlarıma ciddiyetini gülerek ve gülüşlerini de ciddiyetle savuşturmalıdır.") Yokluk Üstüne yalnızca yıkıcı ve gülünç bir taklid değildir. Sırası gelmişken hemen söyleyelim, o aynı zamanda geçerli bir epistemolojik eleştiridir. Gorgias ne bir hiççi (nihilist) ne de tam bir kuşkucuydu. Eleacı yönetime ilişkin olarak kuşkucu olduğu, bununla birlikte, oldukça açıktır."*¹⁰⁵

Herhangi bir varlık var olsa ve bilinebilse bile bu bilginin başkasına iletilemeyeceğini söyleyen Gorgias, konuşmacının ağzından çıkan sözleri işitmekle, bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesi nasıl olanaklı olur? diye sormaktadır. Aynı şey, aynı zamanda, farklı insanlarda (yerlerde) olamaz ve olabilese bile, onlara, farklı insanlar oldukları için, farklı görünecektir. Her ne denli metin belirsiz ve sorunlu olsa da, bu son uslamlama (argüman) Gorgias'ın göreciliğinin ölçüsünün ne olduğu sorusunu gündeme getirecek denli görecidir.¹⁰⁶

Konuya ilişkin olarak, Jones'un ifade ettiği ilginç keşfine burada yer vermek gerekir:

Biraz daha genç bir Sofist olan Gorgias'ın şunu ileri sürdüğü söylenir: hiçbir şey yoktur, bir şey var olsaydı bile onu bilemezdik ve onu bilebilseydik bile onun hakkındaki bilgimizi iletmezdik. Bu tezi

¹⁰⁴ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.66

¹⁰⁵ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.67

¹⁰⁶ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.67

öne sürerken Gorgias kendisiyle çelişkiye düşmekteydi, çünkü bildiğine inandığı bir şeyi iletmekteydi. Fakat çelişik olmasına karşın, bu, Sofistlerin kosmolojistlerin araştırmalarına ne denli tepki gösterdiklerini gözler önüne serer.¹⁰⁷

Söz konusu akıl yürütmeye ilgili olarak sorulması gereken önemli sorulardan biri de, bu akıl yürütmenin hedefi veya amacının ne olduğudur. Arslan'a göre buna ilişkin en kabul edilebilir açıklama, herhalde Gorgias'ın bu yolla *felsefenin değersizliğini ve işe yaramazlığını göstermek*, bununla da *hitabetin elinin serbest kalmasını sağlamak* istediği olabilir. Konuyla ilgili olarak Zeller'in de benzer bir açıklamada bulunduğunu görmekteyiz. Ona göre, bu eser, Gorgias'ın felsefeye vedasını hazırlamış olabilir. Bundan sonra kendisini bütünüyle hitabet ve belagate vermiştir ve diğer Sofistler gibi “erdem” öğrettiği iddiasında bulunmamış olmakla birlikte, bu hususta yaygın olan görüşü benimseyerek, erkek ve kadının, yetişkin ve çocuğun, köle ve özgür insanın erdemlerini birbirinden ayırt etmiştir.¹⁰⁸

Platon'un *Gorgias* diyalogunda Sokrates'in Gorgias'a yönelttiği, hitabetin ne tür bir şey olduğu ve konusunun ne olduğu sorusuna Gorgias hitabetin en yüksek bir sanat olduğunu, söz sanatı olduğunu, konusunu ise sadece sözlerin oluşturduğunu söyleyerek cevap verir. Sokrates bu sözlerin hangi şeyler, hangi varlıklar veya gerçekler ya da doğrular hakkında sözler olduğunu sorduğunda ise Gorgias onların her şey, doğru olan veya olmayan her şey üzerine sözler olduğunu ifade eder. Konuşma şöyle devam eder:

SOKRATES - Sen şimdi bize, İnsanlar için iyiliklerin en büyüğü olarak gördüğün ve yaratmakla övündüğün şeyin ne olduğunu söyle.

GORGİAS - Gerçekten de iyiliklerin en yücesidir bu Sokrates. Bu iyilik hem insanların özgür olmalarını hem de aynı zamanda kendi ülkelerindeki İnsanlara hükmetmelerini sağlar.

¹⁰⁷ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.104

¹⁰⁸ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.122

SOKRATES - Yani ne demek istiyorsun?

GORGÍAS - Şunu demek istiyorum ki, benim sanatım mahkemede yargıçları, Meclis'te senatörleri, halk meclisinde ve bütün öteki toplantılarda yurttaşları ikna etme gücüne sahiptir. Bu güçle, hekimi de, beden eğitimi hocasını da kendine kul köle edersİN; şu meşhur sarrafa gelince, onun kendisi için değil de, başkaları için, konuşmasını ve kitleleri ikna etmesini bilen senin için para biriktirip zengin olduğunu görürsün. (Gorgias, 452 d, e)

Buna göre, hitabet öyle bir sanattır ki, ona sahip olana bağımsızlık ve başkaları yanında üstünlük verir. Bu sanat sayesinde yargı yerlerinde yargıçları, mecliste üyeleri, halk toplantılarında ve bütün yurttaş toplantılarında bulunanları sözle ikna etmektir. Sokrates Gorgias'a “ Retorikten gelen şu sözünü ettiğin ikna tam anlamıyla nasıl bir şeydir, neye dayanır?” diye sorduğunda Gorgias “bu ikna etme, az önce de belirttiğim gibi, mahkemelerde ve öteki toplantı yerlerinde ortaya çıkar, konusu da doğru olan ya da doğru olmayan şeylerdir.” (Gorgias, 454, b) diye yanıt verir. Konuşmanın bundan sonraki kısmı önemlidir:

SOKRATES - Öyleyse tartışmamızı sürdürüp bir de şunu inceleyelim. Senin bilmek dediğin bir şey var mı?

GORGÍAS - Evet, var.

SOKRATES - Peki, ya inanmak dediğin bir şey?

GORGÍAS - Elbette var.

SOKRATES - Bilmek ile inanmak, bilim ile inanç sana göre aynı mı, yoksa farklı şeyler mi?

GORGÍAS - Bence farklı şeyler Sokrates.

SOKRATES - Böyle düşünmekte haklısın Gorgias.

Bunu kanıtlayabilirim de. Sözgelimi sana, "Bir yanlış, bir de doğru inanç var mıdır, Gorgias?" diye sorsalar, sanırım ki evet diye yanıt verirsin.

GORGÍAS - Evet.

SOKRATES - Peki ama bir yanlış bir de doğru bilim var mıdır?

GORGÍAS - Yoktur tabii.

SOKRATES - Demek ki, 'bilmek' ve 'inanmak' aynı şey değil.

GORGÍAS - Doğru.

SOKRATES - Bununla birlikte, inananlar da bilenler kadar ikna olmuşlardır:

GORGÍAS - Doğru.

SOKRATES - Öyleyse biri bilimsiz inancı, öteki de bilimi yaratan iki çeşit ikna kabul edebiliriz değil mi?

GORGÍAS - Gayet tabii.

SOKRATES - Mahkemeler ile öteki toplantı yerlerinde retorik doğru ile yanlışla ilişkin olarak bu iki ikna yolundan hangisini kullanır acaba? Bilimsiz inancı yaratanı mı, yoksa bilimi yaratanı mı?

GORGİAS - Elbette ki inancı yaratanı Sokrates.

SOKRATES - Bundan çıkan sonuca göre retorik, doğru ile yanlış üstüne bilgi veren bir ikna etme ustası değil, inandıran bir ikna etme ustasıdır değil mi?

GORGİAS - Evet.

SOKRATES - Öyleyse diyebiliriz ki hatip, mahkemelerde ve öteki toplantı yerlerinde, doğru ile yanlışla öğretmez, yalnızca oradakileri inandırmaya çalışır. Hem zaten bu kadar büyük kalabalığı çok az bir süre içinde, üstelik de böylesine büyük konular üstüne bilgilendiremez. (Gorgias, 454 c, d, e; 455 a)

GORGİAS - Gerçekten de hayır.

Diyalogda Sokrates, her bir sanatın özel bir konusu olduğunu, hekimliğin konusunun sağlık, idmancının konusunun insan vücudu olduğunu; insan hastaysa hekimin, vücudunu geliştirmek istiyorsa idmancının sözünü dinleyeceğini söyler ve Gorgias'a neden, bu tür ihtiyaçları olan bir insanın hekim veya idmancı yerine sözünü dinleyeceğini sorar. Gorgias hitabetçinin sağlık veya insan vücudu konusunda hekim veya idmancıdan daha üstün bir bilgiye sahip olmadığını açık bir şekilde ifade eder. Gorgias'a göre hitabetçinin işi bilgi vermek değil, inandırmaktır.

Bu noktada konuyla ilgili A.Arslan'ın yorumuna yer vermek, daha sonra aynı konuyla ilgili Zeller'in ve Versenyi'nin farklı yorumlarını karşılaştırabilmek için gerekli gibidir.

Şimdi burada ortaya çıkan şey, Gorgias'ın hitabet sanatının hiçbir konusu olmadığını kabul ettiği ve kendisinin de hiçbir konu veya varlık veya gerçeklikle ilgili bilgi vermek iddiasında bulunmadığıdır.

Şüphesiz böyle bir tutum, Platon'un bu diyalogunda Gorgias'ın hiçbir çekinme duymaksızın açıkça, hatta utanmazca ifade etmekten korkmadığı bu tutum, ancak Gorgias'ın "ortada herhangi bir gerçek ve bu gerçek hakkında herhangi bir bilgi mevcut olmadığı" şeklindeki ontolojik ve bilgi kuramsal bir tezden hareket ettiği görülürse anlaşılabilir veya haklı görülebilecek bir tutumdur.

Burada Gorgias'ı Protagoras'tan ayıran büyük mesafe de ortaya çıkmaktadır. Protagoras da insanlara bir şey öğrettiği fikrindeydi. Onun da öğrettiği şey, özel sanatların bilgisinden farklı bir şeydi. Ancak Protagoras'ın öğrettiğini iddia ettiği şey, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, insanın insan ve iyi yurttaş olmak bakımından sahip olması gereken ve sahip olması mümkün olan gerçek bir şey, önemli ve değerli bir şey, ahlaki ve siyasi erdemdi. Yani onun gerçek bir konusu vardı. Protagoras'ın sanatının buna bağlı olarak gerçek bir sanat olduğunu, politik bilgelik veya daha basit olarak politika sanatı olduğunu görmüştük. Öte yandan Protagoras bilgi konusunda duyumcu, öznelci ve göreliciydi. O bilginin veya hakikatin insandan insana değiştiğini söylemekteydi; ama onun "varlığı"nu inkâr etmemekteydi.

Oysa Gorgias bir hitabetçi ve sadece hitabetçi olduğunu, öğrettiği şeyin ise hiçbir özel konusu, daha doğrusu hiçbir konusu olmadığını, işinin sözler ve sadece sözler olduğunu, bu sözlerin nesnesinin var olan ve olmayan, doğru veya eğri olan her şey olduğunu, amacının da yalnızca söz ustalığı veya sözün iktidarını sağlamak olduğunu söylemektedir. O varlıkla yokluk arasında bir ayırım yapmadığı gibi (Kitabının adı ilginç bir şekilde 'Doğa veya Var olmayan Üzerine'dir)

bireysel ve öznel de olsa bilginin imkânını reddetmektedir. O varlık ve bilgi konusunda gerçekten bir "hiççi"dir (nihilist).

O halde Gorgias'ın hitabetçi olarak konumunu meşrulaştırabilmesi için insanların her türlü varlık, gerçeklik, hakikat ve bilgi iddialarını ortadan kaldırması gerekli veya en azından yararlı bir şey olacaktı. Gorgias birbirini takip eden ve her biri diğeri kadar olumsuz veya yıkıcı sonuçları olan bu üç teziyle herhalde bunu yapmak istemiştir. Protagoras felsefeyi ortadan kaldırmayı düşünmemiş, sadece onun ilgi alanını değiştirmeyi amaçlamıştı. Doğa veya kozmos yerine insan veya toplumu koymayı arzu etmişti. O tanrıları da ortadan kaldırmak istememiş, sadece onları insan ile toplum ile olan ilişki ve işlevlerinde ele almayı tercih etmişti. Gorgias ise deyim yerindeyse felsefeyi tümüyle ortadan kaldırmak, onun yerine hitabeti geçirmek istemektedir. Yapmayı düşündüğü şey elinin tümüyle serbest kalması için varlığı, gerçeği, bilgiyi ortadan kaldırmaktır.¹⁰⁹

Tekrar etmek gerekirse burada Arslan'ın konuyla ilgili görüşlerini uzun uzun ve aynen aktarmamızın sebebi, onun konuyla ilgili yorumunun Zeller ve Versenyi'nin yorumuna göre bilgi felsefesi açısından farklılık arz etmesi ve bunun açıkça görülmesinin amaçlanmasıdır. Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse, Arslan'a göre, Gorgias varlıkla yokluk arasında bir ayırım yapmadığı gibi bireysel ve öznel de olsa bilginin imkânını reddetmektedir. O varlık ve bilgi konusunda gerçekten bir "hiççi"dir (nihilist). Ancak Versenyi'ye göre, Gorgias ne bir hiççi (nihilist) ne de tam bir kuşkucuydu. Eleacı yönetime ilişkin olarak kuşkucu olduğu, bununla birlikte, oldukça açıktır (Versenyi, 1995). Yine Zeller'e göre, *Varolmayan veya Doğa Üzerine* isimli eserinde Gorgias epistemolojinin ciddi problemlerine değinip, bir gerçekliğe karşılık gelen ve hiçbir gerçeklikle bağdaşmayan fikirler arasında ayırım yapmanın belli güçlükleri olduğuna ve linguistik terimlerin bu şeylerle hiçbir surette çakışmadığına işaret ederken kayda değer bir parlaklık gösterse de, eserin tamamı, özellikle birinci kısım, yazarın Elea felsefesini, kendi

¹⁰⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.s. 50-52

diyalektiği vasıtasıyla saçmalığa indirgemek arzusunda olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Hakikatin bilgisi ile ilgili her türlü iddiadan vazgeçen Gorgias'ın kendini bütünüyle ikna sanatında ustalık olarak tanımladığı hitabet sanatına verdiğini belirtmiştik. Bu sanat onun psikolojiyle ilgilenmesine neden olmuştur. Ayrıca estetik ve poetiğin kurucusu olduğunu bildiğimiz Gorgias, çağrışımın da mucididir. Ondaki, insanların düşüncelerine tesir ve nüfuz edecek güçlü enstrümanın farkına varmıştı ve onun ilaç ve zehir mukayesesıyla (*Hel.*, 8-10, 13, 14) dile getirdiği iyi veya kötü amaçlar için kullanılabileceğini biliyordu.¹¹⁰ Fakat pratik hedeflere hizmet etmesinin yanı sıra aynı zamanda sanatsal amaçlar için de kullanılabilirdi ve işte burada Gorgias ikinci bir önemli fikre daha, yanılsama fikrine işaret etmektedir.¹¹¹ Zeller'in de ifade ettiği gibi, Hesiodos ve Solon'un yalanları ve sanatsal kompozisyonu birbirinden ayırt edememelerine karşın Gorgias sadece ahlaki anlamda değil, estetik anlamda da mazur görülebilir yalan fikrini ortaya koymuştur.

Gorgias'ın *Doğa veya Varolmayan Üzerine* adlı eserinde Gorgias, salt konuşmacının ağzından çıkan sözleri işitmekle, bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesi nasıl olanaklı olur? diye sormaktadır, Gorgias. Çünkü aynı şey, aynı zamanda, farklı insanlarda, farklı yerlerde olamaz ve olabilse bile, onlara, farklı insanlar oldukları için, farklı görünecektir. Bu argüman Gorgias'ın görelciliğine ilişkin fikir vermekle birlikte onun felsefesini anlamak için ortaya koyduğu görüşleri, kavramları ve bazı kavramlara ilişkin tanımlamalarını incelemek gerekir. Burada Versenyi'nin aktardığı bilgilerden yararlanarak bu amaca ulaşmaya çalışmak yerinde olabilir. Platon *Menon* adlı eserinde Gorgias'a tüm erdemleri kapsayacak bir erdem tanımı vermeyip, bunun yerine ayrı ayrı erkeklere, kadınlara, kölelere, v.b.g., özgü bir bireysel erdemler çokluğu saydığı için tekrar tekrar saldırır.¹¹² Bir tümel (üniversel) erdem tanımı yerine, bir "erdemler sürüsü" ortaya koymanın, gerçekte Gorgiasçı bir alışkanlık olduğu, onun *Helen'e Övgü* adlı kitabının daha ilk tümcesinden bellidir. Buna göre; Devletin süsü yiğitlik, bedeninin güzellik, ruhun bilgelik,

