

PROTAGORAS VE DEMOKRATİK TEORİ

Ogan YUMLU*

PROTAGORAS AND DEMOCRATIC THEORY

Öz

Bu makale, Protagoras ve diğer sofistlerin belirli yönlerden çağdaş demokratik teorinin öncüleri olarak görülebileceği iddiasını savunacak ve bu iddiayı iki temel argümanla desteklemeye çalışacaktır. Birincisi, Protagoras'ın etik ve siyasi ilkelerin belirlenmesine dair özcü olmayan bir yaklaşımı benimsemesi; ikincisi, hakikate yönelik tekabüliyet değil tutarlılık görüşüne yakın bir pozisyon almasıdır. Bu bağlamda ortaya konulacak bir diğer temel argüman, Antik Yunan'da *mitos*'dan *logos*'a geçiş sürecinde *logos*'a dair iki rakip yorumun ortaya çıktığıdır. Bir yorum Protagoras'a ait olan ve insan merkezli yorum iken, diğeri Platoncu evren merkezli yorumdur. Bu yorumlardan ilki demokratik teoriye uygun bir zemin hazırlamaktayken ikincisi, Platon'un *Devlet*'inde resmedildiği şekliyle demokrasiye karşı bir tutum almıştır. Hem *logos*'un özcü ve özcü olmayan yorumları, hem de hakikate dair tekabüliyet ve tutarlılık teorileri arasındaki farkın çağdaş demokrasi teorileriyle ilişkisi değerlendirilirken, XX. yüzyılın önemli düşünürlerinden Jürgen Habermas'a referans yapılacaktır. Bunun yanısıra, çağdaş demokrasi teorilerinde yeniden merkezi bir noktaya yerleşen 'ikna' kavramına sofistlerin yaptığı vurgunun altı çizildikten sonra, makalede son olarak iknanın farklı kullanımlarına dair bir tartışmaya yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Protagoras, demokrasi, logos, tekabüliyet teorisi, tutarlılık teorisi, ikna.

* İzmir Ekonomi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ogan.yumlu@izmirekonomi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9311-5127.

Abstract

This paper will claim that in certain respects Protagoras and other sophists can be considered as precursors of democratic theory and it will try to undergird this claim with two main arguments. First is that Protagoras adopted a non-substantive approach for determining ethical and political principles; the second is that he adopted a coherence theory of truth rather than a correspondence theory. Within this context, another central argument to be presented to support this claim is that, in Ancient Greece the transition from *mythos* to *logos* witnessed the emergence of two rival conceptions of *logos*. One conception was Protagoras' human-centered view, while the other was Plato's cosmos-centered view. The former conception provided favorable conditions to democratic theory, but the latter one led to an anti-democratic attitude as depicted by Plato's Republic. The difference between both the substantive and non-substantive interpretations of *logos* and the one between representational and coherence theory of truth are tried to be related to the contemporary democratic theory with reference to Jürgen Habermas, who is one of the most prominent philosophers of the 20th century. Apart from these, after highlighting the emphasis of sophists on the importance of 'persuasion', the paper will lastly present a discussion concerning the different uses of persuasion.

Keywords: Protagoras, democracy, logos, correspondence theory, coherence theory, persuasion.

Giriş*

Pre-sokratik döneme ait düşünce dünyasında, sofistlerin önemli bir yere sahip olduğuna dair herhangi bir kuşku yoktur. Asıl tartışma bu yerin, yani Antik Yunan düşünce geleneği içerisinde sofistlerin konumunun nasıl yorumlanması gerektiği üzerinedir. Sofistlerin kendi yazdıkları eserlerden elimizde birkaç fragman dışında hiçbir şey kalmamış olması bu düşünürlerin sağlıklı yorumlanabilmesi önündeki en önemli engellerden biridir. Batı felsefesinde bu düşünürler büyük ölçüde Platon'un eserlerinde aktarılan şekliyle ele alınmak durumunda kalmıştır. Sofistleri Platon'un dolayımından geçerek ele alırken karşılaşılan sorun, Platon'un ilgili eserlerini bu düşünürlerle Sokrates arasında yer alan polemikler şeklinde kurgulamış

* Makalenin taslağı üzerine yaptığı değerli yorumlar için Gökhan Duman'a teşekkür ederim.

olmasıdır. Sofistler bu tartışmanın her zaman kaybeden tarafı olarak resmedilirken, Platon'un onların düşüncelerini gerçekten en güçlü biçimiyle ifade ettiği şüphelidir. Kabaca ifade edilecek olursa Platon'un bu diyaloglarında Sokrates hakikati ve bilgiyi arayan kişi, sofistler ise bilginin tüccarlığını yapan rölativistler biçiminde sunulmuştur. Platon'un sofistlere yüklediği bu pejoratif bakış açısı felsefe tarihinde uzun süre kabul görmüştür.¹ Bu tarih içerisinde elbette, sofistlere olumlu bir anlam yükleyenler de vardır. Örneğin Hegel, *Felsefe Tarihi* kitabında sofistleri sübjektivist düşünürler olarak tasvir eder ve bu dönemi tinin özbilincinin gelişmesi sürecinde geçilmesi gereken önemli aşamalardan biri olarak görür. Hegel'in diyalektik sisteminde, Thales'ten Anaxagoras'a kadar olan dönem objektivist olarak nitelendirilir. Felsefe tarihinin bu ilk döneminde evren, objektif bir takım yasalar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonra sofistler bu objektivist yaklaşımın değillesmesi olarak sübjektivist bir yorum ortaya koymuş, ve nihayet Platon ve Aristoteles bu ikisinin bir sentezini yaparak felsefede kurucu bir an oluşturmuştur.² Sofistleri sübjektivist düşünürler olarak gören bu eğilim halen hakimiyetini büyük ölçüde koruyor olmasına rağmen yakın dönemde sofistlerin farklı okumalarına da rastlanmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, doğrudan sofistler üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısı, diğer pre-sokratik düşünürlere kıyasla oldukça azdır.

Sofist teriminin etimolojik kökeni '*sophia*' kavramıyla, yani erdemle ilişkilidir ve önceleri erdem sahibi olan kişi gibi geniş bir anlama sahiptir. Bu terim ilk dönemde müzisyenler ve şairler gibi pek çok farklı grubu tanımlamak için kullanılmış olsa da zamanla yalnızca belli bir düşünür grubunu nitelendirmek için kullanılır hale gelmiştir. MÖ 460-380 arasında etkin olan ve sofist olarak adlandırılan düşünürlerin sayısı toplamda yirminin üzerine çıkar, ancak bunların en ünlüleri ve bugün en çok bilinenleri şunlardır: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Antiphon, Critias ve Thrasymachus.³ Bu düşünürlerin çoğu Atinalı değildir ve ömürlerinin büyük kısmını gezgin olarak geçirmiştir. Sofistlerin temel uğraşı belirli bir ücret karşılığında özellikle gençlere eğitim vermektir. Bu bakımdan sofistler Batı dünyasının ilk profesyonel öğretmenleri olarak nitelendirilir. Pek çok farklı konuda eğitim verseler de sofistlerden en çok talep edilen eğitim retorikti. Bunun sebebi

¹ Bu konuda bakınız; Susan C. Jarratt, *Rereading The Sophists: Classical Rhetoric Refigured* (Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991).

