

İnsan Utanır!/: Platon'un *Gorgias* Diyalogunda Utanma, Arınma ve Hakikat

Man is Shamed!/: Shame, Purification and Truth in Plato's Gorgias Dialogue

Sever IŞIK*

Makale Bilgisi

Geliş Tarihi: 08.02.2025

Kabul Tarihi:01.08.2025

Doi:10.20296/tsadergisi.1635728

Anahtar Sözcükler:

Utanma

Arınma

Hakikat

Çürütme

ÖZET

Utanma duygusu Platon'un *Gorgias* diyalogunda en fazla başvurulan ahlaki duygu olarak ön plana çıkar. Utanma kavramına onlarca kez başvurulan diyalogda utanç önemli bir epistemolojik ve etik işleve sahiptir. Retoriğe dair tartışma ile başlasa da diyalogun asıl konusu "iyi yaşam"ın ne olduğudur. İyi yaşam ise doğrunun bilgisini gerektirdiğinden Sokrates önce çürütme aracılığıyla muhataplarını yanlıştan arındırmaya çalışır. Diyalog boyunca Sokrates sadece iyi insanların saadet ve selamete ereceğini iddia eder. Ona göre gerçekte güçlü olup istediğini yapabilenler sadece iyi olanlardır. Sokrates bunları düşünceleri reddeden, güç ve hazzın elde edilmesini yaşamın gayesi haline getiren, bunların da ancak retorik aracılığıyla elde edilebileceğini iddia eden retorikçilerin argümanlarını çürütmeye çalışır. Bu amaçla diyalogda onun kullandığı en önemli çürütme aracı mantık ile birlikte utanma duygusu olmuştur. Utanma duygusuna önemli bir işlev yükleyen Sokrates'in nihai gayesi ise iyi ve adil yaşamı mümkün kılacak adil bir politik yaşamın inşa edilmesidir. Bu yaşamın inşası kadar istikrarında da utanç hayati bir değere sahiptir.

Article Information

Submission: 08.02.2025

Acceptance: 01.08.2025

Doi:10.20296/tsadergisi.1635728

Key Words:

Shame

Truth

Purification

Refutation

ABSTRACT

Moral emotions are central to philosophical inquiry, and among them, shame emerges as a pivotal concept in *Gorgias*. This study explores the epistemological (knowledge-related) and ethical functions of shame in the dialogue, where it is repeatedly employed as a key argumentative tool. Although the discussion initially focuses on rhetoric, the primary concern of the dialogue is the nature of the "good life" and the conditions necessary to achieve it. The aim of the study is to analyze how Socrates utilizes shame alongside logical reasoning in his method of refutation. A qualitative textual analysis was conducted, examining selected passages to identify how shame operates within Socratic argumentation. The findings indicate that shame functions as a mechanism for moral reflection and self-correction, enabling interlocutors to recognize contradictions in their beliefs. Socrates employs shame to challenge rhetoricians who equate the good life with power and pleasure, arguing instead that true strength and happiness belong only to virtuous individuals. The study concludes that shame plays a foundational role in establishing both ethical understanding and a just political order. It is suggested that future research further investigate the role of moral emotions in philosophical reasoning and their relevance for contemporary ethical and political thought.

Atf İçin

Işık, S. (2026). İnsan Utanır!/: Platon'un *Gorgias* diyalogunda utanma, arınma ve hakikat. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 30(1), 94-108 doi:10.20296/tsadergisi.1635728

* Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Gaziantep, severquista@gmail.com, ORCID:000-0002-8401-2353

GİRİŞ

Platon'un en önemli çalışmalarından biri olan *Gorgias* diyalogu retoriğin doğasına dair incelemeye başlamakla birlikte diyalogun önemli bir kısmı iyi/ahlaki yaşam, yaşamın amacı, adalet, felsefi hakikat arayışı, aktif politik yaşam, güç ve bilgi arasındaki ilişki, ruhun selameti gibi insan yaşamına ilişkin temel varoluşsal meselelerle ilgilidir. Bununla birlikte diyalogda ısrarla en fazla tekrar edilen motif “utanma”dır. Diyalogda utanma (*aischune/αἰσχύνη*) kelimesi sözel biçimleri ve utanç verici, onur kırıcı, çirkin, rezil, iğrenç gibi anlamlara gelen *aischros* (*αἰσχρος*) sıfatıyla birlikte 75 defadan fazla geçer ve felsefi tartışmaların çoğunun da temelini oluşturur (Race, 1979, s. 197). Bu nedenle Platon'un *Gorgias* diyalogunu “Utanç Üzerine” olarak adlandırmak dahi (Marren, 2019, s. 127) mümkündür. Zira diyalogda ele alınan söz konusu tüm konular utanma duygusuyla ilişkili ve ilintili olarak görülmüş ve öyle ele alınmışlardır. Retoriğe ilişkin bir soruşturma ile başlasa da esas meselesi ve konusu “iyi yaşam”ın ne olduğu ve insanın nasıl yaşaması gerektiği hususu (500d, 488d-e)¹ olan diyalog gerçekte Sokratik-Platonik felsefenin bu soruya dair bir cevap arayışıdır. Sokrates'e göre insan bu konuya dair konuşurken “asla moda olan ilkelere uyararak halk toplantılarındaki” gibi retorik sanatına özenmemeli bunun için felsefe öğrenmelidir (500b-c). Çünkü bu soru(n)nun cevabı retorikle değil, ancak felsefe aracılığıyla bulanabilir. “Şeylerin özünü anlatmak, onları açıklamak” gücünden yoksun (464a), “doğruyu ortaya çıkarma” gayesi olmayan (457d-e), hakikati değil, duyulmak isteneni, hoş gideni söyleyen (462c,e) retoriğe mukabil felsefe “sadece doğruyu öğrenmek tutkusu” (453a) ve edimidir. Bu nedenle kendi sesini felsefenin sesi olarak konumlandıran (482a) Sokrates, felsefenin sözcüsü olarak yükselen Atina demokrasisiyle önemli ölçüde bütünleşen, güç ve başarıyı en yüksek amaç olarak gören retorikçilere ve retoriğe karşı konumlanır. Zira retorik, demokratik Atina'da siyasal başarıyı temin eden önemli politik sanat ve silahtı. Bu politik silahın en önemli tedarikçisi ise retorikçi olarak ün salan sofistlerdi. Ancak gücü ve hazzı önceleyen mevcut yaşam biçimine ve toplumsal formasyona karşı yeni bir “iyi yaşam” idealiyle ortaya çıkan Sokrates'e göre bu yaşama ancak felsefi bir araştırmayla ulaşılabilirdi. Bu sebeple Sokrates sofistlik retoriğe karşı hakikate götüreceği bir araştırma yöntemi olarak diyalektiği kullanır.

Hakikat idesiyle bağlantılı olarak “iyi yaşam” ve “nasıl yaşamalı” sorunu diyalog boyunca epistemik, etik ve politik bir bağlam içinde, onlardan soyutlanmaksızın, tartışılır. Haliyle burada Sokrates'in “iyi”nin bilgisinin zorunlu olarak iyi eylemi beraberinde getireceği dolayısıyla “iyi”nin bilgisine sahip olanın kötü olamayacağı şeklindeki icbar edici bilgi ve entelektüalist ahlak anlayışının sonucu olarak epistemolojik olan etik ve politik olanı önceler. Zira “iyi yaşam”a götüreceği sahil etik-politik bir yaşamın ve düzenin inşası ancak hakikatin bilgisinin temin edilmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için de öncelikle bireysel ve toplumsal cehaletin izale edilmesi, mümkünse imha ve ilga edilmesi gerekecektir. Zira Sokratik pedagoji gereği cehaletten arınmadan insanın iyi olana yönelmesi, saadete ve selamete ermesi imkân dâhilinde değildir. Bu amaçla kişinin önce cehaletinin bilincine var(dırıl)ması gerekir. “Cehaletin bilincine varılması” ise bir çeşit kara/kastlı cehalet olan “amathia veya ‘çifte cehalet’ tuzağından, yani bir şey bilmeyen ama bildiğini iddia eden, dolayısıyla da hakikati aramayanların cehaletinden kurtulmanın yoludur” (Eco&Fedriga, 2021, s. 134). Bu amaçla Sokrates, hakikate yönelme ve yönlendirme sürecinde öncelikle çürütme (*elenkhos/ἔλεγχος*) faaliyetiyle muhataplarına doğru bildiklerinin yanlış olduğunu göstermeye, bu suretle onları cehaletten arındırmaya çalışır. Sokratik *elenkhos* bir çürütme olduğu kadar aynı zamanda bir utandırma girişimidir ki bu iki husus kavramın anlamında da içkin olarak mevcuttur. Elenkhos kavramı Yunancada “inceleme, irdeleme, çürütme, soruşturma, sorgulama, tartışma, müzakere” anlamlarına geldiği gibi “utandırmak, mahcup etmek, rezil etmek, gözden düşürmek, lekelemek; kusur bulmak, ikna etmek, çürütmek, yalanlamak” gibi anlamlara da gelmektedir (Peters, 2004, s. 95). *Gorgias* diyalogu boyunca Sokrates başta olmak üzere tartışmacılar kendi pozisyonlarının doğruluğunu, karşıtının ise yanlışlığını göstermeye

¹ Metin boyunca yazar adı verilmeksizin parantez içinde sayı ve harf şeklinde verilen dipnotların tamamı Platon'un kaynakçada belirtilen *Gorgias* diyaloguna yapılan atıfların paragraf numaralarıdır. Platon'un diğer diyaloglarının paragraf numaralarına yapılan atıflarda D harfi *Devlet* diyalogunu, Y harfi *Yasalar* diyalogunu, S harfi *Sofist* diyalogunu, P harfi *Protagoras* diyalogunu, Ş harfi *Şölen* diyalogunu, E harfi ise *Euthyphron* diyalogunu göstermektedir.

çalışırken bir kısım felsefi/mantıksal argümanlara başvurmakla birlikte sürekli olarak birbirlerinin utanç duygusuna da hitap etmek suretiyle sonuç almaya çalışırlar. Utanç duygusundan en iyi istifade eden ise Sokrates'tir.

