

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

148279

PLATON'UN AHLAK DÜŞÜNÇESİNİN EVRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Didem YILDIRIM

**Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE TARİHİ**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ

EKİM-2004

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PLATON'UN AHLAK DÜŞÜNÇESİNİN EVRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Didem YILDIRIM

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE TARİHİ


Bu tez 15/10/ 2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.


Jüri Başkanı

Prof. Dr. Hakan POYRAZ


Jüri Üyesi

Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ


Jüri Üyesi

Yard. Doç. Dr. Kâzım YILDIRIM

ÖNSÖZ

Felsefe etkinliğinin anlaşılması süreci, öncelikle, onun kurucularının izinde yürümeyle başlayabilir. İnsanın pratik yaşamının bilgisi olan ahlaka ilişkin felsefenin geliştirdiği soruşturmaları anlamak için de yapılacak ilk iş, ahlak felsefesinin ilk kuramcılarına yönelmektir.

Bu bakış açısından hareketle, Platon'un ahlak felsefesini anlamak için onun da düşünsel kaynaklarına gidilmiştir. Platon kaynakları ile birlikte ele alınması, onun bu alandaki katkılarının ve düşünsel zenginliğinin daha da açığa çıkartılmasını sağlayacaktır. Böylece Sofistler'in, çürütmeye çalışan Sokrates'in geliştirdikleri düşünceleri, bunlar üzerinde yükselen Platon'un ahlak felsefesini ve onun bu alandaki düşüncesinin gelişim sürecini anlamak, bu tezin temel konusudur.

Bu yüzyılda unutulmaya yüz tutmuş erdem kavramını Platon'un felsefesi aracılığı ile canlandırarak bu kavramı ahlak felsefelerine yeniden yerleştirmek, insanın pratik yaşamının ölçütüne yeniden dönüştürmek, insanı felsefi bilgi aracılığı ile arındırma ve yüceltmeye katkıda bulunmak bu tezin bir amacıdır.

"Platon'un Ahlak Anlayışının Evrilmesi" konulu bu tez boyunca çalışmalarımı yönlendiren hocam sayın Doç. Dr. Rahmi Karakuş'a teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
SUMMARY	iv
GİRİŞ	1
1. PLATON'UN AHLAK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ	9
1.1. Sokrates'in Mutluluk Ahlakı.....	9
1.1.1. Sokrates'in Tartışma Tekniği.....	11
1.1.2. Bilgi ve Erdem Birliği.....	17
1.1.3. Mutluluk Ahlakı.....	19
1.2. Platon'da Bilgi ve Varlık	22
1.2.1. Bilginin Kaynağı Problemi: “Doğuştan Bilgi” ve “Anımsama Kuramı”.....	23
1.2.2. Bilginin Konusu Olarak İkili Varlık Anlayışı.....	28
2. PLATON'UN ERDEM ETİĞİ	32
2.1. Platon'un Ahlak Anlayışının Gelişim Süreci.....	34
2.1.1. Platon'un “Gençlik Diyalogları”nda Beliren Ahlak Kavramları	34
2.1.1.1. Kendini Bilmenin Erdemi: “Apologia” (“Sokrates'in Savunması”).....	37
2.1.1.2. Ödeve Bağlılık Erdemi: “Kriton”.....	41
2.1.1.3. Cesaret Erdemi: “Lakhes”	43
2.1.1.4. Dostluk Erdemi: “Lysis”	46
2.1.1.5. İnanca Uygun Yaşamın Erdem Niteliği: “Euthyphron”	51
2.1.1.6. Bilgelik Erdemi: “Kharmides”	55
2.1.1.7. Erdemin Öğretilebilirliği Problemi: “Protagoras”	58
2.1.2. Bilgiye Dayalı Erdem Anlayışı: Platon'un “Geçiş Dönemi Diyalogları”nda... Görünüşe Çıkan Ahlak Tasarımı.....	63
2.1.2.1. Bilgi Erdem Birliği Problemi: “Menon”	67

2.1.2.2. Ahlaki İyi Problemi: “Gorgias”	70
2.1.2.3. Bilgi İle Mutluluğun Birliği: “Euthydemos”	76
2.1.2.4. Bilerek Kötülük Yapılmaz: “Küçük Hippias”	79
2.1.2.5. Erdemli Yaşam ve Yasalar: “Meneksenos”	81
2.1.3. Bireysel Ahlaktan Toplumsal Ahlaka Geçiş: Platon’un “Olgunluk” ve	82
“Yaşlılık Dönemi” Eserlerindeki Ahlak Tasarımı	82
2.1.3.1. Ruhun Arınması ve Mutlak Bilgiyi Kendinde Bulması: “Phaidon”	84
2.1.3.2. Ruhun İdeanın Bilgisine ya da Felsefi Erdeme Ulaşması: “Phaidros” ..	87
2.1.3.3. Ruhun “İyi” ve “Güzel”e Ulaşması: “Symposion”	89
2.1.4. Platon’un “Devlet” Diyalogundaki Ahlak Tasarımı İle Politik Düşüncenin	92
Birliği	92
2.1.4.1. Erdem Kavramının İdeal Devlet Tasarımına İçselleştirilmesi	96
2.1.4.1.1. İdeal Devlet Düzeni İçin Dört Temel Erdem	99
2.1.4.1.2. Toplumun Bölümlerinin İnsan Ruhunun Bölümlendirilmesine.....	102
Dayandırılması	102
2.1.4.1.3. Bilgelik Erdemini Taşıyanlar: Filozoflar ve Devlet Adamları.....	108
2.1.4.1.4. Ahlakın İyi Kavramı ile Varlığın Kaynağı Olan İdea’nın	109
Birleşmesi.....	109
2.1.4.1.5. İnsanın Eğitimi ve Mağara Benzetmesi	111
2.1.4.1.6. İnsan ve Devlet Özdeşliği: İyi ve Mutlu Bir Devlet İyi ve Mutlu	112
Yurttaşlar Yaratır	112
2.1.4.1.7. İdeal Toplumsal Düzenin Yasalara Dayandırılması: “Yasalar”	113
2.1.5. En Yüksek Değer Tartışması: “Philebos”	115
SONUÇ	120
KAYNAKÇA	124

ÖZET

Anahtar Kelimeler: Platon, Sokrates, Etik, Erdem, Antik Felsefe

Platon'un yazdığı diyaloglar "gençlik", "geçiş", "olgunluk", ve "yaşlılık" dönemlerine ayrılmaktadır. O, ahlak öğretisinin temel kavramlarını, bu dönemlerde yazdığı diyaloglar içinde geliştirir. Bu nedenle Platon'un ahlak düşüncesinin gelişim aşamalarını görmek için diyalogların gelişim sürecini izlemek zorundayız.

Platon'un gençlik diyalogları hocası Sokrates'in düşüncelerini savunduğu eserlerdir. Bu eserlerde Platon da hocası gibi sofistlerle hesaplaşır. Onun tartıştığı felsefe sorunları, kendi ahlak öğretisinin temelini oluşturacak olan "erdem" ve epistemolojisini oluşturacak olan "bilgi" sorunudur. Erdemin birliği ve çokluğu, tek tek erdemler ile genel erdem tanımı arasındaki ilişki, erdemin bilgi değeri ve öğretilebilirliği çözümlenmeye çalışılan temel problemlerdir. Erdemin bilgi ile ilişkisi onun bütün diyaloglarında dile gelen argümanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Platon'un kendi özgün felsefesini "geçiş dönemi" diyaloglarında kurmaya başladığı görülebilir. O, erdemli yaşamı en yüksek iyiye ulaşmak olarak tanımlamıştır. Buna göre erdem, iyiyi bilgi yoluyla gerçekleştirmektir. Bu nedenle iyi kavramından idea düşüncesine geçmiştir.

Geçiş dönemi diyaloglarında dile getirilen mutluluğun toplumsal bir düzen ile gerçekleşebileceği düşüncesi, olgunluk dönemi diyaloglarında daha çok işlenmiştir. Bu son dönem diyaloglarında Platon bireysel ahlak yerine toplumsal ahlak düşüncesini geliştirmiştir. Bu düşünceye göre ahlaki iyiye göre düzenlenen bir yasa sayesinde devlet, her bir yurttaşın erdemli ve mutlu bir yaşam yaşamasını sağlayabilir. Bu, devletin görevidir. Devlet adamı da erdemli ve bilge olmalıdır. Platon sonuçta erdem, bilgi, en yüksek iyi, doğru yasa ve erdemli devlet adamı arasında bir ilişki kurarak ahlak düşüncesini tamamlar.

SUMMARY

Conversion of Platon's Moral Thoughts

Key words: Plato, Socrates, Ethics, Virtue, Ancient Philosophy

Plato's dialogues are considered as three periods: Early dialogues transitional dialogues, middle dialogues and the late dialogues. Plato develops the fundamental concepts of his moral conception in these periods. To understand how Plato generates his moral thought we should look at the process how his dialogues are developed.

Early dialogues are Socratic dialogues in which Plato follows his teacher Socrates who brings forth the moral theory. In this dialogues, Plato, as his teacher, challenges Socrates. Plato's aim is to construct a theory of virtue and episteme which are the basis of his moral theory. Unity and plurality of virtue, individual virtue and the concept virtue in general, and knowledge of virtue and acquiring of virtue become the main problems which are to be solved. In addition, all the dialogues implying a selection between virtue and episteme constitute a starting point for Platonic arguments.

It can be seen that Plato begins to form his own philosophy in the dialogues of the "transition period". He describes the virtuous life as reaching to the highest good. According to this, virtue is to fulfill the good through knowledge. Therefore, he passes to the "idea of good" from the concept of "good".

The thought that, the state of happiness in the dialogues of the transition period can become true with a social order is processed much more in the middle dialogues. In his late period dialogues, Plato develops the idea of social morality instead of individual morality. According to this idea, with a law arranged according to "morality good", the state can provide each citizen to live a virtuous and a happy life. This is the state's duty. Also the statesman should be virtuous and wise. Finally Plato completes his moral theory idea with binding a relation between virtue, knowledge, morally good, correct law and virtuous statesman.

GİRİŞ

Platon, felsefi düşünce tarihinin hiç şüphesiz başta gelen en önemli isimlerinden biridir. Nitekim o, bazı felsefeciler tarafından bütün bir felsefe etkinliğinin öncüsü olarak kabul edilmiş ve bu genel kabul, bilindiği gibi “felsefe Platon’a düşülen bir dipnottur” şeklindeki Whitehead’in ifadesiyle sloganlaşmıştır. Gerçekten de Platon’un diyalogları arasında dolaşan herhangi bir felsefe okuyucusu bile onun hemen her soruna ilişkin bir görüş beyan ettiğini fark edecektir. Bu nedenle Platon, mesleki bakımdan da tekrar tekrar kendisine dönülen bir düşünür olarak önem kazanmaktadır. Dolayısıyla burada bu önemin gerekçelendirilmesine ilişkin yeni bir söz söylemek ya da bir takım değerlendirmelerde bulunmak gereksiz görünmektedir.

Platon’un en genel anlamıyla bütün bir felsefe tarihi için önemi neyse felsefenin bir alt disiplini olan ‘ahlak felsefesi’ için de aynı yargıyı geçerli saymak mümkündür. Ancak bizim buradaki amacımız onun ahlak üzerine yaptığı akıl yürütmelerinin felsefe tarihi içindeki önemini ya da ne ifade ettiğini belirtmek de değildir. ‘Platon’un Ahlak Düşüncesinin Evrilmesi’ başlığı altında amaçlanan, Platon’un yazmış olduğu diyaloglarından hareketle ahlakı, felsefesinin problemi haline nasıl dönüştürdüğünü görmek ve hocası Sokrates’den devraldığı ahlak düşüncesini nasıl geliştirdiğini ortaya koyabilmektir. Bu nedenle onun ahlak düşüncesi tüm özellikleri ile ele alınıp incelenmelidir.

Felsefi bir sistem geliştirmekten ziyade eleştirel ve kuşkucu tarzları ile felsefe tarihinde yer alan sofistler, kendilerinden önceki felsefe geleneğinin dışına çıkıp kesin, geçerli ve mutlak nitelikteki her türden bilgiye ve değere karşı bir tavır geliştirerek, doğa bilgisinden çok toplum, ahlak, hukuk, siyaset, eğitim gibi insani problemlere ilk kez yönelip bu problemlerle ilgilenmişlerdir. Felsefe tarihinde sistematik bir biçimde ahlakı felsefenin nesnesine dönüştürmelerine rağmen, ahlak üzerine bütüncül bir soruşturma yapma faaliyetinin ilk temsilcileri olarak Sokrates ve öğrencisi Platon kabul edilmektedir. Bu nedendir ki, Sokrates ve Platon’un özellikle etik anlamıyla ahlak hakkındaki düşüncelerinin bilinmesi gerek ahlak problemlerinin belirlenmesi ve gerekse bu problemlerin ele alınış ve işleniş biçimlerinin ortaya konması oldukça önemlidir. Özellikle de Platon’un yukarıda da değinildiği gibi diyalogları boyunca tartıştığı

kavramların ve sunduğu görüşlerin hem felsefi sisteminde tekabül ettiği problem alanlarına işaret etme özelliği, hem belli bir felsefe yapma tarzını sunması hem de Platon'un, ahlak alanındaki problem belirleme ve geliştirme tekniği ve problemlere yönelik sorgulamaları açısından özel bir ilgiyi hak eder görünmektedir. Ahlak üzerine ilk düşünme etkinliği anlaşılacağı üzere Sofistler, Sokrates ve Platon üçgeninde yoğunluk kazanmıştır. Burada Sokrates ile Platon'u birlikte kabul etmek Sofistleri ise konu ile ilgili düşüncelerde yine onlar için tetikleyici bir hareket noktası olarak görmek ve değerlendirmek mümkündür. Çünkü gerek Sokrates'in ve gerekse Platon'un en temel amacı sofistlerin iddialarını, temellendirilmiş karşı savlarla çürütmektir. Sokrates ve Platon'un birlikte düşünülüp ele alınmasının bir başka gerekçesi de her ikisinin başlangıçta aynı temel fikri savunmaları, aynı amaç için hareket etmeleri ile Sokrates'in bugün ancak bir Platon perspektifinden geçerek biliniyor olmasıdır. Başka bir deyişle Sokrates Platon'da devam etmekte ve onun diyalogları aracılığıyla bilinebilmekte ve anlaşılabilir. Bu nedenle diyaloglardan hareketle Sokrates'in ahlak alanına ilişkin yaklaşımları tezimizin ilk bölümünde işlenmeye çalışılmıştır. Erdem, bilgi, mutluluk gibi kavramları birlikte işleyen, insanı ahlak alanının merkezine yerleştiren, doğru bir eylemin imkan ve ölçütünü arayan Sokrates, daha sonra öğrencisi Platon tarafından daha da geliştirilecek olan bir ahlak anlayışının öncülüğünü yapmıştır. Platon'un kabul ederek geliştirdiği "ahlaksal konular"la ilk kez Sokrates ilgilenmiştir ["Metafizik" 987b-10]. O, bu alanda genel geçer ahlaki ölçütlerin peşindedir ve onun ahlaki alandaki kurgusu bireyin en yüksek dereceden mutluluğunu hedef almıştır. Bu mutluluk da "iyi" kavramının olabildiğince nesnel tanımına ulaşmakla belirlenmeye çalışılır. Sokrates, insan eylemlerinin pratik bilgisinin alanını en kısa haliyle bu şekilde tasarlamıştı. Peki neden Sokrates, kendinden önceki geleneğin belirlediği felsefe problemlerini, ve felsefe yapma tarzını ve tekniğini olduğu gibi devam ettirmemiş ve çok daha farklı bir alana; ahlak alanına yönelmişti? Bu soruya sofistlerden ve onların ahlak alanına yönelik belirlemelerinden hareketle yanıt verilebilir. Çünkü Sokrates'in erdem, bilgi ve mutluluk kavramları arasında kurduğu ilişkinin bir yansıması olarak karşımıza çıkan ahlak tasarımının kaynağında aslında pek çoğu çağdaşı olan sofistlerin ahlak anlayışları yer almaktadır. Ancak, Sokrates'in bütün bir ahlak tasarımı sofistlerin kurgularına karşı dile getirdiği argümanlardır. Her ne kadar insan ve insana ilişkin her şeyin, felsefenin problemi haline dönüşmesi ilk kez sofistlerle gündeme gelip Sokrates'le devam etse de,

yine de Sokrates'in kendine özgü tartışma tekniği ve ahlak anlayışında vardığı nokta onu sofistlerden tamamıyla ayırmaktadır. Sokrates ile sofistler arasındaki bu fark tezimizin ilk bölümünde yeterince dile getirildiği için burada detaylı bir biçimde yeniden ele alınmayacaktır. Fakat sofistlerin ahlaki söylemlerinin kısa bir özetini vermek hem var olan bu farkın kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak, hem de sofistlerin Sokrates ve Platon tarafından neden rakip olarak seçildiğinin gerekçesi gösterilmiş olacaktır. Bu aynı zamanda Platon'un ahlak düşüncesini evrilme anlamıyla gelişimine de ışık tutacaktır.

Bilindiği gibi sofistlerin, ahlaksal kuralların ve bilginin varlığına ilişkin sonuna kadar götürmüş oldukları kuşkucu ve eleştirel yaklaşımları, ahlakın ve bilginin göreliliği olduğu sonucuna yol açmıştır. Onlar felsefelerini insanın doğası üzerine şekillendirerek, insanın varoluş tarzını merkezi probleme dönüştürmüşler, bilen öznenin konumunu yeniden belirlemişlerdir. Onlar, bilgi denilen şeyin yalnızca bilen kişiye bağlı olduğunu yani varolanın ona nasıl görünüyorsa, onun için gerçekliğin de öyle olacağını dile getirmekle öznel sanıların dışında herkes için geçerli ve değişmez bir gerçekliğin olamayacağını vurgulamışlardır. Sofistlerin bu yaklaşımları epistemoloji de bir rölativizme yol açmıştır. Bu rölativizm Protagoras'ın, "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için. Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle; (...) üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir" [frg.1] savında net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada rölativizm gerçekliğin kendisinden değil, gerçekliğe dair insan bilgisinden ve onun hakkında ulaştığı yargılardan kaynaklanır. Bu açıdan herkes için zorunlu, doğru ve genel geçer bir bilgi yerine, insanın kendi öznel algılayışına göre değişen bir doğru bilgi anlayışı öne çıkmaktadır. Bu durumda sofistler için doğru bilginin bir tek ölçütü vardır o da bilen insandır. Epistemolojik bağlamdaki bu eleştirel bakış ve kuşkuculuk, ahlaki kuşkuculuğu ve göreliliği de beraberinde getirmiştir. Çünkü onlar doğru bilgi anlayışlarında olduğu gibi ahlaki eylemlerde de insanı ölçüt almışlardır. Onlara göre "ahlak yalnız bireysel olabilir" [Weber, 1998: 41]. Menon'un, erdemi her kişinin, her mesleğin niteliğine indirgemesi bunun bir göstergesidir ("Menon": 71e-72b, 74a). Buna göre mutlak bir ahlak yasası yoktur. Ancak burada ahlakın olmadığı değil, herkesi belirleyecek mutlak bir ahlak anlayışının olamayacağı ileri sürülmektedir. Sofist