¹¹⁰ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.122

¹¹¹ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.122

¹¹² Bkz. Platon, *Toplu Diyaloglar- Menon*, çev. Tuna Poyraz, Ankara, 2007, 282-285

eylemnin erdem, konuşmanın ise doğruluktur. Gorgias, çok açık ve seçik bir biçimde, kendisi de iyilik ve erdeme ilişkin olarak saltık-tümel tanımlardan kaçınan Protagoras'la, yalnızca biçimsel olmayan tüm tanımların göreliliğini tanımak bakımından tam bir anlaşma içindedir. Protagoras erdemin birliğini yadsımamıştır ancak, özsel bir tanım yerine, salt biçimsel bir tanıma (iyiyi yararlı, uygun, yerinde, v.b.g. ye eşitlemeye) gitmiştir. Gorgias da, benzer bir biçimde *Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma* adlı yapıtında, ölüyü, "uygun ve yerinde olanı" yasanın aman vermez lafzına yeğlediği ve "en tanrısal ve en evrensel yasanın, **zorunlu olanı, zorunlu olduğu zaman** söylemek ya da söylememek, yapmak ya da yapmamak olduğuna inandığı" için över (DK, B 5, 1517). "Zorunlu olan," "yerinde olan"dan başka, Gorgias ahlak ve retoriğe ilişkin tartışmasına *kairos* kavramını, doğru an, uygun fırsat, elverişli zaman, v.b.g., düşüncesini soktu. Uygun, doğru, yerinde ve zorunlu olan üzerinde ısrar etmek, iyilik ve erdemin, ya da aktüel olarak ve iş başında iyi olanın, ilgili bağlama ve içinde bulunulan duruma göreliliği olduğu ve dolayısıyla özsel olarak tanımlanamayacağı anlamına gelmektedir. Yararlı, arzu edilir ve elverişli türden bir biçimsel tanımın tam tamına, iyilik ve erdemin göreliliğini yadsımak bir yana, ilke olarak yalnızca göreliliği dile getirdiği ve iyilik ve erdemi, bu terimlerin uygulanabilir oldukları bağlama, şeye, duruma ve zamana göreliliği olarak yorumlamakta ısrar ettiği için, tümel bir geçerliliği vardır. Gorgias, kendisi doğrudan doğruya bir deneyci olmasa da, yine de, iyinin özsel biricikliğinin ya da göreliliğinin (her durumun, koşulun, v.b.g., bir ikincisinin olmaması anlamında biriciklik) bilincinde oldu ve böylelikle deneyciliğe zaten çok yatkın olan Hippokratesçi yazarların, kendi kavramlarını, daha önceden bilinen *ophelimon* (yararlı, kullanışlı); *chreston* (işe yarar, elverişli); *epitedelon* (uygun, yerinde) kavramlarıyla birlikte, *kairos* (uygun zaman, fırsat); *kairon* (uygun şey); *akairia* (zamanca uygunsuzluk, elverişsiz olma hali) benimseyip, bunları pratik araştırma ve incelemelerinde yarı-savsözler olarak kullanmalarını kolaylaştırdı. Gorgias'ın Eleacı felsefeye, karşı çıkışı, görelilik anlayışı ve iyiye, onu özsel-saltık bir biçimde ele almak yerine, biçimsel bir yaklaşımda ısrar etmesinde, Protagorasla ve Hippokratesçi tıp yazımıyla tam bir uyuşma içinde olduğunu gösterdikten sonra, onun bir hatip olarak pratik etkinliğinin Protagoras'inkine benzer düşünce ve kaygılarla belirlenip belirlenmediğini sormak yerinde olacaktır. Onun retorik sanatının doğasına ve

işlevine ilişkin görüşlerini yine Versenyi'den edindiğimiz bilgiler ışığında aktarmaya çalışalım. Gorgias'ın Helen'e Övgü adlı yapıtında “Nasıl ki ilaçlar bedeni etkiliyorlarsa, tıpkı bunun gibi, sözler de ruha, ikna ile etki ederler ve "ona, istenildiği gibi biçim verirler”(Helen'e Övgü, 13). “Söz, en az çabayla ve en az görünür yollardan, en tanrısal ürünlere ulaşan büyük bir güçtür”(Gorgias 452 e, 456). Helen'e Övgü retorik için taşıdığı önem ve ciddiliği apaçık olan bir konuyla, *logos*'un doğası ve gücüyle uğraşmaktadır. *Logos*'un retorik için önemi ve ciddiliği apaçıktır zira retoriğin konusunu daha önce de ifade edildiği gibi *logos* oluşturmaktadır. Gorgias Helen'e Övgü adlı eserinde *logos* 'u geniş bir biçimde ele alıp inceler. *Logos* büyük bir güçtür. "O korkuyu sona erdirebilir, üzüntüyü uzaklaştırabilir, keyif yaratabilir ve merhameti arttırabilir." (Helen'e Övgü 8) “Onu işitenlerin tüyleri dehşetle ürperir; merhamet gözyaşları dökerler ve mahzun bir hüznle duygulanırlar” (Helen'e Övgü 9). O halde *Logos* usu değil, ancak tutkuları etkilemektedir. Konuşma hangi yollardan bu etkileri meydana getirebilir? Bunlar iki tanedir: ‘*ikna*’ ve ‘*aldatma*’. Bu terimlerin ikisine de bir kınama getirmek olanaklı değildir çünkü Gorgias onları, sanki onlar iyi ve kötünün ötesindeymişler gibi kullanmaktadır. Gorgias'ta *logos*, sıradan insan usununkinden farklı bir alana bağlı olması nedeniyle, neredeyse otomatik olarak aldatır. İnsansal körlükle (*ate*) *logos* karşı karşıya geldiği zaman, sonuç aldatmadır. *İnsansal körlük* ifadesini ve *logos*'un bu *insansal körlük* sayesinde etkili oluşunu Gorgias şöyle anlatır: “Eğer tüm insanlar ... geçmişi anımsayabilseler, şimdiki bilebilseler ve geleceği öngörebilsediler *logos*un gücü aynı düzeyde olmayacaktı. Ancak ne geçmişi anımsadıkları, ne şimdiki gözlemledikleri ve ne de geleceğe ilişkin olarak kehanette bulduklarından, aldanmak pek kolaydır, çünkü çoğu konuda, insanlar ruha öğüt diye, sanı sunarlar. Uçup gidici ve kesinlikten yoksun bir şey olarak, sanı şu ya da bu sanıda olanları, aldatıcı ve kesinlikten yoksun bir talih içinde sürükler durur” (Helen'e Övgü, 11). İnsanlar bilmedikleri için, *logos* aldatır ve *Logos*'un gücü, insan usunun zayıflığı yüzünden büyüktür. Gorgias'ın insanın bilme sığası hakkındaki kuşkuculuğu Helen'de çok daha geniş kapsamlıdır. “Sanıları atıp, yerine yeni sanılar ekerek, güvenilir ve apaçık olmayanın, anlığın gözüne güvenilir ve apaçık görünmesine yol açan doğa filozoflarının anlatımlarından; ikinci olarak, konuşmanın kendisinin, önermelerinin doğruluğuyla değil de, kompozisyonun sanatsallığıyla yığınları etkilediği ve devinime geçirdiği hukuksal mücadelelerin

zorlayıcı uslamlamalarından; ve üçüncü olarak da, inançların kolaylıkla değiştirilerek, düşünce çabukluğunun sergilendiği felsefi tartışmalardan da pek belli olduğu gibi insanın güçsüz usu ve çoğu insanın bilgi yerine birtakım sanılara sahip olmaları yüzünden, ikna ruha istenildiği gibi biçim verir.” İnsanın doğa araştırmalarının, felsefi incelemelerinin, hukuksal tartışmalarının uğraştıkları şeyleri bilecek sığıda olmadığımız için, tüm bu sorgulama yöntemleri “*temelsiz ve kesinlikten yoksun sanı*”nın aldatıcı dünyasında etkili olurlar ve doğruluk (*hakikat*) yerine, beceri ve sanatla ikna ederler. Örneğin *Varolmayan Üzerine*'de, görünüşte saçma olan bir şey sağlam bir temel üzerine oturtulup kabul edilir hale getirilmektedir. Bu ustalık gösterileri ile inanılmaz bir şeyin bile, gerekli beceriye sahip olunduğu zaman tanıtlanabilir olduğu gösterilerek, ikna sanatı yüceltilir. Bu örnekler, retorik sanatının güvenilir ve aldatıcı olduğunu değil ancak, tüm insansal araştırmalar, aldanmanın pek kolay olduğu sanı ülkesinde olup bittiğinden, her tür iknanın (felsefi, bilimsel, hukuksal, v.b.g.,) ussal kavrayışın gücünden çok, etkili ve güzel söylemenin bir sonucu olduğunu kanıtlar. İşte sözü besleyip, geliştirmenin nedeni budur; insanın doğayla, insanla, toplumla ilgili bilgisizliği karşısında, hepimiz -filozoflar, Sofistler, hatipler- hep aynı gemideyiz ve onu büyük bir farkla en önemli sanat, "tüm sanatların en iyisi" (*Philebus*, 58 A) yapan, iknaya yetinmek zorundayız. İkna sanatı, konuşma, inanç ve düşünceyi içeren tüm diğer sanatların kendisine dayandığı sanattır. Elea ve İyonya felsefeleri gibi kimi disiplinler, retorik sanatını küçümserler ve kendileri, *ikna* ve *aldatma*'dan çok, *doğruluk* savında olurlar. Eğer insanlar gerçekten de bilseydiler, *aldanma* ile *doğruluk* arasında büyük bir farklılık bulunurdu. Bilmediklerine göre, yalnızca, başarılıyla doyurucu olmayan, ikna ediciyle kısır uslamlamalar arasında bir ayrım yapabiliriz. *Logos*'un gücü büyüktür ancak bu aydınlatan ve bilgi veren bir güç değil, dalgalandıran, devindiren ve etkileyen bir güçtür. Platon'un *Phaedrus* adlı diyalogunda Gorgias'ın doğruluktan, olasılık adına vazgeçtiği sözü geçer. Gorgias'ın doğruluktan, olasılık adına vazgeçmesini kolaylıkla anlaşılabilir. Hiçbir sanı bir sonsal gerçeklik karşısında denetlenemediği için, insanın bilgisizliği doğruluğun onun ulaşamayacağı bir yerde bulunmasıyla belirleniyorsa ve insan, rastlantısal olarak, doğruluğa ulaştığında, bu doğruluğun ne anlaşılabilirdiği ve ne de iletilebildiği doğru ise olasılık yalnızca iknada bir etmen olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, bir inancı kabul etmek ya da

yadsımak için, tek ussal ölçütümüz olur. Gorgias nasıl ki, eylemle ilgili olarak saltık ölçütlerin yokluğunda, herhangi bir durumda, her ne olursa olsun, eylemin uygun, yerinde ve makul olmasını istediye, şimdi de tıpkı bunun gibi, sanılar ülkesinde, saltık bilgi yokluğunda, her ne olursa olsunlar, tüm düşüncelerimizin, iş gördükleri sürece, içinde bulunulan durum ya da koşula uygun, tutarlı ve yerinde düşünceler olarak görülmelerinde ısrar etmektedir. Gorgias'ın burada savunduğu ilkel türden bir tutarlılık kuramıdır. Olasılık, hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeylerin kendileriyle değil de, konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da uygunluk içinde olmaktan oluşurken, olası olmayan gündemdeki konunun bilinen diğer yanlarıyla çatışan ve tutarlılık sınamasından geçmeyendir. Gorgias'ın bilgi eleştirisi söz konusu olduğunda, olasılık, doğruluk yerine koyabileceğimiz olanaklı tek ussal ölçüttür. Ussaldır, çünkü olası olan duygusal bir tepkiyle değil de, ilgili konuya ilişkin farklı anlayışların refleksif olarak karşılaştırılmasıyla belirlenir ve çünkü bize inançları sınamak için tek pratik ölçütü sağlar. “Olasılı” sanı, tüm olasılığına karşın, yine de bilgi değil ancak inanç, ikna alanında yer alır, çünkü onun kendileriyle tutarlılık içinde olduğu diğer sanılar yalnızca az ya da çok aldatıcı, makul, olası olup, hiçbir zaman yeterince açık ve kesin değildirler. İkna ne denli inandırıcı olursa olsun, yine de aydınlatıcı olmaktan hayli uzaktır. Buraya kadar Versenyi'nin verdiği bilgilerden yararlanarak Gorgias'ın *logos* kavramını nasıl anladığını aktarmaya çalıştık.

Şimdi de Gorgias'ın varlık ve bilginin imkânına ilişkin görüşleri ile hitabet ve logosa ilişkin görüşlerini bu şekilde inceledikten sonra hukuk teorisiyle ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışalım. *Helenlere Övgü'* de aşağıdaki pasaja rastlıyoruz: “Güçlü olanın zayıf tarafından engellenmemesi fakat zayıfın güçlü tarafından sevk ve idare edilmesi, bir başka deyişle gücünün önde, zayıfın arkada onu takip etmesi gereği bir doğa yasasıdır.” Gorgias'ın hukuk ile ilgili görüşlerine ilişkin yeterli veri bulunmamaktadır. Bunun sebebi, onun konuyla ilgili belirgin görüşler ortaya koymamış olması olabilir. Bilginin imkânı konusunda kuşkucu olduğunu anladığımız Gorgias'ın hak ve hukuk ile ilgili olarak kesin çizgileri olan bir görüş bildirmemesi tam da bu sebepten yani bilginin imkânı konusundaki kuşkuları nedeniyle anlaşılabilir bir durumdur. Gorgias'ın üç önermeden oluşan

argümanındaki ‘şey’ yerine herhangi bir kavramı koyabiliriz pekâlâ. Nasıl ki Protagoras’ın “Her şeyin ölçüsü insandır” önermesindeki “şey”le sadece somut şeyleri değil, aynı zamanda mutlak nitelikleri de düşünmeliyse; ve sadece sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vs. gibi duyumsal nitelikleri değil, aynı zamanda iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış gibi kavramları da düşünmemiz gerekliyse, Gorgias’ın “hiçbirşey yoktur, olsa da bilemeyiz, bilsek de başkalarına aktaramayız” argümanındaki “şey” için de aynısını düşünmemiz gerekir. Dolayısıyla şöyle diyebiliriz, “hiçbir doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin yoktur, varsa bile bilemeyiz, bilsek bile başkalarına aktaramayız.” Doğru ve yanlış, iyi ve kötü yoksa ortada tanımı olan bir hak kavramı da yoktur, varsa bile bilemeyiz, bilsek de burada başkalarına aktaramayız. Bu elbette çok katı bir ifadedir ve Gorgias’ın hiççi olmadığı yönündeki yorumları hatırlarsak konuyu bu şekilde bırakmak Gorgias’ın *logos*’un anlamına yönelik tüm anlatımlarını hiçe saymak olacak ve gerçekten de onun hiççi olarak anlaşılmasına neden olacaktır. Şimdi, Gorgiasçı bir yaklaşımla “hak” kavramıyla ilgili olarak neler düşünebiliriz ya da düşünebilir miyiz bunu anlamaya çalışalım. Gorgias’ın *Doğa veya Varolmayan Üzerine* adlı eserinde Gorgias, salt konuşmacının ağzından çıkan sözleri işitmekle, bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesi nasıl olanaklı olur? diye sormaktadır, Gorgias. Çünkü aynı şey, aynı zamanda, farklı insanlarda, farklı yerlerde olamaz ve olabilese bile, onlara, farklı insanlar oldukları için, farklı görünecektir. Hatırlamak gerekir ki, Platon *Menon* adlı eserinde Gorgias’a tüm erdemleri kapsayacak bir erdem tanımı vermeyip, bunun yerine ayrı ayrı erkeklere, kadınlara, kölelere, v.b.g., özgü bir bireysel erdemler çokluğu saydığı için tekrar tekrar saldırır.¹¹³ Gorgias bir tümel (üniversel) erdem tanımı yerine, bir "erdemler sürüsü" ortaya koymaktadır: Devletin süsü yiğitlik, bedenün güzellik, ruhun bilgelik, eylemin erdem, konuşmanın ise doğruluktur. Protagoras gibi biçimsel olmayan tüm tanımlar Gorgias için de görelidir. Gorgias *Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma* adlı yapıtında, ‘uygun ve yerinde olan’ı yasanın aman vermez lafzına yeğlemek gerektiğini ve "en tanrısal ve en evrensel yasanın, ‘zorunlu olan’ı, zorunlu olduğu zaman söylemek ya da söylememek, yapmak ya da yapmamak olduğunu anlatmaya çalışır. Bunlardan başka bir de *kairos* yani doğru an, uygun fırsat kavramını ortaya koyan Gorgias’a göre,

¹¹³ Bkz. Platon, *Toplu Diyaloglar- Menon*, çev. Tuna Poyraz, Ankara, 2007, 282-285

örneğin iyilik ve erdem, aktüel olarak iyi olan, ilgili bağlama ve içinde bulunulan duruma görelidir ve dolayısıyla özsel olarak tanımlanamayacağı anlamına gelmektedir. Konuyu daha geniş bir kapsamda ele alabilmek için Gorgias'ın *logos* ile ilgili görüşlerinden yararlanmak durumundayız. Gorgias'a göre *logos* büyük bir güçtür ancak *logos* usu değil tutkuları etkilemektedir. Bu etkiyi de 'ikna' ve 'aldatma' ile meydana getirmektedir. Gorgias'ın Helen'e Övgü adlı eserindeki ifadesi şöyledir: "Sanıları atıp, yerine yeni sanılar ekerek, güvenilir ve apaçık olmayanın, anlığın gözüne güvenilir ve apaçık görünmesine yol açan doğa filozoflarının anlatımlarından; ikinci olarak, konuşmanın kendisinin, önermelerinin doğruluğuyla değil de, kompozisyonun sanatsallığıyla yığınları etkilediği ve devinime geçirdiği hukuksal mücadelelerin zorlayıcı uslamalarından; ve üçüncü olarak da, inançların kolaylıkla değiştirilerek, düşünce çabukluğunun sergilendiği felsefi tartışmalardan da pek belli olduğu gibi insanın güçsüz usu ve çoğu insanın bilgi yerine birtakım sanılara sahip olmaları yüzünden, ikna ruha istenildiği gibi biçim verir." Buna göre, insanın doğa araştırmalarının, felsefi incelemelerinin, hukuksal tartışmalarının uğraştıkları şeyleri bilecek sığada olmadığımız için, tüm bu sorgulama yöntemleri "temelsiz ve kesinlikten yoksun sanı"nın aldatıcı dünyasında etkili olurlar ve doğruluk (*hakikat*) yerine, beceri ve sanatla ikna etmektedirler. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Gorgias'a göre tüm insansal araştırmalar, aldanmanın pek kolay olduğu sanı ülkesinde olup bittiğinden, her tür iknanın (felsefi, bilimsel, hukuksal, v.b.g.) ussal kavrayışın gücünden çok, etkili ve güzel söylemenin bir sonucudur. Yine Gorgias'a göre, eğer insanlar gerçekten de bilseydiler, *aldanma* ile *doğruluk* arasında büyük bir farklılık bulunurdu; bilmediklerine göre, yalnızca, başarıyla doyurucu olmayan, ikna ediciyle kısır uslamalar arasında bir ayrım yapabiliriz. Platon'un *Phaedrus* adlı diyalogunda Gorgias'ın doğruluktan, olasılık adına vazgeçtiği sözü geçer. Burada Versenyi'nin yorumunu aktararak devam etmek yerinde olabilir:

Hiçbir sanı bir sonsal gerçeklik karşısında denetlenemediği için, insanın bilgisizliği doğruluğun onun ulaşamayacağı bir yerde bulunmasıyla belirleniyorsa ve insan, rastlantısal olarak, doğruluğa ulaştığında, bu doğruluğun ne anlaşılabilirliği ve ne de iletilebilirliği

doğru ise olasılık yalnızca iknada bir etmen olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için, tek ussal ölçütümüz olur. Gorgias nasıl ki, eylemle ilgili olarak saltık ölçütlerin yokluğunda, herhangi bir durumda, her ne olursa olsun, eylemin uygun, yerinde ve makul olmasını istediye, şimdi de tıpkı bunun gibi, sanılar ülkesinde, saltık bilgi yokluğunda, her ne olursa olsunlar, tüm düşüncelerimizin, iş gördükleri sürece, içinde bulunulan durum ya da koşula uygun, tutarlı ve yerinde düşünceler olarak görülmelerinde ısrar etmektedir. Gorgias'ın burada savunduğu ilkel türden bir tutarlılık kuramıdır. Olasılık, hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeylerin kendileriyle değil de, konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da uygunluk içinde olmaktan oluşurken, olasılı olmayan gündemdeki konunun bilinen diğer yanlarıyla çatışan ve tutarlılık sınavından geçemeyendir. Gorgias'ın bilgi eleştirisi söz konusu olduğuunda, olasılık, doğruluk yerine koyabileceğimiz olanaklı tek ussal ölçüttür. Ussaldır, çünkü olasılı olan duygusal bir tepkiyle değil de, ilgili konuya ilişkin farklı anlayışların refleksif olarak karşılaştırılmasıyla belirlenir ve çünkü bize inançları sınamak için tek pratik ölçütü sağlar. “Olasılı” sanı, tüm olasılığına karşın, yine de bilgi değil ancak inanç, ikna alanında yer alır, çünkü onun kendileriyle tutarlılık içinde olduğu diğer sanılar yalnızca az ya da çok aldatıcı, makul, olasılı olup, hiçbir zaman yeterince açık ve kesin değildirler. İkna ne denli inandırıcı olursa olsun, yine de aydınlatıcı olmaktan hayli uzaktır.¹¹⁴

Gorgias'a göre tüm insansal araştırmalar, aldanmanın pek kolay olduğu sanı ülkesinde olup bittiğinden, her tür iknanın (felsefi, bilimsel, hukuksal, v.b.g.,) ussal kavrayışın gücünden çok, etkili ve güzel söylemenin bir sonucu olduğunu söylemiştik. Üstelik doğruluktan olasılık adına vazgeçen Gorgias'a göre hiçbir sanı bir sonsal gerçeklik karşısında denetlenemediği için *olasılık* yalnızca iknada bir etmen olarak kalmayıp aynı zamanda bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için tek

¹¹⁴ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, ss. 75-76

ussal ölçütümüzdür. Ayrıca *olasılık*, hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeylerin kendileriyle değil de, konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da uygunluk içinde olmaktan oluşurken, olasılı olmayan gündemdeki konunun bilinen diğer yanlarıyla çatışan ve tutarlılık sınamasından geçmeyendir. Gorgias’a göre kavramların örneğin iyilik ve erdemin duruma göreli olduğu ve özsel olarak tanımlanamayacağını daha önce ifade etmiştik. Tüm bu verilerden yararlanarak Gorgias’ın *hak* kavramıyla ilgili olarak da bu görüşünün arkasında olacağını varsaymaktan başka çaremiz kalmıyor. Üstelik tüm bu veriler bizi öyle düşünmeye yönlendiriyor. Zira Gorgias bu görelilik teorisini bir genelleme tavrı içinde ortaya koymaktadır. Yani onun görelilik anlayışı tüm bilgi alanları için geçerlidir. Bir şey, içinde bulunulan duruma ya da koşula uygun, tutarlı ve yerinde olduğu sürece olasıdır. Bunu hukuk tartışmaları için de uygulamak durumundayız.