Hiç şüphesiz bu karşılıklı utandırma ya da başka bir ifadeyle utanma duygusuna hitap yoluyla eyleme geçirme, tutum almaya teşvik ve tahrik etme girişimleri toplumca paylaşılan utanma duygusunun ortaklığına dayanmaktadır. Zaten Sokrates'in Polos'a hitaben ifade ettiği gibi şayet insanlarda duygu birliği olmasaydı, insanlar duygularını başkalarıyla paylaşmaz ve izlenimlerini başkalarına anlatamazlardı (481cd). Diyalog boyunca bu ortak ar/utanç duygusu hakikatin kavranılmasında, etik ve politik bir tutum alışıta önemli bir işlev ifa eder; tartışmanın ve anlaşmanın ortak zeminini teşkil eder; tartışmanın gidişatını, tarafların karşılıklı tutum alışlarını doğrudan etkiler.

Politikayı insanın iyileştirilmesi ve yetkinleştirilmesi faaliyeti olarak gören Sokrates için utanma sağlıklı bir toplumsal ve siyasal yaşamın da verili temelini oluşturmaktadır. Onun için *Protagoras* diyalogunda Protagoras'ın ağzından *Epimetheus-Prometheus mitosu* aracılığıyla utanmanın adalet ile birlikte toplumsallığı ve siyasallığı temin etmek üzere insana Tanrı tarafından gönderilen bağışlar olduğunu ifade eder. Utanma ve adalet toplumsal/politik yaşamın ontik ve etik imkânı açısından o kadar elzemdirler ki söz konusu mitosa göre tanrısal buyruk bu vasıflardan yoksun olanların öldürülmesini buyurur. Çünkü onlar toplumsallık vasfını haiz olmadıklarından toplum için tehdit ve tehlike oluşturmaktadırlar. Onun için Platon, *Yasalar*'da "ilahi korku" olarak (Y, 671d) tanımladığı utanmanın yönetim tarafından insanın ruhunda sürekli olarak beslenmesi salık verir (Y, 647a). Zira yasanın bile sorunları çözmekte ya da itaati temin etmekte yetersiz kaldığı yerde toplumsal düzen/uyum utanma duygusu aracılığıyla temin edilecektir.¹ Utanma duygusu akıl (*phronēsis*) ile birlikte utanç verici davranışlardan, hazlardan/zevklerden alıkoyma noktasında çok güçlü bir etkiye sahiptir (D, 571b-d; Y, 647a; Ş, 178d-e, 194c).

Utanma duygusuna verilen önem konusunda Platon yalnız değildir. Gerçekte antik Yunanlılar için "etik davranışın temeli" "güçlü bir duygusal kategori" (Konstan, 2003, s. 1049) olan utanma, toplumsal yaşamın inşa ve istikrarında önemli bir yere sahip olmuştur. Yunanlılar utanç anlamında *aidos* (αἰδώς) ve *aischros* kavramlarını kullanmaktaydılar ki Platonik metinlerde ikisi de kullanılır. Bazı klasikçiler her iki kavramın aynı anlama geldiğini (Williams, 1993, s. 194) bazıları ise iki utanç türü arasında ayırım yapılabileceğini ifade ederler. Bu durumda *aidos*, hürmet, alçakgönüllülük, saygı ve huşu ile bağlantılı bir utanç türünü ifade ederken *aischune*, yalnızca onursuzluk ve rezaletle bağlantılı bir tür hiyerarşik utanç türünü ifade eder. *Aidos* utanç verici bir duruma düşmeye mani olan engelleyici bir korku iken, *aischune* daha çok utanç verici bir eylemin işlenmesi sonrası ortaya çıkan utançtır (Tarnopolsky, 2010, s. 11; Konstan, 2003, s. 1035-1036, 1039; Konstan, s. 2006, s. 94; Cairns, s. 1993). Dolayısıyla *aidos*'un utanç verici bir duruma düşmeye, rezil olmaya; *aischune*'nin ise utanç deneyiminin tekrarına karşı önleyici/engelleyici/caydırıcı bir duygu olduğu söylenebilir. Ancak hem Platon hem de Aristoteles'te bu ayırım pek net değildir ve çoğu kez her iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Tarnopolsky, 2010, s. 11). Yukarıda belirttiğimiz gibi Platon'un *Gorgias*'ta sürekli olarak kullandığı kavram "aischune"dir. Yine sıkça kullanılan *aischune* kelimesinden türeyen, estetik bir unsur içeren ve "çirkin" anlamına gelen *aischros* sıfatı da "ayıp" anlamında kişinin utanması gereken faaliyet ve performansa atıfta bulunur (Cairns, 1993, s. 60; Cain, 2008, s. 217). *Aischros* ahlaki bir bağlamda kullanıldığında "yerleşik bir ahlaki standardı veya ideali karşılamayan bir eylem"i kınamak için kullanılır. Buna göre, bir eylem diğer insanlar tarafından ahlaki olarak onaylanmıyorsa geleneksel anlamıyla utanç vericidir. Bu durumda utanmanın geleneksel

¹ Utanma duygusunun cari olabilmesi hiç şüphesiz toplumun sahip olduğu bir kısım ortak değerlerin/erdemlerin mevcudiyeti ve bunların tüm mensuplarınca paylaşılmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla utanma temel koşul/gerekliklik "öznenin kendisini yargıladığı standartların ve değerlerin, öznenin verili olarak kabul ettiği bir değerler kanonundan ödünç alınmış olmasıdır." Dolayısıyla bu ortak "kanona uygunluk" olmaksızın utanmadan/utanmazlıktan bahsedilemez. Öz saygının bir gereği olarak ancak "parametrelerini önceden belirlenmiş bir değerlere/kurallara uygun olarak belirleyen kişiler utanmaya eğilimlidirler." "Farklı bir özsaygı anlayışına sahip olan ve kendi değerlerini özgürce belirleyen ve değiştiren kişiler hayal kırıklığına uğramaya eğilimlidirler ama utanmazlar" (Berkovski, 2015, s. 125).

standardını belirleyen şey ise basitçe eylemlerimizin öteki insanlara nasıl görüldüğüdür (Cain, 2008, s. 219). Ancak birçok durumda utancı tetikleyen bu öteki harici değil, içselleştirilmiş muhayyel bir kişi/öteki olabilir (Williams, 1993, s. 81). Bu anlamıyla utanma duygusu insanın “dışsal davranış normlarını içselleştirmesine ve bazı davranışlarını gerçekleştirmesine imkân tanıyan dinamik bir sosyalizasyon mekanizması”dır (Tarnopolsky, 2010, s. 59). Toplumsal ahlaki gelenekle uyumlu olarak Platon’da *Yasalar*’da utancı hoş olmayan, aşağılık bir şeyin yapılması ya da söylenilmesi sonucunda insanların bizim hakkımızda kötü düşünecek olmasından, itibarımızın sarsılmasından duyulan korku (Y, 646e-647a) olarak tanımlar. Çoğu durumda bu korku (aidos) saygı duyulan bir şey karşısında utanç içine düşecek olmaktan mütevellit bir korkudur (E, 12c).¹

Utanç, *Gorgias* diyalogunun da kilit kavramlarından biridir. *Gorgias* diyalogunda kullanılan utanca dair kavramlar hem Sokrates hem de muhataplarının kişinin söylem ve eylemine bağlı olarak itibarını korumasını veya kaybetmesini ifade eden geleneksel bir utanma duygusunu benimsediklerini göstermektedir. Bu utanma duygusu taraflarca epistemik ve etik argümanların ortaya konulması ya da savuşturulmasında önemli bir rol oynar. İşte bu yazının sınırlı çerçevesi içinde amacımız utancın *Gorgias* diyalogunda epistemik ve etik açıdan nasıl bir kilit rol oynadığını ortaya koymak; kendisi sürekli olarak muhataplarını bilimsel, çürütülemez kanıtlarla çürüttüğünü iddia etse de (509a, 513cd) Sokrates’in retorikçileri çürütme sürecinde mantıksal argümanlarla birlikte utanma duygusunun da son derece önemli ve etkin bir rol oynadığını göstermeye çalışmak olacaktır. Bununla birlikte bireysel ve toplumsal arzu ve eylemlerin sevk ve idaresi söz konusu olduğunda Sokratik/Platonik logosun utanma duygusunu dışlamak bir yana ondan epeyce istifade ettiğini ifade edecek; diyalogdaki tüm felsefi spekülasyonların nihai amacının hakikati kılavuz edinecek, ruhu saadete ve selamete erdirecek daha iyi/adil/mutlu bir politik yaşamın inşası olduğunu da vurgulamakla yetineceğiz.

ELENKHOS VE AISKHUNĒ, ALETHEIA: UTANMA, ÇÜRÜTME VE HAKİKAT

Sokrates, *Gorgias* diyalogunda Platon’un diğer diyaloglarından aşına olduğumuz Sokrates’ten farklı bir suretle karşımıza çıkar. *Gorgias*’ta ironik, bilgisiz bir sorgucu olarak değil, “olumlu ve kuvvetle dile getirilmiş yargılara sahip” bilen bir kişi (Guthrie, 2021, s. 276, 286) olarak boy gösteren Sokrates, diyalog boyunca muhataplarını çürütmeye çalışırken kendisinden emin bir şekilde onları da defaatle kendisini çürütmeye, yanlısını yüzüne vurmaya çağırır (463e, 457d-e, 482a-b, 508 a-b). Yanlısının farkına varmasını sağlamak suretiyle doğruya/iyiye/güzele yönlendireceğinden böylesi bir çürütülmeyi ve çürütmeyi iyilik addeder (470c, 506a). Bilerek kötülük yapmayacak olan insanı utanç verici (çirkin) kötü şeyler yapmaya sevk eden şey cehalettir (P, 345d). Sokrates, bu cehaleti izale etmek için kullandığı elenkhosun amacının muhatabın ruhunu iyileştirmek olduğunu söyler (475d, 522b-c). *Elenkhusu* bir ahlaki dönüştürme aracı olarak kullandığı diyalog boyunca Sokrates, defalarca geleneksel utanma duygusuna başvurarak muhatabını sarsmaya ve ahvalinden utandırarak sonuç almaya çalışır. Bu da aslında mantıksal çürütmeyle yetinmeyip duygusal/psikolojik etkilenim yoluyla kişiyi verili bir etik konuma çekme çabasıdır.