gelenek içinde Protagoras'dan sonra düşünceleri ile etkili olan isimlerden biri de Gorgias'tır. "Hiçbir şey yoktur; varsa bile insan için kavranılamazdır; kavranılır (bilinbilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz" [frg.3] şeklindeki akıl yürütmesi ile tanınan Gorgias'ın sofist geleneğe egemen olan rölativizmine agnostik (bilinemezci) tavrı eklenince hem varlık alanı hem de ahlak alanı deşillenmektedir. Bu deşilleme ile iki varlık alanının bilinebilir niteliği ortadan kalkmakta ve ahlak, üzerinde konuşulabilecek ve herkes için genellenebilecek bir alan olma özelliğini kaybetmektedir. Çünkü ahlaka ilişkin yapılacak bütün belirlemeler, sözlerden başka bir şey olmayacaktır. Ahlak alanında geçerli olan bu rölativist anlayışın kaynağında sofistlerin, ahlak kurallarının yer ve zamana göre çok değişik ve çeşitli olduğunu görmüş olmaları da yatmaktadır. Onlar bu kuralların büyük bir kısmının insan eliyle konulmuş düzenler (thesei, nomos) olduğunu vurgulamışlardır ["Gorgias": 482d, 483e-a]. Oysa Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışlarında herkese göre değişen bir ahlak değil, herkesi kapsayan bir ahlak anlayışı vardır. "Gorgias" diyalogunda sofistlerin doğal ahlak anlayışlarından hareket edildiğinde erdemsizliğe doğru gidileceği gösterilmeye çalışılır ["Gorgias": 491e, 492c]. Özellikle de "Menon" diyalogunda görüldüğü gibi Sokrates'in sofist Menon ile yaptığı tartışmada bir çok erdemin değil tek bir erdemin tanımı aranır ["Menon": 71e, 72b, 74a]. Böyle bir yaklaşım yani ahlak çokluğu düşüncesi, bir türden düzensizliği de beraberinde getirmektedir. Fakat sofist yaklaşım bu değerler karmaşasının yerini hukuk kurallarının alması gerektiği noktasında birleşmektedirler. Onlar toplumların ahlak kuralları ile değil, herkesin çıkarlarını koruyan belirlenmiş yasalar aracılığı ile yönetilebileceğini varsaymışlardır. Bu varsayım ile sofistler ahlakın siyasi yönünün de olabileceğini gündeme getirmişlerdir. Ancak onlara göre genel geçer bir doğruluk olmadığı için genel geçer bir yasa da olamamaktadır. İnsan, tasarımlarında her şeyin ölçüsü olduğuna göre, eylemlerini belirleyen kurallarda da her şeyin ölçüsüdür. Onlara göre aynı şey birine iyi bir başkasına zararlı görünür. Öyleyse iyi de, doğru gibi görel (rölatif) bir şeydir [Akarsu, 1998: 37-38]. Sofistik yaklaşımda insanın *arate*'si (erdemi), onun bir insan olarak iyi işlevde bulunmasıdır. Bir insanın site içinde "iyi işlevde" bulunması, siteye uygun yurttaş olabilmesidir. Başarılı bir yurttaş olmak da toplumda, mahkemede ve başka yerlerde etkili olmak "etki uyandırmak"tır. Kitle önünde yapılan konuşmalarda, onları etkileyebilmektir. Bu ise bir sanattır (tekhne). Sofistin erdemi ve uğraşısı bu sanatı

uygulamak ve öğretmektir [MacIntyre, 2001: 19-20]. Bu anlayışa bağlı olarak sofistler, iyinin ve kötünün kişisel, toplumsal ve geleneksel anlayışlara göre değiştiği için göreceli olduklarını ve aynı zamanda ahlakın doğal bir kaynağı olmadığını belirtmişlerdir. Onlar için ahlak yalnızca bir uzlaşmadır. Bu uzlaşma sonunda ortaya çıkacak ahlak tasarımı ile hedeflenen ise sofistlere göre doğa dışı olanı –yani ahlakı- doğal varlık olan insanın yaşamını belirlemede bir ölçüt olarak kullanmaktır. Sofistler bu yaklaşımları ile ahlakın aynı zamanda siyasal bir nitelik taşıdığını da vurgulamış olmaktadır. Dolayısıyla onlara göre ahlak her iktidarın siyaset anlayışına ve devlet yasalarına göre yeniden şekillenebilmektedir. Öyle ise ahlak kuralları gibi devlet yasaları da ne evrensel ne de doğaldır; sonradan edinilmiştir ve bir takım çıkarları korumayı amaçlamaktadır. Yine sofistlik gelenek içinde yer alan Antiphon, Hippias, Alkidamas, Lykophon, Kallikles ve Thrasymakhos gibi bir çok sofist ise yine sonraları Platon’un felsefesinde işleyeceği yasalar, devlet, yurttaş hakları gibi sosyal ve siyasal konularda tartışmışlardır. Bu sofistler ise Protagoras ve Gorgias’dan farklı olarak bir ahlak anlayışı geliştirmişlerdir. Buna bağlı olarak Platon’un son dönem diyaloglarında karşımıza çıkan ahlak anlayışının temel konusunu oluşturan devlet ve yasalara ilişkin ilk ciddi tartışmalar bu sofistlerce gerçekleştirilmiştir. Bu tartışmalarda ortaya çıkan en temel soru ise Platon’un “Devlet” diyalogunda ele alınan insanı, devlet ve hukuk oluşturmaya iten nedenlerin ne olduğudur. Bu temel soruya yukarıda ismi sayılan sofistler tarafından birbiri ile çelişen iki yanıt verilmiştir. Fakat bu yanıtların ayrıntılı bir şekilde burada ele alınması sadece Platon’un ahlak anlayışının gelişim sürecini ortaya koyma amacını taşıyan bu tezin kapsamı dışına çıkacak ve ahlaki anlayışı yanında siyaset felsefesini de gündeme getirme zorunluluğunu doğuracaktır. Takdir edilir ki bu türden bir ilişkilendirme ayrı bir çalışmanın konusu olacak içeriğe sahiptir. Sofistlerin ahlakın siyasi bir nitelik taşıdığına ilişkin yargıları yani ahlak-siyaset, ahlak-devlet ya da ahlak-yasalar ilişkisi daha sonra Platon tarafından yeniden anlamlandırılmış ve ahlak felsefesinin temel argümanı haline dönüştürülmüştür ki gerek bu alanın ve gerekse Platon’un bütün bir felsefi söyleminin sürekli bir şekilde gelişme göstermesinin aslında sofistlerin geliştirdikleri sağlam akıl yürütmelerden kaynaklandığı söylenebilir. Yunanca’da “bilge”, “öğreten”, “bilgi ustası”, anlamına gelen *sophistes* sözcüğü ve dolayısıyla sofistler, Sokrates, Platon ve daha sonra da Aristoteles’in eleştirilerinde “kandıran”, “aldatıcı” gibi olumsuz anlamlara gelecek biçimde kullanılmış ve öyle algılanır olmuştur. Ancak onların

geliştirmiş oldukları eleştirel ve kuşkucu düşünme ile ilkeleri akli ve insani açıdan ele alma yaklaşımı, hem genel olarak felsefeye hem de özel olarak bilgi ve ahlak alanındaki sorgulamalara; dolayısıyla Platon felsefesine yaptıkları en önemli katkı gibi görünmektedir. Bu durumun, sofistlerin iki konudaki uğraşları sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir: a) Değerlendirici, tutarlı anlamlar kümesi oluşturma ve b) Bir site devleti içinde iyi yaşamın nasıl olduğunun açıklanması [MacIntyre, 2001: 19]. MacIntyre adı geçen uğraşları sofistlerin ‘görevleri’ olarak niteler. Bu “görevler” açısından bakıldığında sofistler, insanı ölçüt olarak felsefeyi, hukuku, eğitimi, ahlakı yeniden inşa çabasına girmişlerdir. Bilginin imkanı soruşturmalarında ise felsefeyi bir bilgi ölçütü aramaya zorlamışlardır ki, Sokrates’in ve Platon’un felsefelerinde en önemli sorunlardan birisi de bu olmuştur. Öyle ki ahlaka yönelik kuşkuculuk, bu iki filozofta ahlaki ölçüt düşüncesinin gelişmesine yol açmıştır. Aynı zamanda tartışmada rakibi “yenmek için ortaya kanıtlar üstüne kanıtlar” ileri sürme [“Theaitetos”: 154e] tarzındaki sofistlik metot da daha sonra Platon’un, genel anlamıyla da felsefenin önemli metotlarından biri olacaktır.

Peki Platon, Sokrates ve sofistler için söylenenlerin ışığında ele alındığında nerede durmaktadır? Sokrates ve sofistlerin Platon’un ahlak anlayışını geliştirmesinde etkileri nelerdir? Onun ahlak öğretisi nedir? Bu öğretinin hangi kavramlar üzerinde yükselir? Bu öğretinin içinde insanın, devletin, yasaların ve eğitimin önemi nedir? Platon kurguladığı ahlak öğretisi ile neyi amaçlamıştır? Onun ahlak öğretisi nasıl gelişim göstermektedir? Bu ve benzeri sorular, bu tezin yanıtlamaya çalıştığı en temel sorulardır.

Sokrates’in birlikte ele aldığı bilgi erdem ve mutluluk kavramları, öğrencisi Platon’un da ahlak düşüncesinde hiç vazgeçmediği temel kavramlar olarak kendini muhafaza edecektir. Fakat bu kavramların onun ahlak felsefesinde daha da belirginleşerek ve içeriğinin daha da geliştirilerek ortaya çıkarıldığı söylenebilir. Nitekim Platon, ahlak üzerine düşünme faaliyetini hocası Sokrates’den almış, gerek yaşamı ve gerekse felsefi akıl yürütme süreci boyunca bu düşüncesinden hiç vazgeçmemiştir.

Sokrates ve özellikle Platon sofist iddialara karşı sorunları temellendirme içine girerler ve böylece ele alınan her sorunun tek tek irdelenmesiyle ahlak alanındaki düşüncelerin

geliştirildiği görülür. Ahlak alanının sorunları üzerine düşünceler devam ettikçe de başlangıçtaki hareket noktası olan kabuller/yargılar doğal olarak tekrar tekrar gözden geçirilmek ve yeni baştan ortaya konmak ihtiyacı doğururlar. İşte tam bu noktada “Platon’un ahlak düşüncesinin evrilmesi” başlığı içerik kazanmaktadır. Platon, felsefesindeki bütüncül yapıyı felsefi görüşleri boyunca korumuş görünmektedir. Bunun gerekçeleri Sokrates’den devraldığı erdem-bilgi özdeşliği hatırlandığında kolaylıkla anlaşılacaktır. Platon diyaloglarına tarihsel sıra ile yaklaşıldığında, onun Menon’dan başlayarak Yasalara kadar ahlak için değiştirmedikleri kabulleri fakat bunlara dair anlama ve gerekçelendirme bakımından düşünce değişiklikleri olduğu görülecektir. Bu çalışmada evrilme ile kast edilen, temel kabullerin değiştirilmeden gerekçelendirmelerin, ifade biçimlerinin yetkinleştirilmeye çalışılmasıdır. Evrilme, kısaca özün korunarak geliştirilmesi olarak anlaşılabilir. Evrilmenin, evrim terimi ile farkı buradan hareketle anlaşılmalıdır. Evrim, kavram olarak yetkinleşme karşılığı olarak kullanılmakla beraber başlangıç ile geline son nokta arasında büyük farklar dikkati çeker. Basitten karmaşıklığa, cansızdan canlılığa, formsuzluktan formlara gidişi ifade eden evrim kavramı biyolojiden sosyal bilimlere kadar farklı anlamları içinde barındırır [Karşılaştırma için bakınız: [Karşılaştırma için bakınız: Marshall, 1999 evrimcilik, evrim kuramı maddesi; Frolov, 1997 evrim kuramı, evrim ve devrim maddesi; Cevizci, 1999 evrim maddesi].

Platon’un felsefesini, bir bütün olarak ahlak felsefesi şeklinde okumak ve ahlak felsefesini de erdem’e bağlı olarak anlamak mümkündür. Bu sebeple onun ahlak felsefesini bir “erdem etiği” olarak yorumlamak, bu tezin temel savlarından biridir. Onun erdem kavramı salt bir ahlak ilkesi olmakla sınırlı değildir; aynı zamanda bir epistemolojiye dayanır. Platon’un teorisinde de “bilgi, erdemdir”. “Nitekim bunun karşılığı olarak, erdem de bilgiye dayanır, ahlak bilgidir (episteme)” [Vorlander, 2004: 124]. O erdemi, kişi olmanın ölçütüne dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda bir devletin varlık tarzının ölçütüne dönüştürür. Bu tezde söz konusu savı anlaşılır bir şekilde açıklayabilmek için Platon’un “gençlik dönemi” diyaloglarından “olgunluk” ve “yaşlılık dönemi” diyaloglarına kadarki süreçte konuyu ele alış biçimlerini görmeye çalıştık. Platon’un konuyu her defasında yeniden ele almasından, her defasında tartışmaya yeni kavramlar eklemesinden ve de her defasında kendi argümanlarını

temellendirmek için yeni bulunan örnekleri eleştirerek ilerlemesinden dolayı diyalogları dönemlerine göre sıraladık. Konu kaybına yol açmamak için de diyalogları tek tek ele aldık. Sonuçta Platon'un kendi ahlak felsefesini, her döneminin de yeni metot ve kavramlar aracılığı ile geliştirdiği açığa çıkarılmaya çalışıldı. Diğer bir deyişle Platon'un ahlak felsefesinin, neredeyse bir ömür boyunca dile getirdiklerinin ortak bir derlemesi ile oluşturulduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada söylenebilir ki, Platon'un ahlak felsefesi, evrilerek gelişmiştir. Bu durum göz önüne alınarak tez bu yönde problemleştirildi. Onun savları kendi içinde basamak basamak evrilerek yetkinleşmiştir. Bu yetkinleşmeyi görmek için, evrilmenin bu basamaklarının da açıkça gösterilmesi gerekmektedir. Bunun için başlangıçta, Platon'un kaynaklarını öne çıkartmak gerekmektedir. Her ne kadar Platon hocası Sokrates'in öğretilerinden hareketle kendi felsefesini oluşturmuşsa da, burada göz ardı edilemeyecek birinci etki Platon'un Sofistler ile olan tartışmaları ve bu tartışmaların onun felsefesine katkılarıdır. Nitekim Turan, "Platon'un siyaset felsefesinden Sofistlerin görüşlerine değin olanları, onların düşüncesinin çağrıştırdıklarını çıkarttığımızda geriye yavan savlar kalacaktır. Platon felsefesi karşıt savlardan beslenmiş ve böylece önemli bir felsefe olmuştur" yargısıyla bu görüştedir. [Turan, 120: 1998]. Bu açıdan bakıldığında karşıt savları görmek, Platon'un ne türden bir düşünce ile hesaplaşarak hocasının düşüncelerini koruduğu ve kendi özgün düşüncelerini geliştirdiğini anlamak daha kolay olacaktır. Öyleyse Platon felsefesi için iki teorik öncül, kendiliğinden bu tezin araştırma konusu olmaktadır: Sofistler ile Sokrates'in düşüncelerini görmek, Platon'un bu düşüncelerle nasıl hesaplaştığını, onları nasıl aştığını ve kendi özgün düşüncesini nasıl oluşturduğunu anlamayı sağlayacaktır.

1. PLATON'UN AHLAK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

1.1. Sokrates'in Mutluluk Ahlakı

İnsan bir ahlak problemi olarak ilk defa tartışılmakta olduğu için, Sokrates'in tartışmaları felsefe tarihinde bir dönüm noktası sayılmaktadır. Aristoteles'in belirttiği gibi, Sokrates öncesi filozoflar sadece doğa ile ilgilendikleri halde Sokrates –ve daha sonraki filozoflar- “doğal dünyayı bir yana bırakıp” “ahlaksal kanunla” ilgilenmiştir [“Metafizik”: 987b 5]. Xenophanes, Sokrates'in “geometri” ile ilgilendiğini reddetmez [“Şölen”: VI], ama “(...)varlıkların yapısı üzerine, sofistlerin evren dedikleri şeyin nasıl bir şey olduğunu, gökyüzü olaylarının hangi zorunluluklarla ortaya çıktığını (...), “araştırmadığını”, hatta “bu konularla uğraşanların aptalca davrandıklarını” gösterdiğini bildirerek [Xenophanes, “Sokrates'ten Anılar”: I, I 11] onun “doğa olayları” konusuna ilişkin eleştirel tutumunu aktarır [I, I 12-16].

Platon'un diyaloglarında Sokrates'in, doğa problemleri ile doğrudan ilgilenmediğini görüyoruz. Ona göre bu alanda kesin bilginin elde edilmesi mümkün değildir [“Phaidon”: 99d]. O, duyuşsal alanının bilgisi yerine “şeylere ilişkin doğruluğu tanımlar aracılığı” ile araştırılabilecek konu alanına yönelmek gerektiğini düşünür [“Phaidon”: 99e]. Bu alan, Sokrates için, kavramsal bilginin edinileceği ahlak alanıdır.

Sokrates'in temel ilgisi ‘doğru bir eylemin imkanı yada ölçütü nedir?’ sorusu etrafında gelişir. Öyle ki, onun, bilginin imkanı için aradığı ‘kavramsal doğru’ da salt ahlaki kaygılardan dolayıdır. Aristoteles, “(...) Sokrates, ahlaksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün olarak doğal dünyayı bir yana bırakıp tümeli bu ahlaksal konularda aramaktaydı”, der [“Metafizik”, 987b]. Bu sebeple onu arayışın filozofu olarak da görmek mümkündür. O, bilgeliği bilmediğini, kendisinin bilge olmadığını bildirirken [“Savunma”: 20d-21d], kendini sahip olmadığı gerçekliği aramaya çıkmış bir bilge olarak sunar.

Sokrates'in ahlak alanında aradığı şeyin genel ahlaki ölçütler olduğunu söyleyebiliriz. O, özellikle de ahlaki ölçüt olarak kabul edilen “iyi” kavramının “nesnel” geçerliliği olacak bir tanımını aramaktadır. Sahakian'a göre Sokrates'in ulaşmaya çalıştığı “nesnellik”, “(...) tüm insanlığın eylemlerine yol göstermede kullanılabilecek geçerli

ilkeler(dir)” [Sahakian, 1997: 37]. İlkeler nesnel olduğu ölçüde herkes için geçerli olacak ve onun öğretilebilirliğini mümkün kılacaktır. Buna göre erdem (*arate*) bilgi yoluyla gerçekleştirilebilir bir nitelik kazanmış olmaktadır. Sokrates’in erdem ile bilgiyi bir arada işlemesi, onun öğretilebilirliği düşüncesini de birlikte getirmiştir. Sahakian’ın da belirttiği gibi, “Erdem, iyi olanın bilgisi olduğu ölçüde, herkese öğretilebilir”; buna göre öğretim yoluyla insan “ahlaksal yazgısını ve böylece mutluluğunu geliştirebilir” [Sahakian, 1997: 39]. İyi’ye bilgi yoluyla ulaşmak, yaşamı en yüksek dereceden mutlu kılmaktır. Böylece Sokrates’in ahlak tasarımı, mutluluğu erek olarak taşımaktadır.

Sokrates’in erdem, bilgi ve mutluluk arasında kurduğu bağıın üzerinde yükselen ahlak anlayışı, kaynağında Sofistlerin ahlak anlayışlarına karşı geliştirdiği argümanlar aracılığı ile dile gelir. İnsanın yaşamını, yaşamı belirleyen kuralları, siyasal yaşamı, siyasal yaşam için zorunlu ve değişmez doğruları, ahlakı, yasaları, pratik ve teorik doğruları Sokrates de sofistler gibi inceliyor ve bu konularda doğru bilgiye ulaşmaya çalışıyordu. Ancak problemlerinin aynılığı ve tartışma tekniklerindeki görece benzerliğe rağmen, yine de Sokrates’in vardığı sonuç, onu sofistlerden tamamiyle ayırmaktadır. Ayrıca sofistlerin zorunlu, genel geçer doğru bilginin olamayacağı kabulü Sokrates ile aralarındaki köklü ayrımın da kaynağıdır. Üstelik sofistlerin rölativist olmalarına karşın Sokrates zorunlu genel-geçer bilginin bulunabileceğine inanmaktadır. Oysa Protagoras’ın insanı her şeyin ölçüsü yapma düşüncesi gerçek bir kuşkuculuğa çıkmakta ve tutunacak hiçbir zorunlu, geçerli doğru bilgi imkanı bırakmamaktadır. Ancak bu kuşku ve rölativizm salt epistemolojinin sınırları içinde kalmamakta ve ahlaka ilişkin yarguları da kapsayacak kadar genişletilmektedir. Nitekim Sahakian sofistler adına ahlaka ilişkin şu soruları ortaya koyar: “gerçek törel ilkeler var mıdır, yoksa ahlak bir insan yaratisı olarak salt keyfi bir uyulaşım dizgesi midir? (...) Devletin yasaları doğa yasaları ile karşılaştırılabilir mi, yoksa bunlar salt keyfi kurallar mıdır? İnsan davranışını değerlendirmek için fiziksel doğayı denetleyen yasalar ile karşılaştırılabilir gerçek ahlaksal yasalar, ölçünler var mıdır?” [Sahakian, 1997: 33]. Başka bir ifadeyle epistemolojik kuşkuculuğun yol açtığı ahlaki rölativizm, insan yaşamının dayanacağı zorunlu ve geçerli bir ilke olmayacağı sonucunu beraberinde getirmiştir.