Konuyla ilgili olarak Işıқтаç’ın Gorgiasçı hukuk anlayışına ilişkin görüşlerine yer vermek daha somut bir bağlamda örneklendirerek konuya ilişkin fikir edinmemizi sağlayabilir:

Devletin ve yasaların, “amaç” konumuna yükseltelen insanın mutluluğunu gerçekleştirmeye yönelik, insan tarafından kurulmuş, yapay bir araç oluşu, bu metodik şüpheyile farklı bir nitelik de kazanmıştır. Şöyle ki, yasalar, insanların yararı doğrultusunda ve toplumsal uzlaşım sonucu konulmuş insan eylemleridir. Eğer toplum ve toplumsal irade değişirse, bu takdirde yasalar, kurumlar ve toplumsal kurallar da değişmek zorunda kalır.¹¹⁵

Gorgias, toplumsal kurum ve yasaların, yalnız toplumu değil, fakat bireyi de, bireysel davranışları ve bu davranışların nedenlerini de dikkate almak zorunda olduğunu savunmuştur.¹¹⁶

¹¹⁵ Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 2004, s.45

¹¹⁶ Tuğcu, Tuncer, *Batı Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 2003, s.108

İnsanın amaç oluşunun anlamı, devletin araç olmasıdır. Yani insanın amaçları doğrultusunda devletin sınırlandırılabilmesidir. Bunun asıl öneminin insan hakları çerçevesinde ortaya çıkacağı açıktır. Bu özgürlükçü yaklaşım insanlar arası eşitlikle birlikte ele alındığında demokrasinin yüceltilmesi anlamına gelir. Bu yaklaşımların kurulu siyasi iktidar tarafından şüphe ile karşılanması olağandır. Ölçülerin insana göre değiştiği, bütün insanları kapsayan genel bir bilginin bulunmadığı, devlet, adalet, yasa gibi değerlerin değişmez değerler olmadığı düşüncesi, otorite ve geleneği sarsar.¹¹⁷

Burada, otorite ve geleneği gerçek anlamda sarsmak hatta yok etmek isteyen Kallikles'in görüşlerine yer vermek gerekir. Bu bize, bireyi amaç devleti ise araç olarak gören Gorgias'ın görüşüyle, Kallikles'in insanlar arasında güç temelli bir ayrımcılığı temel alan görüşlerini karşılaştırabilmemiz açısından önemlidir. Platon'un *Gorgias*'ında, Kallikles'in ağzından dile getirdiği güçlü olanın haklı olduğu öğretisi mevcuttur. Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda, Kallikles, insanların "hak" dedikleri şeyin, bilsinler ya da bilmesinler, daima kendi çıkarlarına olduğuna inandıkları şey için kullandıkları bir ifade olduğunu ileri sürer.¹¹⁸ Bu yüzden, çoğunlukların yönettiği demokrasilerde, yasa sadece kitlelerin çıkarlarının bir ifadesidir.¹¹⁹ Sözü tutmak, doğruyu söylemek, "adil" borçları ödemek, onurlu yaşamak ve "doğru yaşama"nın öğütlediği iddia edilen başka erdemler, sadece zayıf, etkisiz ve korkak olanların çıkarlarını ve uğraşlarını yansıtır.¹²⁰ Sokrates "adaletsizlik etmenin yanlış" olduğunu ileri sürdüğünde, Kallikles şu cevabı verir:

Aslına bakılırsa, hakikati aramak peşinde koşarmış gibi görünen sen, şimdi, doğaya göre değil de, göreneğe göre hayran olunan avamî ve bayağı hak fikirlerine başvuruyorsun. Oysa genellikle görenek ve doğa birbirine karşıttır Bana göre, bunun sebebi, yasaları yapanların zayıf olan çoğunluk olmasıdır; onlar yasaları yaparlar ve

¹¹⁷ Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 2004, s.45

¹¹⁸ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.106

¹¹⁹ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.106

¹²⁰ Bkz. S.106

onları kendilerine ve kendi çıkarlarına göre överler ve yererler; daha güçlü türden insanlardan ve daha iyisini elde edemeyecekleri için kendilerinden daha iyisini elde edebilecek olanlardan dehşete düşerler; derler ki, kendi çıkarını düşünerek hırslı olmak ayıp ve adaletsizdir ve adaletsizlik lafından da bir adamın komşularından daha fazlasına sahip olma arzusunu anlarlar; ama kendilerine gelince, kendi seviyelerinin düşüklüğünü bildiklerinden, sanırım yalnızca eşitlikten fazlasıyla memnun olurlar. İşte bu yüzden göreneğin yasalarına göre, çoğunluktan daha fazlasına sahip olmaya çabalamanın ayıp ve adaletsiz olduğu söylenir ve buna adaletsizlik denir. Ama görüyorum ki, doğa bile en mükemmelin en fenadan, en güçlüünün de en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru 'olduğunu' belirtiyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor ve bütün şehirlerde ve de bütün ırklarda, en güçlüünün zayıfa hükmetmesinin, üstelik de ondan daha varlıklı olmasının kabul edildiğini gösteriyor. Gerçekten de, Kserkses Hellas'ı, babası da Skythia'yı hangi hakla işgal ettiler? Bu konuda sana sayısız örnekler verebilirim? Ama bu adamlar öyle santiyorum ki, doğru yolu izlemek için, insanların koyduğu yasaları değil de, Zeus adına, doğa yasalarına göre hareket ettiler. Aramızdaki en mükemmel ve en güçlüleri, aynen arslan yavruları gibi küçük yaşta alıp, büyücülük ve gözbağcılıkla yetiştirir ve onlara eşitliğe saygı göstermenin zorunlu olduğunu ve eşitin de onurlu ve haklı olduğunu öğretiriz. Ama bütün bu bağları sarsıp koparacak güçte bir insan çıkarsa ortaya, eminim ki, tüm düsturlarımızı, büyülerimizi, gözbağcılığımızı ve de doğaya uymayan tüm yasaları çiğneyerek başkaldırır ve kölemiz iken efendimiz oluverir; böylece de doğanın adaletinin tüm gücüyle parladığını görürüz¹²¹

¹²¹ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.107

O halde, doğa sürekli bir hayatta kalma mücadelesidir ve önemli olan biricik nitelikler bizim "kazanma"mızı mümkün kılan niteliklerdir. Sıradan anlamda "adalet" yalnızca zayıflara yardım eder; dolayısıyla o, güçlüler için bir erdem değil, bir talihsizliktir. Acımasız yaşam yarışında önemli olan, adalet değil, güçtür. Fakat güç bu mücadelede hayatta kalmamızı sağladığı için iyi ise, o zaman hayatta kalmayı *istemek* zorundayız. Tüm insanların amaçladığı iyi -hayatı yaşanmaya değer kılan iyi- nedir? Apaçık ki, Kallikles'e göre, iyi, sadece hazdır - yemek, içmek, seks gibi duyusal hazlar. Aydınlanmış insanın amaçladığı şey, ayrı ayrı, farklı farklı zevk birimleri olarak düşünülen bu hazların mümkün olduğu kadar çoğunu tatmış olmaktır. Bu yüzden, eski ölçülülük ideali yalnızca ahmaklar veya güçsüzler içindir¹²²:

Tam tersine, açıkça söyleyeyim ki, sahici bir şekilde yaşa isteyen adam arzularını en azami noktaya çıkartmalı ve onları bastırmamalıdır; fakat doruk noktasına vardıklarında, onları hoşnut etmeli ve can attıklarının tümünü doyurma cesaretine ve zekâsına sahip olmalıdır. Benim kabulüme göre doğal adalet ve soyluluk işte budur. Ama bu, öyle sanıyorum ki, çoğunluğun üstesinden geleceği bir iş değil; çoğunluk güçlü adamı kötüler, çünkü gizleme arzuladığı zayıflığından utanç duyar ve bu nedenle de ölçüsüzlüğün kötü olduğunu söyler. Demin dediğim gibi, çoğunluk, doğanın daha zengin niteliklerle yarattığı kimseleri kul köle etmek ister ve kendi zevklerini doyuracak bir şekilde dindiremedikleri için de kendi ödleklilikleri yüzünden ölçülülüğü ve doğruluğu överler. Çünkü kralın oğlu olarak dünyaya gelme şansına sahip olan ya da doğal olarak kendinde bir komutanlık, bir tiranlık, bir hakanlık elde edebilecek gücü bulan kimse için ölçülülükten daha kötü bir şey var mıdır? Hiç kimse tarafından engellenmeden hayatın bütün iyiliklerinden yararlanabileceken, halkın yasalarına, sözlerine ve alaylarına boyun eğmek durumuna düşecektir. Ve kendi kentinin hâkimi olan bu adam, dostlarına düşmanlarından daha fazla bir şey veremedikten sonra, doğruluğun

¹²² Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batu Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, ss.107-108

*ve ölçülülüğün şu sözde güzelliği onu nasıl olur da mutsuz kılmaz ki? Aradığını söylediğin hakikat işte şu Sokrates: Bolluk içinde yaşama, ölçsüzlük ve yapabilme yeterliliği, servetle sağlanırlarsa, erdem ve mutluluktur; geri kalan bütün bu güzel düşünceler, doğaya aykırı olan bu anlaşmalar saçma ve de birer hiçtir.*¹²³

Platon'un *Gorgias'ında* Kallikles'in ağzından dile getirdiği güçlü olanın haklı olduğu öğretisine göre ahlak ve hukuk, bu suretle daha güçlü tabiatları tıpkı vahşi av hayvanları gibi evcilleştiren ve gençlere adalet fikrini görünüşteki gerçek adalet olarak öneren zayıf insanların çoğunluğunun eseridir.¹²⁴

*Fakat gerek doğa, gerekse tarih bununla çelişir. Güçlü insan bu göz bağının farkına vardığında, bu bağları kırıp atarak kendisini zayıfın efendisi yapacaktır. "İşte o zaman doğa kanunu bütün ihtişamıyla parlamaya başlayacaktır."*¹²⁵

Bu sınırsız dizginlenemez güç istemi teorisi Gorgias'ın öğrencisi Menon tarafından da savunulmuştur ve Gorgias'ın kendi eserlerinde bu teori destek bulur. *Helenlere Övgü'* de aşağıdaki pasaja rastlıyoruz: "Güçlü olanın zayıf tarafından engellenmemesi fakat zayıfın güçlü tarafından sevk ve idare edilmesi, bir başka deyişle gücünün önde, zayıfın arkada onu takip etmesi gereği bir doğa yasasıdır."

Zeller, Kritias'ın da bu doktrinin hem teoride hem tatbikatta bir takipçisi olduğunu bildirir. Teselya'daki sürgün günlerinde Gorgias'ın tesiri altında kalmış ve yasaları insandaki vahşi hayvanın evcilleştirilmesine yönelik bir vasıttan, bunun için de yetersiz olan bir araçtan ibaret görmüştür. Ona göre, bazı kurnaz kafalar bu amaçla dini icat etmiş ve insana, gizli saklı işlenmiş suçları bile cezalandıran sözde güçlü ve görünmez varlıkların korkusuyla boyun eğdirmeye çalışmışlardır ancak bu

¹²³ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s.108

¹²⁴ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.123

¹²⁵ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

gözbağından kurtulanların ondan etkilenmeleri söz konusu değildir.¹²⁶ Sofistik doğal hukuk teorisinin bunun tam karşısındaki kullanımı Gorgias'ın diğer iki öğrencisine aittir.

Bir yargı cümlesinde "dır" ekini kullanmaktan çekinecek kadar şüphecilikte ileri gitmiş olan Lycophron soyluluğun anlamsız ve beyhude bir gözbağı olduğunu ve ataları olsun olmasın tüm insanların eşit olduğunu ileri sürmüştür. Toplumsal sözleşme öğretisine de ilk kez onda rastlıyoruz. "Hukuk, hakkın karşılıklı olarak teminat altına alındığı bir sözleşmedir; fakat yurttaşları doğru [ahlaklı] ve adil olmak için eğitmesi mümkün değildir." Felsefenin devlet karşısındaki konumu Elealı Alkidamas tarafından daha da açık bir şekilde ifade edilmiştir; onu kanun ve âdete, devletlerin kalıtsal krallarına karşı kuşatma aygıtı olarak görmüştür. Görüşlerinin ne kadar radikal olduğunu kölelerin doğal hukuk adına serbest bırakılması talebinden anlayabiliriz: "Tanrı bütün insanları serbest bırakmış, tabiat hiçbir insanı köle yapmamıştır." Hakkında Aristophanes ve Euripides'in ancak dolaylı tanıklığına sahip olduğumuz beşinci yüzyılın üçüncü çeyreğindeki kadınların özgürleştirilmesi hareketi de aynı zamanda doğal hukuk teorisindeki bu gelişmeyle bağlantılıydı.¹²⁷

¹²⁶ Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

¹²⁷ Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.125

II.3. HİPPIAS'TA HAK KAVRAMI

V.y.y.'ın ikinci yarısında yaşadığı bilinen Hippias Elis'lidir. Diğer sofistler gibi onun da eserlerinin hemen hemen hiç biri günümüze ulaşmamıştır. Yunanistan'ın tamamını ve Sicilyayı da kapsayacak kadar geniş seyahatler yaptığı, Atina'dan çok Sparta'ya geldiği ve Olimpia'da hitabet sanatını icra ettiği; matematik, astronomi, gramer, hitabet, ritim ve armoni bilgisi, mitoloji, edebiyat ve tarih olmak üzere geniş bir bilgiye sahip olduğu bilinmektedir. Yeni-Platonculuğun önemli bir ismi olan Proklos, *Euklides Şerhi'nde* onun dairenin kare haline getirilmesi probleminin çözümünde kullanılabilecek bir eğriyle ilgili buluşuyla ve böylelikle daha yüksek geometrik şekillerin ele alınmasına yönelik ilk adımı atmak suretiyle, bu bilime katkıda bulunmuş olduğu bilgisi verilmektedir. Ayrıca bir açının üç eşit parçaya bölünmesini de yine Hippias bulmuştur. Ayrıca, Keoslu Simonides tarafından bulunmuş olan mnemonik sistemi (anımsama yöntemi) tamamlamıştır. Ahlaki bir hedef olarak kendinden memnun (yahut kendisiyle barışık) olma fikrini formüle ettiği sanılmaktadır; şüphesiz bu *autarkeia*'yı kinik anlamda "ihtiyaçlardan kurtulma" olarak değil, fakat kişinin ihtiyaç duyduğu her şeyi edinerek başka insanlara bağımlı olma aczini yenme mücadelesi olarak anlıyordu.¹²⁸

Eserlerinde ilgisinin başlıca yöneldiği hedef *nomos* düşüncesiydi. *Nomos*'tan yazılı olmayan doğa yasalarının karşısına yerleştirdiği geleneksel anlamdaki adet ve yasaları anlamaktadır. Özellikle *Protagoras* diyalogunda ortaya attığı görülen doğa-yasa veya gelenek, uylaşım (*physis-nomos*) ayrımı veya zıtlığı görüşüne göre geleneksel yahut âdete dayalı yasa doğal yasa tarafından dizginlenir. *Nomos*'un çok kere doğanın istekleriyle çelişip, ona karşı koyduğunu düşünür. Biz burada "yasa sayesinde değil de, doğadan birer yurttaş olarak bulunuyoruz, çünkü doğada benzer benzerin yakınıdır, oysa insanların başındaki zorba olan hukuk, bizi çoğu zaman, doğaya karşı gelmeye zorlar." demektedir (*Protagoras* 3370).

Hippias tüm yasaların devrilmesini ve bunun yerine, şiddetin ve zorbalığın egemenliğinin kurulmasını savunmaktan çok uzaktır. Tam tersine, yasal buyruklara,

¹²⁸ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.120

onlar çoğunlukla doğal yasalara karşı, bu kez, incelikli ve soylu amaçlar için olmakla birlikte, bir başka şiddet ve zorbalık türü oldukları için karşı çıkar ve anlaşılır bir biçimde, bunun böyle olmaması gerektiğini yazılı olmayan doğal yasaların eylem için tek sağlam temeli oluşturduklarını savunur. Antiphon gibi Hippias da yalnızca doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı genişletir ve pozitif hukuğa getirilen onay ve kutsamayı zayıflatır.¹²⁹

Ksenophon'un hikâye ettiği adalet ve yasa üzerine Hippias ile Sokrates arasındaki bir tartışmada, Hippias yasa ve adetlerin aslında doğaya aykırı olmakla birlikte eğer iyi iseler faydalı olduklarını ileri sürmüştür. Buna göre, koşulların mükemmel olduğu bir yerde, ama ancak böyle bir yerde belki yasalara uygun olan (*to nomimon*) aynı zamanda adalete uygun olan (*to dikaion*) olabilir.¹³⁰ Zeller'e göre, Hippias, Grek şehir devletlerinin dar sınırlarının içinde sıkışıp kalmayarak, daha ileride yüksek özlemlere sahip özgür bir insanlar topluluğunun arayışı içerisinde. Bu Gorgias'ın yaşadığı dönem içerisinde kendisini çoktan hissettirmeye başlamış olan dünya yurttaşlığı fikrinin nüvesini oluşturmaktadır. Zayıfın yararına toplumsal karşıtlıkları eşitleyerek doğal devlete yaklaşık bir model oluşturmaya çalışmış gibidir. Bununla beraber onun doğal hukuk doktrini, etnolojik bir gözlem temeli üzerine kurulmuştur.¹³¹

¹²⁹ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.82

¹³⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.54

¹³¹ Zeller, Eduard, *Greks Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.

III.BÖLÜM: GEÇ DÖNEM SOFİSTLERİNDE HAK KAVRAMI

III.1. ANTİPHON'DA HAK KAVRAMI

Atina'lı olduğu sanılan Antiphon'un İ.Ö.V. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Eserlerinden biri olan *Hakikat Üzerine*, Protagoras'ın aynı adlı eseriyle aynı konuları farklı görüşlerle ele almaktadır. Diğer eserleri şunlardır: *Uyum Üzerine*, *Devlet Üzerine*, *Acıdan Kurtulma sanatı* (bu eseri *Teselli Yazıları* olarak da anılmaktadır).

Physis-Nomos arasındaki karşıtlıktan faydalanmış, devleti toplumsal sözleşmeye bağlamış ve ahlak ve adette doğanın "bağları"nı görmüştür.¹³²

"Adalet bir insanın yurttaşı olduğu sitenin yasasını ihlal etmemesidir. Bir kimse yanında şahitler bulunduğunda yasaları yüksek tutar, şahitler bulunmadığı, yalnız olduğunda ise doğanın buyruklarını yüksek tutarsa adalete uygun bir şekilde davranmış olur. Çünkü yasaların buyrukları insana yapay olarak kabul ettirilir. Oysa doğanın buyrukları zorlayıcıdır. Yine yasaların buyrukları rıza ile, uyuşum ile kararlaştırılır. Oysa doğanın buyrukları rıza ve uyuşum konusu değildir, doğaldır."