² Georg. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. D. B. Kılınc (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 157-158.

³ Georg B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 42.

retoriğin özellikle siyasi bir kariyer düşünen gençler için son derece işlevsel olmasıydı. Verdikleri eğitimin içeriğine bakılırsa sofistlerin kendi aralarında düşünsel farklılıklar olduğu ve onların ortak bir görüşü savunmadığı söylenebilir. Bu çalışmada sofistler üzerine genel yorumlar yapmak yerine belirli bir sofist ele almanın sebeplerinden biri, hatta en önemlisi budur. Makale, sofistlerin en önde gelenlerinden olan Protagoras'ın düşüncelerini güncel demokrasi teorileri ışığında yeniden yorumlamayı amaçlamaktadır. Güncel demokrasi teorilerindeki iki temel yönelim, Protagoras'ın önermelerini sübjektivist ve rölativist yaklaşımlar değil, demokratik bir siyasete çağrı yapan öneriler olarak okumayı mümkün kılabilmiştir. Bu bağlamda değinilecek olan demokratik teorinin birinci yönelimi, toplumsal kuralların temelini oluşturacak ilkelerin özcü değil usuli bir yöntemle belirlenmesidir. İkinci yönelim ise hakikat kavramını ele alırken tekabüliyet değil tutarlılık yaklaşımının tercih edilmesidir. Makalede her iki yönelimin Protagoras'ın düşünceleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair bir analiz sunulmaya çalışılacaktır.

Logos'un özcü ve özcü olmayan yorumları

Antik Yunanda günümüzdekiyle ilişkilendirilebilecek bir akıl anlayışının var olup olmadığı tartışmalıdır. Bu dönemde yer alan *logos*, *logikon*, *nous* ve *hegemonikon* gibi kavramlar günümüzdeki akıl kavramıyla doğrudan eşleştirilemez. Antik Yunan'daki akıl kavramının bugünkünden farkına dair şu iki örnek verilebilir. Birincisi, Antik Yunan'daki akıl arzuları da içeren bir biçimde ele alınmaktaydı. Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacıların dahil olduğu gibi pek çok düşünür ussal arzulardan ya da en azından ruhun ussal yanıla irtibatlı olan arzulardan bahsetmekteydi. İkincisi, bu dönemde aklın belli bir bilgi birikiminin içerisinde işlev gören bir yapıda olduğu kabul edilmekteydi. Bu birikimin dışında işlemeye muktedir bir saf akıl kavramı bu düşünürler için yabancıydı.⁴ Ancak tüm farklılıklarına rağmen, akıl kavramının Antik Yunan kültüründe ilk kez pre-sokratik dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Schiappa, pre-sokratik dönemi 'mitik-poetik' bir kültürden, 'hümanist-akılcı' bir kültüre geçiş süreci olarak tanımlar.⁵ Bu süreçte, örneğin Homeros'ta gördüğümüz şiirsel anlatımlar yerine argüman odaklı felsefi bir tartışma, özellikle de sofistlerin etkisiyle tercih edilmeye başlanmıştır.⁶ Dolayısıyla yaşanan bu değişimi, mitos'tan logos'a doğru bir

⁴ Her iki nokta için de bakınız; Michael Frede, "Introduction", *Rationality in Greek Thought* içinde, haz. Michael Frede ve Gisela Striker (Oxford: Clarendon Press, 2002).

⁵ Edward Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 13.

⁶ *A. g. e.*, 56.

geçiş olarak tanımlamak mümkündür. Bu geçiş elbette radikal bir kopuş niteliğinde değildir. Geçiş dönemi aktörleri olarak Sofistler bir yandan belirli ölçülerde poetik kültürün etkisi altında kalmaya devam etmişler, diğer yandan ise logos'a dayalı bir kültürün oluşumuna zemin hazırlamışlardır.

Protagoras'ın yukarıda işaret edilen mitos'tan logos'a geçiş sürecinde oynadığı rol üzerine bir yorumda bulunurken karşılaşılan en önemli sorun, daha önce de değinildiği üzere, günümüzde Protagoras'tan geriye birkaç fragman dışında hiçbir şey kalmamış olmasıdır. Dolayısıyla, Protagoras hakkında yapılacak yorumlar, bu birkaç fragmana ve diğer yazarların aktardığı anekdotlara dair spekülasyonlarla sınırlı olmak durumundadır. Protagoras'ın en çok bilinen ve pek çok kaynakta geçmesi sebebiyle gerçekten ona ait olduğu kabul edilen üç fragmanı şunlardır: (a) “bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların olduğunun, var olmayanların olmadıklarının”, (b) “bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle .. üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için rüzgar soğuk değildir”, (c) “her şey üzerine birbirine karşıt iki söz söylemek mümkündür”. Bu üç fragman birlikte okunduğunda ilk bakışta gerçekten de rölativist bir izlenim vermektedir; hakikat kişiden kişiye değişeceğine göre, nesnel ya da genel geçer bir hakikat kavramından bahsedilemeyecektir. Ancak bu noktada Protagoras'ın ilk fragmandaki ‘insan’ terimini tek bir kişiye referansla tikel olarak mı, yoksa ‘insanlık’ anlamında tümel olarak mı kullandığı önemlidir. Fragmanda Protagoras ‘*anthropos*’ terimini kullanır. Bu terimin Yunancada hem tikel hem de tümel anlamda kullanılması mümkün olduğu için, Protagoras'ın hangisini kastettiğini ya da ikisini birden kastedip etmediğini kestirmek güçtür.

Protagoras'ın tikel anlamıyla ‘insan’dan bahsediyor olması önermenin rölativist tonunu arttıracaktır; çünkü eğer durum böyleyse, hakikat kişiden kişiye değişecek ve nesnel ya da öznel arası bir hakikat kavramına ulaşmak mümkün olmayacaktır. Görelilik birey düzeyine indirildiğinde, hakikatin bireyler arası geçerlilik imkanı ortadan kalkar. Protagoras'ın ikinci fragmanı, onun böyle bir tikel anlamıyla insandan bahsettiği izlenimi verir çünkü rüzgarın soğukluğu kişi düzeyinde değişkenlik göstermektedir. Ancak bu fragmanda, birinci fragmandaki gibi hakikate yönelik ontolojik bir önermede bulunulmamaktadır. Burada bilişsel bir konudan değil, rüzgarın verdiği his üzerinden şekillenen öznel bir deneyimden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu fragmanın, ontolojik yönü ağır basan birinci fragmandan ayrı bir yere konulması gerektiği iddia edilebilir. Her şey üzerine karşıt söylemlerde bulunulabileceğini dile getiren üçüncü fragman Protagoras'ın *anthropos* terimiyle neyi kastettiğine dair herhangi bir ipucu vermemektedir. Aynı

nesneye farklı anlam yükleyenler ayrı ayrı kişiler olabileceği gibi, fikir birliği içerisindeki bir grup insan da olabilir. Böylece kişi düzeyinde değil grup düzeyindeki bir görecelilikten bahsetmek mümkün olabilecektir. İkinci ihtimal, Protagoras'ın kişi düzeyinde radikal bir rölativizmi değil, grup düzeyinde yer alan bir çeşit kültürel rölativizmi benimsediği şeklinde yorumlanabilir.