Sofistlerin eleştirel yaklaşımları, eylemlerin dayanacağı ölçütlerin olamayacağı ile sonuçlanmaktaydı. Oysa insanlar yaşamları boyunca “iyi eylem”-“kötü eylem”, “güzel

yaşam”-“çirkin yaşam”, “doğru ilişki”-“yanlış ilişki” gibi ölçütler kullanarak hem kendi eylemlerini, hem de başkalarının eylemlerini değerlendirmektedir. Ölçütlerin kavram ve terim yönüne dikkat edildiğinde ise dilde eylemlerin dayandırıldığı bir ilke, eylemlerin değerlendirildiği bir ölçüt olmalıdır. Nitekim Sokrates eylemlerin dayandığı ilkelerin dildeki varlıklarını fark etmiştir. Dilde keşfettiği kavramların yeniden tanımlanması ve temellendirilmesi aracılığı ile Sokrates, sofistlerin teorilerini eleştiren ve onları aşmaya çalışan bir düşünce tarzı geliştirmeyi başarmıştır. Sokrates’in bütün tartışmaları ve akıl yürütmeleri de, dilde olan bu ilkeleri eylemin ilkesine dönüştürmeye çalışmaktır. Yani o, dilde varolan ve herkes tarafından kullanılan “iyi”, “doğru”, “yanlış”, “güzel”, “erdem” gibi kavramların içeriklerini yeniden belirleyerek-tanımlayarak, bu kavramları eylemlerin ilkelerine dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede Sokrates, yaşamın erdemli kılınmasının imkanı, 1- doğru bilginin olabirliği ve 2- erdem ile doğru bilginin özdeşliği düşüncesi ile sağlanabileceğini temellendirmeye çalışarak, sofistlerin teorilerini çürütmeye uğraşmıştır [“Menon”: 70a-b, 71b-d, 72c, 87c-d, 89d]. Öyleyse denilebilir ki, Sokrates için kavram belirlemesi ve kavramların tanımlanması, tartışmadaki asıl amaçtır. Bu kavramları belirleme için yapmış olduğu tartışma tekniği de Sokrates’in yöntemini oluşturur. Bu tartışmalarda ortaya çıkan düşünceler, Sokrates’in felsefesini, ya da ahlak felsefesini oluşturur.

Sokrates’in felsefesindeki epistemolojik belirlemeler, onun yöntemi ile birlikte gelişir. Buna göre Sokrates’in bilgi ve erdem özdeşliği üzerine kurulu ahlak anlayışına bakmadan önce, bilgi, bilginin imkanı ve yöntemine ilişkin kısa bir değinmede bulunabiliriz.

1.1.1. Sokrates’in Tartışma Tekniği

Sofistlerin bilgi anlayışlarındaki rölativizm, genel-geçer bilginin imkansızlığına yol açmış, bireyi göreceliğe götürerek, geçerli zorunlu tümel bilgiyi ortadan kaldırmıştı. Buna karşılık epistemolojik bağlamda Sokrates’in temellendirmeye çalıştığı düşünce, sağlam ve herkes için geçerliliği olan bir bilgiyi oluşturmaktır. O, öncelikle bilgi türleri bağlamında bir ayrımı öne çıkartır: *Doxa* (samı) ve karşıtı *episteme* (bilgi). Ona göre akıl, doğru bir düşünme gerçekleştirmek için sanılardan doğru bu bilgiye yükselmelidir. Ancak doğru bilgi, öylesine, aklın kendi kendine ulaşabileceği bir bilgi

türü değildir. Sokrates'in tartışma tekniği olan "diyalog yöntemi", işte bu doğru bilgiye ulaşmanın tek yoludur. Sokrates'in kendine özgü öğretim metodu ve doğru bilgiyi "doğurtma tekniği" (*maieutike tekhnē*), karşılıklı konuşma süreci içinde gerçekleşen bir metottur. Bu doğurtma sanatı, (metodu) tartışmalar ve sorular ile ruhtaki bilgiyi uyandırma tarzında işletilir ["Theaitetos": 150b-151a]. "Menon" diyalogunda olduğu gibi, karşılıklı konuşma süreci içinde düşünceler ortaya konulur, eleştirilir, herkesin kabul edeceği bir tanım ve yaklaşım ile diyalog son bulur. Bütün bu tartışma, eleştiri ve kavramların tanımlama süreci, aklın doğruya varabileceğinin kanıtıdır.

Daha sonra Platon'un kendi epistemolojisinin temel argümanına dönüştüreceği 'bilginin ruhta kayıtlı olduğu' ["Menon": 81b-e] düşüncesinin kaynağı, Sokrates'in tanımları, bilgiyi doğurtma tekniğidir ["Menon": 85d]. Burada Sokrates'in doğurtma (*maieutike*) tekniği ile yaptığı, insanın kendinde bilgisine sahip olduğunu düşündüğü şeyin gerçekte doğru bilgisine sahip olmadığı, bilakis sahip olduğu bu bilginin bir sanıdan başka bir şey olmadığını göstermektedir ["Menon": 97b]. Her şeyden önce Sokrates bilginin mümkün olduğuna inanmaktadır. Guthrie'nin belirttiği gibi, "(...) Ancak bilgiyi erekleleyen araştırma etkinliğinin başlayabilmesi için, her şeyden önce, insanların çoğunun anlıklarını dolduran sözde bilgi parçacıklarının ve yanlış düşüncelerin oluşturduğu enkazın kaldırılması (...)" gerekir [Guthrie, 1999: 80]. Tartışma süreci içinde sorulan sorular ve verilen yanıtların yanlışlıklarının gösterilmesi ile sanı, doğru bilgiye (episteme'ye) dönüştürülür. Yani diyalog içinde kişinin savları çürütüldükten sonra, onun yeni tanımlar yapması ve bu tanımları kabul etmesi sağlanır. Bu metod, Sokrates'in diyalektik metodudur. Diyalog sürecinde karşı savın çürütülmesi ve Sokrates'in kendi savını kabul ettirmesi, Sahakian'ın da belirttiği gibi, "(...) insanları kendileriyle çelişkiye düşüren ve onları terimlerini tanımlamaya zorlayan ironi uygulayan" (...) bir özelliğe sahiptir [Sahakian, 1997: 40]. Bu ironi, Sokratesçi yöntemin en önemli ögesidir. Amaç, konuşmacının bir şeyi bildiğini sandığı noktada, ona bilmediğini göstermek, onu ikna etmektir. Sokrates, Menon'un "erdem nedir?" sorusunun yanıtını çürütmekle, Menon'un erdem hakkında bir şey bilmediğini göstermiş olur ["Menon": 72 vd.]. Guthrie'nin de anımsattığı gibi, "bilgisizliğin ayırıcılığına olma, bilginin kazanılması sürecinde zorunlu olan ilk adımdır, çünkü bilgiye zaten sahip olduğunu düşünen bir kimse, herhangi bir konuda, bilginin kesinlikle

peşinden koşmaz” [Guthrie, 1999: 79]. Bu diyalektiğin varmak istediği asıl hedef, herkesin üzerinde hemfikir olacağı kavram tanımlarına ulaşmaktır. Platon ve Aristoteles’de de olduğu gibi, Sokrates için doğru bilgi, kavramsal bilgidir. Onun ulaşmak istediği bu kavramsal bilgi, eleştirel kuşkucu bir yaklaşımla başlar, diyalog halinde genişler ve rakibin “evet” dediği genel bir tanım, ya da kabul ile sona erer. Tartışmada rakibin bir konu hakkındaki “evet”i, tanımın genellenmesinin imkanını sağlar. Diyalogda rakip Sokrates’in öne sürdüğü önermeleri tek tek evetlemeye başladığı anda, kendi savından uzaklaşmakta, yani kendi bilgisizliği ortaya çıkmaktadır.

Sokrates, durmadan sorulan yeni sorularla tartışmayı ilerletmek ister [“Gorgias”: 454c]. Bu açıdan söylenebilir ki, Sokrates’in metodu ya da tartışmaları problem bilincini geliştirme özelliğini taşır. Diyaloglarda durmaksızın soru sormak, Sokrates’in en önemli işidir [“Lakhes”: 189c]. Çünkü soru sormak tartışmanın imkanını hazırlamakta; tartışma ile de konunun incelemesi yapılmaktadır [“Gorgias”: 461a]. Soruların ulaşmak istediği son nokta ise üzerinde uzlaşılabilir genel bir tanımdır. Kavramın belirlenen içeriğine ilişkin bu uzlaşma, kesin doğrunun varlığına duyulan ihtiyacı da karşılamış olmaktadır. Dolayısıyla geçerli tanımlara tümevarım (*epogoge, inducio*) metodu ile ulaşıldığı tarzında bir görüntü sunulsa da, gerçekte evrensel geçerli tanımların her biri *uzlaşılmış tanımlar* olup olgular bu tanımları mümkün kılacak bir şekilde seçilmektedir. Söylenenin doğruluğu, diyalogda onaylanıp, tanımın meşruluğu için taraftar bulması ile mümkün olmaktadır [“Gorgias”: 474a]. “Öz” bilgisi, bu uzlaşılmış tanımlarla kurulan düşüncelerdir. Böylece de geçerli doğru, *uzlaşılmış doğru* olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle tanım, konuyu karşılayan kavram içeriğidir. Bilgi de bu tanımlarla oluşturulmuş düşüncelerin genellemesidir.

Aristoteles’e göre Sokrates “düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu” [“Metafizik”: 987b]. Ona göre doğru bilginin imkanı, doğru bir eylemin ölçütü bu genel kavram ya da kavram tanımlarıdır. Ahlaka ilişkin bir tartışmada ‘bir insanın iyiliği’ni, ‘bir eylemin doğruluğu’nu örneklemek, ya da tanımlamak için, öncelikle bu önermenin temel yüklemelerinin iyi tanımlanması gerekmektedir. Bu nedenledir ki, “Erdem nedir? “İyi nedir?”, “Doğru nedir?” türündeki sorular, tartışma içinde dile getirilmiş düşüncelerin gelip tükandıkları noktadır. Ancak Russell’in

bildirdiği gibi, “Sokrates’in yöntemine uygun olan konular, tam bir yargıya varmak için, haklarında zaten yeterli bir bilgiye sahip bulunduğumuz, fakat düşüncenin karışması, çözümlemenin eksik kalışı yüzünden, bildiğimizi mantıksal açıdan en iyi biçimde kullanmakta başarısız kaldığımız konulardır” [Russell, 1983: 100].

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Sokrates, salt epistemolojik kaygılardan dolayı böyle bir kavram belirlemesine girmemiştir. Onun amaçladığı sofistler ile yaptığı tartışmalarda “doğru yaşam”, “iyi eylem”, “erdem”, “iyi” gibi kavram belirlemelerine ulaşmaktır. Akarsu’nun da belirttiği gibi, “(...) Kavramsal doğruyu araması da sırf ahlak kaygıları yüzündendir. İnsanın ahlakça kendini yetiştirmesi ile bilim aynı şeydir. Araştırmalar sonunda bulunacak tümel doğru, ahlak bilincine açıklık ve güven sağlayacaktır” [Akarsu, 1998: 399]. “Öyleyse, erdem, adaletin ne olduğuna ilişkin bilgiyi kazanmaya nasıl başlayabiliriz?” sorusuna Sokrates, geliştirdiği yöntem aracılığı ile de yanıt vermiş olmaktadır: İki evreli bu bilgi yöntemine göre, tanım ve bilgi, Guthrie’nin de bildirdiği gibi, “tümevarımsal uslamlama ve genel tanım evreleri” aracılığı ile elde edilmektedir. Tümevarımsal uslamlama “anlığı, bir araya getirilmiş ve toplu olarak ele alınmış bireysel durum ve örneklerden, onların ortak tanımlarına ilişkin genel bir kavrayışa götüren bir uslamlama türüdür” [Guthrie, 1999: 82]. Ancak Sokrates’in aradığı tümel, sonradan Platon’un geliştireceği idealar türünden epistemolojik ve ontolojik kanıtlamalar için geçerli bir tümel değildir. Onun ulaşmak istediği kavramsal doğrular ahlaka ilişkin bilince açıklık kazandıracaktır. O, her bir durum için “en sağlam” olduğuna karar verdiği “tanımı” çıkış noktası olarak aldıktan sonra, tanımla uyuşanı “doğru”, uyuşmayanı da “yanlış” kabul etmeye karar verir [“Phaidon”: 100a].

Böylece doğru bilgi, soru-yanıt ile ilerleyen tartışma sürecinde, karşı savların çürütülerek aşıldığı ve sonunda kavramların doğru tanımlarının yeniden yapılması ile sonuçlanan bir diyalektik metot ile elde edilir. Diyaloglar şeklinde gelişen diyalektik metot, bir türden doğru bilginin oluşturulması ya da tümel kavramların tanımının oluşturulma sürecidir. Savların olumsuzlanarak, olumlu bir tanıma doğru gitmek, bir anlamda doğru, Cevizci’nin de bildirdiği gibi, “(...) bilgiye giden yolu kapayan olumsuz koşulları ortadan kaldırarak, insanları yanlış bir biçimde bildiklerini sanma

evresinden bilgisizliklerinin bilincine varma evresine taşıma(...)"dır [Cevizci, 2001: 104]. Yeniden ifade etmek gerekirse karşı savın olumsuzlanması: 1- savın çelişkili bir yapıya sahip olduğu; 2- savın olgulara ters düşen bir niteliğine sahip olduğu gösterilerek yapılır. Sokrates karşı savın ya da çıkarımın çelişkili yapısını gösterdiğinde, kendi amacı olan kavram tanımına çıkan yolu hazırlamış olmaktadır. Sokrates bu çürütme (*elenkhos*) metoduyla sadece karşıdaki kişinin bilgisizliğini açığa çıkarmak isteyen bir ironinin peşinde değildir. Çürütme metodunun asıl işlevi, kavramın tanımının ve niteliğinin anlaşılma çabasıdır. Sokrates çürütme, ironi, eleştiri ya da mantıksal akıl yürütmelerinin aracılığı ile tartışılan kavramın tanımına ulaşmaya çalışmaktadır. Onun bu çürütme yöntemini, Aristoteles'in de belirttiği, gibi bir "tümevarım"dır. Metot açısından değerlendirildiğinde, Aristoteles'in de bildirdiği gibi, "(...) Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tanım (ki bunların her ikisi de bilimin hareket noktasında bulunurlar)" ["Metafizik": 1078b 25]. Mantıksal düzlemde incelediği olgulardan birisi olan "ahlaksal erdemler" in tanımına tümevarımla kurulan tümel tanımlar sayesinde ulaşır ["Metafizik": 1078b 20].

Sokrates'in metodu, bir bilgi teorisinden çok, bir bilme metodudur. Bu bilme metodunda nesneye ilişkin akıl yürütmenin ön koşulu, nesneye ilişkin kavramın tanımlanmasıdır. Kavram tanımının netleşmemesi halinde, nesneye ilişkin bilginin kurulması imkansızlaşır. Bu da sofistlerin varsaydığı gibi, zorunlu geçerli bilgiyi imkansız kılar ve bilgi rölatifleşir. Oysa genel kavramlar her türlü akıl yürütmenin, her türden bilginin ön koşuludur. Platon, Sokrates'in "tanımlara sığınması" nı ve "şeylere ilişkin doğruluğu tanımlar aracılığıyla araştırmak gerektiği" düşüncesine ulaşmış olduğunu bildirmişti ["Phaidon": 99e]. Burada "sağlam olduğuna karar verilmiş tanım" çıkış noktası olarak alınırken, tanıma uyanlar "doğru", uymayanlar da "yanlış" kabul edilmektedir ["Phaidon": 100]. Tümel tanımlar, "cins", tanımın kapsadığı olgular "tür"dür. Böylece doğru bilgi, cins ve tür arasındaki doğru bağlantıdır ["Hipparkhos": 230a-b]. Tanımın "cins", türün de "olgu" olduğuna ilişkin yargıyı, diyalog içindeki akıl yürütmeler doğrulamaktadır. "Diyelim ki kimi kazanç iyi, kimi kazanç kötüdür. Ama ikisi de aynı derecede kazançtır, değil mi?" Buna göre "iyi" ve "kötü kazanç" tür, "kazanç" cinstir. "Yiyeceğin bir iyisi, bir de kötüsü yok mudur? (...) İkisi de yiyecek değil midir bunların? Yiyecek olmada eşit değil midirler? Bu bakımdan birleşir, ama iyi

kötü olma bakımından ayrılırlar, değil mi?” “İyi” ve “kötü” yiyecek tür, “yiyecek” cinstir. “Özleri bir olan iki şeyden biri iyi, biri kötü olabilir. Bu bakımdan aralarında bir ayrılık yoktur. İnsan için de öyle değil mi? Kimi adam namuslu, kimi adam namusuzdur. (...) Ama ikisi de insandır değil mi? Namuslu daha çok insan, namusuz daha az insan diyemeyiz” [“Hipparkhos”: 230a-b]. Aynı şekilde “namuslu” ve “namussuz adam” tür, “insan” cinstir.

Platon’un Ahlak Düşüncesi’nin Evrilmesi adı ile yürütülen bu çalışmada, Sokrates’in felsefe yapma tarzı, evrilmeyi kolaylaştıran, etkileyen özellikler taşımaktadır. Yukarıda kısmen ayrıntıları ile anlatılmaya çalışıldığı gibi Sokrates’çe felsefe yapma da tümevarımsal işleyiş, diyalektik, doğurtma tekniği dikkat çekici yönlerdir. Evrilme ile kastettiğimiz ‘öz’ ün korunarak gerekçelendirmelerin, yenilenmesi fikri kanaatimizce bu yöntemle daha kolay yürütülebilmektedir. Dolayısıyla Sokrates’in Platon’a olan etkisi, sadece fikirler açısından değil, onun düşüncelerini geliştirmesi (evirmesine) açısından da yardımcı olmalıdır. Bu kolaylaştırıcı etkiyi özellikle, tümevarım ve diyalektik işleyiş açısından görmek mümkündür. Gerçi Sokrates’teki tümevarımsal işleyiş rast gele seçilen olgularla yürütülmez. Bir kabulü gerekçelendirmek açısından doğurtma yöntemi denilen diyalektik işleyişin bir aracı olarak kullanılır. Kısaca söylemek gerekirse Sokrates’in tümevarımı bilimsel tümevarım değildir. Böylece temel kabuller yeni yeni örnek ahlaki durumlarla temellendirilerek genişletilir. Bu temel kabuller değiştirilmeksizin hem örnekler hem tanım açısından genişletilmesine yardımcı olmaktadır. Burada diyalektik metod tamamen fikrin işleyişi ile ilgilidir. Yani erdem, iyi gibi herhangi bir ahlaki temel kavram üzerinde görüşleri karşı karşıya getirerek yapılan bir konuşmanın ilerletilmesidir. Diyalektik daha sonra Platon tarafından görünen gerçeklikten akıl yürüterek onların gerisindeki özü, yani ideaları görmek olarak tanımlanacaktır (“Devlet”: 532a-b). Sokrates’in Platon’un ahlaksal düşüncesinin evrilmesine yöntemce etkisinden sonra içerikçe etkisine değinmek çalışma konumuza daha da güçlü bir destek olacaktır.

1.1.2. Bilgi ve Erdem Birliği

İnsanın ahlaki yaşamı, Sokrates'in problem alanıdır. Sofistlere karşı olarak insanın bireysel ve toplumsal yaşamını doğru ölçütler üzerinde sürdürebilmesinin imkanını sorgular ve ahlakın herkes için geçerli olabilecek özelliklerini araştırır. Onun çabası, insanın yaşamını "iyi" kılmasının koşullarını aramaktır. Sokrates düşünmelerinde, "kendini bil" buyruğunu, 'erdemli ol' buyruğuna çevirmiştir. Kendini bilme anlamındaki bilgi ile, "iyi" ve "doğru" yaşama anlamındaki erdem birlikte işlenir. Erdem-bilgi birliği, tanım-bilgi özdeşliği olduğu için, epistemolojik bağlamda Delphoi kahininin "kendini bil" ("*Gnothi seauton*") buyruğunun karşılığı "erdemli olmayı bilme"dir; yani erdem ancak onun tanımının ne olduğuna ilişkin bilinçlenmenin sonucunda gerçekleşir ["Lakhes": 190c]; çünkü tanım bir ölçüt olacaktır ["Euthyphron": 7d].

Sokrates'e göre insan her türlü ahlaki eylemin daha genel bir ifade ile ahlaki bilginin biricik kaynağıdır. Sokrates için bu kaynaktan hareketle ahlak denilen alanın bilgisine ulaşılabilir ki, Weber'in de anımsattığı gibi, "(...) biricik sağlam ve faydalı olan da bu bilgidir, çünkü biricik mümkün olan odur" [Weber, 1998: 42]. Böylelikle Sokrates için ahlak, bilgisi elde edilebilir tek alan olmak bakımından önemlidir. Aristoteles'e göre, Sokrates "tümeli ahlaksal konularda aramaktaydı" ["Metafizik": 987b 5].