Sokratik soruşturma yöntemi olarak çürütme ile utandırma arasındaki apaçık ilişki salt *Gorgias* diyaloguna has bir durum değildir. Örneğin *Sofist*’te de utan(dır)ma, cehaletten arındırma aracı olarak konumlandırılır. Sokrates, burada da muhatabının argümanlarını çürüterek onu utandırmaya, bilgisizliğinin farkına vardırıma böylelikle bilgelik yoluna sokmaya çalışır. Zira ona göre bilgisizliğin hiçbir türü arzulanan bir şey değildir. Bildiğini sanan kimse öğrenmekten kaçındığından/kaçınacağından Sokrates, öğrenmeye hazır hale getirmek için “düşünmeksizin konuştuğu halde bir şey üzerine doğru yargılar verdiğini sanan” kişiye “sarsıcı sorular”ını sorar. Muhatabının “bildiğini sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlama”ya, bu suretle “öğrenmeye engel olan boş kuruntuları ondan uzaklaştırıp onu arındırma”ya ve sadece

¹ Aristoteles de *Retorik*’te benzer şekilde utancı, “şimdi, geçmişte ya da gelecekte olsun, bizi saygınlığımızı yitirecek bir duruma sokacak gibi görünen kötü şeyler konusunda duyulan acı ve rahatsızlık” duygusu; buna mukabil utanmazlığı ise “aynı kötü şeyleri küçümseme ya da bunlara aldırışsızlık” olarak tanımlar. Ona göre biz “kendimize, ya da baktığımız kimselere utanç verici olduğunu düşündüğümüz şeyler karşısında” utanç duyarız (Aristo, 1383b).

“gerçekte bildiği şeyleri bildiğine inan(dırmaya)” çalışır; çünkü ancak böyle bir insan “bilgi hazine”lerinden yararlanabilir (S, 230c-d). Bu çürütme (ve utandırma) denemesinden “geçmeyen insan, büyük bir kral da olsa en büyük kusurlardan arınmaz ve bu nedenle eğitimsiz, kaba biri” olacaktır. Cahil ve kaba kişi ise en güzel şeyleri savsaklayacağından çirkinliğe bulaşacak ancak mutluluğa ulaşamayacaktır (S, 230e).

Gorgias diyalogunda da Sokrates, mutluluğu retorik aracılığıyla meclis, mahkeme vb. kurumları etkilemek suretiyle güç, başarı ve haz elde edilmesine indirgeyen sofistlerin karşısında konumlanır. Sırasıyla Gorgias, Polos ve Kallikles’le tartışır.

GORGİAS’IN UTANDIRILMASI VE ÇÜRÜTÜLMESİ

Retoriğin felsefi diyalektikle karşı karşıya geldiği diyalogun ilk sahnesinde Sokrates’in baş muhatabı diyaloga adımı veren ünlü sofist Gorgias’tır. Diyalog boyunca Sokrates yaşlı ve ünlü retoriste karşı son derece hürmetkâr bir tutum takınır. Jaeger’in ifadesiyle retorik “sanatının vücut bulmuş hali” olan (Jaeger, 1941, s. 127) Gorgias’la söylev sanatının konusunun ne olduğuna dair bir soruşturmaya girişen Sokrates, ünlü retorü sanatına dair söylediklerinde tutarsız olmakla eleştirir; kendisinin de söylediği gibi nutuk atmaya, uzun söylev irat etmeye alışkın olan Gorgias’ı kendi sahasına, diyalektik tartışma alanına çekerek sıkıştırır (457d). Hakikate ulaşma arzusuyla yanlış söyleyeni çürütmekten olduğu kadar yanlış yapması durumunda çürütülmekten de hoşlandığını ifade eden (457d-e) Sokrates, tutarsızlığını ifşa etmek suretiyle Gorgias’ı çürüterek utandırmaya böylelikle de onu ahlaken onaylanabilir bir konuma çekmeye çalışır.

Retorik sanatını isteyen herkese öğretebileceğini (458e) ve retorik sanatını öğrettiği her kişinin (özünü bilmemekle birlikte) herhangi bir konuda herkesi kendi yanına çekebileceğini, hatta konunun uzmanından dahi daha iyi bir şekilde insanları inandırabileceğini/kandırabileceğini, böylece bu sanatı bilmeyen diğer insanlardan daha üstün bir konum elde edeceğini söyleyen (459c) Gorgias, Sokrates’in retorikçinin “bilgisiz kimseleri kandırmakta bilgiliden daha usta” bilgisiz bir kişi olduğu yargısını da onaylar (459c). Ona göre retorik, öteki sanatları bilmeden onları öğretenlerden (örneğin hekimlik) daha üstün olmanın en yetkin yoludur. Retorikçinin öteki sanatlar karşındaki konumunu (bilgisiz, kandıran) belirleyen Sokrates, retorikçinin doğru ile eğri, iyi ile kötü ve güzel ile çirkin karşısındaki durumunu bilmek ister. Onun için Gorgias’a retorikçinin iyi ile kötüyü, güzel ile çirkin, doğru ile eğri olanı gerçekten bilip bilmediğini sorar (460c-d). Yani söylevci bunları gerçekte bilmekte midir yoksa kandırma sanatını öğrendiği için bilgili mi geçinmektedir. Gorgias, retorikçinin bunları bilmeyene öğretebileceğini söyler (460a). İşte Sokrates tam burada Gorgias’ı yakalar. Bu durumda iyi değilken iyi, doğru değilken doğru imiş gibi yapan retorikçi doğru ve yanlışın ne olduğu bilen kişi olmuş olur. Zira icbar edici bilgi anlayışına sahip Sokrates’e göre doğruluğu öğrenen adam doğru/iyi bir adamdır ve “doğru adam, doğru olmayı yapmaz” (460c). Onun için “söylev sanatını bilen doğru olması gerekir değil mi?” diye sorar; böylece Sokrates, Gorgias’ı mantıksal olarak retorikçinin söylevi asla kötüye kullanmayacağı şeklindeki şaşırtıcı bir çıkmaza sürükler (461a). Gorgias söz konusu soruya olumlu bir cevap verdiği için kendisiyle çelişkiye düşer. Çünkü bu durumda retorikçi doğruluktan ayrılmayan, kimseyi kandırmak istemeyen kişi olacaktır. Sokrates de önce retorikçinin retorik sanatını kötüye kullanabileceğini söyleyen Gorgias’ın akabinde retorik sanatının konusunun eğriliğe gelmeyen doğruluk olduğunu kabul etmekle çelişkiye düştüğünü ifade eder. Böylelikle onu çürüttüğünü ve aslında bunun onun için bir kazanç olduğu söyler (461a). Zira böylelikle yanlışın farkına varmıştır. Gorgias’ın bu çelişkiye düşmesinin nedeni aslında retorikçi ahlaki kaygılardan ayırmaktan imtina ve haya etmesidir. Retorikçinin öğrencilerine doğruyu ve yanlış, asil ve utanç verici olanı (459d) öğretmesi gerektiğini kabul eden Gorgias’ın halâ güçlü bir geleneksel utanç duygusuna/değerine sahip olduğu aşikârdır ve bu ortak duygu/değer ortaklığı onun Sokrates’le tartışmasının ve uzlaşmasının ortak zemini teşkil etmektedir. Diyalogun devamında da Sokrates tartışmacıların utanma duygusunu harekete geçirmeye çalışarak kendi konumunu tahkim ve takviye etmeye çalışır.

POLOS’UN UTANDIRILMASI VE ÇÜRÜTÜLMESİ

Gorgias’ı müteakip tartışmayı takip eden Polos öfkeyle araya girerek hocası adına tartışmayı devralır. Kaba ve alaycı bir kişilik sergileyen Polos, “söylev sanatı üstüne söylediğin bu sözlere

gerçekten inanıyor musun Sokrates” diyerek Sokrates’e çıkarır. Sokrates’i “kurnazlık” yapmak ve konuşmayı çıkmaza sürüklemekle suçlar. “Doğruluğun ne olduğunu bilmiyorum, bunu başkasına öğretmem diyeni duydun mu hiç?” diye soran Polos’a göre aslında Gorgias, retorikçinin doğruyu, adili, güzel ve iyiyi bilmediğini ve bilmediği şeyi öğretemeyeceğini kabul etmekten utandığı için çelişkiye düşmüş, Sokrates iddiasını kazanmıştır (461b). Başka bir ifadeyle Gorgias’ın retorikçinin doğruluktan/adaletten tamamen ayrılabilceğini kabul etmekte isteksiz oluşu, sahip olduğu daimi ahlak duygusu ve topluma duyduğu saygı Sokrates’in onu çelişkiye düşürmesini sağlamıştır (Jowett, 1892, s. 272). Dolayısıyla Sokrates salt mantıksal argümanın kudretiyle değil, utanma duygusuna hitap etmek ve etkilemek suretiyle muhatabını çelişkiye düşürmüş onu istediği konuma getirmiştir.

Sokrates’in utandırma girişimine karşı Polos da karşı taarruzla kendi kendisini çürüttüğünü söyleyerek Sokrates’i utandırmaya çalışır (473e). Sokrates’in Polos’la tartışması esas olarak önce “kötülük yapmaktansa kötülüğe maruz kalmanın daha iyi olduğu” (473a) daha sonra ise “kötülüğün cezasız kalmasındansa cezalandırılmasının daha iyi olduğu” (474b) şeklindeki iki Sokratik tez ve Polos’un buna itirazı etrafında döner. Sokrates’in iddiasına mukabil kötülük/adaletsizlik yapmanın kötülüğe/adaletsizliğe maruz kalmaktan daha iyi olduğunu savunan Polos, cezanın acı çekmek olduğunu, acı çekmenin ise kişiyi daha da mutsuz kılacağını ifade ederek (472d) Sokrates’in kötülük yapanın cezasını çekmesinin kendisi için daha iyi olduğu; bu ceza aracılığıyla kötülükten arınacağı, ruhunun kurtulacağı ve böylelikle daha mutlu olacağı (472e, 477a) şeklindeki iddiasına da karşı çıkar. Sokrates’in sadece doğru/adil/iyi insanların mutlu olduğu/olacağı (470c, 470e) kötü ve başkasına karşı adil olmayan insanların ise asla mutlu olmadığı/olamayacağı (471d, 473a-b) şeklindeki temel savına karşı ise Polos, her istediğini yaptığı ve yaşamdan haz aldığı için ancak güçlü olan(lar)ın mutlu olacağını iddia eder. “Güçlü mutludur” şeklindeki kendi karşı tezini savunmak ve Sokrates’i çürütmek amacıyla adaletsiz davranmış ama başarılı olmuş tiran Archeleus örneğine başvurur (471a). Buna karşı Sokrates, böylesi bir hakikat soruşturmasında sürekli olarak tanık gösterdiği ve oydaşıma başvurduğu için Polos’u yerer (474a), çürütülme iddiasını reddeder. Sokrates adaletsiz eylemlerimizin mutluluğumuzla bağdaşmayacağını göstererek adaletsiz eylemin başkası üzerindeki etkisine bigâne bir etik egoist olan Polos’un “mutluluğumuzun başkalarına nasıl davrandığımızdan bağımsız olduğu” şeklindeki argümanını çürütmeye çalışır (Berman, 1991, s. 266). Gücün haksız kullanımının yarattığı sonuçlara/yıkıma duyarsız olan Polos’a karşı Sokrates adaletsizliğin hem birey hem de toplum için yıkıcı sonuçlarının bilincinde olarak konuşur ve asla adaletten taviz vermeye yanaşmaz.