" ... Yasayı ihlal eden kişinin yaptığı şeyi, yasa üzerinde uyuşmuş olan kişiler bilmezlerse o kişi utanç ve cezadan kurtulur. Ancak kaynağı doğada bulunan yasalardan herhangi birini ihlal eden kişinin yaptığı şey, insanlar tarafından bilinmese de kötüdür ve bu kötülük onların bilinmesi ile daha büyük olmaz. Çünkü burada ortaya çıkan zarar kanı bakımından bir zarar değil, gerçek bakımından bir zarardır... Yasanın doğru (adil) diye belirlediği fiillerin çoğu doğaya aykırıdır ... Yasanın yasakladığı şeyler, onun emrettiği şeylerden doğaya daha dost veya uygun değildirler. Oysa hayat ve ölüm doğaya aittir. Doğa için yararlı olanlar hayatı, onun için zararlı olanlar ölümü meydana

¹³² Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.125

getirir. Ancak yasaların yararlı diye belirlediği şeyler doğaya köstektir, doğanın belirledikleri ise özgür" (Freeman, B 44).¹³³

Hakikat Üzerine adlı eserinde ifade ettiği bu sözlerle Antiphon, adaletin ne olduğunu ve doğa-yasa ayrımı ile ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Versenyi'ye göre, Protagoras'ta örtük olarak bulunan doğa-uylaşım karşıtlığının bundan daha belirtik olması pek olanaklı değildir. Protagoras yalnızca uylaşıma dayanan yasaların her zaman en iyi yasalar olmayabileceklerini ve dolayısıyla iyileştirilebileceklerini söylediği yerde, Antiphon doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı daha da genişletir ve onların, sanki zorunlu olarak, birbirlerine karşıtlarını gibi görünmelerine neden olur "Yasanın getirdiği yasaklar doğaya hiçbir biçimde uymazlar... Yasaların güya sağladıkları avantajlar, doğaya takılmış zincirlerden başka bir şey değildirler... Yasaya uygun olan adil eylemlerin çoğu, doğaya karşıt olarak buyrulur."¹³⁴ Versenyi'ye göre, Antiphon'un yasalara biçtiği değer tümüyle olumsuzdur; çünkü doğal yasaların tersine, onlar yalnızca sanıya dayanırlar ve doğrulukla (hakikatle) hiçbir ilgileri yoktur.

Hesiodos ve Solon'dan bu yana, oldukça uzun bir yol almış bulunuyoruz. Hesiodos'ta, adalet ve yasa, yaptırıcı gücünü, tanrı tarafından onaylandığı için, tanrısal yetkeden alıyordu ve adalet tanrısal ajanlar tarafından zorlanıyordu. Solon'da ise adalet doğal yasa statüsündeydi; yasayı çiğneme cezaıyla sonuçlanmaktaydı. Oysa şimdi, Antiphon'da, yalnızca, adaletle yasalılık arasında bir ayrıma ve Protagoras tarzında, yasaların yeniden biçimlenebilecekleri türünden iyi düşünülmüş bir öneriye rastlamakla kalmayız, ancak aynı zamanda, doğal hukuk ve pozitif hukuk o denli keskin bir biçimde karşı karşıya getirilir ki, pozitif hukuk için her tür onay ve kutsama tümüyle ortadan kaldırılır.¹³⁵

¹³³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.59, 60

¹³⁴ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, ss.81,82

¹³⁵ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.82

Antiphon'un görüşleri Hippias'ın ortaya koyduğu ilkeleri önemli ölçüde aşmakta ve uzlaşmaz bir kozmopolitliği temsil etmektedir. Hukuk ve ahlaki insan doğasının zorunlu bir sonucu olarak gördüğünden dolayı daha güçlü olanın haklı olduğu şeklindeki öğretiyeye karşı gelmekte ve insan üstü insan tasavvurunun bir hayalden başka bir şey olmadığına hükmetmektedir.

Hiçbir kuşkuya yer bırakmayan terimlerle bütün insanların eşit olduğunu ileri sürmüş ve asiller ve halk, Grekler ve barbarlar arasındaki ayrımı bizatihi barbarlık olarak kınamıştır.¹³⁶ Yunanlılarla Yunanlı olmayanların eşit oldukları görüşünü açık bir biçimde dile getiren ilk Yunan filozofudur. Arslan'ın Freeman'ın *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* adlı eserinden aktardığı sözlerine burada yer vermek gerekir.

“Asil babaların çocukları olanları sayıyor ve onlara saygı gösteriyoruz .. Asil bir aileden gelmeyenleri ise ne sayıyor, ne de onlara saygı gösteriyoruz. Birbirlerimizle ilişkilerimizde böylece Barbarlar gibi davranıyoruz. Oysa doğa bakımından Yunanlı olsun, Barbar [Yunanlı olmayan] olsun, hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır. Zorunlu olan doğa yasalarına itaat etmek herkes için geçerlidir. Aynı şekilde bütün bunlar herkes tarafından elde edilebilir ve bu şeylerin hiçbirinde birimiz diğerinden Yunanlı veya Barbar olarak ayrılamaz. Hepimiz ağzımızla, burnumuzla soluyoruz; hepimiz ellerimizle yemek yiyoruz”

Antiphon da Prodikos gibi bütün insanların doğa bakımından birbirlerine benzer ve dolayısıyla eşit olduğu görüşünü savunur. Antiphon'a göre ne soylularla soylu olmayanlar arasında doğaları bakımından bir fark vardır ne de Yunanlılarla Yunanlı-olmayanlar arasında. Dolayısıyla bütün insanlar doğaları bakımından eşittir. Soylularla soylu olmayanlar arasında, Yunanlılarla Yunanlı-olmayanlar arasında ayırım yapılmasının temeli doğaya dayanmamakta, Antiphon'un doğanın karşıtı olarak gördüğü, “nomos”a dayanmaktadır.

¹³⁶ Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.125

III.2. THRASYMAKHOS'TA HAK KAVRAMI

İ.Ö.V.yüzyılda yaşamış olan Thrasymakhos Khalkedon'ludur. Hayatının büyük bir kısmını Atina'da geçirmiştir. Atina'daki kalış tarihi ve süresi ile ilgili bilgi mevcut olmamasına rağmen bunun Peloponnes savaşları döneminde olduğu düşünülmektedir. Gorgias'ın öğrencisi olan Thrasymakhos'un da hitabetle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Larisa' da Makedonya kralı Arkhelaos'un egemenliği altına alma çabalarına karşı, konuşmalarıyla şehrin savunmasını üstlendiği bilinmektedir.

Platon'un *Devlet'inin* birinci kitabında Sokrates'in ana muhalifi olarak karşımıza çıkan Thrasymakhos güçlünün haklarının savunucusu olarak görünmektedir. “Ne türlü parlak sözlerle anlatılırsa anlatılsın, *adalet*, güçlüye, egemen olana yarayan, güçsüze zararlı olan şeydir.” (*Devlet*, 338 C). Thrasymakhos doğaya baktığında daha büyük ve daha güçlü hayvanların zayıf olanları yediği, daha zeki ve daha kurnaz insanların da aptal veya daha az zeki insanlara hükmettiğini görmektedir ve bu yüzden Thrasymakhos'a göre güçlü olanın zayıf olanın efendisi olması doğaldır ve adildir.¹³⁷ Ancak aynı doğaya bakarak farklı sonuçlar çıkarmak da pekâlâ mümkündür. Thrasymakhos gibi sofist olarak bilinen Hippias'ın ve Antiphon'un görüşlerine baktığımızda onların doğal hukuktan anladıkları Thrasymakhos'un anladığından çok farklıdır; onlar insan doğasının her yerde aynı olduğundan hareketle doğa bakımından herkesin eşit olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Sofistler arasındaki bu görüş ayrılıklarına Yeniçağ'da yaşamış olan J.Locke ile 19.yüzyılda yaşamış olan Nietzsche'de de karşılaşıyoruz. Yeniçağ'ın başlarında J.Locke insan doğasına atıfta bulunarak bütün insanların doğal olarak yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduğunu ileri sürmüştü, buna karşılık 19. yüzyıl filozofu Nietzsche yine doğa, insan doğası kavramına dayanarak doğa bakımından daha üstün olanın, üstün insanın her şeye hakkı olduğu yönündeki öğretisini geliştirmiştir.¹³⁸

¹³⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.64

¹³⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.64

Demek oluyor ki, Thrasymakhos'a göre "Hak"ın kaynağı kudrettir. Thrasymakhos'un sözleriyle "adalet, güçlünün işine gelendir." (*Devlet*, 338 C).

Yukarıda verilen bilgilerden yola çıkarak şu genel yorumu yapmak mümkündür:

Doğa-yasa, doğal şeyler-yasal şeyler ayrımı ve ikincilerin aleyhine olarak birincilerin ön plana çıkarılması ve yüceltilmesi birbirine tamamen ters görüşler ileri sürülmesine veya sonuçlar çıkarılmasına imkân verebilir. Hepimizin aynı doğaya sahip olduğumuz; ağzımızla, burnumuzla nefes alıp ellerimizle yediğimiz görüşü, Yunanlı veya Barbar, erkek veya kadın, soylu veya sıradan halkın, kısaca hepimizin eşit olduğumuz, dolayısıyla aynı haklara sahip olduğumuz sonucuna bizi götürmesi mümkün olduğu gibi doğayı referans olarak almamız bunun tam tersine bizi eşit almadığımız, dolayısıyla aynı haklara sahip olmamız gerektiği görüşüne de götürebilir. Çünkü aynı doğaya işaret ederek insanların birbirine eşit olmadıklarını, bazılarının diğerlerinden doğal olarak daha güçlü veya daha zeki olduğunu söyleyebilir ve buna dayanarak da daha güçlü veya daha zeki olanın daha zayıf veya daha az zeki olana göre ayrıcalıklı haklara sahip olmasının doğal olduğunu savunabiliriz.¹³⁹

Thrasymakhos göre, doğa (*phusis*) güçlüye egemen olmak hakkını vermiştir. Güriz'in de ifade ettiği gibi Thrasymakhos, adalet kavramının, her yerde kuvvetli olanların yararına hizmet ettiğini, onların isteklerini gerçekleştirdiğini kabul etmektedir; ve kanunların değişmesi, kanunlar tarafından korunan menfaatlerin değişmesinden doğar.¹⁴⁰ Bundan başka bir adalet de söz konusu olamayacaktır. Çünkü bu doğal olandır. Russell'in ifadesiyle; Thrasymakhos, güçlünün çıkarı dışında hiçbir adalet bulunmadığını, yasaların yöneticilerce, güçlünün çıkan için yapıldığını, güç elde etme yolundaki çatışmalarda yardımı istenecek kişisel olmayan

¹³⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.63,64

¹⁴⁰ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 2009, s.145

bir araç bulunmadığını kanıtlamaya çalışır.¹⁴¹ Zeller göre ise, Thrasymakhos'un adaleti "üstün olanın avantajı" olarak tanımlamasına neden olan şey, tanrısal evrensel gücün adaletinden umutsuz oluşudur.

¹⁴¹ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.

III.3. KALLİKLES'TE GÜÇ VE HAK

Kallikles adlı birinin gerçekten yaşayıp yaşamadığı şüphelidir. Onun Platon'un yarattığı hayali bir kişi olduğuna ilişkin görüşler vardır. Gerçekte olup olmadığı bir yana, bu ada atfedilen görüşleri Platon'un eserlerinden elde edilmektedir. Kallikles'in görüşlerini farklı yorumlarla incelemeye geçmeden önce, onun Platon'un *Gorgias* adlı diyalogundaki söylevlerine yer vermek gerekir. Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda Sokrates "adaletsizlik etmenin yanlış" olduğunu ileri sürdüğünde, Kallikles şu cevabı verir:

Aslına bakılırsa, hakikati aramak peşinde koşarmış gibi görünen sen, şimdi, doğaya göre değil de, göreneğe göre hayran olunan avamî ve bayağı hak fikirlerine başvuruyorsun. Oysa genellikle görenek ve doğa birbirine karşıttır Bana göre, bunun sebebi, yasaları yapanların zayıf olan çoğunluk olmasıdır; onlar yasaları yaparlar ve onları kendilerine ve kendi çıkarlarına göre överler ve yererler; daha güçlü türden insanlardan ve daha iyisini elde edemeyecekleri için kendilerinden daha iyisini elde edebilecek olanlardan dehşete düşerler; derler ki, kendi çıkarını düşünerek hırslı olmak ayıp ve adaletsizdir ve adaletsizlik lafından da bir adamın komşularından daha fazlasına sahip olma arzusunu anlarlar; ama kendilerine gelince, kendi seviyelerinin düşüklüğünü bildiklerinden, sanırım yalnızca eşitlikten fazlasıyla memnun olurlar. İşte bu yüzden göreneğin yasalarına göre, çoğunluktan daha fazlasına sahip olmaya çabalamanın ayıp ve adaletsiz olduğu söylenir ve buna adaletsizlik denir. Ama görüyorum ki, doğa bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru olduğunu belirtiyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor ve bütün şehirlerde ve de bütün ırklarda, en güçlünün zayıfa hükmetmesinin, üstelik de ondan daha varlıklı olmasının kabul edildiğini gösteriyor. Gerçekten de, Kserkses Hellas'ı, babası da Skythia'yı hangi hakla

işgal ettiler? Bu konuda sana sayısız örnekler verebilirim? Ama bu adamlar öyle sanıyorum ki, doğru yolu izlemek için, insanların koyduğu yasaları değil de, Zeus adına, doğa yasalarına göre hareket ettiler. Aramızdaki en mükemmel ve en güçlüleri, aynen arslan yavruları gibi küçük yaşta alıp, büyücülük ve gözbağcılıkla yetiştirir ve onlara eşitliğe saygı göstermenin zorunlu olduğunu ve eşitin de onurlu ve haklı olduğunu öğretiriz. Ama bütün bu bağları sarsıp koparacak güçte bir insan çıkarsa ortaya, eminim ki, tüm düsturlarımızı, büyülerimizi, gözbağcılığımızı ve de doğaya uymayan tüm yasaları çiğneyerek başkaldırır ve kölemiz iken efendimiz oluverir; böylece de doğanın adaletinin tüm gücüyle parladığını görürüz

Kallikles'in bu sözlerini Jones şöyle yorumlar: "O halde, doğa sürekli bir hayatta kalma mücadelesidir ve önemli olan biricik nitelikler bizim "kazanma"mızı mümkün kılan niteliklerdir. Sıradan anlamda "adalet" yalnızca zayıflara yardım eder; dolayısıyla o, güçlüler için bir erdem değil, bir talihsizliktir. Acımasız yaşam yarışında önemli olan, adalet değil, güçtür. Fakat güç bu mücadelede hayatta kalmamızı sağladığı için iyi ise, o zaman hayatta kalmayı *istemek* zorundayız. Tüm insanların amaçladığı iyi -hayatı yaşanmaya değer kılan iyi- nedir? Apaçık ki, Kallikles'e göre, iyi, sadece hazdır -yemek, içmek, seks gibi duyuşal hazlar. Aydınlanmış insanın amaçladığı şey, ayrı ayrı, farklı farklı zevk birimleri olarak düşünölen bu hazların mümkün olduğu kadar çoğunu tatmış olmandır. Bu yüzden, eski ölçölölük ideali yalnızca ahmaklar veya güçsüzler içindir"¹⁴² Platon'un *Gorgias* adlı eserinde Kallikles görüşlerini anlatmaya şu şekilde devam eder:

Tam tersine, açıkça söyleyeyim ki, sahici bir şekilde yaşamak isteyen adam arzularını en azami noktaya çıkartmalı ve onları bastırmamalıdır; fakat doruk noktasına vardıklarında, onları hoşnut etmeli ve can attıklarının tümünü doyurma cesaretine ve zekâsına sahip olmalıdır. Benim kabulüme göre doğal adalet ve soyluluk işte

¹⁴² Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, ss.107-108

budur. Ama bu, öyle sanıyorum ki, çoğunluğun üstesinden geleceği bir iş değil; çoğunluk güçlü adamı kötüler, çünkü gizlemeyi arzuladığı zayıflığından utanç duyar ve bu nedenle de ölçsüzlüğün kötü olduğunu söyler. Demin dediğim gibi, çoğunluk, doğanın daha zengin niteliklerle yarattığı kimseleri kul köle etmek ister ve kendi zevklerini doyuracak bir şekilde dindiremedikleri için de kendi ödleklilikleri yüzünden ölçülülüğü ve doğruluğu överler. Çünkü kralın oğlu olarak dünyaya gelme şansına sahip olan ya da doğal olarak kendinde bir komutanlık, bir tiranlık, bir hakanlık elde edebilecek gücü bulan kimse için ölçülülükten daha kötü bir şey var mıdır? Hiç kimse tarafından engellenmeden hayatın bütün iyiliklerinden yararlanabileceken, halkın yasalarına, sözlerine ve alaylarına boyun eğmek durumuna düşecektir. Ve kendi kentinin hâkimi olan bu adam, dostlarına düşmanlarından daha fazla bir şey veremedikten sonra, doğruluğun ve ölçülülüğün şu sözde güzelliği onu nasıl olur da mutsuz kılmaz ki? Aradığını söylediğin hakikat işte şu Sokrates: Bolluk içinde yaşama, ölçsüzlük ve yapabilme yeterliliği, servetle sağlanırlarsa, erdem ve mutluluktur; geri kalan bütün bu güzel düşünceler, doğaya aykırı olan bu anlaşmalar saçma ve de birer hiçtir.

Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda, Kallikles, insanların "hak" dedikleri şeyin, bilsinler ya da bilmesinler, daima kendi çıkarlarına olduğuna inandıkları şey için kullandıkları bir ifade olduğunu ileri sürer.¹⁴³ Bu yüzden, çoğunlukların yönettiği demokrasilerde, yasa sadece kitlelerin çıkarlarının bir ifadesidir; Sözü tutmak, doğruyu söylemek, “adil” borçları ödemek, onurlu yaşamak ve "doğru yaşama"nın öğütlediği iddia edilen başka erdemler, sadece zayıf, etkisiz ve korkak olanların çıkarlarını ve uğraşlarını yansıtır.¹⁴⁴

Kallikles'e göre, yasaları çoğunluk, yani zayıf adamlar yaptığından dolayı, onlar daha çok kazanabilecek olanları ve kuvvetlileri korkutmak, onların kazanmala-

¹⁴³ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, ss.107

¹⁴⁴ A.g.e ss.107

rını önlemek için onlara kendilerine düşenden daha çoğunu istemenin çirkin olduğunu, doğru olmadığını söylerler; böylece eşitliği yüceltirler.¹⁴⁵ Kallikles ise, bunun doğa bakımından adil olmadığını söyler; ona göre doğa bakımından adil olan, güçlünün zayıftan daha fazla varlık kazanmasıdır.

Aynı diyalogda Sokrates'in "kötülük yapmaktansa kötülüğe uğramanın daha iyi olduğu"nu söylemesi üzerine Kallikles yine doğa-yasa ayrımını ele alarak böyle bir düşüncenin insan tecrübesine ve sağduyusuna yapılmış bir hakaret olduğunu söyler; insan doğası gereği yaşamayı ölmeye, özgürlüğü köleliğe, güçlülüğü zayıflığa tercih eder. Tam da bu nedenle kötülüğe veya haksızlığa uğramaktansa kötülük yapmak veya haksız davranmak eğilimindedir. Üstelik bu haksızlık da sayılmaz. Kallikles'in sözleriyle;

“Doğa en mükemmelin en fenadan, en güçlüünün de en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru olduğunu belirtiyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor ve bütün şehirlerde ve de bütün ırklarda, en güçlüünün zayıfa hükmetmesinin, üstelik de ondan daha varlıklı olmasının kabul edildiğini gösteriyor. Gerçekten de, Kserkses Hellas'ı, babası da Skythia'yı hangi hakla işgal ettiler?”