Bilindiği gibi felsefe Sokrates hakkında değerlendirme yapmanın en önemli sıkıntısı kaynak azlığıdır. Çünkü; "Sokrates'in olduğu kesin olarak bilinen iki önerme var: bunlardan biri, 'erdem bilgidir', öbürü de 'hiç kimse bilerek-isteyerek kötülük etmez'." Akarsu'ya göre bu iki önermenin birbirine bağlılığı oldukça açıktır. Erdem bilgi olunca, erdemın karşıtı olan kötülük etmek de bir bilgisizlik olmak durumundadır [Akarsu, 1962: 60]. O halde Sokrates'in kastettiği bilgi ahlaksal alana ilişkin olan bilgidir. Böylece Sokrates hakkında kesin olarak bilinen bu iki yargıdan hareketle kötülüğün erdemsizlik ve bilginin erdem olduğu yargılarına da ulaşabilmekteyiz. Sokrates'i değerlendirmenin kaynak azlığı dolayısıyla ortaya çıkardığı belirsizliği, Platon'un gençlik ve geçiş dönemi diyaloglarını esas alarak gidermek mümkündür. Ancak bu kez de Sokrates ile Platon'un fikirlerinin üst üste gelmesi ve bunların kime ait olduğu konusunda belirsizlik tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Bu konuda ilkçağ felsefe tarihi

uzmanlarının görüşlerinden hareketle Sokrates'e ait olduğu kabul edilebilecek başka bazı kavram ve yargıları da soruşturmamıza katabiliriz. Söz konusu çalışmalara bakıldığında 'kendini bilmek', 'bilmediğini bilmek', 'bilgeliliği aramak', 'erdemli olmak', 'iç sesi' (daimon) 'sorgulanmış hayat' şeklinde sıralanabilecek bilgilerle karşılaşılacaktır [Guthrie, 1999: 79-81-82, von Aster, 2000: 130-131, Braheier, 1969: 71-72]. Böylece bir nebze de olsa Platon diyaloglarını referans alarak yapılacak Sokrates soruşturmasında, aynı fikirlerin iki ayrı filozofa aidiyetini analiz etme sıkıntısından kurtulunmuş olunacaktır.

Daha önceki bölüm ile yukarıdaki paragrafta dile getirildiği gibi Sokrates erdem-bilgi birlikteliği peşindedir. Başka bir ifadeyle Sokrates'in aradığı bilgi, insanın kendisini ve hayatın anlam ve gayesini anlamasına imkan sağlayıp, onu mutlu bir yaşam için yönlendiren bir işleve sahip görünmektedir. Sokrates'in tartışmalarındaki amaç işte bu türden bir bilgiye ulaşmaktır. İnsan, yaşamını iyi ve mutlu kılan bilgiye göre eylemelidir. Çünkü bu bilgi insanın iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden, adil olanı adil olmayandan ayırt etmesini sağlayarak, bireyin nasıl davranması, neyi yapıp neden kaçınması gerektiğini bildirir. Sokrates'e göre insan aklını doğru kullanarak bu bilgiye ulaşabilir. Bu bilgi aynı zamanda herkes için geçerli olan tümelin bilgisidir. Sokrates'teki erdem-bilgi birlikteliği bilginin öğretilebilirliği fikrinden hareket edildiğinde öğretilebilir bir şey olacaktır. Sokrates'in, tek tek erdemler üzerinde durmasına rağmen aradığı, tümel erdem ne olduğudur. Böylece öğretilebilir erdem, öğretilebilir tümel erdem şeklinde düşünülmelidir. Sokrates'in benimsediği "kendini bil" yargısı hatırlandığında ise, tümel erdem bilgisinin de nerede aranacağı ortaya çıkmaktadır: İnsan. Onun tek tek cesaret, ölçülülük, adalet, doğruluk gibi kavramların üzerinde durması sadece yöntem (tümevarım) gereğidir [Akarsu, 1962: 60]. Sokrates'te erdem bilgisinin olması, bizi onun nasıl öğretilebilir olduğuna götürüyorsa kimsenin bilerek kötülük yapmadığı yargısı da bilgisizliğin her türlü kötülüğün kaynağı olarak gösterildiği düşüncesine götürmektedir. Bu mantıksal sonuç erdem-bilgi özdeşliğini doğrurken bu sonuca bağlı olarak da salt kavram olarak ele alındığında 'kötülük'ün de bilgisizlik ile doğduğu düşüncesi zorunlu bir başka sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedendir ki bilgi, Sokrates için en büyük erdemdir ve bu erdem mutluluğun da kaynağıdır.

Erdemin insan eylemlerinde karşılığını bulması erdeme ilişkin bu bilginin insandaki derecesine bağlıdır. Bilgi denilen şey de insanın kendi kendini bilmesi ve tanumasıdır. Bu salt bireylik bir bilgi değil aynı zamanda, topluma ve devlete ilişkin olan “iyi”nin de bilgisidir ve iyi, genel bir kavram olarak herkese öğretilir. Çünkü herkes iyi ve aynı zamanda doğru olanı öğrenmek ister. Bu istek insanın aynı zamanda mutluluğu hedeflediğinin de bir göstergesidir. Erdemin bir bilgi olduğu düşüncesi onun pratik yansıması olan her türlü eylemin kaynağında bilgi olduğu düşüncesini de doğrulamaktadır. Bu bilgi öyle bir bilgidir ki, eylemin kendisinde görünümü çıkan “iyi”nin, “güzel”in, “doğru”nun bilgisidir. Erdem denilen şey de bu iyi’yi, güzel’i, doğru’yu istemek ve elbette ki bilgisini elde etmektir. Böylece bilgi, erdemi, erdem de mutluluğu üretecek ve insan yaşamının anlam ve önemini, gayesini kavramış olacaktır. Bu kavrayış ve sonuç olarak mutluluğu yakalayış süreci insanın kendini ve eylemlerinin değerini sorgulamasına bağlıdır. Bu sorgulama sayesinde ki doğrunun ve iyinin bilgisine ulaşılabilecek ve bu ulaşılan bilgi sayesinde de doğru ve iyi eylem bulunacaktır. Böylece insan yaşamını kendi içinde daha dengeli ve daha tutarlı bir şekilde sürdürecektir ve erdemli olacaktır. Bu erdem bilgisi de felsefe aracılığı ile öğrenilecektir.

1.1.3. Mutluluk Ahlakı

Sokrates felsefesinin temel kavram ve konuları daha önce ifade edildiği gibi insan mutluluğu düşüncesinin yapı taşlarıdır. Sokrates’e göre erdemli hayat bilgi ve eylem birlikteliği ile mutluluğu da ortaya çıkaracaktır. O, insanın “iyi”yi istemesi, “kötü”den kaçınmasını ahlaki açıdan erdemli bir yaşam olarak görür. Bu erdemli yaşamın mümkün olmasını da, soruşturulmuş bir hayatın üstünde kurar. “Sokrates’in Savunması” adlı diyalogda dile gelen temel düşünce de budur. Soruşturularak bilgisine ulaşılmış, yani bilgisine varılarak yaşanılacak bir hayatın insana mutluluk getireceği anlatılmaya çalışılır. Kendini bilmenin bilgisi ile “iyi” ve “doğru” yaşamının bilgisi olan “erdem”in birlikteliği, hayatın mutlu kılınması anlamına gelir.

Sokrates’e göre mutluluk hayatın biricik ereğidir. İnsanı mutluluğa götüren ve bir insan olarak kendisini gerçekleştirebilme imkanını sağlayan ölçüt, erdemdir. Bu açıdan mutluluk ancak erdemli bir yaşam ile mümkündür. Sokrates’e göre, mutlu olmak ve iyiyi istemek, insanın doğasının talebidir. Başka bir ifadeyle insan doğası gereği

mutluluğu ister. Fakat burada “insan bilerek kötülük yapmaz” yargısı dikkate alındığında insanın doğal olarak kötülükten kaçan; dolayısıyla mutluluğa yönelen bir varlık olduğu kabul edilebilir. Ancak insan için soruşturulması gereken “iyi olan nedir?” ve “mutlu olmak nasıl mümkündür?” sorularıdır. İşte bu sorulara yanıt bulmak, Sokrates’e göre erdemlerin en büyüğü olan bilgelik erdemine göre yaşamayı getirecektir. Sahakian’a göre Sokrates’te, “hem mutluluk hem de bilgi erdeminin özünü öğeleridirler çünkü bilgi erdemdir ve erdem mutluluktur-bilgi erdem üretir ve erdem mutluluk üretir” [Sahakian, 1997: 39]. Böylece Sokrates için soruşturulması yürütülen erdem konusu gerçekte mutluluk soruşturmasından başka bir şey değildir. Çünkü erdemli insan da ahlaksal alanın tümel bilgisini elde eden ve ona göre eyleyen insandır. Yani eylemi bilgisine dayanan insandır. Bu bağlamda hedefine ulaşan yani mutluluğu yakalayan insan erdemli insan olmaktadır. Sokrates’te erdem-bilgi-mutluluk üzerine yürütülen tartışmanın belirsizlikler taşıyan yönleri olduğuna da işaret etmek gerekmektedir. Sokrates, erdem bilgi birliği konusunda yeterli argüman geliştirmiştir, ama bu bilginin ‘neyin bilgisi’, ‘hangi bilgi’ ya da ‘nasıl bir bilgi’ olduğu konusunda belirli bir açıklama yapmamıştır. Burada sözü edilen bilgi, kavramın tanımlanması ile mi sınırlıdır? Örneğin erdem tanımı ulaşıldığında, yaşam erdemli mi kılınmış olmaktadır? Fakat bu sorulara açık yanıtlar bulamasak da, bu durum Sokrates’in düşüncesinde bir çelişkinin olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Sokrates’in burada sözünü ettiği bilgi, ahlaki eylemin dayanağına ölçüt olabilecek konumdaki kavramların tanımıdır. Bu tanım, eylemin kendisine dayanacağı özürdür. Öyle ise, insan bilgilendikçe erdemi artacak, “kendini bildikçe” de kendisini daha çok gerçekleştirecek ve böylece mutlu olacaktır. Burada konumuz açısından Arat’ta da karşılaştığımız şu değerlendirmeyi hatırlatmakta fayda vardır. “Sokrates, erdem, bilgelik ve mutluluk üzerine genel düşünceler öneriyor ama, hiçbir zaman bu kavramların belirli tanımlarını yapmıyor. Bu kavramları ilk kez belirlemeye çalışan öğrencisi, Platon[‘dur]” [Arat, 1996: 19]. Dolayısıyla, Platon’da ahlaki düşüncenin evrilerek gelişmesi Sokrates’in eksik bıraktığı bu tanımlar üzerinde gerçekleşmektedir. Diğer taraftan sofistlerin varsaydığı kesin bilginin imkansızlığından çıkarttıkları evrensel geçerliliğe sahip ahlaki ilkelerin olmadığı savı karşısında Sokrates, geçerli ahlaki ilkelerin bir listesini de sunmamış görünmektedir. Gerçi “onun amacı iktidar değil, etikdir. Bununla birlikte bu etik hiçbir zaman, bir ahlak çatısını oluşturacak bir öğretiler bütünüyle formüle

edilmez” [Droit, 2001: 56] durumdadır. Böylece Platon bu alanda da konumuz açısından problemi ilerleten bir felsefe ortaya koymaktadır. Sokrates’in hiçbir kavram önermemiş olduğu ancak bir yöntemi kendi yaşamı ve öğrencileri ile uygulamaya koyduğu kabul edilse de soruşturmalarında insanı felsefenin problemine dönüştürmüştür ve ahlaki eylemlerin herkes için geçerli ilkeler olması gerektiğini dile getirmiştir [Thilly, 2000: 65]. Böylece Sokrates’in yöntem kurgulamak açısından eksik bıraktığını Platon tamamlamaya çalışmıştır.



1.2. Platon'da Bilgi ve Varlık

Platon felsefesine ahlaki soruşturma yapmak açısından yaklaşıldığında bir başlangıç noktası tespit etmek onun felsefesi özelliği dolayısıyla sıkıntılıdır. İlkçağ felsefesine yönelik çalışma yapan felsefe tarihçileri Platon felsefesinin bütünlüklü yapısı sebebiyle kendilerince bir başlangıç noktası belirlerler. Örneğin Guthrie, metafizik ve ahlakın bir araya getirildiği epistemolojiden hareket ederken [Guthrie, 1999: 110], Brehier de metodolojik bir epistemolojiden hareket eder [Brehier, 1969: 86]. Von Aster ise Platon'un "tüm felsefesi için temel olan 'bilgi' ile ilgili düşüncelerini" merkeze alır [von Aster, 2000: 163]. Başka bir ifadeyle Platon'da bütünlüklü felsefi soruşturmanın amacına göre bir başlangıç noktası tercih etme imkanını tanır gibidir. Biz de bu kanaatle ve felsefe tarihçilerinin yukarıda belirtilen görüşlerini de dikkate alarak Platon'un ahlak ve metafizik konusundaki görüşlerinin birlikteliğine bilgiden başlanması gerektiğini düşündük. Diğer bir husus, özel olarak ahlak görüşlerinin evrilmesi konusunun onun bilgi öğretisi ile olan bağlantısıdır.

Bilindiği gibi ilkçağda bilgi soruşturması bugünkü epistemolojinin anladığı tarzda değeri dışlayan ve ya bilinçli bir değer tasarımı ayırt eden bir soruşturma olarak gözükmez. Başka bir ifadeyle ilkçağ düşünürü, bilgi soruşturması ile ahlak soruşturmasını çoğunlukla birlikte yapar görünmektedir. Sokrates-Platon birlikteliğinin yürüttüğü felsefe soruşturmasında bunun böyle olmadığını gösterecek bir delil bulunmamaktadır. Öyleyse hem Platon'daki ahlak-metafizik birlikteliğinin zemini, hem de bilgi-değer soruşturmasının birlikteliği sebebiyle Platon'un ahlaki düşüncesinin evrilerek gelişmesini ortaya koymak bakımından bilgi öğretisine bakmak gerekmektedir.

Epistemoloji sorgulamasında bilindiği gibi bilginin dört soru ile özetlenebilecek dört soruşturma konusu bulunmaktadır. Bilebilir miyim? (Doğru bilginin imkanı); Ne ile bilirim? (Doğru bilginin aracı); Neleri bilebilirim? (Bilginin nesnesi); Ve bilgime güvenebilir miyim? (Bilginin kesinliği) sorularının net karşılıkları olabilecek cevapları Platon'un diyaloglarında görmek mümkündür. Üstelik tıpkı ahlak alanında olduğu gibi bilgi alanında da temel tasarımlar veya kabuller korunarak diyaloglar boyunca söz

konusu tasarım ve kabullerin kaynak, gerekçe ve delilleri geliştirilerek gösterilmeye çalışılmaktadır.

Bu durum bize Platon'un ahlak düşüncelerinin evrilerek geliştiğine ilişkin yargımız bakımından önemli bir argüman olmaktadır.

1.2.1. Bilginin Kaynağı Problemi: “Doğuştan Bilgi” ve “Anımsama Kuramı”

“Erdemin öğretilirliği”ne ilişkin tartışma “Menon” diyalogunda “doğru bilginin kaynağı” problemine dönüşür. Çünkü erdemin öğretilir bir şey olduğu dile getirilmiştir. Bir şey öğretilir ise, o bilgidir. Yani ancak bilgi değeri olan bir şey öğretilir. Öyle ise erdem ile bilgi özdeş olarak görülmektedir. Ancak bu yaklaşımda şurada sorun ortaya çıkar: Doğru ve yanlış bilgi gibi, doğru ve yanlış erdem de var mıdır? Bu tartışmaya bir yanıt oluşturmak için bilginin ne olduğuna bakılması gerekmektedir. Diyalog içinde bilgi sorunu, bilginin kaynağı tartışması ile birlikte işlenir. Bilginin kaynağında Orphik-Pythagorasçı öğretiden aldığı “ruhun ölümsüzlüğü” düşüncesi [“Menon”: 81c] ile göstermeye çalışır. Platon, “Devlet”de [364e] dile getirdiği, sonraları da “Menon” ve “Phaidon” diyaloglarında işleyerek geliştirdiği “ruhun ölümsüzlüğü” düşüncesi ile bilginin kaynağı problemini aşmak istediği için, Platon epistemolojisinin önemli bir ögesi olarak durmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğü ile açıklanmak istenilen bilgi problemi, aynı zamanda erdemin imkanının temellendirilmesi için geliştirildiği unutulmamalıdır.

Ruh ölümsüz olduğu için defalarca bu dünya ve öbür dünya arasında yaptığı yolculuklardan dolayı her şeyi biliyor konumundadır. Ancak ruh, her defasında bir bedende yeniden doğmasına rağmen, her şeye ilişkin bilgi onda “uyku halinde” saklı kalır. Yani ruh bilgili olsa da, bu bilgi aktif hale geçmez. Ruhta, “kayıtlı olan” bu bilgiyi uyandırmak gerekmektedir. Bilgiyi uyandırmak da, anımsamadan başka bir şey olmayacaktır. Platon, ruhun anımsamasını “doğru sanı” olarak adlandırır [“Menon”: 97b-98b]. Yani henüz bilgi kesin değil, “doğru sanı”dır ama “sallantılı”dır. Henüz kesin bir bilgi olmamasından dolayı da bu bilgi erdemin kaynağı olamayacaktır [“Menon”: 98e-99e]. Platon bu sorunu “Phaidon” ile aşmaya çalışacaktır [“Phaidon”:

81c-83c] Böylece duyulur dünyanın sallantılı bilgisi ["Phaidon": 79c] karşısında ruhun kavradığı gerçek özler ["Phaidon": 79c] kesin bilginin yerine geçmiş olur.

Platon, "Menon"da, ruhun doğru bilgi ile olan ilişkisini göstermek için "doğuştan bilgi" tasarımı geliştirir ve bunu, ruhun ölümsüzlüğü fikri ile temellendirmeye çalışır. Bu düşünceye göre, erdemın imkanı ya da erdemın öğretilip öğretilmeyeceği tartışmasında ["Menon": 70a-72c] asıl sorun, sofistık bir eleştiride ortaya çıkmıştır. 'Bilinmeyen bir şey nasıl araştırılabilir?' ["Menon": 80d-e]. Bu nedenle Platon bilinmeyenın araştırılmasının imkanını "ruhun ölümsüzlüğü" ile temellendirmeye çalışır. "Doğuştan bilgi"nin anımsanması bilginin hem mümkün olduğunu hem de araştırılmasının imkanını sağlamaktadır ["Menon": 81b-e]. Diğer taraftan bilgilerin ruhta kayıtlı olduğu kabulü ile Platon, sofistık eleştirileri aşmaya çalışır. Ne olduğu bilinmeyen bir şeyin araştırılması mümkündür; çünkü araştırılabilecek her şeyin bilgisi "ruhta" kayıtlıdır ["Menon": 85c, 86d-e].

Ancak ruhtaki kayıtlı bilgiler "sallantılı" olduğu için, yani anımsamadan kaynaklı eksiklikleri olduğu için kesin temellere dayandırılması gerekmektedir. Platon bu sorunu "Phaidon" diyalogunda tekrar tartışır. Ancak bu diyalogda, Platon'un ontolojisinin temel kavramı olan "idea" düşüncesinin ortaya çıktığını görmekteyiz. "Phaidon"da ruh, "idealar teorisi" ile birlikte düşünülmektedir. Artık ruhun bilgisine sahip olduğu şeyler, "Menon"daki gibi ruhun ölümsüzlüğü sayesinde öğrendiği bilgiler değil, doğrudan idealardır; her şeyin değişmez özleridir. Burada ruh-beden ayrılığı sayesinde ikili bir varlık anlayışı ("duyulur dünya" ve "düşünüldür dünya") ve dolayısıyla ikili bir bilme türü açıklıkla dile getirilmektedir.