Protagoras'ın insan her şeyin ölçüsüdür önermesini, tikel anlamıyla kişi (ya da grup) düzeyinde değil de tümel anlamıyla 'insan' düzeyinde ele almak, radikal ya da kültürel rölativizmi aşan çok farklı bir yoruma imkan tanır ve bu makalenin amaçlarından biri de böyle bir imkanı yaratmaya çalışmaktır. Tümel anlamıyla insanın, bir bakıma gerçekten de her şeyin ölçüsü olduğu düşünülebilir. İnsan, içerisinde yaşadığı evreni kendi zihninin ve kendi bilişsel kapasitelerinin dolayımından geçerek tanır. Neyin var olduğu, neyin var olmadığına dair yargıları bu dolayımında şekillenir. Bu anlamıyla ölçüyü doğa değil, insanın kendisi koyar. İnsanın içerisinde yaşadığı evrenle kurduğu ilişkinin yanı sıra insanların kendi aralarında kurduğu ilişki dikkate alındığında bu durum daha net görülür. Bir şehir yaşamında bir araya gelen insanlar, aralarındaki ilişkiyi nasıl düzenleyeceklerine kendileri karar verir. Politik ilkeler insanın dışında bir varlığa sahip değildir; onlar insan yaratımıyla varlığa getirilir. Dolayısıyla siyasi ve etik alanda ölçüyü koyan yine doğa değil insandır. Bugün, özellikle siyasi alanda insanın her şeyin ölçüsü olduğu iddiası pek radikal görünmemektedir. Hiç şüphesiz bunda yaklaşık son iki yüz yıllık siyasi gelişmelerin ve çağdaş demokrasi teorilerinin payı büyüktür. Oysa birkaç yüzyıl öncesine kadar Batı düşüncesine hakim olan doğal hukuk yaklaşımı, politik ve etik ilkeleri tanrısal bir kaynağa dayandırmaktaydı. Her alanda ölçüyü koyanın insan değil tanrı olduğu kabul edilmekteydi.

Tek tanrılı dinlerin, ölçü için insan dışında bir kaynak arayışının kendisinden önce gelen Platoncu düşünceyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Platon, sürekli bir devinime tabi olan içerisinde yaşadığımız bu dünyanın bir görünüş dünyası olduğunu ve bu dünyaya yönelik duyuşsal gözlemlerimizin bize hakikati veremeyeceğini ileri sürmüştür. Platon'a göre mutlak hakikat bu dünyanın değil, değişmez formları içeren 'idealar dünyası'nın bir özelliğidir ve bu formların içeriğine ulaşmanın yolu duyuları değil aklı kullanmaktır. Hakikat burada insanın bilişsel kapasiteleri yoluyla irtibat kurulabilen tözel bir varlık olarak kurgulanmıştır. Platon'a göre, formlar hiyerarşisinin en üstünde 'iyinin formu' yer almaktadır. İyinin formu, deyim yerindeyse tüm diğer formları değerlendirmek için başvurulacak temel ölçüttür. Platon, Devlet adlı eserinde şöyle der:

Nesnelerin gerçek olmalarını, aklın da bilmesini sağlayan şey, bu iyi ideasıdır. Gerçeğin ve bilimin temelinde onun yer aldığından emin olmalısın. Bilim ve gerçek çok güzel olsalar da iyi ideasının çok dışında bir şeydir. Işık ve gözün güneşle bir ilgisi olduğuna inanmak mantıklıdır, fakat görünen dünyada bunları güneşle karıştırmamak gerekir. Aynı şekilde algılanan dünyada bilimi ve gerçeği iyinin kendisi sanmamak gerekir. İyi, bu ikisinin çok üstünde bir yere sahiptir... Güneş sadece görülebilen nesnelerin görülmelerini sağlamaz, ayrıca onların dünyaya gelmelerini, büyümelerini ve beslenmelerini de sağlar, değil mi?...Bilinen şeyler için de aynı durum geçerlidir. Bunlar iyi sayesinde bilinir olurlar. Kendi var olmaları bu iyiye bağlı bir şeydir. Bu durumda iyi bir varlık olmaktan çıkar, daha çok güçlü ve aydınlatıcı bir kaynağa dönüşür.⁷

Adil devlette, yönetici sınıfın filozoflardan oluşması gerektiğine dair öneri buradan türetilmektedir. Filozof, kapsamlı bir eğitime tabi tutularak bilişsel yeteneklerini geliştirebilen ve aklını kullanarak iyinin formuna ulaşma imkanına erişebilen kişidir. Devletin adil olabilmesi ancak iyinin formuna uygun bir yönetim ile gerçekleşebileceğinden, yönetmeye ehil olan grup yalnızca filozoflardır. Filozofa yönetme ehliyetini veren şey hakikati, yani diğer bir deyişle doğadaki ölçüyü bilmesidir.

Yukarıda kısaca belirtildiği üzere, Platon'da logos insanın kendi dışında var olan, doğaya içkin hakikati bilme yetisidir. Bu anlamda, logos sabit bir öze sahiptir. Platon'un bilmeyi hatırlama olarak tarif etmesi bu özcü görüşle örtüşür. Bilinecek hakikat sabit ve evrensel olduğu için hatıradaki gibi önceden belirlenmiş, kesin bir içeriğe sahiptir. Platon'un diyaloglarında Sokrates çoğu kez yaptığı işi başkalarının hatırlama süreçlerine yardımcı olmak şeklinde tanımlar ve kendisini bilgiyi doğurtan bir ebeye benzetir. Sokrates şöyle der: "... karşıma çıkan insanlar, ilk başta sanki hiçbir şey bilmiyor gibidirler, fakat zamanla tanrıların da yardımıyla ne kadar fazla ilerleme kaydettiklerini görürler. Ancak yine de hiçbir şey öğrenmedikleri de ortadadır. Onlar sadece kendi içlerinde var olan şeyleri ortaya dökmektedirler. Sadece tanrı ve ben doğurtabiliriz".⁸ Ancak Sokrates doğurtma işleminin herkeste uygulanamayacağını belirttiği gibi her konunun da bu anlamda öğrenilebilir nitelikte olmadığını iddia eder. Örneğin, Protagoras ile arasında geçen bir diyalogda Sokrates siyasetin bilgisinin öğrenilemez nitelikte olduğunu söyler ve bunu şöyle gerekçelendirir. Atina meclislerinde inşaatla ilgili tartışmalarda yalnızca mimarlara, gemicilikle ilgili tartışmalarda yalnızca tersanecilere, yani o konuyla ilgili bilgi sahibi olan

⁷ Platon, *Devlet*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 509.

⁸ Platon, *Theaitetos*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 150.

uzmanlara söz verilirken, siyasetle ilgili genel tartışmalarda herkese söz verilir. Siyasetle ilgili bir uzmanlığın olmaması Sokrates'e göre siyasete dair öğretilen bir bilginin olmadığı anlamına gelir.⁹ Sokrates, yalnızca siyasal erdemlerin değil, diğer erdem çeşitlerinin de öğretilemez olduğu fikrindedir. Bu düşüncesine gerekçe olarak da erdemli insanların çocuklarına matematik gibi konuları rahatlıkla öğretebilirken, erdemli olmayı öğretememelerini gösterir.