Gerek Herakles zayıf ve küçüklerin öküzlerini ve mallarını ellerinden alıp beraberinde götürürken gerek de Pers kralı Kserkses Hellas'ı fethetmek isterken mal ve zenginliğin doğa bakımından güçlü olanların hakkı olduğu düşüncesinden hareket etmiştir. Burada açıkça görülmektedir ki, Kallikles'in “hak olan” ve “hak olmayan” ile ilgili görüşleri tamamen maddi dayanaklıdır ama doğal olup olmadığı ise aslında bir tartışma konusudur. Bu konuya geçmeden önce Kallikles'in görüşlerine tekrar dönelim.

¹⁴⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.65

Kallikles'e göre, doğanın en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru olduğunu belirtmesine karşın göreneğin yasalarına göre, çoğunluktan daha fazlasına sahip olmaya çabalamanın ayıp ve adaletsiz olduğu söylenir ve buna adaletsizlik denir. Kendisini kabul etmediği şu durumu özellikle belirtir: “*derler ki, kendi çıkarını düşünerek hırslı olmak ayıp ve adaletsizdir ve adaletsizlik lafından da bir adamın komşularından daha fazlasına sahip olma arzusunu anlarlar.*”(*Gorgias*, 483 c). Kallikles'e göre, yasaları yapanlar zayıf olan çoğunluktur, tam da bu nedenle *doğa* ve *görenek* birbirine karşıttır. Bu noktada şunu sormak konuyu eleştirel bir şekilde ele alabilmek bakımından önemli olabilir: Peki Kallikles'in eleştirdiği bu durumlar, toplumun devamı için gerekli değil midir? Yine Kallikles'in, yasaları yapanların zayıf olan çoğunluk olduğundan dolayı koydukları yasanın doğaya aykırı olduğu tezine karşı şu soru sorulabilir: mademki bu insanların yasa yapacak güçleri vardır, o halde buna hakları da vardır. Kallikles'in söylediği anlamda “güçlü”leri, kurnazca dizginleyebilmektedirler; doğada da bir çakal kendinden çok daha büyük, hayvanları kurnazlığıyla avlayabilmektedir. Demek oluyor ki, Kallikles'in tüm memnuniyetsizliğine rağmen, karşı olduğunu ifade ettiği şey aslında yine kendi tezi kapsamında doğaya uygundur.

Kallikles'e göre sahici bir şekilde yaşamak isteyen insan, arzularını en azami noktaya çıkartmalı ve onları bastırmamalıdır; fakat doruk noktasına vardıklarında, onları hoşnut etmeli ve can attıklarının tümünü doyurma cesaretine ve zekâsına sahip olmalıdır. Ona göre doğal adalet ve soyluluk işte budur. Burada Arslan'ın yorumuna yer vermek, *doğal olan* ve *doğal olmayan* konusuna daha geniş bir perspektiften bakabilmek ve Kallikles'i eleştirebilmek bakımından önemlidir: Kallikles doğa derken sadece insanın toplum öncesi veya toplum dışı özelliğini göz önüne almaktadır. Ama buna karşı, toplumsal hayatın da doğal olduğunu, hatta insan doğasının ayırt edici özelliğinin toplumsallık olduğunu, Aristoteles gibi insanın doğası itibariyle toplumsal bir canlı olduğunu savunabilir ve toplum halinde bir araya gelen zayıfların güçlerini birleştirerek yukarda işaret ettiğimiz gibi sadece vahşi hayvanlara değil, kendi içlerinde kendilerine hükmetmek veya kendilerini sömürmek isteyen diğer insanlara karşı çıkmalarının ve böylece iktidarı ellerine geçirerek kendi

lehlere yasalar ve kurallar koymalarının da doğal, dolayısıyla adil olduğunu savunabiliriz.¹⁴⁶

Sorun sadece Kallikles'in söylediği anlamda *güç* değildir. Eğer *hak* iddia etmek o kadar basit olsaydı, deli olarak tanımladığımız insanlar eğer güçleri yetiyorsa ve arzu ediyorsa dilediklerini öldürebilmeli, dilediklerine kötülükler yapabilmeli, canlarına ve mallarına kastedebilmeliydiler; üstelik buna hakları da olurdu. Zira Kallikles'de ölçülülük yerini taşkınlığa, kanaatkârlık hırsla, diğerkâmlık bencilliğe, kendine hâkim olma kendini arzularına teslim etmeye bırakmaktadır.¹⁴⁷ Kallikles *güç* kavramını tanımlarken onu adeta budamıştır. Gücü yanlış anlamıştır. Güç, bir insanın sahip olması gereken özelliklerden yalnızca biri olabilir. “Güçlü olan haklıdır” tezine karşılık “Haklı olan güçlüdür” tezinin ortaya konması, insanın gerçek anlamda doğasından gelen ama insanî diye adlandırdığımız niteliklerinden ötürü daha yerinde bir iş olacaktır. İnsanî diye adlandırdığımız niteliklerden biri de toplumsallıktır elbette. O halde toplumun devamı için sahip olunması gereken erdemler de, onun haklı olup olmadığını belirleyecek olan ölçüler olacak, dolayısıyla insanın koyduğu yasaların da buna uygun olması gerekecektir. Bu aynı zamanda doğaya da uygundur; tabi Aristoteles gibi, insanın toplumsal bir canlı olduğunu savunursak. Burada değerlendirmeye alınması gereken bir başka nokta da, insanın koyduğu yasaların bu çeşit erdemlere uygun olmaması halinde “çıplak gücün doğal zorbalığı yerine, hukuk aracılığı ile gerçekleşen bir zorbalık”¹⁴⁸ olması kaçınılmazdır, dolayısıyla Kallikles'in özlemini çektiği çıplak gücün uygulanmasına gerek bile kalmayacaktır.

¹⁴⁶ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.65

¹⁴⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.68

¹⁴⁸ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.86

III.4. LYCOPHRON'DA HAKSIZLIK VE İYİ

Doğal durum-medeni durum ayrımı ve doğal durumdan medeni duruma "toplumsal sözleşme" ile geçildiği kuramının ilk temsilcisi Lycophron'dur. Platon'un *Devlet'inin* ikinci kitabında karşımıza çıkan bu sözleşme kuramı adı geçen eserde Glaukon tarafından savunulur. Bu kuramın kendi görüşü olmadığını belirten Glaukon, onun yasanın kaynağı hakkında başkaları tarafından ileri sürülen bir görüş olduğunu söyler. Glaukon'un anlatışına göre bu kuram şunu söylemektedir:

"Tabiatla haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötü bir şeydir. Haksızlığa uğrayanlar ise haksızlık edenlerden daha fazladır. İnsanlar birbirlerine haksızlık ede ede haksızlığa uğraya uğraya, birinin hazzını, diğerinin acısını duymuşlardır. Haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi ise her zaman beceremeyeceklerini anlayınca, bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, kanun koymuşlar, kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye. Kanunun buyurduğuna, kanuna uygun olana da doğru demişler. İşte doğruluğun kaynağı, özü budur. Doğruluk, en iyi şeyle en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmemekle, haksızlığa uğrayıp öç alamamanın arasındadır. Bu iki şeyin arasında olan doğruluk iyi bir şeydir diye sevilmez: Ona değer verdiren, insanın hep haksızlık etmeye gücünün yetmemesidir." (358 e-359 a)

Lycophron doğal durumda ne bir ahlak kuralının, ne yasanın olduğunu, yalnızca orman yasasının hüküm sürdüğünü söylemektedir. Ona göre site, doğal olarak meydana gelmemiştir, bir *sözleşme sonucu* ortaya çıkmıştır (Bize bu bilgiyi veren Aristoteles, tahmin edileceği gibi Lykophran'un bu sözleşmecî toplum veya devlet anlayışına karşı çıkar. Çünkü ona göre böyle bir topluluk savaş için kurulan bir ittifaktan fazla bir şey olamaz. Oysa site (*polis*) bundan fazla bir şeydir).¹⁴⁹

¹⁴⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.68

Zeller'in *GreK Felsefesi Tarihi* adlı eserinden edindiğimiz bilgilere göre, bir yargı cümlesinde "dır" ekini kullanmaktan çekinecek kadar şüphecilikte ileri gitmiş olan Lycophron soyluluğun anlamsız ve beyhude bir gözbağı olduğunu ve ataları olsun olmasın tüm insanların eşit olduğunu ileri sürmüştür. "Hukuk, hakkın karşılıklı olarak teminat altına alındığı bir sözleşmedir; fakat yurttaşları doğru [ahlaklı] ve adil olmak için eğitmesi mümkün değildir."¹⁵⁰ Felsefenin devlet karşısındaki konumu Elealı Alkidamas tarafından daha da açık bir şekilde ifade edilmiştir; onu kanun ve âdete, devletlerin kalıtsal krallarına karşı kuşatma aygıtı olarak görmüştür. Görüşlerinin ne kadar radikal olduğunu kölelerin doğal hukuk adına serbest bırakılması talebinden anlayabiliriz: "Tanrı bütün insanları serbest bırakmış, tabiat hiçbir insanı köle yapmamıştır."¹⁵¹ Hakkında Aristophanes ve Euripides'in ancak dolaylı tanıklığına sahip olduğumuz beşinci yüzyılın üçüncü çeyreğindeki kadınların özgürleştirilmesi hareketi de aynı zamanda doğal hukuk teorisindeki bu gelişmeyle bağlantılıydı.¹⁵²

Sofistlerde doğal hukuk teorisinin ne olduğunu incelediğimizde, birbirine bütünüyle karşıt iki doğal hukuk teorisiyle karşılaşırız. Bunlardan biri yukarıda bahsettiğimiz gibi Lycophron'un doğal hukuk teorisidir. Diğerisi ise, Gorgias'a atfedilen ve ayrıca Gorgias'ın öğrencisi Menon tarafından da savunulan, yine Gorgias'ın etkisi altında kalmış olan Kritias'ın hem teoride hem pratikte bir takipçisi olduğu doğal hukuk teorisidir:

Platon'un *Gorgias'ında* Kallikles'in ağzından dile getirdiği güçlü olanın haklı olduğu öğretisine göre ahlak ve hukuk, bu nedenle daha güçlü tabiatları tıpkı vahşi av hayvanları gibi evcilleştiren ve gençlere adalet fikrini görünüşteki gerçek adalet olarak öneren zayıf insanların çoğunluğunun eseridir.¹⁵³

¹⁵⁰ Zeller, Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

¹⁵¹ Zeller, Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

¹⁵² Zeller, Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, ss.124, 125

¹⁵³ Zeller, Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.123

*Fakat gerek doğa, gerekse tarih bununla çelişir. Güçlü insan bu göz bağının farkına vardığında, bu bağları kırıp atarak kendisini zayıfın efendisi yapacaktır.*¹⁵⁴

"İşte o zaman doğa kanunu bütün ihtişamıyla parlamaya başlayacaktır."(Gorgias, 184 b)¹⁵⁵

Bu sınırsız dizginlenemez güç istemi teorisi Gorgias'ın öğrencisi Menon tarafından da savunulmuştur ve Gorgias'ın kendi eserlerinde bu teori destek bulur. *Helenlere Övgü*'de aşağıdaki pasaja rastlıyoruz: "Güçlü olanın zayıf tarafından engellenmemesi fakat zayıfın güçlü tarafından sevk ve idare edilmesi, bir başka deyişle güçlünün önde, zayıfın arkada onu takip etmesi gereği bir doğa yasasıdır."¹⁵⁶

Zeller, Kritias'ın da bu doktrinin hem teoride hem pratikte bir tizleyicisi olduğunu bildirir. Teselya'daki sürgün günlerinde Gorgias'ın etkisi altında kalmış ve yasaları insandaki vahşi hayvanın evcilleştirilmesine yönelik bir vasıttan, bunun için de yetersiz olan bir araçtan ibaret görmüştür. Ona göre, bazı kurnaz kafalar bu amaçla dini icat etmiş ve insana, gizli saklı işlenmiş suçları bile cezalandıran sözde güçlü ve görünmez varlıkların korkusuyla boyun eğdirmeye çalışmışlardır ancak bu gözbağından kurtulanların ondan etkilenmeleri söz konusu değildir.

Lycophron'un doğal durum-medeni durum ayrımı ve doğal durumdan medeni duruma "toplumsal sözleşme" ile geçildiği kuramını, Arslan'ın da ifade ettiği gibi, daha sonra Hobbes'un *Leviathan'ında* geniş olarak sergilenmiştir. Hem Lycophron'un kuramını hem de bu kuramın Hobbes'un kuramıyla benzer yanlarını ve farklılığını anlamak için, konuyla ilgili olarak Arslan'ın yorumunu aktaralım:

Burada Hobbes'un bu kuramında ele alınan belli başlı kavramların hemen hemen tümü vardır: Bu kuram da, Hobbes'unki gibi bir doğa

¹⁵⁴ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

¹⁵⁵ Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul, 2006, s.63

¹⁵⁶ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

durumu ve medeni durum ayırt etmektedir. Burada da insanların doğal durumda birbirlerine zarar verme imkânlarının aşağı yukarı eşit olduğu kabul edilmektedir. Burada da doğal durumda henüz iyi veya kötü, adil veya adil olmayan diye bir şey yoktur. Burada da bu kavramlar ancak medeni duruma geçildiğinde ortaya çıkmaktadır. Yine burada insanlar doğal durumda haksızlık etmekten elde edilecek avantajla haksızlığa uğramaktan uğranacak zararı karşılaştırmakta, ikincinin birinciden daha fazla olduğunu görmektedirler. Nitekim onları doğal durumu bırakıp, medeni duruma geçmeye itecek olan neden de bu bilgi veya bilinç olmaktadır. Burada da doğru ve yanlışın, iyi ile kötünün, haklı ile haksızın belirlenmesinde esas kaynağın yasal durum ve yasanın kendisi olduğu söylenmektedir. Ancak söz konusu sözleşmeden sonra yasanın buyurduğu doğru veya adil, onun reddettiği ise doğru olmayan veya adaletsiz bir şey olarak belirlenmektedir. Bu kuramda eksik olan tek husus, Hobbes'un medeni duruma geçildikten sonra insanların yetkilerini bir hükümdara teslim etmeleri, onunla sözleşme yapmaları ile ilgili husustur.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.69

III.5. KRİTİAS'TA HAK KAVRAMI

Kritias meslekten bir Sofist olmamasına rağmen, Sofistlerin bir öğrencisidir ve onların görüşlerinin pratik olarak hayata geçirilişini temsil etmektedir. Yaşadığı dönem açısından bazı aşırı yönleri vardır. Örneğin, Atina demokrasisinden, ön plana çıkardığı sokaktaki insandan nefret eden bir aristokrasi taraftarıdır. O, hayatın soylu, zengin ve güçlü bir insana verebileceği her şeyden hoşlanmaktadır. Tek kelime ile Thrasymakhos'un ahlakı kaygıları olmayan, güç peşinde koşan, kudret iradesine sahip üstün-insanın bir örneğidir.¹⁵⁸

Dinin kaynağı ile ilgili ortaya attığı görüşler onu felsefe tarihi açısından unutulmaz kılmıştır. Protagoras'ta Tanrı'nın varlığına ilişkin agnostik bir tavırla karşılaşmıştı ama Kritias'a gelince konu daha ciddi bir hal alır. O, Tanrıların tümüyle keyfi olan, politik hesaplarla ("zeki devlet adamlarının uyruklarını itaatli kılmak için") bulunmuş birtakım kuruntulardan başka bir şey olmadıklarını açık bir şekilde ifade eder ve bunu temellendiren "Sisyphos" adlı bir oyunla görüşlerini ortaya koyar.

"Bir zamanlar insanların yaşamı düzensiz, vahşice ve kaba kuvvetin kölesiydi ve erdemli insan için hiçbir ödül, kötü ve aşağılık insan içinse hiçbir ceza bulunmuyordu. Bir süre sonra, öyle sanıyorum ki, adalet egemen güç ve zorba, yasayı ihlal etme de onun kölesi olsun diye, insanlar ödül ve ceza veren yasalar geliştirdiler. Daha sonra, cebir kullanarak suç işlemek yasalar tarafından yasaklanınca, onlar, (bir şeyi) gizli olarak yaptıkları ya da söyledikleri ya da düşündükleri zaman bile, elimizde kötülere korkutmanın bir yolu bulunsun diye, akıllı ve bilge bir adam ölümlüler için (tanrı) korkusunu icat edinceye dek, bu suçları herkeslerden gizlenerek işlediler. Bu akıllı ve bilge adam, böylelikle, ölümsüz bir yaşam süren, anlığıyla işiten ve gören, her şeyi düşünen ve dünyadaki şeylere bakım ve gözetim gösteren, ölümlüler arasında söylenen her şeyi işitecek ve yapılan her şeyi

¹⁵⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.70

görebilecek olan tanrısal bir doğaya sahip, bir tanrı getiriyordu. Tasarladığımız kötülüğü herkeslerden gizleseniz bile, bu tanrının gözünden asla kaçmayacaktır, çünkü o anlak (zekâ) yönünden fazlasıyla baskın çıkar. Bunları söylerken, akıllı ve bilge adam doğruluğu (hakikati) yalanla örtterek, öğretimlerin en hoşunu ortaya koydu Bu nedenle, öyle sanıyorum ki, ilk kez olarak onunla, bir insan ölümlüleri tanrılar soyuna inanmaları için ikna etti. (DK, B 25)¹⁵⁹

Kritias'ın ortaya koyduğu görüşlerden onun bir tanrıtanımaz olduğu sonucuna varırız. Ama bundan daha önemlisi o, dinin siyasal amaçlarla kullanımından söz eden ilk düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁰ İnsanlığın başlangıçtaki haline ve toplumsal yaşama doğru giden aşamalı gelişmesine ilişkin bir betimleme olması bakımından bize Protagoras'ı hatırlatır. Prodikos da Tanrıların varlığına ilişkin açıklamasını psikolojik temelli ussallaştırma ile ortaya koymuştu. Benzer durumu Kritias'da da görüyoruz; ona göre gizlice yapılacak kötülüklere engel olamama korkusuyla insanlar Tanrılara inandırılmıştı. Ve son olarak, Versenyi'nin ifadesiyle, tüm bir dini, sonuçları göz önüne alındığında, haklı kılınmış hoş bir yalan olarak görürken de, o Gorgias'ın "doğru aldatma" anlayışının çok yakınına gelmektedir. Protagoras'ın tanrıların var olup olmadığını bilemeyeceğimize ilişkin şüpheci, bilinemezci tutumu, Prodikos'un onların insanlığa yapmış oldukları hizmetlerden dolayı tanrılaştırılmış insanlar oldukları görüşünden geçerek sonuçta onların varlığının tümüyle inkâr edilmesiyle, yani tanrı tanımazlıkla noktalanmıştır.¹⁶¹

¹⁵⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.71'de H. Diels alıntısından aktarılmıştır.