"Menon"da olduğu gibi "Phaidon"da da "ruh-beden düalizmi" bilginin kaynağı problemi için kullanılır. İnsan, ruh ve beden birliğidir. Beden "görülen" gerçeklikler alanındayken, ruh "görülemez" gerçeklikler alanındadır ["Phaidon": 79b]. Bu durumda ruh, sonsuz varlık gurubuna -ya da "tanrısal olana"- dahilken, beden ölümlü varlıklar gurubuna dahildir ["Phaidon": 79e-80a]. Platon burada iki varlık alanından ve iki bilme türünden açıkça söz etmektedir. Bir yandan tanrısal, ölümsüz, yok edilmez, akılla anlaşılabilir ve değişmez olan varlık alanı vardır ve ruh bu alana aittir; diğer yandan da

maddesel, ölümlü ve yok edilebilir, anlaşılmaz ve değişebilir olan, kendi kendisiyle hiçbir zaman aynı kalmayan ve çok biçimli olan varlık alanı vardır ve beden bu alana aittir ["Phaidon": 80b]. Böylece bilgi açısından duyularla kavranır varlık alanı ile, düşünce ile kavranır varlık alanı ayrımı belirginlik kazanmıştır. Epistemolojik bağlamda, von Aster'in de bildirdiği gibi, "bilgi öncelikle algıdan hareket eder, fakat algı alanında kalmaz daha ileriye giderek kavramlara ulaşır" [von Aster, 1999: 170]. Duyusal dünyanın kesin bilgi vermediğini, bu alana ilişkin sanı bilgisinden başka bilgi edinilemediğinden akıl, kesin bilgiler edinmek için yaptığı soruşturmalara daha üst bir aşamaya çıkar. Duyular ile maddi dünya anlaşılmaya çalışılsa da bu imkansızdır. Çünkü devinim halindeki dünyanın bilgisi sallantılıdır ["Phaidon": 79c]. Oysa ruh bedenden ayrılıp akıl yürütme yoluyla düşünmeye başladığında gerçek özleri kavrayacaktır. Fakat duyulardan sıyrılıp salt akıl yürütme yoluyla düşünme başladığı zaman saf, ebedi, ölümsüz ve durağan varlıkların dünyasına geçebilir. Ruhun kendi başına kalması, "mutlak varlık" ile birlikte olmasını sağlamaktadır. Mutlak varlıkla olan ilişki, onu bilge kılar ["Phaidon": 79c]. Bu tutum ile ruh, bütünüyle kendisine dönüp düşünmesi ile başka yollardan edindiği her şeyin gerçek olmadığını görür hale gelir. Aklın nesnelere, duyuların nesnelere farklıdır ["Phaidon": 83b].

Buna göre "ruh-beden" düalizmi, bilginin kaynağı açısından, "akıl-duyu" bilgisi ayrımını da mümkün kılmaktadır. Bu ayrımında, duyu bilgisi olumsuzlanmaya çalışılırken –ki bu olumsuzlanma, aynı zamanda bedeninin olumsuzlanmasıdır–, akıl bilgisi ya da ruhun daha önemli olduğu düşüncesi de öne çıkartılır. Açık olan şudur ki, duyularla kazanılmış kesin bir bilgi yoktur ["Phaidon": 65b]. "Öyle ise ruh doğruluğa ne zaman ulaşır?" ["Phaidon": 65b]. Platon'a göre gerçekliğin herhangi bir parçası yalnızca akıl yürütme yoluyla açık seçik olarak anlaşılabilir ["Phaidon": 65c]. Ruh, bedenden ayrılıp kendisiyle kaldığı zaman akıl yürütmede bulunur; onun bedenle olan birlikteliği ve teması mümkün olan en alt düzeyde kaldığında, ruh var olanı kavrar ["Phaidon": 65c]. Bu nedenle akıl duyuları küçümser ve ondan bağımsız düşünmek ister ["Phaidon": 65d]. Çünkü doğrulara ulaşmak isteyen akıl için duyular bir engeldir ["Phaidon": 66b-d]. Öyleyse, herhangi bir şeyin saf bilgisine sahip olmak durumundaysak, bedenden kurtulmamız ve nesnelere kendilerini salt ruhun kendisiyle görmemiz gerekmektedir. Bilgelik de bu bakış ile mümkündür ["Phaidon": 66e]. Bu açıdan Platon için bilgelik

ancak bedenden kurtulduktan sonra ya da öldüğümüz zaman ve yaşadığımız sürece, bizim olacaktır [“Phaidon”: 66e].

“Her şeyin” bilgisi ruhta kayıtlıdır; yapılması gerekenin de o bilgileri kayıtlı olduğu yerden çıkartmaktır [“Menon”: 81b-84d; “Phaidon”: 72e-73c]. “Her şeyin bilgisi” ruhta kayıtlıysa, hiçbir varoluş tarzına ilişkin yeni bir bilgilenme yoktur. Yeni bir bilgi olmadığı gibi, her hangi bir şeyin bilgisinin de öğrenilmesi söz konusu değildir; çünkü ruhun öğrenmesi olarak her şey ruhta ya da bilinçte kayıtlıdır. O halde “öğrenilenler anımsanır” [“Phaidon”: 75c]. Platon, insanların “öğrenme” dedikleri zihin işlemini “hatırlama” (*anamnesis*) olarak adlandırır; “araştırma ve öğrenme” denilen zihin etkinlikleri “belirsiz hatırlanışlar”dır [“Menon”: 81b-e]. “Önceden bilme” anlayışına göre yapılması gereken ruhta uyku halindeki bilgiyi uyandırmaktır. Bilgileri bilince çıkartan, ya da uyku halindeki bilgiyi açığa çıkartan anımsatma teknikleri ise, “*soru sorma*” ve “*benzerin benzeri anımsatması*”dır.

Platon da doğru bilginin edinilmesinde, Sokrates’in soru sorma ve yanıtları inceleme tekniğini kullanır. Ancak Sokrates, soru sorma tekniğini rakibin yanlışlığını göstererek kavramsal bilgiye ulaşmak için kullanmış ve kavramsal bilgiyi önermelerin içindeki tanımlar sayesinde kurmuştu. Oysa Platon soru sorma tekniğini ruhun ölümsüzlüğü tasarımına bağlı olarak, ruhta kayıtlı olan bilgilerin açığa çıkartılması için kullanır [“Menon”: 97b, 99a]. Bu bağlamda “uyku” halindeki bilginin ya da belirsiz anımsamaların kesinlik derecesini artırmak için Platon’un uyguladığı Sokrates’in “uygun soru sorma” tekniğidir [“Menon”: 84d; “Phaidon”: 73c]. Buna göre hatırlamalar belirsiz olduğu için sanılar soruşturularak bilgiye dönüştürülür. Platon’a göre doğru sanılar bilgiye dönüştürülmezlerse, anlamsızlaşır [“Menon”: 97e]. Doğru soruların temel işlevi bellekteki kayıtlı bilgilerin anımsanmasına yardımcı olmaktır. İnsanlara soruların iyi bir biçimde formüle edilmiş olmaları koşuluyla sorular sorulduğu zaman, onların her şeyi kendi kendilerine açıkladıklarını ortaya çıkar [“Phaidon”: 72e-73c]. “Demek ki bilmediği şeyler üzerine bile insanın kendinden doğru sanıları olabilirmiş (...) Şimdi bu doğru sanılar onda bir rüyaymış gibi belirdiler. Ama o aynı şeyler üzerinde sık sık ve türlü türlü sorguya çekilirse, şüphe yok ki bunlara dair en

doğru bilgiyi elde edecektir” [“Menon”: 85c]. Platon, bunu bir uygulama ile göstererek savını kanıtlamaktadır [“Menon”: 82a-85c].

Buraya kadar yapılan açıklamalarla Platon epistemolojisinin iki temel kavramına işaret edilmiş olunmaktadır: Bir şeyin bilgisi ve o şeye ait doğru sanı ayırımı [“Menon”: 97b]. Doğru sanı (*orthē doxa*) ile bilgi (*epistēmē*) arasındaki ayırımı doğrudan bilgi ya da anımsama kuramı ortaya kartır. Doğru sanı sallantılı ve sreksizken, bilgi bir temele, bir nedene bağlanmakla kesinlik derecesi kazanmış olmaktadır. “Belirsiz hatırlayışlar” “nce bilgi olurlar, arkasında da sağlamlaşırlar.” Bunun içindir ki bilgi sanıdan daha değerli ve bilgi sanıdan daha fazla bir şeydir [“Menon”: 98a-b].

Platon, “Menon” diyalogunda bilginin iki temel kavramına bağlı olarak, epistemolojisinin iki temel problemine de karşılık vermiş olmaktadır. Bilginin kaynağı (: doğrudan bilgi) ve bilginin türleri (: doğru sanı ve bilgi). Yine ayrıca metoduna dair terimleri ortaya kartmış olur: hatırlama (: belirsiz hatırlamalar) ve soru sorma (: belirsiz hatırlamanın sorgulanarak bilgiye dönüştürülmesi). Ancak belirsiz kalan bilginin konusu veya alanıdır. Bu problemin daha çok “Phaidon” diyalogunda zlmeye çalışıldığı görülür. Platon, “Phaidon”da kesin bilginin kaynağına ilişkin yeni bir tasarımı oluşturur. Bu, onun ontolojisinin temel argümanını oluşturacak idea tasarımıdır. Bu yeni varlık tasarımı ile epistemolojik bağlamda, “duyusal gerçeklikler alanı”ndan “düşünsel gerçeklikler alanı”na geçiş sağlanmaktadır. Bu, Guthrie’nin de yorumladığı gibi, “(...) felsefenin iki yanını, metafiziği ve ahlak felsefesini bir araya [...]” getiren bir tasarımıdır [Guthrie, 1999:110].

“Menon”da olduğu gibi, “Phaidon” diyalogunda da öğrenme anımsamadan başka bir şey değerdir. Burada anımsamayı sağlayan nesnelere [“Phaidon”: 75e]. Dünyadaki nesnelere, ilk örneklerine benzediği için, kopyaları gören, ilk örnekleri anımsayacaktır. Buna göre “uygun nesne” anımsama tekniğinin aracıdır [“Phaidon”: 75e-76a]. Platon, bu anımsama tekniğini ontolojisinin temel kavramı olan “pay alma” kavramı ile birlikte işler [“Phaidon”: 93c-94b]. “Pay alma”, duyusal nesnelere varolabilmesi için ancak kendi zleri olan idealardan pay alarak varolmaları anlamına gelir. Duyusal nesnelere pay aldıkları ideaya benzer ve onu anımsatır [“Phaidon”: 100c-e, “Phaidon”: 75e-76a].

Yeryüzünde bir şeyi görmek, ona ilişkin her türlü gerçek bilgiyi hatırlatacaktır. Guthrie,'nin de anımsattığı gibi, “Ancak bu asıl gerçeklikleri daha önceden dolaysız bir biçimde görebildiğimiz için, onların yeryüzündeki soluk ve zayıf yansımalarının bize, bir zamanlar bildiğimiz” ancak ruhun, bedene bağlı olmasından dolayı unutmuş olduğu, bu gerçeklikleri anımsama imkanı vardır [Guthrie,1999: 120]. Bundan dolayı Platon, duyulardan sıyrılarak yapılan araştırmaların, gerçeğin algılanmasını sağlayacağını iddia eder [“Phaidon”: 79c]. Bu da Platon'da bilgi ontoloji birlikteliğinin en güçlü kanıtıdır. Üstelik bu birliktelik bilgeliği elde etmeyi mümkün kılması dolayısıyla bilgi-varlık ve değerler alanını (konumuz açısından ahlakı) kuşatıcı içeriktedir.

1.2.2. Bilginin Konusu Olarak İkili Varlık Anlayışı

Bilgi türlerinin episteme ve doxa [“Menon”: 97b] olarak yapılan ayırımının gerisinde, bu iki bilme türünün tekabül ettiği farklı varlık alanları vardır. Başka bir deyişle duyularla algılanabilen “cisimsel olan şey”ler ile duyularla algılanamayan gerçeklikler ayırımı, Platon ontolojisinin temel ayırımıdır [“Sofist”: 246a-c]. Duyular, bedensel bilme aracı olup görünen gerçeklikleri algılamada; akıl ise, düşünülerek kavranılan gerçeklikleri algılamadaki araçlardır. Akıl, duyusal alandan kademeli olarak düşünce ile anlaşılabilen varlık alanına çıktıkça kesin ve doğru bilgiye ulaşabilir. Düşünülenler alanı, hem mutlak varlık alanı olduğu kadar, hem de mutlak bilgi alanıdır. Hakikati görmek isteyen aklın bu aşamaya kadar yükselmesi gerekmektedir. Böylece doğru bilgiye ulaşan akıl, erdemli ve doğru bir yaşamın imkanı olan bilince de ulaşmış olacaktır.

Platon, ahlakın bilgi nesnesi olarak niteliğini “Menon”da tartışır. Burada ahlakın bilgi niteliği, Sokratik gelenekte olduğu gibi, onun tümel tanımında aranır [“Menon”: 70a-72c]. Tümelin varlığının bilgisine ulaşılması, tekillerin açıklanmasını da mümkün kılmaktadır. Ancak bu aşamada, “Menon”da, tümel, sadece kavram tanımıdır. Yaşama ilişkin bilgi oluşturulacaksa, bu bilgi tümel tanımdan hareketle mümkündür; çünkü tanımlar “öz”ü verirler [“Menon”: 72c]. “Öz” arayışı da tür ve türü kapsayan kavram ayırımını getirir [“Menon”: 72b]. “Öz” bilgisi, türün ortak özelliklerini kapsayan tanımdır. Öyleyse tümel bilinmeden tekler bilinemez [“Menon”: 79c]. Böylece teklerin açıklanmasının imkanı tümelin tanımında açığa çıkar [“Menon”: 74b-76a]. Platon da

kavramın tanımı doğruluğun ve araştırmanın imkanındır. Bu bağlamda Guthrie'nin de belirttiği gibi, Platon, Sokrates'in "(...) genel terimlerin tam tamına ne anlama geldiklerini bulgulamadıkça, hiçbir yere varamayacağımızı ortaya koyan dersini onaylayıp sürdürmektedir" [Guthrie, 1999: 118]. Ancak bilginin ve araştırmanın kesinliklerini talep eden soruşturmalar ["Menon": 80d-e] Platon'un bilginin nesnesi konusunda yeni bir argüman geliştirmesine yol açmıştır. Bu yeni argüman, en geniş anlamıyla, bilginin ikili nesnesi olan "duyulur dünya" ve "düşünüldür dünya" tasarımıdır.

Bilginin nesnesi olarak cisimsel dünya "gözle görülebilir" bir varlık alanıdır. Bu aynı zamanda içinde yaşanan dünyadır. Duyularla kavranamayan, ancak düşünülerek kavranılabilir varlık alanı ise "idealar"dır ["Phaidon": 92d-e]. Doğru ve kesin olan bilgi (episteme) ruhun geldiği ya da ruhun bilgisini edindiği varlık alanına, başka bir deyişle idealar alanına aittir ["Menon": 97a-99a]. Bu alan, duyularla kavranır varlık alanı olan "görülen dünya" tasarımının karşısında, ancak düşünce ile kavranabilir "düşünülenler alanı"dır. Duyulur dünya hiç bir zaman durağan olmazken, düşünüldür dünya daima durağandır ["Phaidon":79a].

Bilgi nesnelere açısından birisi oluşun ve devinimin sürdüğü görüldür dünya iken, diğeri de özleri temsil eden mutlak değişmez varlık alanı, yani ide alanıdır. Platon, bu belirlemeden hareketle duyularla kazanılmış kesin bir bilginin olmadığını ["Phaidon": 65b] temellendirmeye çalışmaktadır. O, duyusal alandaki nesnelere değişken niteliğini bilginin kesinlik derecesine ulaşmada bir engel olarak görür. Doğaya ilişkin araştırmalar kesin bilgi veremez; çünkü doğayı araştıran duyu bilgisi kesinlikten uzaktır ["Phaidon": 96c-d]. Beden duyusal varlık alanına bağlı bir varoluşa sahip olduğu için bilmenin aracı ruhtur ["Phaidon": 65b-d] ve bilinmesi -ya da aklın kavraması- gereken nesnelere de ruhun geldiği yerdedir. ["Phaidon": 80e].

Ruhun bilgisini edindiği bu düşünülenler alanı, kendi başına varlıkların alanıdır, yani idealar alanıdır. Burası, "adilin kendisi", "güzelin kendisi", "iyinin kendisi" gibi ["Phaidon": 65d-e, 75d] "tümel" özlerin bulunduğu varlık alanıdır. Ruh, ancak duyulardan sıyrılıp salt akıl yürütme yoluyla düşünme başladığı zaman bu durağan varlığın dünyasına geçebilir ["Phaidon": 79c]. Burada dile getirilen ontolojiye göre

görünenler dünyası varolma özelliğini idealar sayesinde kazanır. Duyusal gerçeklikler idealardan “pay” olarak varlık kazanırlar [“Phaidon”: 100c-e]. Buna göre İdealar varolanların özleridir [“Phaidon”: 100c].

Bu açıdan idealar varlıkların nedeni olmalarının yanı sıra, onları bilmenin de imkanını verir. Yani ideaları bilince, ondan pay olarak duyulur dünyanın da bilgisi edinilmiş olur. Nasıl ki ışık nesnelere aydınlattığında gözün nesnelere duyumsaması kolaylaşıyor [“Devlet”: 508c], aynı şekilde her şeyin üstündeki “iyi ideası”nın bilgisi bütün varolanlara ilişkin bilgiyi sağlar. “Ruh bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır.” Ancak bu bakışlar görünüşler dünyasına, yani değişen varlıklara yöneldiğinde akıl karanlıklar içinde kalır. “İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. [...] Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur.” Ama iyi ideası “bilim ve gerçek”in dışındadır [“Devlet”: 508d-e]; ama bilimi ve gerçeği doğuran iyi’dir [“Devlet”: 509a]. Görünen nesnelere görünme niteliğini güneşten alırlarken, bilinen şeyler de “bilinme özelliğini iyiden alırlar.” Bu nedenledir ki, “iyi, bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir” [“Devlet”: 509b].

“Platon, ideal devletin gelecekteki filozof yöneticilerinin başka bir takım nitelikler yanında, her şeyden önce bilgiye sahip olmaları gerektiğini, ve bu bilginin de öncelikle İyi’nin bilgisi olduğunu gösterdikten sonra, şimdi Bölünmüş Çizgi Analojisiyle, onların hangi tür bilgi türlerinden geçerek İyinin bilgisine ulaşabileceklerini göstermek için, bilgide bir derecelenmeye gider. O, a priori bilgiyi matematiksel bilimlerin bilgisi ve felsefi bilgi (dialektik) diye ikiye ayırdıktan sonra, farklı bilgi dereceleri anlayışından yola çıkarak, geleceğin filozof-yöneticileri ortaya çıkartacak disiplinlerin neler olduklarını belirleyebilme durumuna gelecektir” [Cevizci, 1994: 31]

“Bölünmüş Çizgi Analojisi”, “Menon”da ortaya çıkan sanı-bilgi ayrımına “Güneş benzetmesi” aracılığı ile anlatılan ontolojik ayrım da eklenerek, görülür dünya ile düşünülerek kavranan dünya ayrımı açıklanılmaya çalışılmaktadır. “Görülenler alanı” imgeler (*eikasia*) ve canlılar (*zoa*) ile “yapılmış nesnelere” (*skeuata*) alanıdır. Burası değişimin, devrimin hüküm sürdüğü bildiğimiz dünyadır. Duyusal bilgi, sanı bilgisi olduğu için akıl kesin bilgiye ulaşmak ister. Bu da akıl, zorunlu olarak daha üst varlık aşamasına, “düşünülenler alanına”, yükselmesini gerektirir. “Düşünülenler alanı”nda

akıl, sırasıyla önce “hipotezler”e (*hypothessis*) oradan da “idealar”a (*eide*) yükselir. Aklın bu yükselerek hakikate varması Platon “Devlet” diyalogunda, özellikle de “mağara benzetmesi” olarak bilinen yedinci kitapta dile getirir. Burada anlatılan aklın yolculuğu, varlığın dereceleri arasından yükselerek ideanın bilgisi olan epistemeye ulaşmakla [“Devlet”: 532a-b] son bulur.

Platon, bu tasarımı yedinci kitaptaki “mağara benzetmesi” örneğinde anlatır. Benzetmeye göre, hakikatin bilgisine ulaşmak isteyen akıl, sanılardan gerçekliğin bilgisine doğru bir ilerleyiş göstermektedir. Buna göre akıl, önce “gölgeler alanı”nı, sonra insanlar ve nesnelerin sudaki yansılarını, daha sonrada kendilerini kavramaktadır. “En sonunda da, güneşi”, ama yansıma olarak değil de, kendi gerçekliğinde olarak güneşi görecektir. Bu son aşamaya vardığında anlayacaktır ki, görünenlerin gerisinde başka gerçeklik, yani güneş vardır [“Devlet”: 515b-516d].