Protagoras'ın Sokrates'in bu tespitine verdiği yanıt önemlidir. Protagoras'a göre, siyasal organizasyonun, yani şehir yaşamının ayakta kalmasını mümkün kılan şey öncelikle o şehirde yaşayan insanların erdem sahibi olmasıdır. Atina meclislerinde herkese söz hakkı verilmesinin asıl nedeni siyasetin bilgi ya da erdemle ilişkisiz olması değil, herkesin siyasal konularda erdem sahibi olduğunun ya da erdemden pay aldığına varsayılmasıdır.¹⁰ Protagoras, toplumun çocukların eğitime önem vermesini, erdemli olmak için çaba göstermeyi suçlamasını ve hatta yer yer cezalandırmasını, erdem öğretilebilir olduğunun toplum tarafından kabul edildiğinin birer işareti olarak yorumlar. Cezanın toplum için asıl işlevi, yapılan kötülüğü tazmin etmek değil, benzer bir kötülüğün bir daha tekrarlanmamasını sağlamak ve erdemleri öğretmektir. Eğer erdem öğrenilebilir bir şey olmasaydı, ne vatandaşların yasalara uymasını beklemek ne de yasalara uymayanları cezalandırmak anlamlı olurdu. Protagoras bunu şöyle belirtir:

Erdem, doğanın sunduğu ya da kendiliğinden yeşeren bir şey değil, öğrenilen ve kazanmak için uğraş verilen bir şeydir. Eğer bir insanın doğuştan bazı eksiklikleri varsa, o insana öfkelenmeyiz. Böyle insanların eksiklerini tamamlamaları beklenmez, onlara bu nedenle ceza da akıl da verilmez, sadece acınır. Yani bir insan çirkin, kısa boylu ya da zayıf diye öfkeye maruz kalmaz. Çünkü bu türden özelliklerin doğuştan geldikleri ve tesadüfi olarak bizde olduğunu biliriz. Oysa çalışmamak, yapmamak, öğrenmemek gibi şeylerden kaynaklanan kötülükler görülüyorsa, o zaman birilerine akıl verebiliriz. Başka kötülükler, dinsizlik ya da siyasal erdemlere aykırı durumlarda da benzeri bir durum geçerlidir. Herkes, çalışarak öğrenilebilecek olan erdemlerin eksikliğine ya da [erdemsizlikten kaynaklanan] kötülüğe karşı çıkar.¹¹

Öyle gözüküyor ki Protagoras siyasete dair bilgiyi, ya da siyaseti de içerecek şekilde tüm erdemleri, doğal ve değişmez özsel niteliklere sahip olan idelerle

⁹ Platon, *Protagoras*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 319.

¹⁰ A. g. e., 323.

¹¹ A. g. e., 323-324.

değil, toplumun kabul ettiği genel normlarla ilişkilendirmektedir. Bu normlar, insanın zihnine gömülü ve ortaya çıkarılmayı bekleyen hakikatler şeklinde Platonik bir biçimde yorumlanmak yerine, o toplumun üyeleri tarafından yaratılan ve insanların birbirine aktarımı yoluyla varlığını sürdüren, bir bakıma kültürel değerler olarak yorumlanmaktadır. Toplum için bu erdemlerin değeri siyasal yapıyı işler kılmalarıdır. Protagoras'a göre siyasal yapının iyi işlemesi için izlenmesi gereken yöntem, siyaset hakkında bilgi sahibi olan uzmanlara yönetim yetkisini vermek değil, her vatandaşın erdem sahibi yapmaya çabalamaktır. Bu yöntem, Platon'un yukarıda değinilen filozof yönetici önerisiyle taban tabana ters düşmekte ve Atina'nın o dönemki demokratik yönetim modelini benimsemektedir. Yani özetlenecek olursa, Platon'un özcü *logos* yorumu, politik organizasyonun bu özü bilenlerce yönetilmesine zemin hazırlarken, Protagoras'ın özcü olmayan yorumu demokratik siyaset önünde böyle bir engel teşkil etmez.

Hakikatin tekabüliyetçi ve tekabüliyetçi olmayan yorumları

Platon ile Protagoras'ın *logosa* bakış açıları arasındaki farka değinen yukarıdaki tartışma, bu iki düşünürün hakikat kavramına yaklaşımları hakkında da aydınlatıcıdır. Platon, değişik biçimlerde de olsa günümüze kadar süregelen en güçlü hakikat teorisinin kurucusu olarak kabul edilir. Tekabüliyet teorisi (*correspondence theory of truth*) olarak adlandırılan bu teoriye göre hakikatin ölçüsü dışarıda var olan gerçeklikle örtüşmede aranmalıdır. Bir önerme olgulara tekabül ediyor, yani o olguyu olduğu şekliyle temsil ediyorsa hakikat niteliğini kazanacaktır. Platon bu görüşü şöyle ifade eder: “Doğru olan senin hakkında olanı olduğu gibi söyleyen önermelerdir... Yanlış olan senin hakkında var olan şeylerden farklı bir şey söyler”¹². Günümüzde tekabüliyet teorisinin en güçlü rakibi, tutarlılık teorisidir (*coherence theory of truth*). Bu teori, önermelerin dışarıdaki gerçekliğe tekabüliyetinden ziyade, o gerçekliğe dair önermelerin kendi arasındaki tutarlılığına odaklanmaktadır. Dolayısıyla tutarlılık teorisine göre hakikatin ölçüsü önermelerin dışsal olguları doğru temsil etmesinde değil, o olgulara yönelik önermelerin iç tutarlılığında aranmalıdır. Tutarlılık teorisi dışsal olguların varlığını reddetmez ve bunları temsil etme çabasına karşı çıkmaz. Tutarlılık teorisinin dikkat çektiği nokta, son kertede bu temsillerin

¹² Platon, *Sofist*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 263. Burada eklemek gerekir ki Platon için bir önermenin doğruluk koşulu o önermenin yalnızca olguya denk düşmesinde değil, aynı zamanda onun ‘gereçlendirilmiş’ doğru bir inanç olmasında aranmalıdır. Platon’un uzun süre kabul gören bu yaklaşımına yönelik etkili bir eleştiri için bakınız: Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge”, *Analysis*, sayı 23 (1963): 121-123.

hakikatini belirleyen temsil edilen şey değil, onu temsil eden özne ve o öznenin önermeleri arasındaki tutarlılıktır. Temsil edilen şeyler, örneğin doğadaki nesnelere, kendi adlarına konuşamayacaklarına göre, onlara dair temsillerin doğru olup olmadığı kararını her zaman o temsilleri ortaya koyan insan verir. Dolayısıyla hakikat, doğru temsil iddiasında olan önermelerin, doğru olduğu kabul edilen tüm diğer önermeler ile tutarlılığı bağlamında değerlendirilmesiyle bir anlam kazanır.