¹⁶⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.71

¹⁶¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, ss.70, 71

Dini insanın kültürel bir icadı bularak gören bu anlayış da Sofistik bir anlayıştır, çünkü güneşin altındaki hemen her şeyi, gözünü varlığını devam ettirme hedefine dikmiş insanın yaratıcı gücüne bağlayan Sofistlerdi.¹⁶²

Bu durumda, demek ki Kritias'a göre, "hak" olup olmayana da insanlar karar verecektir. Kritias tanrısal bir hukuk kabul etmez, böyle bir hukuk olsa bile bu insanın koyduğu yasaların uygulanmasını sağlamak için sadece adının tanrı hukuku olduğu bir hukuk olacaktır. Diğerlerinin, en azından dine sahte bir bağlılık gösterdikleri ve (doğası itibariyle gelenekten çok doğadan gelen) yazıya dökülmemiş yasayı tanrılara atfettikleri yerde, Kritias tüm bir dini, tanrıları ve dinle ilgili her şeyi, dürüstçe, insansal uyuşum ve icat alanına yerleştirir ve böylelikle Protagoras ve Prodikus'un başlattığı bir işi tamamlar.¹⁶³

¹⁶² Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.90

¹⁶³ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.91

III.6. DOĞA FİLOZOFLARINDA, SOFİSTLERDE VE GÜNÜMÜZDE HAK KAVRAMINA İLİŞKİN FARKLI GÖRÜŞLER

VE HAK KAVRAMININ, “EŞİTLİK”, “ADALET”, “ONUR”, “ÖDEV” VE “ÖZGÜRLÜKLE KURULAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Türkçeye Arapçadan geçmiş olan “Hak” kelimesinin sözlükte sekiz farklı karşılığı vardır. Bunlar; Tanrı; doğru ve insaf; bir insana ait olan şey; dava ve iddiada hakikate uygunluk, doğruluk; geçmiş, harcanmış emek; pay, hisse; doğru, gerçek; lâyük, münasip.

“Hak”, hukukun temel kavramlarından biridir ve “hukuk” kelimesi “hak” kelimesinden türemiştir. “Hukuk”, “Hak” kelimesinin çoğulu olarak “haklar” anlamına gelir. İngilizcesi *the right* ya da *justice*'dir. Fransızca, Almanca ve İtalyancada ise hak ve hukuk için aynı kelimeler kullanılmakta olup, bunlar; Fransızca; *droit*, Almanca; *recht*, İtalyanca: *dritto*'dur. Fransızca, Almanca ve İtalyancada bu kelimenin hukuk anlamında mı yoksa hak anlamında mı kullanıldığı anlaşılamayacağından dolayı bu dillerde “hukuk” demek istendiğinde Fransızlar “droit subjectif”, Almanlar ise “subjectives recht” derler.

Günümüzde *hak* kavramına ilişkin ortaya konmuş olan farklı görüşlere geçmeden önce doğa filozofu olan Anaksimandros ve Herakleitos'da, daha sonra da Sofistlerde *hak* ve *adalet*'e ilişkin ortaya konan görüşlere değinmek yerinde olacaktır.

Anaksimandros'un *Doğa Üzerine* adlı eserinden günümüze kadar gelen cümlesinde vurgulanması gereken nokta, onun bir hukuk yasası ortaya koymuş olmasıdır:

"Şeyler hangi kaynaktan doğarlarsa, yoğa gittiklerinde zorunluluk gereği oraya geri dönerler; çünkü zamanın buyruğuna göre, adaletsizliklerinin cezasını ve bedelini birbirlerine öderler."

Bu cümleyi farklı yorumlar ışığında hukuk yasası ortaya koyması bakımından incelemeye çalışalım. Bazıları yargıç makamını 'Zaman'ın doldurduğu mahkemede nesnelerin birbirleriyle çekiştikleri, rakip var olma haklarını birbirlerine karşı ileri sürdükleri bir hukuk davasının resmini verdiği görüşündedirler.¹⁶⁴

Russell'a göre, Anaksimandros'un dile getirdiği düşüncenin temelinde şu anlayış bulunmaktadır: Dünyada, ateş, toprak ve suyun oranı belirlidir. Tanrı olarak anlaşılan her element, imparatorluğunu genişletmek için sürekli çalışmaktadır. Dengeyi sürekli olarak sağlayan bir tür zorunluluk ya da doğal bir yasa vardır. Sözgelimi, ateş olan yerde, toprak olan kül vardır. Adaletin, belirlenmiş sınırları hiçbir zaman aşmamak biçiminde anlaşılması, Grek inançlarının en derinlerinden biridir. İnsanlar ölçüsünde, Tanrılar da bağlıdırlar adalete. Fakat bu üstün gücün kendisi kişisel ve üstün bir Tanrı değildir.¹⁶⁵

Anaksimandros'un hukuk alanından aldığı suç ve ceza kavramlarını fizik alanına aktararak fiziksel alanda da varlıkların birbirlerine karşı yapmış oldukları "haksızlıklar"ın "ceza"sını çekmek üzere tekrar *apeiron*'un sinesine geri dönecekleri görüşünü ileri sürdüğü gibi, benzer bir şekilde Herakleitos da doğa yasasını, bir insan yasasını, normatif bir yasayı tanımlar gibi tanımlamaktadır:

"Güneş ölçülerini aşmayacaktır; eğer bunu yaparsa adaletin hizmetkârı olan Erinnysler onu yakalayacaklardır" (DK. B 94).¹⁶⁶

Herakleitos'un Anaksimandros'un bakış açısını devam ettirdiği gibi, o bu bakış açısını daha dramatik bir duruma sokmaktadır. Onda doğa yasasıyla, toplum

¹⁶⁴ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.57

¹⁶⁵ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.148

¹⁶⁶ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.201

yasası veya tanrısal yasa birbirlerine karışmaktadır. Öte yandan, zaman zaman onun toplum yasalarının temeline doğa yasalarını koyma yönünde bir eğiliminden de söz etmemiz mümkündür; bir yandan doğa yasasını veya *logos*'u toplumsal, ahlâki ve dini terimlerle tanımlarken, öte yandan toplumsal-ahlâki ve dini yasayı doğa yasasına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır.¹⁶⁷

Herakleitos'un bu kavrayışı onun yığın-seçkinler ayrımında çok daha açık bir biçimde kendini gösterir. Herakleitos iki tür insanın varlığını ayırt etmektedir: Logos'u kavrayamayan ve kavrayabilen insanlar. Logos'u kavramanın kendisi ise sadece teorik bir bilme arzusunun tatminiyle sonuçlanmaz; aynı zamanda bu kavrayışa uygun bir yaşama tarzını, davranışı gerektirir veya onları mümkün kılar. Herakleitos, Miletos'lu filozoflardan farklı olarak felsefeyi doğru bir teoriye dayanan iyi bir yaşama kılavuzu olarak görmektedir.¹⁶⁸ Buna göre, Herakleitos'un amacı sadece logos'u ortak bir şey olarak insanlara kavratmak değildir; onları bu logos'a uygun olarak davranışta bulunmaya sevk etmektir. Herakleitos'a göre ortak olanı izlemek bir görevdir. En üstün amaç da sadece teorik kavrayış değildir, bilgeliktir (*sophia*), Bilgelik kendisi ise doğruyu bulmak, bilmek, söylemek kadar ona uygun yaşamaktır.¹⁶⁹ Ancak öte yandan bu bilginin, bilgelik herkes için mümkün olmadığını da biliyoruz. Çünkü "doğanın kendisi gizlenmeyi sevdiği" gibi insanların çoğunluğu da şu veya bu nedenle gerçekliğin özünü görebilecek nitelikte veya yetenekte değildir. Bunun doğal sonucu, Herakleitos'a göre, çoğunluğun azınlığa, seçkin azınlığa, hatta gerekirse tek bir kişiye itaat etmesinin, onun düşüncelerini ve buyruklarını dinlemesinin zorunlu olduğudur. Çünkü çoğunluk bilgiye, iyiye ve mutluluğa ancak bu yolla ulaşabilir. O halde Herakleitos'un yığını küçümseyen bütün sözlerini aslında bu anlamda, yani ahlaki anlamda yargılar veya değerlendirmeler olarak almak gerekir. Yine onun siyasal tercihlerini, yani demokrasi düşmanlığını, aristokrasi taraftarlığını da bu zemin ve bakış açısı içinde anlamak ve değerlendirmek durumundayız.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.201

¹⁶⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, ss.207-208

¹⁶⁹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.208

¹⁷⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. cilt, İstanbul, 2008, s.208

Protagoras'ın her türlü ahlaki ve hukuki değerlerin ancak görelî bir geçerliliği, yani geçerliliğin ancak bunları formüle etmiş olan insan toplumuna bağılı olduğu ve toplumun onları iyi olarak görüp benimsediği sürece varlığını sürdürdüğu düşüncesinde olduğu, Zeller'e göre, şüpheden uzaktır. Buna göre, mutlak din, mutlak ahlak ve mutlak adalet yoktur.

Protagoras'ın erdem, iyilik, doğru hayat, siyasal rejimler, devlet üzerine görüşlerinin ne olduğu ile ilgili olarak kalmış olan hiçbir doğrudan cümle mevcut değildir ve bu konulardaki düşüncelerini de yine Platon'un *Protagoras* adlı diyalogundaki söylence ve logosta ve yine *Theaetetus* adlı diyalogundaki savunmada bulmaktayız. Platon'un *Theaetetus* adlı diyalogunda verdiği bilgilerden çıkan, Protagoras'ın ahlaki ve siyasî sonuçlar ile yine Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda Protagoras'a mal ettiği görüşten ortaya çıkan ahlaki ve siyasî sonuçlar arasında bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıkları ortaya koymak için bu iki farklı eserde bildirilen görüşleri tek tek ele almak yerinde olacaktır. A. Arslan'a göre Platon *Theaetetus* adlı diyalogunu, şöyle yorumlar: bu diyalogda Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" görüşünü devletlere de uygulamış olduğu yönünde bir dil kullanmaktadır. Buna göre Protagoras "Her siteye doğru ve adil görünen şeyin, site onu böyle gördüğu sürece, onun için doğru ve iyi olduğu " görüşünü savunmuştur. "Bilge ve iyi hatiplerin yapmaları gereken şey, kötü şeyler yerine iyi şeylerin sitelere doğru görünmesini sağlamaktır" (167 c). Platon bu sözlerinden birkaç cümle sonra bireyler için söz konusu olan şeyin siteler için de geçerli olduğunu, Protagoras'ın şeylerin bireyler için olduğu gibi siteler için de kendilerine nasıl görünüyorsa öyle oldukları görüşünü ileri sürdüğünü söylemektedir (168 b). Platon Protagoras'ın bu görüşünü daha sonra şöyle yorumlamaktadır:

"Politikada da güzel veya çirkin olan, adil veya adaletsiz olan, dine uygun veya dine aykırı olan, her site için gerçekten onun öyle gördüğu ve kendisi için yasal ilan ettiği şeydir. Ve bu konularda bireyden bireye olduğu gibi siteden siteye de bir bilgelik farkı yoktur" (172 a)

Demek ki, site ile ilgili şeylerde, her site neyin iyi, neyin kötü, neyin adil, neyin adaletsiz, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirledikten sonra, bu belirlemelere uygun olarak hangi şeylerin yasal olduğunu ve herkes için bağlayıcı olduğunu tesis edecektir ve bu konularla ilgili olarak bir insanın veya bir sitenin diğerinden daha bilge olduğu söylenemez.¹⁷¹ Bu görüş esas olarak onun “İnsan her şeyin ölçüsüdür” ana tezine uygun olmakla birlikte burada temele alınan birim, daha önce de ifade edildiği gibi, “tek tek insanlar” ve onların bireysel algıları veya doğruları değil de, “tek tek” alınan sitelerdir.

Gorgias’ın hukuk ile ilgili görüşlerine ilişkin yeterli veri bulunmamaktadır. Bunun sebebi, onun konuyla ilgili belirgin görüşler ortaya koymamış olması olabilir. Bilginin imkanı konusunda kuşkucu olduğunu anladığımız Gorgias’ın hak ve hukuk ile ilgili olarak kesin çizgileri olan bir görüş bildirmemesi tam da bu sebepten yani bilginin imkanı konusundaki kuşkuları nedeniyle anlaşılabilir bir durumdur. Gorgias’ın üç önermeden oluşan argümanındaki ‘şey’ yerine herhangi bir kavramı koyabiliriz pekala. Nasıl ki Protagoras’ın “Her şeyin ölçüsü insandır” önermesindeki “şey”le sadece somut şeyleri değil, aynı zamanda mutlak nitelikleri de düşünmeliyse; ve sadece sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vs. gibi duyumsal nitelikleri değil, aynı zamanda iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış gibi kavramları da düşünmemiz gerekliyse, Gorgias’ın “hiçbirşey yoktur, olsa da bilemeyiz, bilsek de başkalarına aktaramayız” argümanındaki “şey” için de aynısını düşünmemiz gerekir. Dolayısıyla şöyle diyebiliriz, “hiçbir doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin yoktur, varsa bile bilemeyiz, bilsek bile başkalarına aktaramayız.” Doğru ve yanlış, iyi ve kötü yoksa ortada tanımı olan bir hak kavramı da yoktur, varsa bile bilemeyiz, bilsek de burada başkalarına aktaramayız. Bu elbette çok katı bir ifadedir ve Gorgias’ın hiççi olmadığı yönündeki yorumları hatırlarsak konuyu bu şekilde bırakmak Gorgias’ın *logos*’un anlamına yönelik tüm anlatımlarını hiçe saymak olacak ve gerçekten de onun hiççi olarak anlaşılmasına neden olacaktır. Şimdi, Gorgiasçı bir yaklaşımla “hak” kavramıyla ilgili olarak neler düşünebiliriz ya da düşünebilir miyiz bunu anlamaya çalışalım. Gorgias’ın *Doğa veya Varolmayan Üzerine* adlı eserinde Gorgias, salt konuşmacının ağızından çıkan sözleri işitmekle,

¹⁷¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.34

bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesi nasıl olanaklı olur? diye sormaktadır, Gorgias. Çünkü aynı şey, aynı zamanda, farklı insanlarda, farklı yerlerde olamaz ve olabilse bile, onlara, farklı insanlar oldukları için, farklı görünecektir. Hatırlamak gerekir ki, Platon *Menon* adlı eserinde Gorgias'a tüm erdemleri kapsayacak bir erdem tanımı vermeyip, bunun yerine ayrı ayrı erkeklere, kadınlara, kölelere, v.b.g., özgü bir bireysel erdemler çokluğu saydığı için tekrar tekrar saldırır.¹⁷² Gorgias bir tümel (üniversel) erdem tanımı yerine, bir "erdemler sürüsü" ortaya koymaktadır: Devletin süsü yiğitlik, bedeninin güzellik, ruhunun bilgelik, eylemin erdem, konuşmanın ise doğruluktur. Protagoras gibi biçimsel olmayan tüm tanımlar Gorgias için de görelidir. Gorgias *Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma* adlı yapıtında, 'uygun ve yerinde olan'ı yasanın aman vermez lafzına yeğlemek gerektiğini ve "en tanrısal ve en evrensel yasanın, 'zorunlu olan'ı, zorunlu olduğu zaman söylemek ya da söylememek, yapmak ya da yapmamak olduğunu anlatmaya çalışır. Bunlardan başka bir de *kairos* yani doğru an, uygun fırsat kavramını ortaya koyan Gorgias'a göre, örneğin iyilik ve erdem, aktüel olarak iyi olan, ilgili bağlama ve içinde bulunulan duruma görelidir ve dolayısıyla özsel olarak tanımlanamayacağı anlamına gelmektedir. Konuyu daha geniş bir kapsamda ele alabilmek için Gorgias'ın *logos* ile ilgili görüşlerinden yararlanmak durumundayız. Gorgias'a göre *logos* büyük bir güçtür ancak *logos* usu değil tutkuları etkilemektedir. Bu etkiyi de 'ikna' ve 'aldatma' ile meydana getirmektedir. Gorgias'ın Helen'e Övgü adlı eserindeki ifadesi şöyledir: "Sanıları atıp, yerine yeni sanılar ekerek, güvenilir ve apaçık olmayanın, anlığın gözüne güvenilir ve apaçık görünmesine yol açan doğa filozoflarının anlatımlarından; ikinci olarak, konuşmanın kendisinin, önermelerinin doğruluğuyla değil de, kompozisyonun sanatsallığıyla yığınları etkilediği ve devinime geçirdiği hukuksal mücadelelerin zorlayıcı uslamlamalarından; ve üçüncü olarak da, inançların kolaylıkla değiştirilerek, düşünce çabukluğunun sergilendiği felsefi tartışmalardan da pek belli olduğu gibi insanın güçsüz usu ve çoğu insanın bilgi yerine birtakım sanılara sahip olmaları yüzünden, ikna ruha istenildiği gibi biçim verir." Buna göre, insanın doğa araştırmalarının, felsefi incelemelerinin, hukuksal tartışmalarının uğraştıkları şeyleri bilecek sığada olmadığımız için, tüm bu sorgulama yöntemleri "temelsiz ve kesinlikten yoksun sani"nin aldatıcı dünyasında

¹⁷² Bkz. Platon, *Toplu Diyaloglar- Menon*, çev. Tuna Poyraz, Ankara, 2007, 282-285

etkili olurlar ve doğruluk (*hakikat*) yerine, beceri ve sanatla ikna etmektedirler. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Gorgias'a göre tüm insansal araştırmalar, aldanmanın pek kolay olduğu sanı ülkesinde olup bittiğinden, her tür iknanın (felsefi, bilimsel, hukuksal, v.b.g.) ussal kavrayışın gücünden çok, etkili ve güzel söylemenin bir sonucudur. Yine Gorgias'a göre, eğer insanlar gerçekten de bilseydiler, *aldanma* ile *doğruluk* arasında büyük bir farklılık bulunurdu; bilmediklerine göre, yalnızca, başarılıyla doyurucu olmayan, ikna ediciyle kısır uslamamalar arasında bir ayırım yapabiliriz. Platon'un *Phaedrus* adlı diyalogunda Gorgias'ın doğruluktan, olasılık adına vazgeçtiği sözü geçer. Doğruluktan olasılık adına vazgeçen Gorgias'a göre hiçbir sanı bir sonsal gerçeklik karşısında denetlenemediği için *olasılık* yalnızca iknada bir etmen olarak kalmayıp aynı zamanda bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için tek ussal ölçütümüzdür. Ayrıca *olasılık*, hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeylerin kendileriyle değil de, konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da uygunluk içinde olmaktan oluşurken, olasılı olmayan gündemdeki konunun bilinen diğer yanlarıyla çatışan ve tutarlılık sınavından geçmeyendir. Gorgias'a göre kavramların örneğın iyilik ve erdemin duruma göreli olduğu ve özsel olarak tanımlanamayacağını daha önce ifade etmiştik. Tüm bu verilerden yararlanarak Gorgias'ın *hak* kavramıyla ilgili olarak da bu görüşünün arkasında olacağını varsaymaktan başka çaremiz kalmıyor. Üstelik tüm bu veriler bizi öyle düşünmeye yönlendiriyor. Zira Gorgias bu görelilik teorisini bir genelleme tavrı içinde ortaya koymaktadır. Yani onun görelilik anlayışı tüm bilgi alanları için geçerlidir. Bir şey, içinde bulunulan duruma ya da koşula uygun, tutarlı ve yerinde olduğu sürece olasıdır. Bunu hukuk tartışmaları için de uygulamak durumundayız. Konuyla ilgili olarak Işıkaç'ın Gorgiasçı hukuk anlayışına ilişkin görüşlerine yer vermek daha somut bir bağlamda örneklendirerek konuya ilişkin fikir edinmemizi sağlayabilir:

Devletin ve yasaların, "amaç" konumuna yükseltelen insanın mutluluğunu gerçekleştirmeye yönelik, insan tarafından kurulmuş, yapay bir araç oluşu, bu metodik şüpheyle farklı bir nitelik de kazanmıştır. Şöyle ki, yasalar, insanların yararı doğrultusunda ve toplumsal uzlaşım sonucu konulmuş insan eylemleridir. Eğer toplum

*ve toplumsal irade değişirse, bu takdirde yasalar, kurumlar ve toplumsal kurallar da değişmek zorunda kalır.*¹⁷³

Hippias'ın eserlerinde ilgisinin başlıca yöneldiği hedef *nomos* düşüncesiydi. *Nomos*'tan yazılı olmayan doğa yasalarının karşısına yerleştirdiği geleneksel anlamdaki adet ve yasaları anlamaktadır. Özellikle *Protagoras* diyalogunda ortaya attığı görülen doğa-yasa veya gelenek, uyulma (physis-nomos) ayrımı veya zıtlığı görüşüne göre geleneksel yahut âdete dayalı yasa doğal yasa tarafından dizginlenir. *Nomos*'un çok kere doğanın istekleriyle çelişip, ona karşı koyduğunu düşünür. Biz burada “yasa sayesinde değil de, doğadan birer yurttaş olarak bulunuyoruz, çünkü doğada benzer benzerin yakınıdır, oysa insanların başındaki zorba olan hukuk, bizi çoğu zaman, doğaya karşı gelmeye zorlar.” demektedir (*Protagoras* 3370).