2. PLATON'UN ERDEM ETİĞİ

Platon'un ahlak felsefesini "erdem etiği" kavramı atında değerlendirmek, temel bir doğruya işaret ederken, bir takım kavramların da görmezden gelindiği düşünülebilir: "erdem etiği, Platon'un ahlak felsefesinin temel içeriğini vermektedir. Ama Platon'un ahlak felsefesi içindeki kimi özel açıklama ve çözümler dikkate alındığında, Platon'un ahlak felsefesi'nin başka başlıklar altında değerlendirilebileceği söylenebilir. Özellikle de Platon'un, site yurttaşlarının yasalara bağlılığı konusundaki açıklamalarını, öne çıkartan bir çözümleme "ödev ahlakı" başlığını gerektirebilirdi. Platon'un ahlak felsefesi neredeyse "İyi" kavramının çözümlenmesi üzerine yükselmektedir. Öyle ki, sonunda ahlakın "iyi" kavramı ile varlığın kaynağı olan "İyi" ideası birleşerek, "İyi" tek mutlak kavram haline dönüşür. İyi'nin hem ahlaki kavram olması, hem de devletin ideal yaşamının sürebilmesi için ölçüt olması göz önüne alındığında Platon'un ahlak felsefesi'nin "iyi ahlakı" başlığı altında değerlendirilmesi düşünülebilirdi. Aynı şekilde, Platon'un insanın yaşamının genel amacının, bu açıdan da ahlakının temel amacının "mutluluk" olması göz önüne alındığında, denilebilir ki Platon'un ahlak anlayışı "mutluluk ahlakı" başlığı altında değerlendirilmeyi gerektirmektedir.

Elbetteki bütün bu yaklaşımlar doğru olabilir. Ancak bu kavramlar, ya da bu başlıklar tezin içeriğini oluşturan başlıkların her biri içinde ayrı ayrı tartışılarak bu kavramların Platon'un ahlak felsefesinin ne türden ve ne derecede temel kavramları olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Yani bu kavramların Platon'un ahlak felsefesi içindeki içkin yeri ayrı ayrı belirlenmeye çalışılacaktır. Ancak göz ardı edilemeyecek olan şey, "erdem" kavramının Platon'un ahlak felsefesindeki yaygın ve temel kullanımınıdır. Erdem kavramı, ahlak felsefesinin taşıyıcı kavramıdır. Erdem, Platon'un ahlak felsefesindeki kavramların ölçütüdür. Bu kavram salt ahlakın kurucu ögesi olmakla kalmamakta, aynı zamanda Platon'un devlet düzeni, yasa tasarımı, yurttaşların yaşamı gibi daha başka problemlerin de temel kavramı olarak işlenmektedir. Bu nedenle "erdem" kavramı Platon felsefesinde ontoloji dışındaki her bir ögenin ölçütüdür. Erdem, Platon felsefesinde nasıl yaşanması gerektiğinin ölçütünü veren bir kavram olması yanı sıra, yaşamda neye ulaşılması gerektiğini bildiren, yaşamın amacını veren bir kavramdır da. Pratik aklın, yani ahlaklı yaşamının ölçütü kadar, ruhun teorik amacıdır. Yani arınma ve saflık, ruhun erdemli yaşamı ile mümkündür. Bu açıdan bakıldığında

Platon bütün ahlak felsefesini “erdem” kavram üzerinde yükseltmektedir. Platon ahlaki eylemi, ahlaki yaşamı erdem kavramı aracılığı ile açıklamaktadır. İnsan olarak yaşamının ilkesini erdem kavramı sağlamaktadır. Bu açıdan Platon felsefesinde insan yaşamını belirleyen ahlakın kurucu kavramı, erdemdir. “Platon’a göre, erdem ruhun ölümsüz yanının, tanrılık yanının, çöşkün yanı ile hayvanlık yanına üstün gelmesidir. Aklın tutkuları yenmesidir. Başka bir deyişle, erdem aklın doğru durumudur. (...) Erdem iyinin ve kötünün bilgisinden başka bir şey değildir” [Paksüt, 1977: 82].

Tezin ilerleyen bölümlerinde de açıklığa çıkacağı gibi, Platon’un ahlak felsefesi “erdem ahlaki” kavramı altında değerlendirilmesi, Platon’un ahlak felsefesine uygun bir giriş niteliğini taşımaktadır. Platon’un felsefesi içinde onun ahlak anlayışını ayırıp bir kavram altında incelemeye çalışmanın güçlükleri de oldukça fazladır. Bu güçlük onun felsefesinin bütüncül niteliğinden ve düşüncelerini her defasında yeniden ve yeniden işlemiş olmasından kaynaklıdır. Bu açıdan Platon’un ahlak anlayışının gelişim sürecini takip etmek, aynı zamanda onun bütün felsefesinin gelişim sürecini takip etmek demektir. Çünkü onun felsefesi içindeki doğa öğretisini içeren ontolojisini ve bilginin kaynağı ve niteliği hakkındaki epistemolojisini bir tarafta tutarsak, onun felsefe öğretilerinin salt bir ahlak öğretisi olduğu sonucu ortaya çıkar. Bütün eserlerindeki ana tema da ahlak problemidir. Diyaloglarda “kişinin ve toplumun nasıl mutlu olacağı araştırılmakta, nasıl mutlu olacağı söylenmektedir. Diyaloglar akla aykırı davranışların, ne yaptığını bilmez insanların, yetersiz yöneticilerin dolaylı bir eleştirisinden başka bir şey değildir” [Paksüt, 1977: 80]

Platon’un bütün felsefi düşüncesi boyunca açıklamaya çalıştığı temel sorunlar ahlak, epistemoloji ve ontoloji gibi üç temel alan içinde yer alır. Bizim buradaki temel sorunumuz Platon’un ahlak tasarımını ve onun gelişim sürecini görmektir. Ancak Platon diyaloglarını okuyan birisinin çok rahatlıkla göreceği gibi, onun ahlak tasarımı bilgi problemi ile birlikte işlenmektedir. Bilgiye ulaşma amacı “erdemli ve ‘bilgece’ bir yaşam için ‘herkesin kendinde ulaşabileceği doğru bir bilgi’yi bulmaya yöneliktir” [İyi, 1994:108]. Bilgi problemine ilişkin bir çözümlenme, zorunlu olarak bilginin nesnesinin ne olduğuna bakılmasını gerektirdiği gibi, varlık tasarımına da bakılmasını gerektirmektedir. Ancak açıktır ki, bu çözümlenme tezin kapsamını aşacak ve tez

konumuzun dışına çıkmış olacaktır. Bu nedendir ki, burada, Platon'un ahlak tasarımını temellendirmek için, ahlakla birlikte gelişen bir epistemolojiye ve bu epistemolojinin üzerinde yükselen bir ontoloji ile yetindik.

2.1. Platon'un Ahlak Anlayışının Gelişim Süreci

Platon'un ahlak öğretisi onun felsefesinin gelişim süreci içinde tamamlanır. Felsefe tarihçileri Platon'un diyaloglarını bölümlere ayırır. Bu bölümler, Sokrates'in etkisi altında yazdıkları ile Sokrates'in etkisinden kurtulup kendi düşüncelerini dile getirdiği dönemlerdir. Bu bölümlere göre Platon'un yazdığı diyaloglar “gençlik”, “geçiş”, “olgunluk” ve “yaşlılık” dönemlerine ayrılır. Bu açıdan onun ahlak öğretisinin temel kavramlarını, bu dönemlere göre yazdığı diyaloglar içinde arayacağız. Bu dönemler içinde yazdığı diyaloglar, aynı zamanda ahlak öğretisinin gelişim ve değişim sürecini bize verecektir. Bu bağlamda “gençlik” diyaloglarını ahlak felsefesinin başlangıç dönemi olarak görmeye çalışacağız.

2.1.1. Platon'un “Gençlik Diyalogları”nda Beliren Ahlak Kavramları

Platon'un gençlik diyalogları “Sokratik diyaloglar” olarak da bilinir. Çünkü bu dönem eserleri, onun hocası Sokrates'in düşüncelerini sofistlere karşı savunduğu eserlerdir. Böylece Sokrates gibi Platon da Sofistlerin düşünceleri ile hesaplaşan tartışmalar içine girer. Bu tartışmalarda Platon kendi felsefi öğretisini kurarken, aynı zamanda kendi ahlak öğretisini de geliştirecektir.

Platon diyaloglarının en genel özelliği kavram tartışmalarıdır. Ancak burada salt kavram tartışması değil, kavramların kapsadığı olgular dikkate alınarak ele alınır. Bilgi, erdem, adalet, dostluk, cesaret, dinlilik, sorumluluk, eğitim, şiir gibi bir çok konu tartışılır. Amaçlanan şey genel kavramların sağlama alınmasıdır. Genel kavramlar, doğru bilginin ve böylece de tartışmanın imkanını sağlamaktadır. Bu dönem diyaloglarında Platon'un tartıştığı ve üzerinde durduğu kavramların, hocası Sokrates gibi, iki temel alanda yoğunlaştığı görülür. Ahlak öğretisini oluşturacak “erdem” ve epistemolojisini oluşturacak “bilgi”. Erdemin birliği ve çokluğu, tek tek erdemler ile genel erdem tanımı arasındaki ilişki, erdemin bilgi değeri ve öğretilirliği problemleri diyaloglarda

çözömlenmeye çalışılırsa da, henüz eksiksiz bir tanımın oluşturulmadığı görölr. Ancak erdemın kavramsal bilgi değeri, erdemın bilgi ile ilişkisi bütün bu dönem diyaloglarının içeriğini oluşturmaktadır. Bu nedenle Platon, diyaloglarında hep bir kavram belirleme çabası içindedir.

Sofistlerin yaklaşımlarındaki epistemolojik kuşkuculuğun yol açtığı ahlaki rölativizm, insan yaşamının dayanacağı zorunlu ve herkes için geçerli bir ilkesinin olamayacağı sonucunu beraberinde getirmişti. Oysa Sokrates, doğru bilginin imkanı kadar, doğru bir eylemin imkanını da dile getirmekle herkes için geçerli olacak ahlaki bir ölçütün varolabileceğini temellendirmeye çalışmıştı. Sokrates'n düşüncesinde kavramlar ahlak alanında aranan genel ölçütlerdir. Sokrates'in ulaşmaya çalıştığı genel geçerlik, Shakiyan'ın ifadesiyle, "(...) tüm insanlığın eylemlerine yol göstermede kullanılabilir geçerli ilkeler(...)"dir [Sahakian, 1997: 37]. İlkeler nesnel olduğu ölçüde herkes için geçerli olacaktır. Kavramlara ulaşmada, kavramların tanımlarını oluşturmada kullandığı metot, Sokrates'in uyguladığı "tümevarım" metodudur. Konu için geçerli olan bütün kavramlar ortaya konur, tek tek soruşturularak geçerlilikleri denetlenir. İlkeler genel geçer olduğu ölçüde bağlayıcı olacaktır. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için belirlenen ahlaki kavramlar tek tek soruşturularak geçerlilikleri denetlenir. Konu dışı olduğu düşünülen kavram ve tanımlar tek tek çürütölür. Konu için asıl geçerli olduğu düşünülen kavramın tanımı yapılır. Karşı savlar olumsuzlandığı andan itibaren diyalog biter. Bir anlamda, karşı savların çürütölmesi (*elenkhos*) tartışmanın sonunun gelmesine yol açmakla birlikte problemin çözülmeyen ortada kalmasına neden olmaktadır. Bu nedendir ki Platon'un gençlik diyaloglarına "aporetik diyaloglar" denir. Çünkü karşı savların çürütölmesi tartışmanın sonunun gelmesine yol açmakla birlikte problem çözülmeyen kalır. Ancak diyalog içinde karşı savın yanlışlanması Platon için yeterlidir. Bu açıdan Platon, gençlik diyaloglarında tam olarak bir öğreti ortaya koymuş sayılmamaktadır. Kendi öğretisinin temel kavramı olan "idea" kavramına da henüz ulaşmamıştır. Platon, bu kavrama ulaştıktan sonra bir çok probleme, bu kavramdan hareketle yanıt verecektir. Öyle ki, felsefesinin bütün kavramlarını her defasında yeniden tartışacaktır. Bu nedenle onun tek bir diyalogu, ve tek bir dönemi onun temel felsefesini vermemektedir. Bu açıdan, onun ahlak öğretisine ilişkin çözümlerimiz

bütün dönemleri boyunca dile getirdiği diyaloglardan hareketle kurulacaktır. Bu nedenle ahlak öğretisi için onun sokratik dönemi başlangıç dönemidir.

Platon gençlik diyaloglarında genel ahlakının kavramsal tanımlarına ulaşamamıştır Bu nedendir ki bu aşamada henüz ahlak öğretisi için temel yaklaşımlar ortada yoktur. Ancak genel ahlak öğretilerine çıkacak asıl kavramlar için önemli hazırlıklar vardır. Örneğin, “Protagoras” diyalogunda erdem öğretisi tartışılması, onun sonraki felsefi söyleminin temel tartışması olacaktır. Platon’un Sofistler karşısındaki eleştirel tutumu, bu sorunun aşılması ile mümkün olacaktır. “Menon” diyalogunda aynı sorun ile yeniden hesaplaşması, bunun göstergesidir. “Protagoras” diyalogunda, sonradan daha da netleşecek “erdem” anlayışının temeli atılmaktadır. Erdemlerin bilgelik, cesaret, doğruluk, dinlilik gibi ilk defa sınıflandırılması yapılır. Ancak burada Platon’un amacı, bu tek tek erdemlerin tümel erdem ile olan ilişkisidir. Platon, “tümel” erdem tanımına ulaşmak ister. Tümel tanımlar, onun bütün felsefesi boyunca süren temel arayışıdır. Bu nedendir ki her diyalogdaki her bir tartışma, tartışılan kavramın tümel tanımını aramakla geçmektedir. Gençlik diyalogları genel bir tanım verilmeden biter. Platon’un ahlak felsefesi için bu “gençlik” dönemini, ahlaki anlayışı için kavramsal hazırlık dönemi olarak görebiliriz.

Onun gençlik diyaloglarındaki ahlaka ilişkin ortaya çıkan yaklaşımlarını daha yakından görebilmek için, bu dönemdeki diyaloglara yönelmemiz gerekmektedir. Gençlik diyalogları olarak bilinen diyalogları: *Apologia* (savunma), *Kriton* (ödev üstüne), *Protagoras* (sofistler üstüne), *Lakhes* (cesaret üstüne), *Politeia I*, *Lysis* (dostluk üstüne), *Kharmides* (bilgelik üstüne), *Euthyphron* (dindarlık üstüne), *Ion* (şiir üstüne) dir.

Platon’un *ahlak öğretisini gösteren kavram ve yaklaşımları* görmeye çalışacağız. Bu nedenle, buradaki çalışma metodumuz, diyalogların geniş çözümlenmeleri şeklinde olacaktır. Buradaki çözümlenmelerde Platon’un öğretisinin diğer kavramlarına, örneğin varlık ya da bilgi öğretisi bağlamındaki kavramlara yeniden bakılmayacaktır. Bunlara yukarıda değinilmişti. Burada amaç edinilen, diyaloglara ilişkin ortaya konan çözümlenmeleri daha çok ahlak öğretisi kavramlarını içeren çözümlenmeler olarak

işlemek ve Platon’u bu kavramlara vardıran argüman geliştirme sürecini yakından izlemektir.

2.1.1.1. Kendini Bilmenin Erdemi: “Apologia” [“Sokrates’in Savunması”]

Bilindiği üzere bu diyalogda Platon, Sokrates hakkında yapılan suçlamaları ve Sokrates’in bu suçlamalara karşı verdiği yanıtları işlemektedir. Felsefe tarihinin bu en dramatik söylevinde, Sokrates’in felsefi tutumu, felsefi argüman geliştirme tekniği, onu felsefeye savunması, felsefenin varlığının devamı için gerçek bir mücadeleyi simgelemektedir. Savunma’nın içeriğinin zenginliği açısından bir çok yönden ele alınabilme imkanı vardır. Ancak biz burada sadece diyalogdaki argüman geliştirme tekniğini ve ahlaki ölçüt konusundaki vurgulamaları öne çıkartmakla yetineceğiz. Özellikle de Sokrates’i suçlayanların savlarının çürütüldüğü bölüm, savunmanın “diyalog” tekniğinin en önemli niteliğini vermektedir. Burada Sokrates, suçlayıcı argümanları, bu argümanların yanlışlıklarını göstererek deşillemektedir.

Sokrates, suçlamalarda bulunanların ‘güzel konuştuklarını fakat doğruyu söylemediklerini’ vurgulayarak bir şeyin ‘nasıl söylendiğinin değil, o şey hakkında söylenenin doğru olup olmadığının önemli olduğunu’ [“Savunma”: 17a-d] bildirmekle doğruluk probleminin ortaya konulmasında “retorik” safsatalardan arınmanın gerekliliğini savunur. “Söyleyiş iyi veya kötü olmuş, bundan ne çıkar? Siz yalnız benim doğruyu söyleyip söylemediğime bakınız, asıl buna önem veriniz” [“Savunma”: 18a].

Sokrates suçlamaları şöyle özetler: “Sokrates kötü bir insandır: Yeraltında gökyüzünde olup bitenlere karışıyor, eğriyi doğru diye gösteriyor, bunları başkalarına da öğretiyor”; o, “para ile ders vermekle” [“Savunma”: 19b-e]; “gençleri doğru yoldan ayırmakla, devletin tanrılarına inanmamakla, bunların yerine yeni tanrılar koymakla” suçlanmaktadır [“Savunma”: 24b-c]. Kısacası Sokrates bir “düzen bozucu” olarak yargılanmaktadır. Peki neden böyle bir suçla yargılanmaktadır?

Sokrates’e göre bunun temel sebebi “az-buçuk bilge olma[sındandır]”. Ona göre bu sıfat “kendisine kara çalmak için” [“Savunma”: 20d-e] söylenmiştir. Ancak bir “bilgeliğim var mı, varsa nasıl bir bilgeliktir?” sorusunu Sokrates Delphoi Tanrısı’nı tanık göstererek yanıtlar [“Savunma”: 21a]. ‘Tanrı kendisini neden en bilge olarak

göstermiştir?’ Sokrates bilgelik konusundaki kendisine yönelik iddiaları, tanrısallıkla ilişkisini göstererek açıklamaya çalışmaktadır. Tanrı onun bilge olduğunu söylüyorsa, “Tanrının yalan söylemediği su götürmez çünkü; yalan onun özü ile uzlaşır bir şey değildir.” [“Savunma”: 21b]. Buna göre Sokrates kendisinin site tanrılarına karşı çıkmakla suçlanmasına karşı geliştirdiği argüman ile hem kendisinin site tanrılarına bağlılığını, hem bilge olduğunu, hem de kendisini yalan yere suçladıklarını göstermiş olmaktadır. Bu durum Tanrı’nın kendisini bilge göstermiş olduğu argümanı ile gerçekleştirilir.

Sokrates’e yönelik suçlamaların, yukarıda belirtilen nedenler dışında başka bir gerekçeye de dayandığı söylenebilir. Çünkü o kendisini bilge zannedenlerin bilge olmadıklarını göstererek onları bir anlamda küçük düşürmektedir [“Savunma”: 21d]. Sokrates Tanrının neden kendisini en bilge gördüğünü, kendilerini bilge görenlerin yanılsamaları üzerinde yükseltir. Ve Tanrının neden kendisi için insanların en bilgisi dediğini anlar. Çünkü Sokrates bilgi sahibi olarak gördüğü kişilerin aslında hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını ve üstelik bu kişilerin de kendilerinin aslında hiçbir şey bilmediklerinin farkında olmadıklarını anlar. Sokrates bilgeliğinin nedeni buradadır. Çünkü “(...) o hiçbir şey bilmediği halde bildiğini sanıyor; bense bilmiyorum ama bildiğimi de sanmıyorum” [“Savunma”: 21d]. Oysa “Asıl bilen, Atina hakimleri, belki yalnız Tanrıdır; o sözü ile de insan bilgisinin büyük bir şey olmadığını, hatta hiçbir şey olmadığını göstermek istemiştir; Sokrates demiş olması ancak bir söz gelişidir; ‘Ey insanlar! Aranızda en bilgisi, Sokrates gibi bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir’ demek istemiş” [“Savunma”: 23a-b-c].

Buradaki Sokratik ironi ahlaki açıdan nasıl bir değer taşımaktadır? Bu ironi, insanı, kendini bilmenin erdemine yöneltmekte ve bilgisine sahip olunmayan bir alanda bilgili davranan insani tutumun sahteliğinden kaçınma önemli bir ahlaki tutum olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Sokrates’in bilgeliği bir erdem sayması, Platon’un bunu geliştirmesi açısından bakılırsa, “Savunma” da ki ironinin ahlaki değeri, bilgelik erdeminin önemini artırmasında ortaya çıkmaktadır.