Protagoras'ın yazının önceki kısmında değinilen her üç fragmanından, özellikle birinci ve üçüncüsünü bu çerçevede yorumlamak mümkündür. İnsan her şeyin ölçüsüdür ve her şey üzerine karşıt iki söz söylemek mümkündür fragmanlarının her ikisi de tutarlılık teorisiyle uyumlu bir biçimde okunabilir. Tutarlılık teorisi, temsil edilen nesneye değil temsil iddiası taşıyan önermeler arası ilişkiye, yani bu ilişkileri ortaya koyan insan söylemine odaklandığına göre, bu anlamda hakikatin ölçüsü insandır. Benzer şekilde, tarih boyunca aynı olgulara yönelik birbirinden farklı pek çok hakikat iddiası dile getirilmiş, birbirine zıt pek çok söz söylenmiştir. İnsan hem içerisinde yaşadığı fiziki dünyayı, hem de kendi yarattığı sosyal dünyayı, tarihin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde kavramış, hakikati farklı biçimlerde tanımlamıştır. Fiziki dünya tüm bu tarihsel süreçte sabit kaldığına göre, değişen hakikat iddialarının kaynağı temsil edilen dünya değil insanın düşüncesi biçimidir. Protagoras'ın ikinci fragmanı ele alınacak olursa, bu fragmanın birinci ve üçüncü fragmanla karşılaştırıldığında, tutarlılık teorisinden ziyade radikal rölativizme ya da hakikatin bilinemeyeceği gibi bir pozisyona daha yakın olduğu düşünülebilir. Platon, *Theaitetos* diyalogunda Protagoras'ın en çok bu argümanına odaklanır. Sokrates, Protagoras'ın “bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir” önermesini, ‘bilgi algıdır’ şeklinde yorumlar. Sokrates'e göre, bu görüş o dönem Parmenides dışındaki pek çok düşünür tarafından benimsenen “her şey değişim halindedir” teziyle yakından ilişkilidir çünkü her şeyin sürekli değişim halinde olduğu kabulü, herkes için her zaman geçerli olacak doğruların bulunamayacağı yönünde bir yargıda bulunulmasına neden olmuştur. Sokrates bilgi algıdır şeklinde yorumladığı bu görüşe pek çok farklı argümanla karşı çıkar. Birincisi, algılar yanıltıcı olabilir. Örneğin sağlıklıyken ve hastayken içtiğimiz şarap aynı olmasına rağmen birinde tadı acı gelir, diğerinde ise tatlı.¹³ İkincisi, her insan algıya sahip olmasına rağmen her insan eşit derecede bilgi değildir. Özellikle belirli sorunlarla karşılaşıldığında, o konuyla ilgili bilgili olanlara danışılması herkesin eşit oranda bilgi kabul edilmediğinin bir ifadesidir.¹⁴ Üçüncüsü, her bilgiye dönüşmemektedir. Örneğin bilmediğimiz bir dili algılamak ama bu

¹³ Platon, *Theaitetos*, 158-159.

¹⁴ *A. g. e.*, 170.

algının bilgiye dönüşmesi mümkün olmaz.¹⁵ Ve son olarak, algının kesintiye uğraması bilginin kesintiye uğraması sonucunu doğurmaz. Oysa bilginin tamamıyla algıya bağımlı olması durumunda algının kesilmesiyle bilginin de yok olması gerekirdi.¹⁶

Sokrates'in Protagoras yorumu doğru olsa bile, yani Protagoras gerçekten de bilgi algıdır görüşünü benimsiyor olsa bile, Sokrates'in yukarıda değinilen itirazları, hakikat teorileri üzerinde belirleyici değildir. Bilgi algıdır yaklaşımının hem tekabüliyet hem de tutarlılık teorisi içerisinde kendisine bir yer bulabilmesi mümkündür. Algı kaynaklı bilginin gerçekliğe tekabül ettiğine dair bir pozisyon savunulabileceği gibi, algıdan gelen bilginin anlamlandırılabilmesinin diğer bilgilerle tutarlılığına bağlı olduğu gibi bir pozisyon da savunulabilir. Günümüzde, bilgi ile algı arasında çok yakın bir ilişki kuran ampirik doğa bilimi geleneği içerisinde dahi her iki pozisyonun savunucuları da bulunmaktadır.¹⁷ Oysa Sokrates, Protagoras'ın bu iki pozisyon yerine 'doğru yoktur' ya da 'doğru görecelidir' gibi bir görüşü savunduğunu ileri sürer. Öyle gözüküyor ki, Sokrates'e göre 'bilgi algıdır' önermesinin radikal bir rölativizme yönelmekten başka bir şansı yoktur; çünkü, daha önce belirtildiği üzere, algıların nesnesi olan doğa sürekli devinim halindedir. Elbette burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, Batı felsefesinde doğruluk ya da hakikat tartışmasının pre-sokratikler ya da sofistler ile başladığını iddia etmek mümkün olsa da, bu dönemde hakikat kavramının kendi başına bir sorunsal olarak ele alınmadığıdır. Hakikat meselesi sofistler için insanla ilgili olanın, yani etik ve siyasal meselelerin dolayımında ele alınmaktadır.¹⁸ Doğrudan hakikat sorunsalı üzerine farklı teorik pozisyonların geliştirilmesi ve özellikle tutarlılık teorisinin temel metinlerinin ortaya çıkması için 20.yüzyılın beklenmesi gerekecektir. Dolayısıyla, açıkça belirtmek gerekir ki Protagoras'ın fragmanlarının tutarlılık teorisi bağlamında ele alınması Protagoras'ın kendisinin bilinçli bir biçimde böyle bir hakikat görüşünü benimsediği iddiasını taşımamaktadır. Burada savunulan iddia, Protagoras'ın görüşlerine tutarlılık teorisine uygun bir anlamın yüklenebileceğidir.

¹⁵ *A. g. e.*, 163.

¹⁶ *A. g. e.*, 164.

¹⁷ Doğa bilimlerinde tutarlılık teorisinin savunucularına örnek olarak Thomas Kuhn gösterilebilir. Bakınız: Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyuş (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003), 272-273. Ancak burada Kuhn'un bilgi ile algı ilişkisinden çok, teori ile olgu ilişkisine odaklandığına dikkat edilmelidir.

¹⁸ Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 31-32.

20.yüzyılın özellikle ikinci yarısında, tutarlılık teorisinin belirli bir yorumu ile demokratik teorisinin yolunun kesiştiği görülür. Hiç şüphesiz, bu kesişme noktasında yer alan en önemli düşünürlerden biri Jürgen Habermas'tır. Habermas'a göre Antik Yunanda felsefe, Platon'la birlikte *theoria*'yı bir çeşit 'evren üzerine tefekkür etme faaliyeti' olarak ele almaya başlamıştır. Bu anlamda teori, insan ilgilerinden bütünüyle bağımsız, mutlak bir hakikat ve saf bir bilgi arayışı olarak formüle edilmiştir. İnsan ilgilerinden arındırılmış saf bir teori ideali, 20.yüzyılda pozitivism ve Husserl'in fenomenolojisi gibi ilk bakışta birbirinden çok farklı görünen iki gelenekte de korunmuştur. Husserl, pozitivismden farklı olarak bilimsel bilginin insan eylemlerine yön verebilmesi gerektiğini düşünse de, pozitivismle benzer bir biçimde bu bilgiyi verecek teorik çabanın değişken insan ilgilerine göre şekillenmemesini savunur. Oysa Habermas'a göre hem ampirik-analitik, hem de tarihselci-hermenötik bilimlerin peşinde olduğu bu tip bir saf teorik faaliyet tamamıyla bir illüzyondur; çünkü insan bilgiye her zaman belirli ilgileri nedeniyle yönelir.¹⁹ Teorinin bilgi-oluşturucu insan ilgilerine bağımlı olmasından hareketle Habermas epistemoloji, etik, politika ve hukuk gibi pek çok farklı alanda ortaya koyduğu çalışmaların hepsinde özcü yaklaşımları terk ederek, usuli (*procedural*) bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır.