İkili arasındaki retorikçi ne olduğuna ve değerine dair tartışma giderek utanç konusuna döner. Polos’un tüm itirazına rağmen Sokrates hem onun hem de diğer insanların kötülük görmeyen kötülük yapmaktan daha iyi olduğunu düşündüklerini söyler (474b). Sokrates’in söz konusu tezine itiraz eden Polos, onun güzel (*kalon*) olanı iyi, çirkin (*aischros*/utanç verici) olanı ise kötü (*kakon*) olan ile eşitleme (476e-477a) girişimine karşı çıkar. Çelişkiye düşmemek için güzel ile çirkin ayrımı yapar ve bu ayrımı korumaya çalışır (474c-d). Sokrates ise Polos’u etik kabulünün sonuçlarını onaylamaya zorlar. Güzel olanı hoş ve yararlı olana indirgeyen Polos bu ayrımı sürdürmez. Geleneksel ahlaki duyu ile kötülük yapmanın çirkin olduğunu kabul etmesi onu zora düşürür (474c). Sokrates’in iki kötü şeyden daha çirkin olanın acı ve kötülükten kaynaklandığı yargısını fark etmeksizin tereddütsüzce onaylar; böylece Polos kötülük yapma seçeneğinin daha çirkin haliyle de daha kötü ve utanç verici olduğunu onaylamış olur (475a-b). Bu durumda daha çirkin olan kötülük yapmak kötülük görmekten daha acı ve daha zararlıdır; böylece sonuçta Sokrates kötülük yapmanın daha çirkin ve fena olduğunu Polos’a kabul ettirir (475c-e). Devamında Sokrates suçlunun cezasını çekmesinin değil, cezadan kaçmasının en büyük kötülük olduğunu da benzer argümanlarla Polos’a kabul ettirir. Sokrates’e göre ruhsal kötülük, kötülüklerin en büyüğüdür ve en çirkinidir; bu kötülüklerin en kötüsü/çirkinini ise eğriliktir/adaletsizliktir (477c). En çirkin olan şey ise en acı ve en zararlı olandır (477e). Artık bezmiş gibi görünen Polos, ruhsal kötülüğün yani adaletsizliğin en acı olmasa da en çirkin, en zararlı kötülük olduğunu onaylar (477d). Sokrates’e göre adaletsizlik bir çeşit ruhsal hastalık olduğundan (478d) adil olmayanlar mutlu değil, en mutsuz insanlardır; zira çirkin ve hasta bir ruhla yaşamaktadırlar (479b). Bir çeşit kötülükten kurtulma ve arınma yolu olan ceza bu hastalığın en iyi ilacıdır/tedavisidir (478d). Doğruluktan ayrılan ceza görerek iyileşecektir (480d). Burada Sokratik söyleme yön veren temel

eğilim olarak şunu da vurgulamak gerekir: Adaletsizliğe uğramanın mı yoksa adaletsizlik yapmanın mı daha kötü/zararlı olduğu meselesine Sokrates ve Polos çok farklı açılardan yaklaşmaktadırlar. Meseleye maddi açıdan yaklaşan Polos'un sürekli olarak adaletsizliğe uğramanın sebep olduğu maddi acıya ve kayba odaklanmasına mukabil, meseleye manevi/ruhsal açıdan yaklaşan Sokrates, sürekli olarak adaletsizliğin insan ruhunda yarattığı tahribata dikkat çekmektedir.

Diyalog boyunca açık sözlü bir kişilik sergileyen, ortalama ahlakı temsil eden Polos, Sokratik soruşturmanın kendisini götürdüğü yere gitmekten imtina etmez; Sokratik akıl yürütmenin sonuçlarına Kallikles'te göreceğimiz ölçüde inatla direnmez. Çürütüldüğüne kani olduğunda daha önce de öyle düşünüyormuşçasına Sokrates'e katılmaktan, onu onaylamaktan geri durmaz. Zira retorik gücü kendisini büyülemiş, başarısının ihtişamı gözlerini kamaştırmış olsa da yüksek argümanlarına karşı duyarsız değildir (Jowett, 1892, s. 272). Dikkat edilirse Sokrates, Polos'un utanç duygusunu harekete geçirdiğinde Polos'un daha önce reddettiği gerçek inançları kendiliğinden ortaya çıkar: Polos, adaletsizliğin faali için zararlı olduğuna zaten inanmaktadır. Böylelikle Sokrates Polos'u utandırmak suretiyle adaletsizlik yapma düşüncesinden duyduğumuz utancın, adaletsizliğin başkalarından daha çok kendimize zarar vereceğine dair doğal bir sezgiden kaynaklandığı fikrini serimlemiş olur (McKim, 1988, s. 47). Polos'un adaletsizlik yapmanın çirkin oluşuna ilişkin yargısı ahlaki duygu olarak utanç tarafından motive edilen sezgisel bir yargıdır (Moss, 2005, s. 146).

KALLİKLES'İN UTANDIRILMASI VE ÇÜRÜTÜLMESİ

Diyalogun ilerleyen noktasında Polos'un Sokrates karşısında pes ettiği yerde retorikçi cephe adına Kallikles tartışmayı devralır. Kallikles, Sokratik-Platonik ahlak anlayışına radikal muhalif bir etik bakış açını temsil eder. Diyalog süresince Polos'a nispetle çok daha agresif ve inatçı bir tutum takınan Kallikles, Sokrates'i işini bilen bir söylevci olmakla, "tartışmayı gürültüye getirmekle" suçlar. Ona göre Sokrates kurnazlık ederek Polos'u da Gorgias'ı düşürdüğü çelişkiye düşürmüştür (482c). Gorgias'ın gerçekte düşündüğünü söylemekten utandığı için çelişkiye düştüğünü ve Sokrates tarafından çürütüldüğünü söyleyen (482c-e)¹ Kallikles'e göre Sokrates, kendi "kötülük etmek kötülük görmekten daha büyük mutsuzluktur" düşüncesini Polos'a da onu şaşırtmak ve utandırmak suretiyle benimsettirmiştir. Sofisler arasında yaygın olan *Nomos* ve *physis* ayrımından (Kranz, 1994, s. 191) hareketle argümanlarını inşa eden ve etik olarak konumlanan Kallikles'e göre gerçeği aradığını söyleyen Sokrates'in doğruları "yasaya uygun" ancak "tabiata uygun olmayan" (doğaya aykırı) bayağı yorumlardan ibarettir (482d); zira "doğa" ile "yasa" birbirinden ayrı şeylerdir; ancak Polos, Gorgias gibi gerçekte düşündüğü şeyi söylemekten utandığından kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Sokrates'in de ustalığı tam da buradadır. Bunu bildiği için kazanmaktadır. Zira o, bir konuyu yasalara göre tartışırken "kurnazlık edip" sözü doğa kurallarına getirmekte, karşısındaki doğa kuralları üzerine durduğunda ise yasalara kaymaktadır ve söz konusu kötülük görmek ve kötülük yapmanın mutlulukla ilişkisine dair tartışmada da böyle yapmıştır (482e). Polos, mutsuzlukla ilgili yasalara göre konuşurken Sokrates onu doğa kurallarının perspektifine sürüklemiştir. Zira doğa kurallarına göre kötülük görmek en büyük mutsuzluk ve en büyük fenalıktır ancak yasalara göre ise kötülük etmek daha çirkin, daha utanç vericidir (483a).²

Sokrates'i Polos'un utanç duygusundan faydalanmakla, Polos'u da utanç duygusuna teslim olmakla suçlayan Kallikles, onların hatasına düşerek, yani geleneğe, kamuoyuna aykırı düşmekten utanarak anlaşmaya yanaşmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre doğada hiçbir temeli olmayan ancak tevazu şekline büründürülen utanma, zayıf çoğunluğun doğuştan güçlü olanları dizginleme

¹ Polos'un, Kallikles'in iddia ettiği ve bazı modern yorumcularından katıldığı, onun çelişkiye/düşmesine, çürütülmesine sebep olarak gösterilen söz konusu utançtan mütevellit itirafı geri çekilse dahi Polos'un konumunu kurtaramayacağını ve Sokrates'in vardığı sonuçtan kaçmamayacağını vurgulayan Sokratik argüman lehine bir analiz için bkz. Berman, 1991, s. 265. Ona göre Sokrates'in adaletsizlik yapmanın acı çekmekten daha çirkin olduğu argümanı yanlış varsayımlar ortadan kaldırıldığında dahi modern yorumcuların söylediklerinden çok daha iyidir. Zira onlar çirkin ile kötü, iyi ile güzelin aynı şey olmadığı varsayımı üzerinden bu argümanı görelî hale getirmeye çalışmaktadırlar.

² Kallikles'in burada dile getirdiği düşünceler Shorey tarafından "Avrupa edebiyatında immoralistlerin davasının/iddiasının en belağatli ifadesi" olarak nitelendirilmiştir (Dodds, 1961, s. 266).

girişiminden başka bir şey değildir (Race, 1979, s. 199). Kallikles'e göre güçlü, üstün ve iyi bir ve aynı şeydir (488d); en güçlü olan en üstün ve en iyidir; güçsüz olanın güçlüye boyun eğmesi gerekir (488b-d). Kendi argümanlarını doğa yasalarına dayandıran Kallikles, daha sonra karşı bir saldırı ile "doğal insan" perspektifinden bakıldığında asıl utanç verici davrananın Sokrates olduğunu söyler. Zira bu yaşta felsefeyle uğraşmaya devam etmekte bir köşede birkaç gençle fışıldamaktadır (485d). Dahası ona göre filozof kendisine zarar vermek veya hakaret etmek isteyenlere karşı kendini savunmaktan dahi acizdir ve bu nedenle hayati utanç vericidir (486b-c).