*Hippias tüm yasaların devrilmesini ve bunun yerine, şiddetin ve zorbalığın egemenliğinin kurulmasını savunmaktan çok uzaktır. Tam tersine, yasal buyruklara, onlar çoğunlukla doğal yasalara karşı, bu kez, incelikli ve soylu amaçlar için olmakla birlikte, bir başka şiddet ve zorbalık türü oldukları için karşı çıkar ve anlaşılır bir biçimde, bunun böyle olmaması gerektiğini yazılı olmayan doğal yasaların eylem için tek sağlam temeli oluşturduklarını savunur. Antiphon gibi Hippias da yalnızca doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı genişletir ve pozitif hukuğa getirilen onay ve kutsamayı zayıflatır.*¹⁷⁴

Ksenophon'un hikâye ettiği adalet ve yasa üzerine Hippias ile Sokrates arasındaki bir tartışmada, Hippias yasa ve adetlerin aslında doğaya aykırı olmakla birlikte eğer iyi iseler faydalı olduklarını ileri sürmüştür. Buna göre, koşulların mükemmel olduğu bir yerde, ama ancak böyle bir yerde belki yasalara uygun olan (*to nomimon*) aynı zamanda adaletle uygun olan (*to dikaion*) olabilir.¹⁷⁵Hippias,

¹⁷³ Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 2004, s.45

¹⁷⁴ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.82

¹⁷⁵ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.54

zayıfın yararına toplumsal karşıtlıkları eşitleyerek doğal devlete yaklaşık bir model oluşturmaya çalışmış gibidir.

Protagoras, *Physis-Nomos* arasındaki karşıtlıktan faydalanmış, devleti toplumsal sözleşmeye bağlamış ve ahlak ve adette doğanın "bağları"nı görmüştür.¹⁷⁶

"Adalet bir insanın yurttaşı olduğu sitenin yasasını ihlal etmemesidir. Bir kimse yanında şahitler bulunduğu yasaları yüksek tutar, şahitler bulunmadığı, yalnız olduğunda ise doğanın buyruklarını yüksek tutarsa adalete uygun bir şekilde davranmış olur. Çünkü yasaların buyrukları insana yapay olarak kabul ettirilir. Oysa doğanın buyrukları zorlayıcıdır. Yine yasaların buyrukları rıza ile, uyuşum ile kararlaştırılır. Oysa doğanın buyrukları rıza ve uyuşum konusu değildir, doğaldır."

"... Yasayı ihlal eden kişinin yaptığı şeyi, yasa üzerinde uyuşmuş olan kişiler bilmezlerse o kişi utanç ve cezadan kurtulur. Ancak kaynağı doğada bulunan yasalardan herhangi birini ihlal eden kişinin yaptığı şey, insanlar tarafından bilinmese de kötüdür ve bu kötülük onların bilinmesi ile daha büyük olmaz. Çünkü burada ortaya çıkan zarar kanı bakımından bir zarar değil, gerçek bakımından bir zarardır... Yasanın doğru (adil) diye belirlediği fiillerin çoğu doğaya aykırıdır ... Yasanın yasakladığı şeyler, onun emrettiği şeylerden doğaya daha dost veya uygun değildirler. Oysa hayat ve ölüm doğaya aittir. Doğa için yararlı olanlar hayatı, onun için zararlı olanlar ölümü meydana getirir. Ancak yasaların yararlı diye belirlediği şeyler doğaya köstektir, doğanın belirledikleri ise özgür" (Freeman, B 44).¹⁷⁷

Hakikat Üzerine adlı eserinde ifade ettiği bu sözlerle Antiphon, adaletin ne olduğunu ve doğa-yasa ayrımı ile ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Versenyi'ye göre, Protagoras'ta örtük olarak bulunan doğa-uyuşum karşıtlığının bundan daha belirtik olması pek olanaklı değildir. Protagoras yalnızca uyuşuma dayanan yasaların

¹⁷⁶ Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.125

¹⁷⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.59, 60

her zaman en iyi yasalar olmayabileceklerini ve dolayısıyla iyileştirilebileceklerini söylediği yerde, Antiphon doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı daha da genişletir ve onların, sanki zorunlu olarak, birbirlerine karşıtlarını gibi görünmelerine neden olur “Yasanın getirdiği yasaklar doğaya hiçbir biçimde uymazlar... Yasaların güya sağladıkları avantajlar, doğaya takılmış zincirlerden başka bir şey değildirler... Yasaya uygun olan adil eylemlerin çoğu, doğaya karşıt olarak buyrulur.”¹⁷⁸ Versenyi’ye göre, Antiphon’un yasalara biçtiği değer tümüyle olumsuzdur; çünkü doğal yasaların tersine, onlar yalnızca sanıya dayanırlar ve doğrulukla (hakikatle) hiçbir ilgileri yoktur.

Hesidos ve Solon'dan bu yana, oldukça uzun bir yol almış bulunuyoruz. Hesiodos'ta, adalet ve yasa, yaptırıcı gücünü, tanrı tarafından onaylandığı için, tanrısal yetkeden alıyordu ve adalet tanrısal ajanlar tarafından zorlanıyordu. Solon'da ise adalet doğal yasa statüsündeydi; yasayı çiğneme cezasıyla sonuçlanmaktaydı. Oysa şimdi, Antiphon'da, yalnızca, adaletle yasalılık arasında bir ayrıma ve Protagoras tarzında, yasaların yeniden biçimlenebilecekleri türünden iyi düşünülmüş bir öneriye rastlamakla kalmayız, ancak aynı zamanda, doğal hukuk ve pozitif hukuk o denli keskin bir biçimde karşı karşıya getirilir ki, pozitif hukuk için her tür onay ve kutsama tümüyle ortadan kaldırılır.¹⁷⁹

Antiphon’un görüşleri Hippias’ın ortaya koyduğu ilkeleri önemli ölçüde aşmakta ve uzlaşmaz bir kozmopolitliği temsil etmektedir. Hukuk ve ahlakı insan doğasının zorunlu bir sonucu olarak gördüğünden dolayı daha güçlü olanın haklı olduğu şeklindeki öğretiyeye karşı gelmekte ve insan üstü insan tasavvurunun bir hayalden başka bir şey olmadığına hükmetmektedir.

Hiçbir kuşkuyla yer bırakmayan terimlerle bütün insanların eşit olduğunu ileri sürmüş ve asiller ve halk, Grekler ve barbarlar arasındaki ayrımı bizatihi barbarlık

¹⁷⁸ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, ss.81,82

¹⁷⁹ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1995, s.82

olarak kınamıştır.¹⁸⁰ Yunanlılarla Yunanlı olmayanların eşit oldukları görüşünü açık bir biçimde dile getiren ilk Yunan filozofudur. Antiphon'a göre ne soylularla soylu olmayanlar arasında doğaları bakımından bir fark vardır ne de Yunanlılarla Yunanlı olmayanlar arasında. Dolayısıyla bütün insanlar doğaları bakımından eşittir. Soylularla soylu olmayanlar arasında, Yunanlılarla Yunanlı-olmayanlar arasında ayırım yapılmasının temeli doğaya dayanmamakta, Antiphon'un doğanın karşıtı olarak gördüğü, "nomos"a dayanmaktadır.

Platon'un *Devlet*'inin birinci kitabında Sokrates'in ana muhalifi olarak karşımıza çıkan Thrasymakhos güçlünün haklarının savunucusu olarak görünmektedir. "Ne türlü parlak sözlerle anlatılırsa anlatılsın, *adalet*, güçlüye, egemen olana yarayan, güçsüze zararlı olan şeydir." (*Devlet*, 338 C). Thrasymakhos doğaya baktığında daha büyük ve daha güçlü hayvanların zayıf olanları yediği, daha zeki ve daha kurnaz insanların da aptal veya daha az zeki insanlara hükmettiğini görmektedir ve bu yüzden Thrasymakhos'a göre güçlü olanın zayıf olanın efendisi olması doğaldır ve adildir.¹⁸¹ Ancak aynı doğaya bakarak farklı sonuçlar çıkarmak da pekâlâ mümkündür. Thrasymakhos gibi sofist olarak bilinen Hippias'ın ve Antiphon'un görüşlerine baktığımızda onların doğal hukuktan anladıkları Thrasymakhos'un anladığından çok farklıdır; onlar insan doğasının her yerde aynı olduğundan hareketle doğa bakımından herkesin eşit olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Sofistler arasındaki bu görüş ayrılıklarına Yeniçağ'da yaşamış olan J.Locke ile 19.yüzyılda yaşamış olan Nietzsche'de de karşılaşıyoruz. Yeniçağ'ın başlarında J.Locke insan doğasına atıfta bulunarak bütün insanların doğal olarak yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduğunu ileri sürmüştü, buna karşılık 19. yüzyıl filozofu Nietzsche yine doğa, insan doğası kavramına dayanarak doğa bakımından daha üstün olanın, üstün insanın her şeye hakkı olduğu yönündeki öğretisini geliştirmiştir.¹⁸²

Demek oluyor ki, Thrasymakhos'a göre "Hak"kın kaynağı kudrettir. Thrasymakhos'un sözleriyle "adalet, güçlünün işine gelendir." (*Devlet*, 338 C).

¹⁸⁰ Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.125

¹⁸¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.64

¹⁸² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.64

Thrasymakhos göre, doğa (*phusis*) güçlüye egemen olmak *hakkını* vermiştir. Güriz'in de ifade ettiği gibi Thrasymakhos, adalet kavramının, her yerde kuvvetli olanların yararına hizmet ettiğini, onların isteklerini gerçekleştirdiğini kabul etmektedir; ve kanunların değişmesi, kanunlar tarafından korunan menfaatlerin değişmesinden doğar.¹⁸³ Bundan başka bir adalet de söz konusu olamayacaktır. Çünkü bu doğal olandır. Russell'in ifadesiyle; Thrasymakhos, güçlünün çıkarı dışında hiçbir adalet bulunmadığını, yasaların yöneticilerce, güçlünün çıkan için yapıldığını, güç elde etme yolundaki çatışmalarda yardımı istenecek kişisel olmayan bir ayrıç bulunmadığını kanıtlamaya çalışır.¹⁸⁴ Zeller göre ise, Thrasymakhos'un adaleti "üstün olanın avantajı" olarak tanımlamasına neden olan şey, tanrısal evrensel gücün adaletinden umutsuz oluşudur.

Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda, Kallikles, insanların "hak" dedikleri şeyin, bilsinler ya da bilmesinler, daima kendi çıkarlarına olduğuna inandıkları şey için kullandıkları bir ifade olduğunu ileri sürer.¹⁸⁵ Bu yüzden, çoğunlukların yönettiği demokrasilerde, yasa sadece kitlelerin çıkarlarının bir ifadesidir; Sözünü tutmak, doğruyu söylemek, "adil" borçları ödemek, onurlu yaşamak ve "doğru yaşama"nın öğütlediği iddia edilen başka erdemler, sadece zayıf, etkisiz ve korkak olanların çıkarlarını ve uğraşlarını yansıtır.¹⁸⁶

Kallikles'e göre, yasaları çoğunluk, yani zayıf adamlar yaptığından dolayı, onlar daha çok kazanabilecek olanları ve kuvvetlileri korkutmak, onların kazanmalarını önlemek için onlara kendilerine düşenden daha çoğunu istemenin çirkin olduğunu, doğru olmadığını söylerler; böylece eşitliği yüceltirler.¹⁸⁷ Kallikles ise, bunun doğa bakımından adil olmadığını söyler; ona göre doğa bakımından adil olan, güçlünün zayıftan daha fazla varlık kazanmasıdır.

¹⁸³ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 2009, s.145

¹⁸⁴ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, 1. cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 2004, s.

¹⁸⁵ Jones, W.T., *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, ss.107

¹⁸⁶ A.g.e ss.107

¹⁸⁷ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.65

Lycophron doğal durumda ne bir ahlak kuralının, ne yasanın olduğunu, yalnızca orman yasasının hüküm sürdüğünü söylemektedir. Ona göre site, doğal olarak meydana gelmemiştir, bir *sözleşme sonucu* ortaya çıkmıştır (Bize bu bilgiyi veren Aristoteles, tahmin edileceği gibi Lykophran'un bu sözleşmeci toplum veya devlet anlayışına karşı çıkar. Çünkü ona göre böyle bir topluluk savaş için kurulan bir ittifaktan fazla bir şey olamaz. Oysa site (*polis*) bundan fazla bir şeydir).¹⁸⁸

Zeller'in *Grek Felsefesi Tarihi* adlı eserinden edindiğimiz bilgilere göre, bir yargı cümlesinde "dır" ekini kullanmaktan çekinecek kadar şüphecilikte ileri gitmiş olan Lycophron soyluluğun anlamsız ve beyhude bir gözbağı olduğunu ve ataları olsun olmasın tüm insanların eşit olduğunu ileri sürmüştür. "Hukuk, hakkın karşılıklı olarak teminat altına alındığı bir sözleşmedir; fakat yurttaşları doğru [ahlaklı] ve adil olmak için eğitmesi mümkün değildir."¹⁸⁹ Felsefenin devlet karşısındaki konumu Elealı Alkidamas tarafından daha da açık bir şekilde ifade edilmiştir; onu kanun ve âdete, devletlerin kalıtsal krallarına karşı kuşatma aygıtı olarak görmüştür. Görüşlerinin ne kadar radikal olduğunu kölelerin doğal hukuk adına serbest bırakılması talebinden anlayabiliriz: "Tanrı bütün insanları serbest bırakmış, tabiat hiçbir insanı köle yapmamıştır."¹⁹⁰ Hakkında Aristophanes ve Euripides'in ancak dolaylı tanıklığına sahip olduğumuz beşinci yüzyılın üçüncü çeyreğindeki kadınların özgürleştirilmesi hareketi de aynı zamanda doğal hukuk teorisindeki bu gelişmeyle bağlantılıydı.¹⁹¹

Kritias'ın ortaya koyduğu görüşlerden onun bir tanrıtanımaz olduğu sonucuna varırız. Ama bundan daha önemlisi o, dinin siyasal amaçlarla kullanımından söz eden ilk düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹² Ona göre gizlice yapılacak kötülöklere engel olamama korkusuyla insanlar Tanrılara inandırılmıştı. Bu durumda, demek ki Kritias'a göre, "hak" olup olmayana da insanlar karar verecektir. Kritias tanrısal bir hukuk kabul etmez, böyle bir hukuk olsa bile bu insanın koyduğu yasaların uygulanmasını sağlamak için sadece adının tanrı hukuku olduğu bir hukuk olacaktır.

¹⁸⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.68

¹⁸⁹ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

¹⁹⁰ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s.124

¹⁹¹ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, ss.124, 125

¹⁹² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 2008, s.71

Diğerlerinin, en azından dine sahte bir bağlılık gösterdikleri ve (doğası itibariyle gelenekten çok doğadan gelen) yazıya dökülmemiş yasayı tanrılara atfettikleri yerde, Kritias tüm bir dini, tanrıları ve dinle ilgili her şeyi, dürüstçe, insansal uyulaşım ve icat alanına yerleştirir.

Herakleitos, Anaksimandros ve Sofistlerde Hak kavramına ilişkin ortaya konulmuş olan görüşleri bu şekilde inceledikten sonra günümüzde hak kavramına ilişkin farklı görüşleri ele almaya çalışalım.

Hak kavramının günümüzdeki çeşitli tanımlarına geçmeden önce, bazı hukuk felsefecilerinin hak kavramının tanımında ödev kavramına yer verdiklerini söylemek yerinde olacaktır. Buradaki önem, bazı hukuk felsefecilerinin “hak” kavramının karşısında “ödev” kavramını görmesine karşın, bazı hukuk felsefecilerinin ise “ödev” kavramının “hak” kavramından türediğini iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Öte taraftan, “hak” kavramını “ödev” kavramıyla açıklayan hukuk felsefecileri de vardır.

Hukuk felsefecilerinin, “hak” kavramının tanımı üzerinde hemfikir oldukları söylenemez. Bu konuda farklı teoriler öne sürülmüştür. Bunlar; İrade Teorisi, Faydacı Teori, Karma Teori, Analitik Görüş ve Beyan Teorisidir. İrade teorisine göre hak, kişilere hukuk düzeni tarafından verilen irade kudretidir.¹⁹³ XIX.yüzyıl hukuku üzerinde etkili olan bu teorinin öncülerinden Savigny’e göre hak bir kişiye ait irade kudretidir. Yine bu teorinin en önemli temsilcisi ve Savigny’nin öğrencisi Windscheid’e göre ise hak, bir kişinin iradesinin diğer bir kişiyi etkilemesidir. Örneğin alacaklının alacağını isteme konusundaki iradesi, borçluyu etkiler.¹⁹⁴ İrade teorisine göre hak, bir iradenin diğer bir irade üzerindeki üstünlüğü demektir ve bu üstünlük hukuk kuralları ile kurulur.

İrade teorisi, hakkın irade kudretinden ibaret olduğunu kabul etmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Zira bu teorinin iddiası kabul edilecek olsa, akıl hastası

¹⁹³ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.318.

¹⁹⁴ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, sf.132

olması nedeniyle irade kudretine sahip olmayan kişilerin ve iradelerini kullanamayacak olan küçüklerin hak sahibi olamaması gerekirdi. Oysa akıl hastası bir kişi de hak sahibi olabilmekte ve onun hakkı da hukuk tarafından korunmaktadır.¹⁹⁵ Bununla birlikte, insanlar bazen iradelerinin rolü olmaksızın da hak sahibi olabilirler.¹⁹⁶ Vasiyet yoluyla kendine bir şey bırakılan kişi, o vasiyetname düzenlenirken haberi olmasa dahi kendine bırakılan şey üzerinde hak sahibi olur.