Habermas'ın saf bilgiyi aşma çabasının merkezinde iletişimsel akıl kavramı yer alır. İletişimsel akıl bilen-özne odaklı değildir; çünkü öznenin zihninde değil, öznel-arası iletişimde içerik kazanır. İletişimin içeriği dinamik olduğu için, hiçbir zaman özsel bir nitelikle ilişkilendirilerek sabitlenemez. İletişim sürecine katılan herkes kendi yaşam dünyasından getirdiği farklı içerikleri (düşüncelerini, inançlarını, bilgilerini, değerlerini, vs.) birbirleriyle etkileşime sokar ve söylemler üzerinden ilerleyen bu etkileşim sonucunda ortak bir kavrayış geliştirilir. Habermas buradan hareketle etik teorisinin özsel değil usuli bir biçimde ele alınması gerektiğini ileri sürer ve kendi yaklaşımını bir söylem (ya da tartışma) etiği olarak adlandırır. Söylem etiği, örneğin politik alanda meşruluğa sahip normların hangileri olduğuna dair bir yorumda bulunmak yerine, normların hangi usulle belirlenirse meşru olabileceğine dair bir yorumda bulunmakla yetinir.²⁰ Habermas'ın özcü bir politik adalet teorisi geliştirmekten kaçınmasının sebebi budur. Hangi adalet teorisinin meşru olduğuna, o adalet teorisine tabi olacak vatandaşlar kendi aralarında tartışarak karar vermelidir. Meşru adalet teorisi, meşruiyetini evrensel bir adalet idesine tekabül etmesinden değil; vatandaşlar arasında uzlaşıyla kabul görmesinden alır. Tekabüliyet teorisi, siyasal kavramlara dair hakikati

¹⁹ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1972), 301-317.

²⁰ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: Polity Press, 2007), 103.

veremez. Siyasal kavramlara dair hakikat, belli bir siyasi topluluğun üyesi olan vatandaşların kendi aralarında tartışarak hangi kavramın mevcut fikrinsel ve vicdani pozisyonlarıyla en uyumlu olduğuna dair ortak bir anlayış geliştirmesiyle, vatandaşlar tarafından yaratılır.

Böylece, hem özcü yaklaşımı hem de tekabüliyet teorisini reddeden Habermas bunun yerine önerdiği ve usuli bir halk egemenliği yorumu olarak adlandırdığı kendi pozisyonuna alan açar.²¹ Her türlü özsel ahlaki içerikten arındırılmış ve yalnızca iletişimin pragmatik önkabulleri üzerine inşa edilmiş olan bu egemenlik anlayışında demokrasi, özgür ve eşit vatandaşlar arasında ortak bir fikir ve irade oluşturma usulü olarak kavranır. Ortak fikir ve irade oluşturmaya mümkün kılan unsur, daha iyi argümanın gücünden başka hiçbir güç ilişkisine geçit vermeyen özgür bir tartışma ortamıdır ve bu tartışmanın nihai amacı vatandaşların birbirlerini ikna ederek görüş birliğine varmasıdır. Politik teoride, özellikle Habermas'ın da etkisiyle güçlenen müzakereci demokrasi anlayışıyla birlikte iknanın yeniden siyasette merkezi bir konuma gelmiş olması bu çalışma bağlamında özellikle önemlidir. Protagoras ve tüm diğer sofistler, iknanın siyasette oynaması gereken bu belirleyici rolün farkında olan muhtemelen ilk düşünürlerdi. Sofistler, daha önce de değinildiği üzere, öncelikle iyi konuşma sanatının yani retorikğin öğretmenleri olarak bilinen kişilerdi. Siyaset dil üzerinden ilerleyen bir faaliyet olarak görüldüğü için sofistler öncelikle dilin iyi kullanımına ve ikna becerisinin geliştirilmesine odaklanmıştı. 20.yüzyılın bir diğer önemli politik düşünürü Hannah Arendt'e göre aslında Sokrates de iknanın önemine yapılan vurgu yönünden sofistlerle aynı çizgideydi. Ancak Sokrates'in kendi masumiyetine insanları ikna edememesi ve Atina demokrasisi tarafından ölüm cezasına çarptırılması siyasi düşünce tarihinde büyük bir değişim yarattı. Bu olaydan sonra iknaya olan güvenini bütünüyle kaybeden Platon, tözel bir hakikat teorisi geliştirmiş ve bu hakikati bilenlerin bilmeyenleri ikna etmesine gerek kalmayacak politik bir sistem kurmaya çalışmıştır. Arendt - Habermas'ın tespitine benzer bir biçimde- bu noktadan sonra siyasi hakikati arayan düşünsel bir faaliyet olarak *felsefe* ile vatandaşlar arasında uzlaşmayı arayan eylemsel bir faaliyet olarak *siyaset* arasında bir daha çok uzun süre kapanmayacak bir yarık açıldığını belirtir.²²

²¹ Jürgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy", *Democracy and Difference* içinde, haz. S. Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996), 27.

²² Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005), 6.

Bir şerh: İknanın stratejik ve stratejik olmayan yorumları

Protagoras ve diğer sofistlerin, iknayı siyasetin merkezine alarak demokratik teoriye önemli bir katkı yapmış olduklarını teslim ettikten sonra değinilmesi gereken önemli bir nokta bahsi geçen iknanın hangi amaca yönelik olduğudur. İyi konuşma sanatı, doğru bulduğumuz bir şeyi başkalarına iyi ifade etmek, onları o şeyin doğruluğuna ikna etmek için kullanılabileceği gibi başkalarını kendi çıkarlarımızı doğrultusunda manipüle etmek için de kullanılabilir. Birinci amaç, yani ortak iyiye yönelik bir uzlaşma arayışı olarak ikna, demokratik teori ile uyumludur. Ancak, kişisel çıkar için kullanılan stratejik bir silah olarak ikna, demokratik teoride kendisine herhangi bir yer bulamaz. Platon'un diyaloglarında sofistlere yönelik eleştirilerde, tam olarak bu ayrıma denk düşmese de ona benzer bir biçimde, iknanın (ya da retorik) farklı kullanımına dikkat çekilir. Retorik kullanılabilirliği birinci tür tartışmada; "...uzun bir konuşmaya karşı kanıtlarla dolu bir uzun konuşma vardır. Adil ve adaletsiz olanla ilgili söz konusu kamusal münakaşaya hukuk tartışması deriz".²³ İkinci tür tartışma ise, belirli bir münazara tekniğine göre ilerleyen ve tek hedefi tarafların birbirini çürütmeye çalışması olan eristik tartışmadır.²⁴ Sofistlerin para karşılığı öğrettiği iyi konuşma sanatı ikinci türden tartışmaya, yani eristiğe yöneliktir. Hatta diyalogda Sofistik eristik; "münakaşacı, tartışmacı, kavgacı, savaşçı, çıkar ve para getiren türden" bir eristik türü olarak tanımlanır.²⁵ Platon, Sofistleri hakikati arayan değil, para kazanmak için zengin gençler arayan bir çeşit bilgi tüccarı olarak görür.