Kallikles'in Sokrates'in hem Gorgias hem Polos'u utangaç oldukları, gerçekte düşündüklerini söylemekten çekindikleri için kendileriyle çelişkiye düşürerek alt ettiğini iddiasına karşın (487a, 494d) Sokrates, ironi yaparak Polos ve Gorgias gibi utangaç olmadığı, çekinmeden, açıkça konuştuğu yani *parrhesia* yaptığı ve yüksek bilgilere sahip olduğu için Kallikles'e iltifat eder (487a-d). Sokrates bundan sonra Kallikles ile onun Pindaros'u tanık göstererek tabiata göre güçlü olan kimselerin güçsüzlerin mallarını ellerinden almaya hakkı olduğu, yine en iyi olan bu güçlülerin kötü olan ayak takımını yönetmeye hakkı olduğu iddiaları üzerinden tartışmayı devam ettirir (488a-b). Kallikles'in yanıldığını, en güçlü ve üstün olanın bilgili/bilge olan olduğunu (490a) ifade eden Sokrates, diyalogun geri kalan kısmında bu düşünceleri çürütmeye; doğa ve yasaların birbirine karşıt olmadığını yine kötülük etmenin kötülük görmekten daha çirkin (utanç verici) olduğunu ve bunun yalnız törelere değil, tabiata göre de doğru olduğunu da göstermeye çalışarak Kallikles'i çürütmeye çalışır (489a-b). Buna karşı Sokrates'i saçma konuşmakla suçlayan Kallikles, Sokrates'e "bu yaşta" "birtakım sözcüklere sarılıp onlar üzerinde cambazlık etmekten utanmıyor musun" diyerek çıkışır (489c). İlginç ve ironik bir şekilde Sokrates'i bir çeşit sofist olmakla suçlar.¹ Sokrates'i utanç verici (aischron) sözcüğünün iki kullanımı arasında gidip gelerek Polos'u kasten yanıltmakla suçlayan Kallikles iki tür utanç arasında ayırım yaparak bir eylemin doğası gereği (kataphusin) veya geleneklere göre (kata nomori) utanç verici olabileceğini ifade eder. Kallikles'e göre bir eylemi yargılamanın bu iki yolu çoğunlukla birbirine zıt olduğundan kişi utanarak düşündüğünü söylemeye cesaret etmezse kendisiyle çelişmek zorunda kalır. Bunu bilen Sokrates, Polos'un utanç duygusundan istifade ederek onu çelişkiye düşürmüştür. Kısacası ona göre Sokrates, Polos'un görüşünü çürütmüş değildir; Polos'un utanma duygusundan yararlanmış ve aynı kelimeyi kullanarak, iki konuşma şekli arasında gidip gelerek Polos'u çelişkiye sürüklemiştir (Cain, 2008, s. 212).

Mutluluğun, zevk ve iyi ile aynı şey olduğunu düşünen bir hedonist olan Kallikles'e göre insan ancak zevklerini doyurduğu sürece mutlu olabilir; aksi bir yaşam ölü yaşamıdır (494d-e). Bu nedenle doğa yasaları gereği, gerçekten yaşamak isteyen güçlü kişi tüm isteklerini bastırmanın, gelişmeleri için olabildiğince gerçekleştirmeye çalışmalı (491-492a), arzularının gereğini yapmaktan imtina etmemelidir. Tabiata uygun olan budur ve bunu başaramayanlar başaranları suçlamaktadır. Zira onlar böylelikle kendi utandıkları beceriksizliklerini saklamakta, isteklerini karşılayanları da alçaklıkla suçlamaktadırlar; yine bu kişiler kendi zevklerini doyuramadıkları için onları kötülemekte, ölçülülüğü ve doğruluğu övmektedirler (491e-492a). İstediklerini gerçekleştirecek güçte olan birisi için ölçülülükten daha büyük bir "adilik" yoktur (492bc). Erdemin, tutkuların dizginlenilmemesi ve doyurulması (492de) olduğunu düşünen Kallikles'e göre "tek gerçek ahlak" bireyin sınırlamaksızın istediği tüm hazları elde etmesi ve deneyimlemesidir ki ona göre bu aynı zamanda kişinin "kendi kendisini gerçekleştirme"dir (Dodds, 1959, s. 249). Bu durumda ona göre utanç, insanın doğa yasası gereği arzularını gem vurmaksızın en yüksek düzeyde tatmin etmesinin önündeki en büyük engeli oluşturur. Sokrates, Kallikles'i Gorgias ve Polos'tan farklı olarak gelenek karşıtı düşüncelerini utanmaksızın, çekinmeden "açık"ça dile getirmesini ironik bir şekilde över (491d, 487a,d); çünkü çürütme yönteminin sıhhatli ilerleyebilmesi muhatapın sorulara içtenlikte cevap vermesine bağlıdır. Eristikten farklı olarak Sokratik elenkosun amacı salt tartışmayı kazanmak değil, hakikati bulmak (Benson, 1989, s. 599) olduğundan muhatapın gerçekte "inandığı şey her ne ise onu söyle"mesi hayati önemdedir

¹ Sokrates'e göre sofist ve söylevci neredeyse bir ve aynı kişidir; ancak Kallikles, retorikçiliği güzel bir şey zannederek savunmakta sofist ise hor görmektedir (520b).

(Vlastos, 1982, s. 712). Onun için Sokrates, Kallikles'in dürüstlük, açıklık (487a,d) olarak gördüğü "utanmazlığından" zevk alır; onu çekinmeden konuşması için teşvik eder.

Sokrates, iyiyi/mutluluğu zevke eşitleyen, iyi ve kötü zevk ayrımı yapmayan Kallikles'in argümanını çürütmek ve onu bu özdeşleştirmenin sonuçlarıyla yüzleştirmek amacıyla stratejik bir hamle yaparak ona kaşınarak da zevkle yaşanılıp yaşanamayacağını, akabinde ise zevk peşinde koşan bir *kinaidos/catamite*'in yaptığı işin çirkin ve korkunç olup olmadığını sorar (494e). Sokrates'in kötü haz örneği olarak sodomik eylemde pasif partnerin (*kinaidos*) deneyimlediği hazları (Jenks, 2007, s. 203) andığı bu noktada diyalogdaki gerilim zirve noktasına ulaşır. Bu beklenmedik hamle karşısında Sokrates'i "sokak söylevcisine yakışır" biçimde konuşmakla suçlayan Kallikles, burada "konuşmayı bu konulara sürüklemekten utanmıyor musun Sokrates?" (494e) diyerek ve adeta refleksif olarak utanç temelli bir tepki gösterir ki bu da aslında Kallikles'in de bu tür eylemlerin utanç verici olduğuna inandığının göstergesidir. Hedonizmi müdafaa etmekle birlikte bazı zevkleri utanç verici bularak kendi tezinin mantıksal sonuçlarıyla çelişmiş; bazı hazların iyi bazılarının kötü olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır. Sokratesçi diyalektik onun gerçekte inandığı şeyi gün yüzüne çıkarmıştır.

Sokrates, Kallikles'i çürütmek ve "ayrım gözetmeyen" (Tarnopolsky, 2010, s. 79) "kategorik hedonizm"inin (Lopes, 2023, s. 15) utanç verici sonuçlarıyla karşı karşıya getirmek için kinadios örneğine başvurduğunda Kallikles'in *kinaidos*un durumuna karşı gösterdiği tepki, Atina'daki sosyal ve politik yaşamı düzenleyen ahlaki değerlere ve özellikle cinsellikle ilgili davranış kodlarına olan derin bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır.¹ Yani o, halâ Atina'nın nomusuna karşı sorumluluk duymaktadır. Aksi halde kendi hedonist mutluluk anlayışının doğal sonucu olarak Sokrates'in vardığı bu sonuçları utanmadan kabul etmesi gerekirdi (Lopes, 2023, s. 15, 30) ki ancak böylesi utanmaz bir tepki mutluluğu tüm arzuların tatmin edilmesine bağlayan, doğal adaleti savunan, "doğası gereği daha iyi ve üstün insan idealini temsil eden", "ahlaki duygulardan bağımsız", çoğunluğun oluşturduğu yasa ve gelenekleri yıkma arzusuna sahip" Kallikles'e daha uygun olacaktı (Lopes, 2023, s. 15). Ancak Kallikles, Atina'nın değerlerine bağlı olduğundan kinadios örneği üzerinden haz ve iyiliğin özdeşleştirilmesinden utanç ve tiksinti duyar (Lopes, 2023, s. 16). *Kinaidos*un davranışına tepkisi Atina'da almış olduğu eğitim nedeniyle utanç verici bir şeye karşı vermiş olduğu mantıktan bağımsız "sezgisel bir ahlaki tepki"dir (Lopes, 2023, s. 17). Sonuçta onun haz ve iyinin aynı şey olmadığını kabul etmesini sağlayan şey esas itibarıyla utanç duygusu olmuştur. Kallikles'i açık sözlü olmaya zorlayan utanç, "Sokrates'in sonunda onu öldürecek son darbeyi indirmek için ihtiyaç duyduğu silahın salt mantık değil, utanç olduğunu dramatize etme şeklidir" (McKim, 1988, s. 42). Açıkça Sokrates onun utanma duygusunu kıskırtarak sonuç almaya, onu istediği etik-epistemik konumuna çekmeye çalışmıştır.

Kallikles'in kendisine çıkışmasına ve konuyu saptırdığını iddia etmesine karşın Sokrates, zevkli olanı iyi olana eşitlemekle, iyi ve kötü zevk ayrımı yapmamakla konuyu buraya asıl sürükleyenin kendisi olduğunu söyler (494e) ve iyi olmayan zevklerin de olup olmadığını sorar; bu aşama da Kallikles kendisiyle çelişmemek için "demin söylediklerime uymak için, zevkli demek iyi demektir diyeceğim" der ki bu artık onun daha önce söylediklerine gerçekten inanmadığının bir çeşit ikrarıdır. Bunun üzerine Sokrates birlikte doğruyu aramak için yaptıkları anlaşmayı hatırlatarak "düşündüğünün tersini söylerse", açık sözlü davranmazsa anlaşmayı bozmuş olacağını söyleyerek onu paylar (495a); Kallikles'e her zevkli olan şeyi iyi/mutlu olana eşitlemenin doğal sonucu olarak bir takım çirkin, utanç verici sonuçların peşinden sökün edeceğini söyler (495b); onu mantıksal sonuçlarına vardığı argümanın sonuçlarını kabul etmeye zorlar; ancak buna yanaşmayan Kallikles "sana göre" der ve Sokrates'e katılmamakta inat ederek (495b) kendi konumunu korumaya çalışır. Zaten Sokrates ile Kallikles arasındaki asıl aşılamaz uçurum Kallikles'in ahlaki inançlardan tümünden yoksun oluşundan ziyade onun bunları kabul etmekteki isteksizliğinden kaynaklanmaktadır (Stauffer, 2002, s. 627).