Sokrates, suçlayıcı yaklaşımlara karşı argüman geliştirme örneğini, Meletos'un Tanrılara inanmamakla suçlaması karşısında da sürdürür ["Savunma": 26c-d]. Sokrates hakimleri ve Atinalıları Meletos'un tutarsızlığını göstererek onları tanrılara inanmadığı konusunda ki suçlamaların asılsız olduğu hakkında ikna etmeye çalışır ["Savunma": 27b-c, 27d-e, 28a].

Metin içinde Sokrates kendi dünyevi görevini bildirir. Bu bildirimde felsefe için öne çıkan şey, felsefi bir uğraşının insan "ruhunu" iyileştirmek, yani insanı kendisiyle ilgilenmesini sağlayarak, insanın kendisini bilgelik yoluna koymasını sağlamaktır: "(...) Kendi fikir ve sanımları, tanrı tarafından, kendimi ve başkalarını denemek için filozofluk vazifesi ile görevlendirildiğim zaman, ölüm veya başka bir şey korkusu ile görevimi bırakıp nasıl kaçardım?"; "Çünkü, biliniz ki, bu bana tanrının bir buyruğudur (...)" ["Savunma": 28e, 30a]. Sokrates, hayatı boyunca felsefe ile uğraşacağını, herkese felsefe öğreteceğini, genç, yaşlı yurttaş, yabancı kim olursa olsun karşısına çıkan herkesi değer vermeleri gereken şeylere değer verip vermedikleri konusunda sorguya çekmekten ve onlara, bu konuda onlarla münakaşa etmekten vazgeçmeyeceğini anlatır. Sokrates için para, şan, şöhret değer verilmesi ve önemsenmesi gereken şeyler değildir. Onun için önemli olan ve geliştirilip, zenginleştirilmesi gereken şey ruh ve akıldır. Asıl değerli olan akıl zenginliği ve ruh terbiyesidir ["Savunma": 29d-e, 30a-c].

Böylece Sokrates'in felsefe ile uğraşmasının nedeni, yaşam boyunca insanı, ahlaki açıdan, erdem yoluna yönlendirmektir. Çünkü felsefe bize erdem ne olduğunu yani bilgisini verendir. Felsefenin erdem bilgisi ile bir özdeşliği vardır. Erdem bilgisini felsefe aracılığıyla elde eden aynı zamanda elde ettiği bilgiye göre de yaşamasını bilecektir. O halde kısaca felsefe bize hem erdem'in bilgisini veren hem de bu bilgi aracılığıyla nasıl yaşanması gerektiğini gösteren tek yoldur. "Benim vazifem" der Sokrates "size erdem parayla elde edilemeyeceğini, paranın da genel olsun özel olsun her türlü iyiliğin de ancak erdemden geldiğini söylemektir" der ["Savunma": 30b], "Başkalarını sorguya çekmeyi bana tanrı emretmiştir, bu yol bana tanrı sözleriyle, gözüme gözükken hayallerle, tanrı iradesinin insanlara görüldüğü her vasıta ile gösterilmiştir" ["Savunma": 33c]. Sokrates için önemli ve yaşanmaya değer olan hayat, üzerinde düşünülen ve sorgulanan hayattır. "(...) Üzerinde düşünülmeyen bir hayatın

yaşanmaya değer bir hayat olmadığını söylersem bana gene inanmayacaksınız”
[“Savunma”: 38a].

Bu diyalogun en önemli temalarından biri de Sokrates’in kaçmayı düşünmemesi, kaçırılmayı kabul etmemesidir. Üstelik bunu kendisi hakkında verilen ölüm cezasından kurtulma ve hakimleri inandırma şansı varken yapmamıştır. Diğer bir ifade ile ölümü ve yasalara bağlılığı yeğlemiştir. Çünkü onu tehlikelere karşı koruyan ve alıkoyan işareti bu kez hissetmemiş olduğu için de ölümün korkulacak bir şey olmadığı sonucuna varmıştır. Sokrates’in konuyla ilgili sözleri şu şekildedir:

“Şimdiye kadar, gündelik işlerde bile, kötü veya yanlış bir iş işlemek tehlikesi karşısında içimden gelen tanrısal bir ruh beni alıkoyuyordu; şimdiyse, gördüğünüz gibi, herkese göre belki de kötülüğün en kötüsü ve en sonucusu başıma gelmiştir. Halbuki sabahleyin evimden ayrılırken de mahkeme karşısına çıktığımda da burada söz söyleyeceğim anlarda da tanrı sesi beni alıkoymamıştır; başka hallerde, bir çok kereler söz söylerken, beni alıkoyarken bugün bu mesele üzerinde söylediğim ve yaptığım şeylerin hiçbirinin önüne geçmemiştir. Bu susmanın manası nedir? İşte size bunu söyleyeceğim: Bu şüphesiz başıma gelenin iyilik olduğuna, ölümün bir kötülük olduğuna inananlarımızın yanıldıklarına bir alamettir. Çünkü iyiliğe değil kötülüğe doğru gitmiş olsaydım, her zamanki işaret beni alıkoyacaktı” [“Savunma”: 40a-c].

Onun için ölüm ya bir şüursuzluk hali yada başka bir dünyaya yapılacak olan bir yolculuktan başka bir şey değildir. Her iki hal de ölümün korkulacak bir şey olmadığını kanıtıdır. Bu nedenle seve seve ölüm cezasını kabul eder. Ve ölüme Atinalılardan son bir şey -erdem ve erdemli olmaya değer vermelerini- isteyerek koşar [“Savunma”: 38d-e].

Bu diyalogda Platon’un düşünce seyri açısından sonrasını hazırlayan yasalara bağlılık veya yasa ve ödev bilinci arasındaki birliktelik öne çıkar görünmektedir. Bunu nitekim biz “Kriton” diyalogunda açık bir şekilde görmekteyiz.

2.1.1.2. Ödeve Bağlılık Erdemi: “Kriton”

Platon’un “Kriton” diyalogu, ölüm cezasına çarptırılan Sokrates’in hücresinde dostu Kriton ile yaptığı sohbeti konu edinmektedir. Kriton, haksız yere suçlandığı dostu Sokrates’i hapisten kaçmaya ikna etmeye çalışır. Sokrates ise buna karşı çıkarak yasalara bağlılığın önemini temellendirmeye çalışır. Platon bu gençlik diyalogunda *ödev bilincini* ana problem olarak tartışır. Buradaki “ödev” kavramı, Sokrates’in devlet yasalarına bağlılığı savunmasında ortaya çıkar. Daha sonra “Gorgias” dialogunda “ödev” kavramı “tanrılara karşı sorumluluk” olarak işlenecektir [“Gorgias”: 507b-e]. “Kriton”da Sokrates bir yurttaşın her koşulda yasalara bağlı kalması gerektiğini vurgular. Yasalara bağlı kalınmadıkça, devletler yıkılacaktır [“Kriton”: 50b]. Yasalar kişiler için değil, bir sitenin bütün yurttaşları için aynı etkide uygulanmalıdır. Adaletin uygulanmasında bir yanlış varsa, bu yanlışlık başka bir yanlışlıkla çözülemez. Adaletsizlik ve yanlış eylemler her zaman yanlış olduğu için, adaletsiz ve yanlış bir eylemi, başka bir yanlış eylemle ortadan kaldırmayı düşünmek de yanlıştır. Böyle düşündüğü için Sokrates, Kriton’un “kaçış planı”nı reddeder. Ona göre yasaların verdiği cezadan kaçmak, yasalara uymamayı savunmak anlamına gelir; yanlış denileni, işimize geliyor diye başka bir yerde doğru diye uygulamak ilkesel açıdan yanlıştır ki, bunlar da Sokrates’in erdem anlayışı ile çelişmesine yol açacaktır.

Hapiste Sokrates’i ziyaret eden Kriton, kefalet bedelini ödeyerek Sokrates’e ölüm cezasından kurtulmasını sağlayabileceğini söyler [“Kriton”: 44c-e]. Kriton’u ise bu öneriye iten bir endişedir. Bu endişe, Kriton’un Sokrates’i kurtarabilme imkanına sahip olduğu halde, kurtarmamış olmasının başkaları tarafından eleştirileceği endişesidir [“Kriton”: 44c-45e]. Oysa Sokrates için önemli olan başkalarının eleştirisini dinlemek değil, akıllı insanların yargılarını dinlemektir [“Kriton”: 44c] Sokrates’e göre çoğunluk iyi ya da kötü hakkında yargı oluşturma becerisine sahip değildir; onlar insanları ne bilge kılabilirler, ne de akılsız yaptıkları rastlantının sonucudur [“Kriton”: 44d].

Kriton, kendince makul olan gerekçeleri göstererek Sokrates’i kaçmaya ikna etmeye çalışır. Kriton, “(...) namuslu ve cesaretli insanların yolundan gitmek (özellikle insan ömrünü erdemle uğraşmakla geçirmişse) yerine, en kolay yolu seçiyorsun” [“Kriton”: 45e], diyerek ikna etmeye çalışır [“Kriton”: 45b-e]. Oysa Sokrates kendi yararına

uygun olanı değil, *ilkesine uygun olanı* seçtiğini Kriton'a anlatmaya çalışır. Sokrates, “ilkem, içinde tek bir sesi, incelediğim zaman bana en iyi gibi görünen aklın sesini dinlemektir. Bugüne kadar savunduğum kanıtları, başıma bir felaket geldi diye silkip atamam; tersine hiç değişmediler bence ve eskisinin aynı saygıyı duyuyorum onlara” [“Kriton”: 46b-c] şeklindeki bir savunu geliştirir.

Sokrates'in burada sözünü ettiği ve “aklın sesi” olarak adlandırdığı ilke, bugün bizim sağduyu dediğimiz “iç ses”tir. Sokrates bu ilkeyi pratik yaşamda karşı karşıya kalınan sorunların doğru-yanlış ayrımında bulunmada kullanır. Sokrates, bu ilkedен hareket ederek savunulan düşüncelerin, tersi bir durum gelişti diye terk edilmemesi gerektiği sonucuna varır. Kötü bir durum içinde de olunsa bile, aklın sesini dinlemekten vazgeçildiği anda, çoğunluk akıllı insanları yönetmeye, korkutmaya başlar [“Kriton”: 46b-d]. Sokrates, kimin düşüncesine değer verileceği konusunda belirlemelerde bulunur. [“Kriton”: 46d-e]. Sokrates bu belirlemelerden sonra bireyin çoğunluğun düşüncesine değil, sadece akıllı ve işinin ehli olan insanların düşüncelerine ve aynı zamanda eleştiri ve övgülerine değer vermesi gerektiğini, eğer birey doğru düşüncelere değil yanlış düşüncelere değer verip ona göre eylesse bundan zarar göreceğini Kriton'a anlatır [“Kriton”: 47b-c].

Sokrates, kendisine yardım etmek isteyen Kriton'u, yardım edemediği takdirde başkalarının bu konuda neler düşündüğünün önemli olmadığı konusunda ikna etmeye çalışır. “(...) Çoğunluk bizim için ne düşünecek diye kendimizi bu kadar sıkıntıya sokmamak; doğru ve yanlış üstüne usta olan adamın, tek yargıcının diyeceğini önemsemek gerekir” [“Kriton”: 48a].

Sokrates Kriton'un kendisine teklif etmiş olduğu kaçışın doğru ya da haklı bir davranış olup olmadığı konusunu yeniden gözden geçirme teklifinde bulunur. Sokrates aklın sesinin ve şu ana dek kabul edilen tüm ilkelerin de bu duruma karşı olduğunu ve yasalar izin vermediği halde kaçış doğru ve haklı bir davranış mı olacak, diye Kriton'a sorar [“Kriton”: 48c-d]. Sokrates'e göre, çoğunluğun fikri ve insanların içinde bulunduğu şartlar ne olursa olsun yanlış ve haksız bir eylem de bulunmak ve aklın ile doğru olduğunu kabul ettiğin ilkelerden vazgeçmek en büyük kötülük ve en büyük utançtır.

Sokrates Kriton'a içinde bulunulan durum ne kadar kötü ve haksız olursa olsun bu durumdan kurtulmak için yine bir o kadar kötü ve haksız bir eylemde bulunmamak gerektiğini söyler. Çünkü Sokrates'e göre yanlışla, yanlış ile; kötüye, kötü ile; haksız olana da haksız bir davranış ile yanıt vermek doğru değildir ve bu konuda Kriton'u ikna etmeye çalışır ["Kriton": 49b-c]. "(...) Hiçbir zaman eğri olmamak gerektiğine göre, eğriye eğriyle de karşılık vermemek gerekir (...)" ["Kriton": 49b]; "(...) eğriliğe eğriyle cevap vermemek ve bize ne yapmış olursa olsun hiçbir insana kötülük etmemek gerek" ["Kriton": 49d]. Sokrates aynı zamanda, kendisinin ve diğer tüm insanların varolma nedeni olan ve ona her türlü özgürlüğü veren yasalara karşı gelmenin çelişkili bir durum yaratacağını ve bunun kendi ahlak anlayışı ile uyuşmayacağını Kriton'a anlatmaya çalışır ["Kriton": 50d vd].

2.1.1.3. Cesaret Erdemi: "Lakhes"

Platon'un "Lakhes" adlı bu gençlik diyalogu "cesaret üstüne" yazılmış bir diyalogdur. Bütün diyaloglarında olduğu gibi bir şeye ilişkin, bu diyalogda da "cesaret"e ilişkin, kavramsal belirlemenin eksikliği tartışmanın ana konusudur. Çözümleme cesaretin ne demek olduğu üzerinde şekillenerek "cesaret" kavramının genel bir tanımına ulaşılmaya çalışılır. Diyaloga göre cesaret erdemin bir parçası olarak bir bilgidir. Bu bilgi de nelerden korkulup nelerden korkulmayacağını neden çekinip neden çekinilmemesi gerekeceğinin bilgisidir. Ve her alana ait bilgidir. Platon ayrıca cesaret ile korkusuzluk (ataklık, çılgınlık) arasında bir ayırım yapar. Cesaret farklı bir şeydir, cesaret zannedilen korkusuzluk başka bir şeydir. Platon'da erdem bütün bir şeydir. Ve bu bütünün parçalarından biri de cesarettir. Cesaret çeşitli şekillerde tanımlanmaya çalışılsa da son noktada açık ve net bir tanım verilememektedir.

Cesaretin tek tek örneklerinin dışında tümel bir tanımının olduğu arayışı tartışma boyunca sürmüşse de, cesarete ilişkin eksiksiz bir tanım bulunamamıştır. Ancak diyalog, hakikate, karşıdakinin sorguya çekilmesi ile ulaşan Sokratik soruşturma tekniğinin uygulanmasının bir örneğini vermektedir. Diyalog bu açıdan yakın bir incelemeye alınabilir. Ancak Platon hemen hemen her konuyu genel problemi olan erdem kavramı ile ilişkisini kurarak tartıştığı için, cesaret kavramını da tümel bir erdem kavramı tanımı içinde ya da ilişkisi ile birlikte düşünmeye çalışmaktadır.

Diyalog, çocukların yetiştirilmesi sürecinde özen gösterilmesi gerekenlerin neler olabileceğine ilişkin bir sorundan hareketle ["Lakhes": 179b] bu "özenler" arasında savaş sanatlarına ilişkin idmanların yer alıp almayacağı sorusuyla başlar. Çünkü, silah kullanmada usta olan, rakiplerinden korkmaz; "bilgisi ona üstünlük sağlar"; ayrıca "silah kullanma bilimi, başka bir bilime heves uyandırır"; silah kullanmanın devamı olan başka bir bilimi, "taktik bilimini de öğretmek ister"; sonra da "strateji"yi öğretmek ister. Böylece silah kullanmayı öğrenme savaş biliminin bütününe öğrenmeye sürükler insanı ["Lakhes": 182b-c]. Öyleyse bu diyalogda ele alınan "gençlerin ruh eğitimi bakımından" hangi bilimin ve hangi öğretmenin onları daha iyi insan yapacağı sorunu tartışmanın ilk konusunu oluşturmaktadır ["Lakhes": 185e]. Fakat aynı sorunun başka bir yolla da ele alınabileceği söylenir ["Lakhes": 189c-e]. Sokrates'in bu konudaki belirlemeleri şu şekildedir: "Herhangi bir şey konusunda, bu şeye eklenince bu şeyi daha iyi kılacak bir şey bildiğimizi; öte yandan bunu ona eklemenin de elimizden geldiğini düşünürsek; bize, elde edilmesinin en iyi ve en kolay yolu konusunda akıl danışılan o ikinci şeyi de bileceğimiz apaçık ortada" ["Lakhes": 189e] "Gözlere eklenen görmenin, eklendiği gözleri daha iyi kıldığını biliyorsak, üstelik de gözlere görme ekleme gücüne de sahipsek, bize edinilmesi en kolay ve en iyi yolu konusunda akıl danışılan görmenin de ne olduğunu biliyoruz demektir. Çünkü, görmenin ya da işitmenin ne olduğunu bile bilmeseydik, işitme ya da görmeyi edinmenin en iyi yolu nedir diye sordukları zaman kendimizi, gözler ve kulaklar için iyi bir danışman, iyi bir hekim saydırmakta güçlük çekerdik" ["Lakhes": 190a]. Bu bağlamda Sokrates aşılacak istenilenin insanların, "ruhlarına erdem aşılayarak [onları] daha iyi kılmanın yolları üstüne konuşma" da bu tarz bir sorun olduğunu vurgular ["Lakhes": 190b]. Onun cesaret ve erdem arasında kurduğu bağ diyalogda şu şekilde karşımıza çıkar: Bu tartışma için "önce erdem ne olduğunu bilmemiz gerekmez mi? Çünkü erdem ne olabileceği üstüne hiçbir fikrimiz olmasaydı, onu edinmenin en iyi yolunun ne olduğu konusunda herhangi bir kimseye nasıl yol gösterebilirdik?" ["Lakhes": 190c]. "(...) Biz erdem ne olduğunu söyleyebiliriz elbet" ["Lakhes": 190c]. "Peki şimdi erdem hangi bölümünü ele alacağız? Silah kullanmayla ilgili görünen bölümünü elbet! Genel inanca göre cesarettir bu değil mi?" ["Lakhes": 190d].

Diyalogun bundan sonraki aşaması “cesaret kavramı üzerine yapılan konuşmalarla ilerler. Cesaret bir erdemdir. Ama nasıl bir erdemdir? Her durum için geçerli olan genel bir cesaret tanımı var mıdır?

Sokrates’in öğrenmek istediği bütün savaşlarda ve tek tek bütün savaşçılarda, denizin, hastalığın, yoksulluğun tehlikelerine karşı koyan insanlardaki kadar, zevk ve arzulara karşı durabilmedeki “cesaretin ne olduğu”dur [“Lakhes”: 191d-e]. Bu konu ile ilgili olarak Sokrates ilk belirlemeyi şudur: “Demek bu insanların hepsi cesur, ama bazılarının cesareti zevklere, bazılarının acılara, bazılarının ki tutkulara, bazılarının ki korkuya karşı” [“Lakhes”: 191e]. Ona göre bulunması istenilen ise “cesaret” tanımının, “zevkte, kederde ve saydığımız bütün durumlarda bulunup hepsinde aynı olan, cesaret dediğimiz o yeteneğin ne olduğu(dur)” [“Lakhes”: 192b]. Lakhes, “(...) sanırım bir çeşit ruh dayanıklılığıdır” [“Lakhes”, 192c], diyerek ilk tanımı yapar. Sokrates tanımı başka noktalarda sınamaya tabi tutar ve Lakhes’e, “Ama güzel ve iyi olan dayanıklılık, akılla birlikte olan dayanıklılıktır değil mi?” [“Lakhes”: 192c]. “Peki ya çılgınlıkla birlikteyse? O zaman tersine zararlı ve kötü değil midir?” şeklinde sorar [“Lakhes”: 192d]. Varılan ilk sonuç Sokrates’çe şöyle dile gelir: “Öyleyse bu tür bir dayanıklılık güzel olmadığı, cesaretse güzel olduğu için bu dayanıklılığa cesaret demeyeceksin” [“Lakhes”: 192d]. “Demek sence cesaret akıllıca dayanıklılıktır” [“Lakhes”: 192d] ve “cesaret güzel bir şeydir” [“Lakhes”: 193d]. “Oysa şimdi tersine, akılsızca dayanıklılık denen o çirkin şeyin cesaret olduğunu söylüyoruz” [“Lakhes”: 193d] şeklinde varılan diğer yargılardan sonra tartışmaya katılan Nikias bu duruma yeni bir boyut katar. “Cesaretli adam iyi ise, bilgili de olduğu apaçık ortada[dır]” [“Lakhes”: 194d]. “Bu bilgi, Lakhes gerek savaşta gerek başka her alanda nelerden kaçınıp neleri göze almak gerektiğini gösteren şeylerin bilgisidir” [“Lakhes”: 195a].