Sofistlere yöneltilen bu eleştiri büyük sonraki dönemde de büyük ölçüde karşılık bulmuştur. Örneğin 19.yüzyılın önde gelen Antik Yunan uzmanlarından Eduard Zeller şöyle der: "Filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri 'logos' burada bir 'silah' olarak kullanılıyordu. Zira sofistlere göre -ki sofistlik eğitim sisteminin büyük ahlaki tehlikesi buradaydı- bu bir hakikati bulup belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerin herhangi özel bir durumda (mesela bir davacı veya davalı olma durumunda) faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili bir meseleydi; ve hasmın argümanlarını çürütmek ne kadar güç ise, başardığında hatip ve

²³ Platon, *Sofist*, 225.

²⁴ Ahmet Cevizci bu diyaloga yazdığı dipnotta eristiği şöyle tanımlar: "Eristik, hakikate veya belli bir konuda doğru sonuç ya da bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak değil de, kendi içinde bir amaç olarak görülen, sadece tartışmayı kazanmayı amaçlayan, kurnazlığa dayalı akıl yürütme ve tartışma şeklini tanımlar".

²⁵ *A.g.e.*, 226.

onun sanatı için zafer de o kadar büyüktü²⁶. Bugün, Protagoras ve sofistlerin demokratik teorinin öncüleri olarak görülebilmesinin önündeki en önemli engellerden biri de hala burada yer alır. Ortak hareket etmek için iknaya başvurmak ile kişisel başarı elde etmek için iknaya başvurmak arasındaki fark günümüz düşünürleri açısından da öneminden hiçbir şey kaybetmemiştir. Örneğin tekrar Habermas üzerinden gidilecek olursa, Habermas'ın iletişimsel eylem ile stratejik eylem arasında yaptığı önemli ayrıma işaret edilebilir. Her ikisi de birer sosyal eylem (*social action*) niteliğinde olmasına rağmen bu iki eylem motivasyon yönünden birbirinden farklıdır. İletişimsel eylem, 'anlama' amacıyla girilen bir eylem iken, stratejik eylem 'başarı' elde etme amacıyla girilen bir eylemdir. Stratejik eylemde bulunan bir bireyin temel amacı diğer insanları anlamak ya da onlarla belirli bir şeye dair ortak bir anlayış geliştirmek değil, onların kararlarını kendi çıkarları doğrultusunda etkilemektir. İletişimsel eylem kategorisi içerisinde değerlendirilebilecek birçok eylem açıkça ve bilinçli bir biçimde anlama motivasyonu taşımayabilir. Günlük yaşamda pek çok sosyal eylem o sosyal yapının parçası olan bireyler için halihazırda ortak bir anlam taşır ve hatta çoğu kez sözel bir iletişim bile gerektirmeden anlaşılır. Örneğin, biri simitçiye para uzattığınızda bu eylemin anlamı bellidir, konuşmaya bile gerek kalmadan taraflar anlaşır. Habermas'ın dikkat çektiği nokta, stratejik eylemin de aslında bu tip önkabuller ve ortak anlayışlar üzerine kurulu olduğudur. Stratejik eylem ancak iletişimsel eyleme dayalı ortak bir anlayış varolduğu sürece gerçekleşebilir. Bu bakımdan stratejik eylemi de içeren tüm sosyal eylemleri mümkün kılan şey öncelikle iletişimsel eylemdir ve bu sebeple iletişimsel eylem sosyal yaşamda çok merkezi bir rol oynar.²⁷

Habermas iletişimsel ve stratejik eylem arasındaki bu farkı demokrasi teorisiyle ilişkilendirmek için 'yaşam dünyası' ve 'sistem' kavramlarına arasında bir ayrım daha yapar. Yaşam dünyası, bireylerin kendi öznel deneyimlerini başka bireylerle kurduğu enformal ilişkiler aracılığıyla şekillendirdiği sosyal bağlama denk düşer. İletişimsel eylem büyük oranda bu alanda yer alır. Sistem ise formel ilişkilerin hüküm sürdüğü idari (örneğin bürokrasi) ve iktisadi (piyasa) yapıya denk düşer ve bu yapı büyük ölçüde stratejik eylemleri içerir.²⁸ Sistemin belirleyici bir özelliği, özellikle modernite ile birlikte, güç ve paraya dayalı ilişkilerin bu alanı tahakküm altına almasıdır. Habermas'a göre demokratik bir siyasi yapıdan söz edilmek için toplumun kendisini yaşam dünyasında oluşan ortak fikir ve iradeye göre yönetebilmesi

²⁶ Eduard Zeller, *Greke Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 112.

²⁷ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 378-379.

²⁸ *A.g.e.*, 726.

gerekir. Eğer sistem yaşam dünyası üzerinde tahakküm kurarsa, ya da Habermas'ın tabiriyle onu kolonize ederse, yalnızca gücü elinde tutanların kendi çıkarlarına göre belirlediği bir karar alma süreci oluşacaktır. Dolayısıyla Habermas siyasi kararların yalnızca, stratejik eylemin tahrifatına uğramadan iletişimsel eylemle alındığı bir ortamda demokrasiden söz edilebileceğini belirtir.

Protagoras'ın içerisinde yaşadığı tarihsel dönem, elbette bugünkünden çok daha farklı bir yaşam dünyası ve sisteme sahipti. Bugün demokratik teori için Habermas'ın değindiği sistemsel sorunların neredeyse hiçbiri Antik Yunan dünyası için herhangi bir anlam taşımaya da Habermas'ın işaret ettiği ayrımın ana fikrinin Protagoras'ın çağdaşları için tümüyle anlamsız olduğu söylenemez. Dilin insanlar arasında ortak bir kavrayış yaratma niteliğine sahip olduğuna dair çok açık bir ifadeyi örneğin Aristoteles'in şu satırlarında bulabiliriz:

Doğanın hiçbirşeyi boşuna yaratmadığını defalarca söylemişizdir, insanın politik bir hayvan olabilmesi için diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir. Konuşmak ve ses çıkarmak çok farklı şeylerdir. Diğer hayvanlar da ses çıkarırlar ve bu sayede bir şeyden keyif aldıklarını ya da acı çektiklerini gösterirler. Evet gerçekten de bazı hayvanlar doğaları gereği hem keyif alırlar hem de acı çekerler hem de bu duyguları gösterirler. Ancak dil yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarar. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki en büyük fark da insanların doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleridir. Bir kenti, bir aileyi ya da topluluğu oluşturan şey bu tür konularda ortak bir görüşe sahip olmamızdır.²⁹

Öyleyse, dilin hem ortak bir anlayış yaratma noktasındaki iletişimsel işlevi, hem de kişisel çıkar elde etmek için stratejik kullanımı arasındaki ayrıma dair farkındalığın sofistlerde de bulunuyor olmasını beklemek bütünüyle anakronistik değildir. Platonik diyaloglarda geçen ve önceki paragraflarda değinilen sofistlere yönelik eleştiriler de bunun bir göstergesidir. Buradan hareketle, Protagoras ve diğer sofistlerin iknaya yaptığı vurgunun demokratik teoriyle ilişkisi üzerine ortaya konan olumlama, iknanın bu iki farklı kullanımını dikkate almak durumundadır. Yazının bu bölümünde ortaya konan tartışma, sofistlerin demokratik teorinin öncüleri olarak okunabileceğine dair yazının temel önermesine konmuş küçük ama önemli bir rezerv olarak değerlendirilmelidir.

²⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınlar, 2017), 1253.

Sonuç

Toparlanacak olursa bu çalışma, Protagoras ve kısmen diğer sofistleri, çağdaş demokrasi teorisinde yer alan bazı tartışmalarla ilişkilendirmeyi hedeflemiştir. Bu ilişkinin daha net görülebilmesi açısından, Protagoras ile Platon arasında karşılaştırmalar yapmanın faydalı olacağı düşüncesinden hareketle, çalışmada bu iki düşünür arasındaki farklılıklara geniş yer verilmiş ve bu farklılıkların onların demokrasiye ilişkin tutumlarını nasıl zıt yönde etkilediği gösterilmeye çalışılmıştır. İki düşünür arasındaki en önemli farklılardan biri, Platon'un evren merkezli bir ontolojik ve epistemolojik pozisyon benimserken, Protagoras'ın buna göre daha insan merkezli bir pozisyonu benimsemesidir. Protagoras'ın bu görüşünün alameti-farıkası onun elimizdeki birkaç fragmanından biri olan 'insan herşeyin ölçüsüdür' önermesidir. Antik Yunanda *mitostan logos*a geçiş sürecine denk gelen bu ayrışma önemli sonuçlar doğurmuştur ve bu sonuçlar, çağdaş demokrasi teorisinin yönelimleriyle yakından ilgilidir. Platon'un evren merkezli görüşü, logosu özcü bir biçimde yorumlamasına neden olmuştur. Platon'da akıl, evrende halihazırda var olan ölçüyü *tanıma* becerisidir. Protagoras'ta ise *logos* ölçüyü tanıyan değil onu *yaratan* bir niteliktedir. Bu farklılığın politik alandaki izdüşümü olarak, Platon'da özcü hakikati bilmeye muktedir felsefeciyeye yönetim yetkisi verilmiştir. Protagoras'ta ise, görüşleri ayrıntılı bir biçimde bilinmemekle birlikte, Perikles'le yakın ilişkisi göz önüne alındığında, benzer bir demokrasi karşıtlığı gözlenmemektedir.

Platon'un özcü *logos* yorumunun yanısıra yazıda değinilen ikinci tartışma hakikate yönelik tekabüliyetçi ve tutarlılık teorileri arasındaki farktır. Platon, *logos*u özcü bir biçimde yorumlamasının yanısıra, hakikati bir tekabüliyet ilişkisi şeklinde ele almıştır ve büyük oranda bu teorinin de kurucusudur. Protagoras'ın pozisyonu ise, özellikle 20.yüzyılda ortaya çıkan terminolojiyle düşünülecek olursa, tekabüliyet teorisinden çok tutarlılık teorisine yakın gözükmektedir. Yazının bu kısmında, günümüzün en önemli düşünürlerinden olan Jürgen Habermas örneği üzerinden, hem özcü olmayan bir *logos* yorumunun hem de tutarlılık teorisinin demokrasi teorisine nasıl eklemeli olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Tutarlılık teorisi, hakikat iddialarından hangilerinin birbirleriyle tutarlı kabul edilebileceğine dair bir görüş birliğini gerektirdiği için, bilen özneyi değil uzlaşma arayan özneler-arası bir tartışmayı merkeze alır. Tartışmada sağlanacak uzlaşma, katılımcıların birbirini ikna etmesiyle mümkün olacağına göre, ikna burada hakikat kurucu bir rol üstlenmiştir. Bu çerçevede, Protagoras'ın ve diğer sofistlerin iknanın insan yaşamındaki önemine yaptıkları vurgu dikkat çekicidir ve güncel demokrasi teorisine ilişkilendirilmelerine önemli bir katkı

sağlar. Ancak, yazının son kısmında değinildiği üzere, iknanın farklı türleri vardır ve iknanın her türü demokrasi ile uyumlu değildir. Sofistlerin retorik öğretilerine yöneltilen, uzlaşa ya da hakikat arayışından ziyade kişisel başarı odaklı olma eleştirisi dikkate alınmak durumundadır. Uzlaşaya yönelik ikna ile başarıya yönelik ikna arasındaki ayrımın bugün demokrasi teorisinde hala belirleyici olduğu, yine Habermas'ın iletişimsel eylem ile stratejik eylem ayrımı üzerinden tartışılmıştır. Protagoras ve diğer sofistler eğer iknayı gerçekten de stratejik bir silah olarak görüyorduyorsa, bu nokta onların demokratik teoriyle ilişkisini zedeleyici bir nitelik taşımak durumundadır.

Sonuç itibarıyla bu çalışma eş zamanlı iki amaç gütmektedir. Birincisi, Antik Yunan çalışmalarına seslenmekte ve güncel demokrasi teorisi perspektifinden Protagoras'ı ve diğer sofistleri yeniden düşünmeye davet etmektir. İkincisi ise, güncel demokrasi teorisi çalışmalarına seslenmekte ve bu çalışmaların Antik Yunan ile arasındaki bağa bir katkı sunmaktır. Hiç şüphesiz Antik Yunandaki yaşam dünyası ve siyasi yapı bugünkünden çok farklı bir nitelikteydi. Demokrasinin o gün içerdiği dinamikler ile bugün içerdiği dinamikler birbirine benzememektedir. Bugün modernite ve kapitalizm gibi iki büyük olgu demokrasi tartışmalarının merkezinde yer alırken, her iki olgu da Antik Yunan dünyasına bütünüyle yabancıydı. Ancak buna rağmen demokrasinin, bir ortak karar alma usulü olma gibi az çok evrensel bazı niteliklere sahip olduğu düşünülürse, Antik dönemle kurulacak bir ilişki hala anlamlı ve bazı yönlerden ufuk açıcı olabilecektir. Örneğin farklı tarihsel deneyimlerin bu evrensel nitelikler üzerindeki pratik ve teorik etkisini inceleme şansı yakalanabilecektir. Böyle bir inceleme, ne Antik dönemin ne de modernitenin yüceltilmesini gerektirmez; bunun yerine her iki dönemin de demokratik siyaset üzerindeki yıkıcı ve yapıcı etkilerine dair fikir vererek bugünün eksikliklerini kavramaya yardımcı olabilir. Bu çalışma, pratik düzlemde ziyade teorik düzeleme odaklanmakta ve bu sınır içerisinde bahsi geçen karşılaştırmalı incelemelere katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

Aristoteles, *Politika*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınlar, 2017.

Frede, Michael. "Introduction", *Rationality in Greek Thought* içinde. Hazırlayan Michael Frede ve Gisela Striker. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge". *Analysis*. Sayı 23 (1963): 121-123.

Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1972.

-. "Three Normative Models of Democracy". *Democracy and Difference* içinde. Hazırlayan S. Benhabib. Princeton: Princeton University Press, 1996.

-. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 2007.

-. *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çeviren M. Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Hegel, Georg W. F. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. Çeviren D. B. Kılınc. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018.

Jarrat, Susan C. *Rereading The Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991.

Kerferd, Georg B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren N. Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003.

Platon. *Sofist*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

-. *Theaitetos*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *Protagoras*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *Devlet*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rethoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

Tepe, Harun. *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren A. Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Copyright of Felsefi Düşün - Academic Journal of Philosophy is the property of Pinhan Yayıncılık and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.