¹ Sokrates'in Kallikles'i çürütmesinde merkezi bir rol oynayan *kinadios/catamite*'in Antik Yunan dünyasındaki konumu, bu konuma düşmenin yarattığı itibar ve vatandaşlık statüsünü kaybı gibi toplumsal ve siyasal sonuçlara dair daha geniş bilgi için bkz. (Tarnopolsky, 2010, s. 22, 39-40; Kahn, 1983, s. 106).

Sonunda *elenkhosun* yarattığı utanç Kallikles’i açık sözlülüğün eşiğine getirmiştir. Kalliktes’teki utanma duygusunu fark eden Sokrates, hazcılığın sadece utanç verici olmadığını aynı zamanda mantıksal olarak da imkânsız olduğunu kanıtlamaya çalışarak yol/sonuç almaya çalışır. Kallikles’in argümanlarını çürütmek ve felsefi pozisyonunun altındaki tutarsızlıkları ortaya çıkarmak için ortaya koyduğu gerçekleri elmastan ve demirden kelimelerle perçinlediğini söyler (508d-e). Tutkuların ıstırapın nedeni olduğunu söyleyen (496d) Sokrates’e göre “iyilik zevk demek, kötülük de ızdırıp demek değildir”. Zira zevk ve ıstırap bir anda kesilir ancak iyilik ve kötülük ayrı şeyler olduğundan bunlardan biri kesilince öteki kesilmez (497d-e). Kallikles karşı bir cevap sunmaz, susar; ancak tartışmanın gidişatı içinde Sokrates’i yine saçmalamakla, işe yaramaz ve saçma sorular sormakla, oyun yapmakla suçlar (497a,c); ancak karşı bir argüman ileri sür(e)mez. Sokrates zekice bir hamleyle onun “haz eşittir iyi” minvalindeki düşüncesinin kabulünün bizatihi onun kendisinin kendisine bigâne kal(a)madığı, hakkın/iyinin/gücün kaynağı olarak gördüğü şeyin, yani cesaret ve gücün altını nasıl oyduğunu göstermeye çalışır. Sokrates’e göre akıllı ile budalanın, cesur ile korkağın duyduğu haz ve acı aşağı yukarı birdir (498bc). Zira tehlikeden kaçmaktan alınan zevk de tehlikeyle yüzleşmekten alınan zevk kadar yoğundur ve aynıdır. Bu nedenle “hazla iyi birdir” tezinin kabulü durumunda Kallikles’in “kötü adam, iyi adam kadar iyi ve kötü, hatta ondan daha iyidir” sonucunu kabul etmesi gerekecektir (499b). Oysa her ne kadar anti-Sokratesçi olsa da o da cesur adamın korkak adamdan daha iyi olduğundan en az Sokrates kadar emindir. Diyalog sürecinde açık sözlülüğe karşı duyduğu korkuyla tezat oluşturacak şekilde cesaret onun en çok takdir ettiği, “doğal” erdemdir. Bu nedende korkaklıkla cesaretin bir tutulması Kallikles’in de kabul edemeyeceği kadar utanç verici bir sonuçtur (McKim, 1988, s. 42). Cesaret ve pratik zekâyâ hayranlık duyan (491b-d; Dodds, 1959, s. 314) Kallikles’e göre üstün insan ancak gerçek bir cesaret sayesinde tüm arzularının peşinden koşmasının, onları maksimum düzeyde tatmin etmesinin önündeki en büyük engel olan utanma ve tikslenme bariyerini aşabilir (Lopes, 2023, s. 7). Çoğunluk tarafından belirlenen (483e-484a) gelenekler ve yasalarla insanların ruhuna aşılana ahlaki utanç duygusunun üstesinden ancak cesaretle gelinebilir. Başka bir ifadeyle çoğunluğun etik yargı ve pratiklerini aşmak, utancın yarattığı engel ve kısıtlamanın üstesinden gelerek doğal adaleti gerçekleştirmek ancak cesaretle mümkün olabilir.

Gorgias ve Polos’u utanmakla suçlayan Kallikles’in kendisi sonunda argümanının içerikleri karşısında utanır; iyi ve kötü zevk ayrımı yapar ve bazı zevklerin kötü olduğunu kabul eder (499b,d). Sokrates’e katıldığını açıkça itiraf etmese de, utanç bariyerini yıkarak kötü zevkleri iyilerden ayırmanın yaşam için daha iyi olacağını kabul eder (499c-500a). Tüm eylemlerimizde hazın değil, iyinin amaçlanması gerektiğini onaylar (499e, 500a). Böylece Sokrates çürütmeye aracılığıyla Kallikles’i inadından ve cehaletinden arındırarak gerçekte kendinde saklı olan gerçek inancının farkına varmasını sağlamış; Kallikles özneline “hiç kimsenin gerçekte adaletsizlik yapmayı adaletsizliğe uğramaya tercih etmeyeceği” tezini kanıtlamış olur.

FELSEFE, UTANÇ, HAKİKAT VE AHLAK

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılacağı gibi diyalog boyunca muhatapların Sokratik *elenkhosa* maruz kaldıklarında hissettikleri zorlama sadece mantıksal değil, aynı zamanda psikolojiktir (Tarnopolsky, 2010, s. 39). Sokrates’in diyaloglardaki mantık yürütme, çürütme, tanımlama ve tanıtlamalarına bir bütün olarak bakıldığında Platon’un ne Gorgias diyalogunda ne de diğer diyaloglarında formel mantığın henüz tam anlamıyla var olmadığını farkında olmak gerekir. Bunu en iyi şekilde tanım oluşturmanın zorluklarında, onunla Gorgias, Pollos ve Kallikles ile tartışmasındaki bazı sıkıntılı argüman, benzetme ve çıkarımlarında görmek mümkündür Bu nedenle onun argümanlarını saf mantık çerçevesinde değerlendirmek bazı mantıksal çıkarım ve benzetmelerini sorunlu hale getirebilir. Sokrates her ne kadar salt mantık ve akıl yoluyla argümanlarını kanıtladığını iddia etse de diyalogun dikkatli bir okuması böyle olmadığını onun salt bununla yetinmediğini; muhataplarının aklına olduğu kadar duygularına da hitap ettiğini gösterir (Jowet, 1892, s. 294). Gerçekte o, salt mantıksal argümanlarla yetinmeyip utanç duyguna başvurmak suretiyle muhataplarının derin ahlaki inançlarını günyüzüne çıkarmaya çalışır (Moss, 2005, s. 153). Diyalog boyunca çürütme sürecindeki başlıca silahının salt mantık değil, utanç olduğunu ifade etmek gerekir (Moss, 2005, s. 139). Dolayısıyla Sokratik *elenkhosun* mantıksal olduğu kadar duygusal bileşenlere de sahip olduğunu belirtmek gerekir. *Elenkhos* sadece rasyonel

düzeyde değil, aynı zamanda duygusal düzeyde de çalışır ve *elenkhosun* tetiklediği utanç muhatabın bilişsel dönüşümünde ve arınmasında önemli rol oynar (Candiotta, 2017, s. 576). Sokrates, sadece mantıksal argümanla değil, duygulara da hitap etme yoluyla muhatabının dönüşümüne psikolojik destek verir. Dönüşüm aracı olarak duygular, akıl ve arzu arasındaki aracı işlevi görür. Bu yaklaşımın bize gösterdiği en önemli hususlardan biri de “Yunan logosu(nun) sadece rasyonel bir söylem biçimi değil, aynı zamanda duygusal bir söylem biçimi” olduğudur. Bu logosta “akıl ve duygular bilginin elde edilmesinde işbirliği” yapabilirler. Platon da insanı bilgiye götüren akıl ve duygular arasındaki bilişsel süreçlere dair önemli içgörüler kazandıran ilk filozof (Candiotta, 2017, s. 577) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hiç şüphesiz bir filozof olarak Sokrates’in retoriğe karşı çıkmasının en önemli nedeni onun kanıt değil, iknaya dayanması (462c) ve hakikati bulmak bir yana özsel bir hakikati yadsımasıdır. Sokrates, “şeylerin özünü anlatmak, onları açıklamak gücünde”n yoksun (464a), bilgiye değil salt kanılara, yanılığara (462c.) istinat eden bir sanata dayandıklarından retorikçilerin çürütme iddialarını reddeder. Bunun en iyi örneği Sokrates ile Polos arasındaki tartışmadır. Doğru olmayanın mutlu olamayacağını söyleyen Sokrates, buna karşı çıkan Polos’u kendisini çürütmeye çağırdığında yukarıda bahsi geçen Archeleus’u örnek vererek yani başkalarının tanıklığına başvurarak Sokrates’i çürütmeye çalışır (473de). “Ben siyaset adamı değilim” diyen Sokrates ise sürekli olarak tanık gösterdiği ve oydaşıma başvurduğu için Polos’u yerer (474a). Çünkü bir şeyin doğruluğu tanık göstermekle değil, (akli) kanıt göstermekle mümkün olabilir; retorikçi ise kanıt değil, tanıklığa dayanmaktadır (471e, 472b). Ancak doğruluk araştırmasında tanık göstermek bir yöntem olamaz; zira böylelikle “bir yığın saygıdeğer yalancı tanığın karşısında, bir adam suçlu duruma düşebilir” (472a). Oysa Sokrates’e göre doğruluk, hakikat, haklılık ne tanıklığa ne de oydaşıma tabi değildir (474a). Bu yüzden oy sayısından başka bir dayanağı olmadığını düşündüğü Polos’u “tanıtılma yolunu”na davet eden Sokrates, Polos’a yalancı tanıklıklarla gerçeğin elde edilmeyeceğini, sahip olduğu tek şey olan gerçeğin elinden alınamayacağını (472b); tek başına kalsa da asla tanıklık yoluyla çürütülen bir şeyden yana olmayacağını söyler (472c). Ona göre sadece iki çürütme yolu vardır; biri tanıklığa/sayıya dayanan, Polos ve diğer insanların çoğunun tuttuğu yol, ikincisi ise kendisinin tuttuğu felsefi yoldur (472c). Bu konular yani hakikate/doğruya/iyiye/güzele ulaştırılacak yol-yöntem bilgisi, insanın mutluluğun ve mutsuzluğun ne olduğunu bilip bilmemesiyle ilgili konular olduğundan bunların bilinmesi saygıya değer bir hususken bilinmemesinden de daha utanç verici bir şey yoktur (472c). Felsefe adına konuştuğunu iddia eden Sokrates’e göre kendi düşünceleri “felsefenin kendisine söylediği kanıtlanmış düşüncelerdir (481e). Felsefe retorik gibi salt güç ve iktidarı elde etmeyi değil (466b), iyiye/hakikate ulaşmayı amaçlamaktadır.