İrade teorisinde “hak” ve “özgürlük” arasındaki ilişkinin ne şekilde olduğuna burada yer vermek gerekir. İrade teorisine göre, hukukun amacı, özgürlüklerin korunmasıdır. Zira haklar, özgürlüklerin bir parçasıdır ve haklar hür olmaya, iradeye dayanır.¹⁹⁷ Faydacı teoriye göre ise “hak”, hukuken korunmuş kişisel menfaattir.¹⁹⁸ Bu teori, Alman hukukçu ve sosyal faydacı (*utilitarist*) Jhering tarafından savunulmuştur. Jhering, hak kavramını açıklamak için irade teorisinin yeterli olmadığı görüşündedir. O’na göre iradeyi harekete geçiren sebebi araştırmak gerekir ve bu sebep de menfaattir. Faydacı teori temyiz kudretine sahip olmayanların da hak sahibi olabilecekleri hususunu açıklayabilmektedir.¹⁹⁹ Akıl hastalarının iradeleri olmamasına rağmen, hukuk düzeni tarafından korunan menfaatleri olması gibi. Faydacı teori, başka bir deyişle menfaat teorisi de, irade teorisi gibi eleştirilmiştir. Şöyle ki, bazen hukuk düzeninde kişilerin hakları olmaksızın menfaatleri vardır; ancak kişiler bu menfaatleri için talep hakkına, yani dava açma hakkına sahip değildir.²⁰⁰ Örneğin, ormanların korunması konusunda kişilerin de menfaati vardır. Ancak kişilerin bu konuda bir hakkı yoktur. Çünkü, bu konuda hukuk düzeninde bireylere tanınmış bir yetki yoktur ve bu nedenle kişiler konuyla ilgili dava açamaz. Anlaşılmaktadır ki, bazen kişilerin menfaati olduğu hallerde, o konuda hukuk düzeni kendilerine bir hak tanımamaktadır.

¹⁹⁵ Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal kitabevi, Ankara, 1997, sf.45

¹⁹⁶ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.319

¹⁹⁷ Fendoğlu, Hasan Tahsin, *Hukuk Bilimine Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1997, sf.23

¹⁹⁸ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.319

¹⁹⁹ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.319

²⁰⁰ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.319

Bu teoriye iki tür eleştiri getirilebilir;

1. Hukuken korunan yararların hepsi hak kavramına sokulamamaktadır.²⁰¹ Ya da başka bir deyişle, hukuk düzeninde kişilerin hakları olmaksızın menfaatleri vardır; ancak kişiler bu menfaatleri için talep hakkına, yani dava açma hakkına sahip değildir.
2. Kaldı ki, bu teorinin tanımına göre; hukuken korunmuş menfaatler dışında haktan söz edilememektedir.

Alman hukukçusu Jellinek tarafından savunulan Karma Teori, Faydacı Teori'ye "irade"nin eklenmesiyle ortaya çıkar. Buna göre hak, kişilerin hukuken korunan çıkarlarıdır ve bu çıkarlar kişilere tanınan irade kudretiyle gerçekleşir. Ancak, burada söz konusu olan irade, mutlaka menfaat sahibi olan kişinin iradesi değildir.²⁰² Bu irade, bir başkasının iradesi de olabilir.²⁰³ Bir akıl hastasının hak sahibi olması hususunu açıklama konusuna tekrar dönecek olursak, karma teorinin bu hususu irade teorisi ve faydacı teoriye nispeten daha iyi açıkladığını söyleyebiliriz. Burada, korunan menfaat akıl hastasınındır ancak bu menfaat onun vasisinin iradesi aracılığıyla korunur.²⁰⁴

Austin'in geliştirdiği "Analitik Görüş"te ise hak, ödev kavramıyla açıklanmıştır.²⁰⁵ Empirik bir yaklaşımdan ziyade analitik bir yaklaşım benimsemiş ve kavram analiziyle meşgul olmuş olan John Austin, hukuk felsefesine ilişkin araştırmaları sonucunda pozitif hukuk veya hukukî yasanın ilahî yasa veya fizikî doğa yasasına bütünüyle karşıt olduğunu söyler. Austin'e göre hukukî yasa politik bakımdan bağımsız bir toplumda, egemen tarafından uyruklar için konulmuş bir

²⁰¹ Fendoğlu, Hasan Tahsin, *Hukuk Bilimine Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1997, sf.23

²⁰² Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.320

²⁰³ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.320

²⁰⁴ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, sf.46

²⁰⁵ Fendoğlu, Hasan Tahsin, *Hukuk Bilimine Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1997, sf.23

kuraldır. Bu kural, belli bir buyruk türü olarak bireyleri belli bir eylem türünü gerçekleştirmekle yükümleyen bir emirdir. Austin’de, yaptırım, egemenlik ve ödev kavramını ihtiva eden buyruk kavramı en temel kavramdır ve tüm yasalar bir egemenin buyruklarıdır. Buyurma, bir başkasının bir eylemi yapmasını veya bir eylemden sakınmasını öngören ve uymama halinde bir yaptırım tehdidi ile desteklenen istek ifadesidir.²⁰⁶ Buyrulan eylem ise, Austin’e göre, bir ödevdir. Hak’kı “ödev” kavramıyla açıklayan John Austin’e göre üç tür ödev vardır. Bunlar: insan varlıklarının en yüksek mutluluğunu isteyen Tanrı tarafından buyrulan dini ödevler, bir toplumda hâkim olan ahlakî kodlar tarafından ortaya konan ahlakî ödevler ve politik bir toplumda egemen güç tarafından buyrulan hukukî ödevlerdir. Görüldüğü gibi, John Austin hak kavramını ödev kavramıyla açıklar. Ancak bu açıklamanın doğruluğu eleştiriye açıktır. Zira hak kavramının ödev kavramıyla ilişkisi, bu iki kavramın birbirini gerektirmesi bakımından küçümsenemeyecek ölçüde önemli olmasına karşın, haklar “ödev”den değil “onur”dan kaynaklanır.

Hak kavramını tanımlamaya çalışan teorilerin yanı sıra “hak” kavramını reddeden görüşler de vardır. Hak kavramını kabul etmeyen Léon Duguit’e göre; hukuk metafizik kavramların egemenliğinden kurtulamamıştır ve “hak” fizikötesi bir kavramdır. Hukuk hayatında gerçekliğe sahip bulunanlar sadece hukuk kurallarıdır.²⁰⁷ Duguit’e göre; hukuk kuralları “hak” değil, hukukî durumlar oluştururlar.

Avusturyalı ünlü hukuk teorisyeni Hans Kelsen de “hak” kavramını reddetmektedir. Kelsen’e göre hukuk kuralının temel özelliği, “hak”kı değil, hukukî yükümlülükleri ve ödevleri belirtmesidir.²⁰⁸ Kelsen’e göre hak, hukuk kurallarından kaynaklanır. Örneğin mülkiyet hakkı, malike sahip olduğu şeyi satmak, kiraya vermek, o şeye müdahale edenlere karşı dava açmak yetkilerini verir ancak mülkiyet konusundaki tüm bu yetkiler, “mülkiyet hakkı” kavramından değil, hukuk

²⁰⁶ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2002, sf.108-109

²⁰⁷ Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal kitabevi, Ankara, 1997, sf.46

²⁰⁸ Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, sf.320

kurallarından kaynaklanır.²⁰⁹ Kelsen’le benzer görüşe sahip olan Jeremy Bentham’a göre de hak ve ödevler varsayımsal nitelik taşır. Bentham’a göre bunlar hukuk tarafından meydana getirilirler.²¹⁰ Kelsen’in, “hak”ın hukuk kurallarından kaynaklandığına ilişkin görüşünün, ideal bir “hak” kavramından söz edildiği takdirde kabul edilemeyeceği pekâlâ söylenebilir. Zira böyle bir durumda hukuk kurallarının hak kavramından kaynaklanması zorunlu olacaktır.

İnsan onuru ise sözlüklerde, izzetinefis, haysiyet, özsaygı, şeref, erdem, vakar, gurur, saygınlık, kendine saygı duyma ve başkalarını da kendine saygılı kılma olarak açıklanmaktadır. Felsefe terimi olarak İngilizce (*dignity*) sözcüğünün Türkçe karşılığıdır. Hak ve onur arasındaki ilişkiyi daha iyi düşünebilmemiz için André Mercier’in, İoanna Kuçuradi’nin ve Henry Shue’nun görüşlerine burada yer vermek gerekir. Mercier’in “insan haklarının temelleri”ne ilişkin savı iki kabule dayanır. Bunlardan birincisi, insan haklarının ancak *insan ödevleriyle* birlikte düşünülürse temellendirilebileceği; ikincisi ise, bazı hak ve ödevlerin prototiplerinin hem insanın onurunun hem de insanın alçak gönüllülüğünün tek ve aynı ifadesinin birbirini tamamlayan iki görünümü olduğudur. Mercier’e göre, “Haklar” dediğimiz şey “onur” ve “özgürlükle” karıştırılmamalıdır. İnsan onuru insanın hakkı olan hakları alması sonucu ortaya çıkabilir. Ancak insanın da bu haklara layık olduğunu, bu haklara sahip olmaktan ötürü övünmemekle, tam tersine bu onur durumuna erişmiş olmaktan dolayı müteşekkir olmakla göstermesi gerekir. Bu da, onurun insanın son bir aşaması olarak tek başına olmadığı, tamamlayıcı bir koşulla birlikte bulunduğu anlamına gelir. Onurun tamamlayıcı koşulu alçakgönüllülüktür. Bu noktada şunu belirtmek yerinde olur: elde edilen haklar sonucu ortaya çıkan insan onuru insanı en üstün yerine yerleştirmek için yeterli değildir. Bununla birlikte hem onur hem de onun tamamlayıcı koşullarına birlikte sahip olan ama bunu göstermeyen insanlar daha az kişiliğe sahiptir ve bu koşullarda insan olmayı tam olarak yerine getirdikleri söylenemez.

²⁰⁹ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, sf.142

²¹⁰ Fendoğlu, Hasan Tahsin, *Hukuk Bilimine Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1997, sf.23

Alçakgönüllülükten çok farklı olan aşağılanma, insan olma durumuna zarar verir. Çünkü bir kişinin aşağılanması, o kişinin dışında olan bir çevrenin ona bazı hakları tanımaması sonucunda ortaya çıkar ki bu da insan olma durumuna zarar verir. Öte yandan, Mercier'e göre, belirli bir şekilde onurlandırılan ve bundan dolayı daha çok alçakgönüllülük gösteren bir insan, genel saygınlığa layıktır. Çünkü bütün insanlar eşittir ve eğer bir kişi, onu diğer insanların yapay bir şekilde üstüne çıkaran bir şeye sahip olursa, elde ettiği şeyin bedelini reddettiğini kabul ederek, diğer insanlarla eşit kalabilir.

Bu, özellikle hak ve ödevler için söz konusudur. Eğer bir insana bazı haklar verilmişse, o bunun karşılığında bazı ödevleri kabul etmelidir. Yoksa yapay bir şekilde insan olma durumunun “ötesinde” bir durumda olur. Öte yandan, bir insandan daha fazla ödev kabul etmesi istenirken, yani olduğundan daha fazla alçakgönüllülük istenirken, buna karşılık o kişiye, dengeyi koruyabilmek için daha çok hak verilmesi gerekir.

“Hak” ve geniş anlamda “özgürlük” arasında olduğu gibi yapılması gereken bazı ayrımlar vardır. Özgürlük hiçbir şekilde bir kişinin her istediğini yapabilmesi, hele bu hakka sahip olması anlamına gelmez. Çünkü; her zaman için bir hak, ya kabul görmüş bir kurum tarafından meşru kılınmıştır; ya da ikna, gelenek hatta şiddet yoluyla oluşan toplu bir uzlaşma sonucu meşru kılınmıştır. Bildiriler ve anayasalarda söz, vicdan ve başka özgürlüklerden, sanki bunlar haklarla aynı şeylermiş gibi söz edilir ki bu kullanım, dili kullanmada önemli bir ihmaldir.

Henry Shue'ya göre ise, ahlaksal bir hak, bir özden yararlanmanın genel tehditlere karşı toplumsal güvence altına alınması haklı isteminin ussal temelini oluşturur. Bu tanımda dikkat edilmesi gereken noktalardan biri; “Hak, haklı bir istemin ussal temelini oluşturur” savıdır. Bir hakkı olmak demek başkalarından bir şeyler isteyebilecek bir durumda olmak demektir. Ve birinin bu durumda olması demek, o kişinin durumunun, istemlerinin yerine getirilmesinin haklı gerekçeleri sayılan genel ilkelerin sınırları içine girmesi demektir. Bir hakkı olan bir kişiyi destekleyen derin ilkeler vardır.

Haklılığını kanıtlamanın önemi açıktır. Mademki bir hak haklı bir istemin temelidir, o zaman insanların yalnızca diretebilecekleri değil, diretmeleri *gerektiği* ortaya çıkar. Haklar istemlere yol açtığı içindir ki; haklara sahip olmak insan onuruyla sıkı sıkıya bağlıdır. Henry Shue, haklara sahip olmanın insan onuruyla bağlı olduğunu bu şekilde açıkladıktan sonra, genel bir hakkın toplumca güvence altına alınmasının önemine değinir. Shue'ya göre, “Genel bir hakkın toplumca güvence altına alınması”, bu hakkın karşılığı olan ödevleri gerekli kılan bir yöndür. Hak, genellikle, bir kişinin bir hakkın özüne sahip olmayı kendi başına düzenlemeye kendi gücü yetmezse bile, o kişinin gene de o hakkın özüne sahip olabilmesi için başka insanların bir takım düzenlemeler yapmasını haklı olarak istemesidir. Örneğin; insanların fiziksel güvenlik hakları vardır; bu durumda insanlar güvenliği sağlamak ve sürdürmek için birbirlerinin bir takım düzenlemeler yapmasını isterlerse bunda haklı olurlar.

Bir hak, ancak o hakka sahip herkesin yararlanmasını sağlayacak düzenlemeler yapıldığı zaman güvence altına alınmış olur. Şu anda rastlantısal olarak o hakkı çığneyen hiç kimsenin bulunmuyor olması yeterli değildir. İnsanların neye hakları varsa o şeyden yararlanmaları için gerekli düzenlemeler gerçekten yapılmadıkça, bir hak yerine getirilmiş sayılmaz.

Ioanna Kuçuradi'ye göre, temel insan hakları bütün insanları eşit kılan insanın ‘onuru’ ya da ‘değer’idir. “İnsanın değeri”, insanın diğer canlılar arasındaki özel yeridir ve insana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, onu diğer canlılardan ayıran insana özgü etkinlikler ve ürünlerdir. İşte bu olanaklar “insanın değeri”ni ya da “onur”unu oluşturur.

İnsanın bu yapısal özelliklerini korumak, yani kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek insan türünün ödevidir. Diğer yandan, bu olanakları geliştirmek bu türün üyesi olan her tek'in hakkıdır.

İnsana özgü olanakları kişilerde koruma istemleri, temel insan haklarını oluşturur. Bu olanakların her kişide korunmasını istemek, insanın değerini korumayı istemektir. Bir kişide bir insan hakkının korunması söz konusu olunca bu kişinin kim olduğu önemli değildir, hatta başkasının bir insan hakkını çiğnemiş olması bile önemli değildir.

Kuçuradi'ye göre, bir insan hakkını 'hak' yapan, insanın olanaklarının bilgisinde temelini bulur. Burada, Mercier ve Kuçuradi'nin haklara ilişkin görüş farklılığını belirtmek yerinde olacaktır. Mercier'e göre, hak dediğimiz şey "onur" ve "özgürlük"le karıştırılmamalıdır; insan onuru, insanın hakkı olan hakları alması sonucu ortaya çıkabilir. Yani onur, elde edilen haklar sonucu ortaya çıkar. Buna karşın Kuçuradi'ye göre, temel insan hakları bütün insanları eşit kılan insanın "onur"u ya da "değer"idir.

Şunu açık bir şekilde belirtmek gerekir ki, "Hak" kavramını "yasaların kişilere verdiği yetkiler" şeklindeki tanımın ötesinde bir kavram analizi yapmadıkça daha iyi bir yasal düzenlemeye ulaşmak mümkün olamaz.

İnsan kendisiyle birlikte değerini de getirir, bu değerle dünyaya gelir. Bu da onun bazı haklara sahip olduğu anlamına gelir. Bu haklar sonucunda toplumda ödevlere ihtiyaç duyulur. "Ödev" sağlıklı bir toplumsal yaşam için gereklidir. Eğer "hak", "onur" ve "ödev" arasında bir sıralama yapılacak olsaydı, kanımca sıralama şu şekilde gerçekleşirdi; birinci sırada onur, bunun sonucu olarak ikinci sırada hak ve hakların gerçekleşmesi için bir gereklilik olarak ödev üçüncü sırada gelirdi. İnsan onuruyla vardır ve bu onurun getirdiği haklarla yaşar. Toplumdaki her bireyin haklarını gerçekleştirebilmesi için de yine her bireyin ödevlerini yerine getirmesi gerekir. Bir ödevin yerine getirilmemesi, hakların tam anlamıyla gerçekleştirilmesini de aksatacaktır.

Yasalar aracılığıyla belirgin kılınan hakların, özgürlüğü kullanma olanaklarını belirginleştirdiğini düşünürsek, özgürlüğün de daha iyi yaşanabilmesi için daha iyi

yasal düzenlemeleri oluşturmanın yolu, insan onurunu iyi anlamaktan ve hak kavramını doğru analiz etmekten geçmektedir.

SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARIN KRONOLOJİK SIRALAMASI

THALES	625-546
ANAKSİMANDROS	610-547
ANAKSİMENES	585-528
PYTHAGORAS	590-570
KSENOFANES	570-475
HERAKLEİTOS	544-484
PARMENİDES	540-470
ZENON	490-.....?
EMPEDOKLES	490-430
ANAKSAGORAS	500- 428
LEUKİPPOS	490-...?
DEMOKRİTOS	460-360
PROTAGORAS	490-420
GORGİAS	480- 380
PRODİKOS	İ.Ö. V. Y.Y.'İN İKİNCİ YARISINDA YAŞAMIŞTIR
HİPPİAS	İ.Ö. V. Y.Y.'İN İKİNCİ YARISINDA YAŞAMIŞTIR
ANTİPHON	İ.Ö. V. Y.Y.'İN İKİNCİ YARISINDA YAŞAMIŞTIR
TRASYMAKHOS	İ.Ö. V. Y.Y.'DA YAŞAMIŞTIR
KALLİKLES	İ.Ö. V. Y.Y.'DA YAŞAMIŞTIR
KRİTİAS	İ.Ö. V. Y.Y.'İN İKİNCİ YARISINDA YAŞAMIŞTIR

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES (1996), *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

ARSLAN, Ahmet (2008), *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ARSLAN, Ahmet (2008), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 (Sofistlerden Platon'a)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BARNES, Jonathan (2004), *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çeviren: Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.

CEVİZCİ, Ahmet (2002), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

DEL VECCHIO, Giorgio (1952), *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çeviren: Sahir Erman, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

GUTHRIE, W.K.C.(1999), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

GÖZLER, Kemal (1998), *Hukuka Giriş*, Bursa: Ekin Kitabevi.

GÖKBERK, Macit (2002), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GÜRİZ, Adnan (1999), *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

İŞIKTAÇ, Yasemin (2004), *Hukuk Felsefesi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

JONES, W.T. (2006), *Klasik Düşünce/Batı Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

ÖZLEM, Doğan - ÖKÇESİZ, Hayrettin – ARGİN, Şükrü (2002), *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, İstanbul: Everest Yayınları.

PLATON (2006), *Gorgias*, Çeviren: Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2001), *Protagoras*, Çeviren: Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2000), *Sofist*, Çeviren:Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2001), *Kritias*, Çeviren: Güney-Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2008), *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cımcöz, İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları.

RUSSELL, Bertrand (2004), *Batı Felsefesi Tarihi, 1. cilt*, Çeviren: Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları.

VERSENYİ, Laszlo (1995), *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çeviren: Prof.Dr. Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

ZELLER, Eduard (2008), *GreK Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.