Sokrates, benzer biçimde bir kısım epistemik ve etik gerekçelerle Kallikles’in argümanlarını da eleştirir ve değerden düşürür. Sokrates, Kalikles’i de hakikate bigâne olmak ve başkalarının yargısına tabi olmakla eleştirir. Kallikles’in sevdiklerinin (yani demos’un) etkisinde kaldığını, onlara karşı durmadığını onunla ters düşmemek için sürekli olarak fikir değiştirdiğini, sözlerini onların isteklerine göre ayarladığını söyler (481e). Aslında Sokrates burada yine toplumsal davranış kuralları çerçevesinde Kallikles’i kişisel iradesizlikle suçlayarak utandırmaya çalışır. Zira, o, hakikatin peşinden koşan biri değil, iradesizce başkalarının etkisinde kalarak “ipsiz sapsız sözler” söyleyen biridir (481e). Buna karşın felsefe adına konuşma iddiasında olan Sokrates’e göre felsefi hakikat kişilere göre değişiklik göstermez (482b). Burada Sokrates, Kallikles’in şahsında bir bütün olarak retoriğe istinat eden bir yaşam ve düşünüş biçimini eleştirmektedir.

Kallikles karşı bir saldırıyla filozofa ve felsefeye saldırıya geçer. Ona göre felsefe doğal olana karşıtlığı temsil etmektedir. İnsanı güçlü ve güçlü olanın yarasından alıkoymakta ve dahası üstün olanın yarasına karşıtlığı öğretmektedir (484b). Kallikles’e göre Sokrates’i bu cari doğal gerçekliği görmekten alıkoyan, hakikate karşı kör eden şey bizatihi felsefenin kendisidir (484cd). Felsefeye bağlılık onu bir hayalpereste dönüştürmüş, gerçeğe yabancılaştırmıştır. Daha ileri giderek Sokrates’i “laf ebesi” olmakla suçlar (486d). Ona göre ileri yaşta, “akıllıyı aptal eden bir sanat” (486b) olan felsefeyle sürekli uğraş, kişiyi (Sokrates’i) gerçeklikten kopardığından, özel ve kamusal işlerde gülünç duruma düşürdüğünden bağışlanmaz bir durum ve utanç verici bir şeydir

(484cde, 486a). Yani o, mevcut toplumsal gerçeklikten kopmuş ve kendi bireysel yararına yabancılaştırmıştır.

Bu bölümü bitirirken esas konumuz olamamakla birlikte son olarak utanma, arınma ve hakikat ile bağlantılı olarak diyalog boyunca Sokrates'in taşıdığı en önemli kaygılarından birinin toplumsal yaşama dair taşıdığı etik-politik kaygılar olduğunu belirtmek gerekir. Bireysel (etik) ve toplumsal olanı (politik) birbirinden ayrı düşünmeyen Sokrates, sürekli olarak toplumsal ve politik yaşama dair endişeler taşımakta ve bu endişelerle hareket etmektedir. Onun için *Gorgias* diyalogunda üzerinde önemle durulan hususlardan biri de retorik ve retorikçiler üzerinden Atina'nın politik yaşamına ve politikacılara yöneltilen sert eleştirilerdir. Hatta diyalogun önemli bir kısmının büyük ölçüde diyalogun son kısmında dile getirdiği eleştiriler için bir ön hazırlık, bir temellendirme girişimi olduğu bile iddia edilebilir. Zira Atina'nın yaşamı tam da onun hedefine koyduğu retoriğe istinat etmektedir. Retorikçi politikacıların amacı hak ve hakikatin bilinmesi suretiyle insanın iyileştirilmesi, yetkinleştirilmesi ve mutlu kılınması değil, güç, başarı ve maddi hazların elde edilmesidir. Bu nedenle Atinalı en ünlü politikacılar dahil Atina'nın tüm politikacıları kişilerin ruhlarını değil, bedenlerini düşünerek politika yapmaktadırlar. Tüm gayretlerini kişilerin konforlarını artırmaya harcamakta, arzularını/hazlarını tatmin etmek suretiyle onları hoşnut etmeye çalışmaktadırlar (518de-519a, 521a). Ruhun selametini değil, polislin (maddi) refahını ve hazzını düşünmektedirler. Hakikate ve ona istinat eden etik bir yaşama bigânedirler. Ona göre mutluluğu hazza eşitleyen bu siyaset utanç verici bir siyasettir. Gerçek bir siyasetin amacının insanın asli yanı olan ruhun sıhhati ve selameti olduğunu düşünen Sokrates'e göre "yurttaşlarının ruhuna doğruluğu aşılıp eğriliği oradan atma"yan, "ölçülülüğü aşılıp ölçüsüzlüğü oradan atma"yan, "bütün erdemleri aşılıp bütün kötülükleri oradan atma"yan her şey (504ce) kötü ve utanç vericidir. Sokrates'in buradaki eleştirileri savunmasında Atinalı hemşerilerine yönelttiği eleştirilere paralellik arz eder. Bilgeliğiyle ün salmış kentin yurttaşları erdemli bir yaşama değil, para, şan, şöhrete önem verdiklerinden Sokrates onları utandırmaya devam edeceğini söyler (SS, 29d-30e). Atina, utanç verici bir yaşam içindedir. Utanç duygusuna hitap eden filozofun amacı bireylerin olduğu kadar bir bütün olarak polislin etik dönüşümünü sağlamaktır.

SONUÇ

Utanma duygusuna yapılan atıflar ve bu duyguya yüklenen işlevsellik göz önüne alındığında *Gorgias* diyalogunun Platon'un külliyyatı içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu açıkça görülebilir. Diyalogda ele alınan ya da temas edilen retorik ve hakikat, yaşamın amacı, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, adil olan ve olmayan, ceza ve adalet, ruhun kurtuluşu, gerçek siyaset vb. birçok mesele ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde utanç ile ilişkilendirilmiştir ya da ilişkilendirilebilir. Diyalog esas olarak utanç verici bir yaşamdan kaçınmanın önemini vurgulamaya, hem bireysel hem de toplumsal açıdan iyi ve güzel bir yaşama kavuşmanın yolunu göstermeye çalışır. İnsanı doğruluktan alıkoyan cehalet utanç duyulması gereken bir durumdur. Utanma duygusu insanın cehaletten uzaklaşp hak ve hakikate, iyi olana yönelmesinde hayati bir rol oynar.

Onun için Sokrates utancı *elenkhos* ile birlikte yanlıştan arındıran ve iyi olana yönlendiren etik ve epistemik bir araç-duygu olarak kullanır. Aslında ona göre yanlış, kötü ve çirkin olan şey insanda doğal olarak bir tiksinti ve iticilik yaratmaktadır. Sokrates muhatabını dönüştürmek, değiştirmek için salt mantıksal argümana değil, defaatle utanma duygusuna başvurur ve ondan stratejik bir amaçla istifade eder. Bu nedenle *elenkhosa eşlik eden utanma*, Sokratik hakikat araştırmasının, etik ve politik pedagojinin en önemli unsurlarından biridir. Utanma duygusu öncelikle verili bir değerler düzeninin mevcudiyetini ve bunların onayını gerektirir ki kişi ancak iştirak ettiği bu değerlere aykırı düşmesi ya da düşeceği korkusuyla utanç duyabilir. Utanç, utanç verici bir şeyi söyleme ya da eylemeye engel olduğu gibi gerçekleşmesi durumunda bundan nedamet duymayı sağlar. Başka bir ifadeyle utanç kişinin etik sınırları ihlal etmesini, ihlali durumunda ise geri çekilmesini temin eder. Bu anlamda utanç büyük ölçüde 'nomos'a bağlıdır. Zira burada söz konusu olan etik sınır aşımı ve ölçüsüzlük neticesinde itibarını kaybetme korkusuyla başkasından utanmadır. Bu haliyle utanç antik Yunan dünyasında sınırlayıcı ve tanzim edici duygu işlevi görmüştür. Utanca güçlü bir değer ve konum biçen Sokrates de aslında antik Yunan'ın değer ve duygu dünyasıyla uyum içindedir. Onun yaptığı şey demokrasinin yükselişi ve refahın artışıyla birlikte hazzı ve gücü mutluluğa eşitleyerek yaşamın amacı haline getiren, utancı ise bunun

önündeki en büyük engel olarak gören bireylere ve politikaya karşı bu değeri/duyguyu savunmaktadır. O, retorikçiler gibi güce ve hazza değil, hak ve hakikate istinat eden, ruhun saadetini ve selametini amaçlayan bir etik-politik yaşamın yaratılmasını amaçlamaktadır. Zira ona göre insanın asıl özen göstermesi gereken yanı bedeni/arzuları değil ruhudur; ruhu iyileştirmeyen ve güzelleştirmeyen her şey utanç vericidir. Kişi mutlaka kendisiyle kötü ve utanç verici yaşam arasına mesafe koymalıdır ki bu, aynı zamanda tanrısal buyruktur.

Diyalogda sadece Sokrates değil, muhatapları da aynı şekilde utanma duygusuna başvururlar. Ancak özellikle Sokrates muhataplarını çürütmek için önemli argümanlar ileri sürmekle birlikte paralel süreçte muhataplarının utanma duygusundan etkin bir şekilde istifade eder. Yani hem onları çürütmek, hem de epistemik ve etik amaçlarına ulaşmak için mantıksal argümanlar kadar bu psikolojik silahı da etkili bir şekilde kullanır. Utanç, Sokrates'in muhataplarını kendi etik kabullerinin sonuçlarıyla yüzleştirmekte büyük rol oynar; kendi etik argümanlarını ve pozisyonlarını önemli ölçüde terk etmek zorunda bırakır. Sonuç itibarıyla Sokrates hem Gorgias hem Polos hem de Kallikles'i haz ve gücün iyi ve erdemle aynı olmadığına, iyi olmayanın mutlu olmayacağına, kötülüğe/adaletsizliğe maruz kalmanın adaletsizlik/kötülük yapmaktan daha iyi olduğuna ikna eder. Dolayısıyla Sokrates'in argümanın salt mantıksal kudretiyle değil, daha çok duygusal/psikolojik etkisiyle sonuç aldığını söylemek mümkündür. Onların söylediğinin aksine güçlüler değil, sadece iyiler gerçekte istediğini yapma ve mutlu olma imkânına sahiptir. Çünkü sadece onlar iyinin ne olduğu ve gerçekte ne istediklerini bilmektedirler. Gerçekte güçlü ve mutlu olanlar/olabilecekler sadece iyi olanlardır.

Diyalogdaki Sokratik soruşturmanın amacı salt bir felsefi spekülasyon değil, öncelikle hakikatin bilgisi aracılığıyla etik bir özneliliğin ve yaşamın inşa edilmesidir. Dolayısıyla onun epistemik girişimi pratik bir amaca, iyinin elde edilmesi amacına yöneliktir. Başka bir ifadeyle o, hakikat soruşturmasıyla ahlaki/adil bir kişilik ve toplum yaratmayı amaçlamaktadır. Toplumsal yaşam söz konusu olduğunda iyi yaşama ulaşmak ancak politikayla mümkün olacaktır. Zira onun için ahlak bireyin saadetini amaçlarken politika da toplumun mutluluğunu amaçlamaktadır. Sokrates'e göre Atina toplumu gerçek saadetini amaçlayan bir siyasetten olduğu kadar gerçek siyaset adamından da yoksundur ve bu durum Atina için utanç vericidir. Atina'nın toplumsal yaşamının yeniden tanziminde, adil olana yönlendirilmesinde ve adaletle yönetilmesinde utanma duygusu hayati rol oynayacaktır. İnsanın önünde duran hayati görev öncelikle hakikatin bilgisinin elde edilmesi ve yaşamın hakikate tabi kılınmasıdır. Onun için utanma epistemik olduğu kadar etik-politik bir işlemdir de sahiptir.

KAYNAKLAR

- Aristoteles (2007). *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Benson, H. H. (1989). A note on eristic and the Socratic elenchus, *Journal of the History of Philosophy*, 27 (4), 591-599.
- Berkovski, S. (2015). A Hobbesian theory of shame. *The Southern Journal of Philosophy*, 53 (2), 125-150.
- Berman, S. (1991). How polus was refuted: reconsidering Plato's Gorgias 474c-475, *Ancient Philosophy*, 11 (2), 265-284. <https://doi.org/10.5840/ancientphil19911123>
- Candiotto, L. (2017). Purification through emotions: The role of shame in Plato's Sophist 230b4-e5, *Educational Philosophy and Theory*, 50 (6-7), 576-585. <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1373338>
- Cain, R. B. (2008). Shame and ambiguity in Plato's Gorgias, *Philosophy & Rhetoric*, 41 (3), 212-237. DOI: [10.1353/par.0.0008](https://doi.org/10.1353/par.0.0008)
- Cairns, D. L. (1993). *Aidōs: The psychology of shame and honour in ancient greek literature*, Oxford University Press.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato. Gorgias*: Oxford University Press.
- Eco, U. & Fedriga, R. (2021). *Felsefe tarihi 1: antik Yunan* (L. T. Basmacı, Çev.). Alfa Yayınları.

- Jaeger, W. (1943). *Paideia: The ideals of greek culture*, Volume II. Oxford University Press.
- Jenks, Rod. (2007). Rhetoric and dialectic in the refutation of Callicles in Plato's Gorgias, *Philosophy & Rhetoric*, 40 (2), 201-215. <https://doi.org/10.2307/25655268>
- Jowett, B. M.A. (1892). *The Dialogues of Plato, translated into english with analyses and Introductions, in five volumes. Vol. II*. Oxford University Press.
- Kahn, C. H. (1983). Drama and dialectic in Plato's Gorgias. *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*, 75-121.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge University Press.
- Konstan, D. (2003). Shame in ancient greece, *Social Research*, 70 (4), 1031-1060. <https://doi.org/10.1353/sor.2003.0007>
- Konstan, D. (2006). *The emotions of the ancient greeks: studies in aristotle and classical literature*, University of Toronto Press.
- Kranz, W. (1994), *Antik Felsefe* (S. Y. Baydur, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Lopes, D. R. N. (2023). Callicles as a potential tyrant in Plato's Gorgias, *Journal of Ancient Philosophy*, 17 (1), 1-35. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v17i1p01-35>
- Marren, M. (2019). Plato and Aristophanes on (want of) education: shame and eros in the Gorgias and in the Clouds. *Ramus*, 48 (2), 127-147.
- Moss, J. (2005). Shame, pleasure, and the divided soul ["shame"], *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 137-70. <https://doi.org/10.1017/rmu.2019.14>
- McKim, R. (1988). Shame and truth in Plato's Gorgias, in C. L. Griswold (Eds.), *Platonic Writings/Platonic Readings* (pp. 34-48). Routledge.
- Peters, E. F. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Platon (1991). *Sofist* (Ö. N. Soykan, Çev.). Ara Yayıncılık.
- Platon (1998). *Gorgias, Diyaloglar I* içinde (s. 47-135), (M. C. Anday, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Platon (2007). *Yasalar* (C. Şentuna-S. Babür, Çev.). Kabalıcı Yayıncılık.
- Platon (2011). *Euthyphron* (G. Şar, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Platon (2015). *Şölen* (E. Çoraklı, Çev.). Alfa Yayınları.
- Platon (2016). *Devlet* (H. Demirhan Çev.). Islık Yayınları.
- Platon (2022). *Protagoras* (Çev. Ari Çokona). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2024). Sokrates'in savunması (Ö. Orhan, Çev.). Fol Yayınları.
- Stauffer, D. (2002). Socrates and Callicles: A reading of Plato's Gorgias", *The Review of Politics*, 64 (4), 627-657
- Tarnopolsky, C. H. (2010). *Prudes, Perverts and Tyrants: Plato's Gorgias and the politics of shame*. Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1982). The Socratic elenchus, *The Journal of Philosophy*, 79 (11), 1982. <https://doi.org/10.2307/2026548>
- Williams, B. (1985). *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press.

Extended Abstract

Gorgias, one of Plato's most important works from his youth, begins with an examination of the nature of rhetoric. However, a significant part of the dialogue is concerned with fundamental existential issues of human life such as the good life, the purpose of the good life, justice, the search for philosophical truth, active political life, the relationship between power and knowledge, and the salvation of the soul. However, one of the most persistently repeated concepts in the dialog is "shame". The feeling of shame is referred to dozens of times in the text. For this reason, it is even possible to call Plato's Gorgias dialogue "On Shame". Because all the issues discussed in the dialog are related to the feeling of shame and are dealt with within this framework. Although it begins with an inquiry into rhetoric, the main issue and subject of the dialogue is

what the “good life” is and how human beings should live. The dialogue is in fact a search for an answer to this question in Socratic-Platonic philosophy. According to Socrates, one can find the answer to this question not through rhetoric, but only through philosophy. The question of the “good life” and “how to live” in relation to the idea of truth is discussed in an epistemic, ethical and political context throughout the dialog. As a result of Socrates' understanding of knowledge and morality, the epistemological precedes the ethical and political. For the construction of an order that makes the “good life” possible will only be possible by acquiring the knowledge of truth. Turning towards the truth will be possible by purifying ignorance. For this purpose, Socrates resorts to the method of elenkhos. With this method, he tries to show his interlocutors that what they know to be true is false and to purify them from ignorance. The aim is to heal the soul of his interlocutor and transform him morally. Socratic elenkhos is not only a refutation but also an attempt to shame. In fact, the concept of elenkhos in Greek not only means “to refute” but also “to shame, embarrass, disgrace”. Throughout the Gorgias dialogue, all the debaters, especially Socrates, are not content with using only rational arguments in their attempts to refute each other. They constantly try to get results by appealing to each other's sense of shame. Socrates is the one who makes the best use of the sense of shame. Throughout the dialogue, this shared sense of shame plays an important role in the comprehension of truth and the adoption of ethical attitudes; it constitutes the common ground for discussion and agreement; it directly affects the course of the debate and the mutual attitudes of the parties. For Socrates, who sees politics as the activity of improving and perfecting human beings, shame constitutes the given basis of a healthy social and political life. In the Protagoras dialogue, he expresses through the Epimetheus-Prometheus myth through the mouth of Protagoras in the dialogue of Protagoras that shame is a gift sent to man by God to make social and political life possible together with justice. For this reason, Plato recommends that shame, which he defines as “divine fear” in the Laws, should be constantly nurtured in the human soul by the government. Together with reason, shame has a powerful effect in restraining people from shameful behavior and pleasures. Plato is not alone in the importance attached to shame. In fact, the ancient Greeks considered shame to be an important factor in the construction and stability of social life. The Greeks used the terms *aidos* and *aschirois* for shame, both of which are used in Plato's texts. The concept Plato uses repeatedly in the Gorgias is “*aischune*”. Shame is also a key concept in the Gorgias dialogue. This sense of shame plays an important role in the presentation or avoidance of epistemic and ethical arguments by the parties. In the process of Socrates' refutation of the rhetoricians, the sense of shame plays an extremely important and effective role along with logical arguments. Throughout the dialog, Socrates argues with Gorgias, Polos and Callicles respectively. Shame plays a major role in confronting Socrates' interlocutors with the consequences of their own ethical assumptions, forcing them to significantly abandon their own ethical arguments and positions. Socrates convinces both Gorgias, Polos and Callicles that “pleasure” and “power” are not the same as “good” and “virtue”, that the ungood cannot be happy, that it is better to suffer evil and injustice than to commit injustice and evil. Therefore, it is possible to say that Socrates gets results not only through the logical power of arguments, but more through their emotional and psychological impact. Contrary to what they say, only the good, not the powerful, have the possibility to do what they really want and be happy. Because only they know what good is and what they really want. It is only the good who are truly powerful and happy. Together with elenkhos, Socrates uses shame as an ethical and epistemic tool-emotion that purifies from wrong and guides to what is good. In order to transform and change his interlocutor, Socrates repeatedly appeals not only to logical argument, but also to the feeling of shame and utilizes it for a strategic purpose. Therefore, the shame that accompanies elenkhos is one of the most important elements of Socratic truth-seeking, ethical and political pedagogy. Shame ensures that one violates ethical boundaries and retreats when one violates them. Shame functions as a limiting and regulating emotion. The ultimate goal of all the philosophical speculations in the dialogue is the construction of a better and just life that will be guided by truth and will lead the soul to bliss and salvation. Socrates aims at the creation of an ethical-political life based on truth and aimed at the bliss and salvation of the soul. For him, it is the soul, not the body and desires, that is the real concern of man; anything that does not heal and beautify the soul is shameful. One must distance oneself from the evil and shameful life. This is also the commandment of God.