Sokrates şimdi de Nikias ile tartışmaya başlar ve Nikias’ın yargıları da şu şekilde sınırlar: “Cesaretin, korkulacak ve korkulmayacak şeyleri bilme sanatı olduğunu söylüyorsun, değil mi?” [“Lakhes”: 196d]. “Ve hekim de, kahin de bu bilgiye sahip olmadıklarına ve ancak onu öğrendikten sonra cesaretli olabileceğine göre, bu bilgi herkeste de bulunmuyor değil mi? [“Lakhes”: 196d]. “(...) Sorunu ele alırken, cesareti, erdemin bir parçası olarak kabul ettiğimizi hatırlıyor musun?” [“Lakhes”: 198a]. “Ve

cevap verirken de onu böyle bir parça olarak ele almış, başka parçalarda bulunduğunu ve erdemin bütün bu parçaların birleşmesiyle meydana geldiğini kabul etmiştik, değil mi?” [“Lakhes”: 198a]. “(...) Bence bu parçalar arasında , (...) ölçülülük, adalet ve bunlara benzer başka nitelikler vardır” [“Lakhes”: 198a]. Korku, gelecek bir kötülüğün beklenmesi” olduğuna göre [“Lakhes”: 198b] cesaret de “bu şeylerin bilgisi değil mi?” [“Lakhes”: 198c]. “(...) Cesaret, nelerin korkulacak, nelerin korkulmayacak şeyler olduğunun bilgisidir diyorsun, değil mi?” [“Lakhes”: 199b]. “Demek cesaret [in] (...)yalnız korkulacak şeylerin bilimi değil, her durumdaki bütün iyiliklerin ve kötülüklerin bilimi olduğu anlaşılıyor” [“Lakhes”: 199d]. “(...) Cesaretin yalnız korkulacak ve korkulmayacak şeylerin bilimi değil, her durumdaki bütün iyiliklerin ve kötülüklerin bilimi olduğu anlaşılıyor” [“Lakhes”: 199d]. “(...) Bütün iyilikleri ve kötülükleri; nasıl geldiklerini, gelmiş olduklarını, geleceklerini iyice bilen bir adam erdemin bütününe sahip değil midir?” [“Lakhes”: 199d]. “Öyleyse şimdi sözünü ettiğin şey erdemin bir parçası değil, bütün erdem” [“Lakhes”: 199e]. “Oysa cesaretin, erdemin ancak bir parçası olduğunu söylemiştik” [“Lakhes”: 199e]. “Demek cesaretin ne olduğunu bulamadık Nikias” [“Lakhes”: 199e] şeklindeki bir ifade ile diyalog son bulur.

2.1.1.4. Dostluk Erdemi: “Lysis”

Platon’un bu gençlik diyalogu “dostluk” kavramı üzerine yapılan konuşmaları içermektedir. Platon, “dostun” ve “dostluğun” ne olduğuna ilişkin genel bir tanımlama peşindedir. Varılan sonuç her ne kadar olumsuz gibi görünse de dostluk kavramına ilişkin yapılabilecek tanımlar ve bu tanımlara ilişkin verilen örnekler dostluğu çeşitli görünüşleriyle ortaya koymaktadır. “Dostluk” kavramı, ikili ilişkinin ahlaki alanı içinde gelişir. Dostluk, salt bir ilişkinin adı değil, tersine kişinin ahlaksal ilişkisinin sorumluluk ve bağlılık niteliğini verir. Bu açıdan diyalog ahlak tasarımı bağlamında gelişmektedir.

“Lysis” diyalogunda “dostluk”un tanımına ilişkin yapılan ilk belirleme dostluğun iki kişi arasında kendini gösterdiğidir. Dostluk denen şeyden bahsedebilmek için bu iki kişinin nitelikleri üzerinde de konuşulabilmesi zorunludur. Çünkü aranan gerçek bir

dostluk tanımı bu niteliklerden hareketle ortaya konacaktır. Böyle bir yaklaşım “Lysis” in ahlaksal bir çerçeveye de okunabilmesini ve değerlendirilebilmesini sağlamaktadır.

Dostluk, iki varlık arasında ve bu iki varlığın sahip olduğu nitelikler vasıtasıyla ortaya konmak istenmektedir. Bu nedenle parçalardan hareketle bütüne varmak gayesi güden konuşmacı Sokrates, dostluğu ilk önce bir “seven” ve “sevilen” ilişkisi içinde bir yaşantı durumunun temel konusu olarak ele alıp düşünür. “Seven mi sevilenin dostudur, sevilen mi sevenin?” şeklinde başlayan bu ilk tartışma da birinin diğerini sevmesinin bu iki kişinin dost olması için yeterli olacağını fakat sevginin karşılık görmediği durumlarda da sevgi karşılıklı olmadığı için bu iki kişinin birbirinin dostu olamayacağı yargısına varılır. Bu nedenle, sevdiği halde karşılık görmeyen, sevdiği kişinin dostu olamaz yargısı dostluk üzerine yapılan tartışmanın ilk olumsuz sonucudur [“Lysis”: 212a-d].

Varılan bu olumsuz sonuçtan zorunlu olarak yapılan ikinci belirleme dostun seven yani sevme eylemini gerçekleştirenin değil sevilen yani sevme eyleminden etkilenen kişi olduğu, bunun karşıtı olarak da düşmanın nefret eden değil nefret edilen olduğu tanımına ulaşılır [“Lysis”: 213a]. Eğer dost seven değil sevilense insanlar düşmanlarını dost, dostlarını da düşman bilecek ki bu da Platon için son derece saçma ve temellendirilemeyen bir şey olacağından; çünkü eğer biz bizi sevmeyeni ve hatta nefret edeni seversek düşmanımızın dostu, bizden nefret etmeyenden yani bizi sevenden nefret edersek bizi sevenin düşmanı oluruz ki verilen bu ikinci yargıda bu gerekçe gösterilerek yıkılır. Ve sevenin sevilenin dostu, nefret edeninde nefret edilenin düşmanı olacağı üçüncü belirleme olarak karşımıza çıkmaktadır [“Lysis”: 213b-c].

Dostluk, iki varlığın birbirlerine göre değerleri açısından anlaşılmaya çalışılır: Platon Lysis’de dostluğun tanınmasını/bilinmesini mümkün kılacak teorik bir zemin oluşturarak ve bu zemin içinde belli bir sırayı takip ederek problemi ele almaktadır. İlk olarak “dost” ve “dostluk” iki varlığın birbirine benzerliği açısından ele alınarak anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Platon’un dostluk kavramına ilişkin verdiği bu ilk teorik belirlenim, diyalogda da görülebileceği gibi Homeros’a ait olan “benzeri benzerine hep bir Tanrı iter”

mısrasından hareketle yapılmaktadır. Bu nedenle dostluk ancak iki benzer varlık arasında kendini gösterir. Yani ancak birbirine benzeyen iki varlık birbirinin dostu olabilir ["Lysis": 214b]. İyi bir insanın bir başka iyi bir insanla dost olabileceği gibi. Fakat bu kötü insanlar için geçerli bir durum değildir. Çünkü kötü insanlar birbirleriyle benzer olmayan ve hep değişen insanlardır. Bu nedenle kendi içlerinde benzer olmayıp dolayısıyla birbirinden farklı olanlar arasında dostluk ortaya çıkmamaktadır. Yani kötü insan ile bir başka kötü insan arasında dostluk olamayacağı gibi kötü bir insan ile iyi bir insan arasında da dostluk kavramından bahsetmek mümkün olmamaktadır. O halde teorik düzlemde varılan sonuç ancak birbirlerine benzeyenlerin dost olabilecekleri yargısıdır ["Lysis": 214c-e].

Fakat Platon için iki varlığın birbirine benzer olması dostluk kavramının tam tanımına ulaşmak için yeterli değildir. Çünkü birbirinin zaten benzeri olan iki varlık nasıl olurda birbirine ihtiyaç duyar, ya da bunun temel gerekçesi ne olabilir. Bu düşünce Platon 'un başta ulaştığı ancak "benzer benzerin dostu olabilir" yargısını bir kez daha yıkmasına neden olmuştur. Çünkü Platon'a göre birinin biriyle dost olması için bir ihtiyaçtan dolayı bir eğilimin olması gerekmektedir. Yani iki varlıktan birinin diğerine ihtiyaç duyması gerekmektedir. Fakat bu durum benzer iki varlık arasında söz konusu olamaz Çünkü birbirine benzeyen iki varlıktan ikisi de kendine yeteceğinden bir diğeri için ihtiyaç duymayacak ve bu durumda birinin diğerine olabilecek eğilimini zorunlu olarak ortadan kaldıracaktır. Taraflardan birinin bir diğerine eğiliminin olmadığı bir ilişki de tarafların birbirlerine vermesi gereken değer de ortadan kalkacağından dolayı tarafların dost olduğuna dair bir belirleme de mümkün olmayacaktır ["Lysis": 215a-c]. O halde dostluk birbirine benzer iki varlık arasında ortaya çıkmadığına göre birbirine hiç benzemeyen yani birbirlerinden farklı olanlar ya da birbirine zıt olanlar ortaya çıkacağı düşüncesi bu teorik düzlem içinde tartışılan ikinci belirleme olarak gösterilmektedir.

Platon'a göre, her şey karşıtı arzulamaktadır. Çünkü karşıt karşıtı besler ve benzerin benzerine hiçbir yararı yoktur ["Lysis": 215e].

Platon 'un birbirine benzer iki varlık arasında mümkün görmediği dostluğu yine bir sonuç olarak birbirine benzemeyen iki varlık arasında görmesinin nedeni zıtlıkların ya

da farklılıkların birbirini talep etmesi, dolayısıyla bu talepten ötürü birbirlerine ihtiyaç duyması ve bu ihtiyacın taraflar için bir eğilime dönüşmesi ve de bu ihtiyaç ve eğilimden dolayı tarafların birbirlerini yada bir varlığın diğer bir varlığı değerli kılmasıdır. Bu gerekçelerle farklı ya da zıt varlıklar arasında dostluk kurulabilmekte ve zıt ya da farklı varlıkların zannedildiği gibi birbirlerini dışlaması söz konusu değildir. Tıpkı hastanın hekimi, fakirin zengini, güçsüzün güçlüğü ve bilgisizin bilgiliyi arayıp sevmesi gibi [“Lysis”: 215d].

Eğer karşıt karşıtın dostu ise (ki varılan sonuç bu) o zaman seven biri kendisine kin duyanın ve de birine kin duyanda kendisini sevenin dostu olmak zorundadır ki, bu da Platon için imkansız görünmekte ve bu nedenle birbirine benzer iki varlık arasında olduğu gibi birbirine zıt varlıklarında dost olamayacağı yargısı verilir ve böylece ikinci olarak yapılan ancak “birbirine benzemeyen varlıklar dost olabilir” yargısı da yıkılır [“Lysis”: 216b].

Bu doğrultuda bu iki temel belirlemeden hareketle yapılacak kesin sonuç benzerlerin ve farklı olanların birbirinin dostu olamayacağıdır. O halde dostluk başka bir düzlemde ya da başka ilişkilerde ele alınmalıdır. Çünkü Platon’a göre iyi iyinin, kötü de kötünün dostu olamamaktaydı. Bu da bizi “ne iyi ne de kötü olanın ancak iyinin dostu olabileceği üçüncü tanıma götürmektedir [“Lysis”: 217a]. Platon bu tanımı sağlıklı beden-hastalık-hekim üçlemesinde örneklendirir. Ona göre beden salt beden olarak ne iyi ne de kötüdür. Sağlıklı bir beden ve de hekimlik iyidir. Ama hasta olan beden ise kötüdür. Bundan dolayı hastalanan bir beden yani kötü; kendisini eski haline kavuşturacak olan iyi’yi yani hekimi ister. O halde iyi ya da kötü olarak yorumlayamayacağımız salt kendi olan bir varlık kendisine bir kötülük geldiği zaman iyiyi ister ve ancak o zaman o iyi ile dost olabilir. Fakat bu dostluğun olabilmesi ve devamı için ne iyi ne de kötü olan varlığın saltlığını koruması yani ne iyi ne de kötü olmaması gerekmektedir. İyi ya da kötü olursa bu istediği şey ile aynı türden olmak anlamına gelir ki, Platon, aynı türlerin birbirinin dostu olamayacağı yargısını önceden vermişti [“Lysis”: 217b-c].

Fakat Platon dostluk üstüne yapılan bu üçüncü tanımlamayı da yıkacak bir eleştiride daha bulunur. O da, ne iyi ne de kötü olan bir varlığın kötülükle karşılaştığında kötüleşmeyeceği yada kötüleşebileceği olasılığıdır. Kötülüğün bulunmasına rağmen kötüleşmezse iyiyi arzular ama kötüleşirse artık iyiyi arzulamaz. Bu durumda o saltlığını kaybederek ya iyi ya da kötü olmuştur. Kötü olduğunda karşılaştığı ile aynı türden, iyi olduğunda da karşılaştığından farklı türden olacağından her iki halde de dostluk denilen şey ortaya çıkmayacaktır ["Lysis": 217d-e]. Çünkü Platon kötünün dostunun kötü, iyinin dostunun da kötü olamayacağını göstermişti.

Platon dostluğun bu üçüncü tanımına örnek olarak bilgiyi elde eden insanların artık elde ettikleri şey ile aynılaştıklarından ötürü bilgiyi artık arzulamadıklarını, bilgisiz olanlarında bilgisizliklerinden ötürü (bilgisi olmayan aynı zamanda kötüdür çünkü iyinin bilgisi onda yoktur ve yaptığı kötülükleri iyi zannettiği için yapmaktadır) bilgiyi arzulamadıklarını (yani onların da bilgisizlik ile aynılaştıklarını) belirtir. O halde bilenler ve bilmeyenler dışında kalanlar, bilmediklerini bilenler yani ne iyi ne de kötü olanlar kalır ki, bilgiyi seven ve onu arzulayan asıl onlardır ["Lysis": 218a-b].

Platon iki varlık arasında değişik görünüşleriyle (bu değişik görünüşler: 1) iki iyi ya da iki kötü yani birbirine benzer iki varlıkta kendini gösteren dostluk, 2)iyi ile kötü arasında yani birbirinden farklı olan yada birbirine zıt olan iki varlık arasında kendini gösteren dostluk, 3)ne iyi ne de kötü bir varlığın kötü ya da iyi ile olan bir başka varlık ile olan ilişkisinde ortaya çıkan dostluk) ortaya çıkan dostluğu bir nedene de bağlamak ister. Ona göre iki varlık (nitelikleri ne olursa olsun) bir nedenden, bir şey beklediklerinden ötürü dost olurlar. Bir şey bekleyen varlık beklediğinin de dostu ya da düşmanı olacaktır. Ya da beklenen bekleyenin.

Tıpkı bir hastanın eski sağlığına kavuşması için hekimi ve sağlığı kendisinin dostu görmesi gibi. Sağlık ve hekimlik iyi bir şeydir ve hasta bir beden de kötü olduğundan iyi olanı yani sağlığı ve hekimi ister ["Lysis": 218d-e, 219a]. Çünkü sağlık bedenin istediği yani hedefi olan şey hekim de ona istediği iyiyi yani sağlığını geri veren bir araç görünümündedir. O halde bu durum dostluk denen şey içinde geçerlidir çünkü gerçek dostluk da onun ortaya çıkan sahte görünüşleri vasıtasıyla ulaşmak istediğimiz

şeydir. Amaç elde edilince de değer atfedip dost kabul ettiklerimiz değerli ve dost olmaktan çıkacaktır. Bizim ulaşmak istediğimiz şey de aslında iyinin ta kendisidir [“Lysis”: 220b]. Platon için üç tür değer vardır: İyi , kötü ya da ne iyi ne de kötü olan. Ve biz iyiyi kötüden dolayı arzularız. İyiyi arzulamamızın nedeni aynı zamanda kötülüğün varlığındandır. İyinin değeri kötülükle olan ilişkisinde ortaya çıkar [“Lysis”: 220c-d].

Diyalogun geldiği son nokta dostluğun kaynağının kötülük olup olmadığı noktasıdır. Eğer kötülük dostluğun kaynağı ise kötülüğün ortadan kalkması dostluğun da ortadan kaybolmasına neden olur mu? Platon için kötülüğün ortadan kalkması dostluğunda ortadan kalkmasına neden olmaz. Çünkü bir insanın bir başka varlığı arzulamaması, onu istememesi ve sevmemesi mümkün değildir. “Dostluğun var olmasının nedeni kötülük olsaydı, dostluğunda ortadan kaybolması, hiçbir varlığın başka birinin dostu olmaması gerekirdi; neden ortadan kalkınca, bu nedenin sonucunun kalması imkansızdır” [“Lysis”: 221c]. Diyalogun bu son aşamasında Platon yine ulaştığı bu tanımları da yıkarak dostluğun nedenini “arzu” kavramı olarak göstermektedir [“Lysis”: 221d]. Halbuki daha önceki tanımlama salt olanın iyiyi kötülükten dolayı sevdiği ve istediği yargısı verilmişti. Platon’a göre arzunun kaynağı da yine iki varlıktan arzulanın ihtiyacı olan ya da kendisiyle uygunluk gösteren şeydir. Ama uygun olan benzer olanla aynı şey değildir [“Lysis”: 222a].

2.1.1.5. İnanca Uygun Yaşamın Erdem Niteliği: “Euthyphron”

Platon’un bu gençlik diyalogu “dindarlık üzerine” bilgi yoklaması türünden bir konuşmadır. Platon’un gençlik diyaloglarının tekniği olan kavram belirleme ve tanım oluşturma çabası “Euthyphron” da da etkin bir teknik olarak işlenir. “Suçluluk” durumuna ilişkin bir belirleme, tartışmayı “dindarlık” kavramı içine sürükler. Günah kavramı, günahın ölçütü arayışını gerektirir. Platon’un diyaloglarındaki değişmez tutum, ölçüt oluşturmaktır. Dine uygun eylem uygun olmayan eylem nelerdir, sorusu dine uygunluğun tanımını bulmak için geliştirilir. Platon, dine uygun olan öz nitelik arayışındadır. Öz nitelikler bulunduğu, dine uygun olan ile uygun olmayana ilişkin bir ölçüt oluşturma imkanı sağlanmış olur. Kavramlara ilişkin ölçütsüzlük, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi kavramlarda da olduğu gibi, belirsiz bir tartışmayı, anlaşmazlıkları

getirmektedir. Platon, dine uygun olanı “hak” kavramı aracılığı ile araştırır. Hak ve dine uygunluk arasındaki ilişki nedir? Dine uygunluk, hakkın bir parçası olarak belirlenir. Platon eksiksiz bir tanım bildirmemişse de, tartışma genel kabulün tanrının hoşuna gitmek olduğu tespiti ile son bulur. Tartışma, Platon’un sonraki diyaloglarında geliştireceği “erdemlilik” düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Erdemli olma gibi “İyi” kavramı da bu tartışma tekniğinden ve tartışma konularından oluşacaktır.

Diyalogun konusu Euthyphron’un adam öldürdüğü gerekçesiyle babasını dava etmesi konusu üzerinde şekillenir. Euthyphron, babasını birisinin ölümüne sebebiyet verdiği için suçlu olarak görmektedir. Babasını dava ettiği için Euthyphron’un ‘dine karşı günah işlemekte’ olduğu düşünülmektedir [“Euthyphron”: 2a-d, 4a-e]. Oysa Euthyphron için öldürme dinsel açıdan büyük bir günahdır [“Euthyphron”: 5e]. Euthyphron’a göre “onlar tanrıların hükümlerine göre günahla sevabın ne olduğunu bildiklerini sanıyorlar, ama yanılıyorlar” [“Euthyphron”: 4e].

O sıralarda Sokrates’de Meletos tarafından dine aykırı eylemlerde bulunmakla dava edilmiştir. Bu nedenle Sokrates ile Euthyphron arasında geçen diyalog, “dine uygun ve aykırı eylemlerin” neler olduğu üzerine gelişir [“Euthyphron”: 5c]. Sokrates için temel soru: “daima dine uygun, dindarca olan şeyle dine aykırı olan şey nedir?” [“Euthyphron”: 5d] sorusudur.

Euthyphron bu soruya, kim olursa olsun kötülükte bulunan bir insanın cezalandırılmamasının en büyük dinsizlik olduğu şeklinde cevap verir ve ona göre dine inanmayan ve onun gereklerini yerine getirmeyen birine müsamaha gösterilmemesi gerektiğini belirterek bu konuya ilişkin olarak tanrı Zeus’un oğullarını haksız yere yiyen öz babasını nasıl zincirlere vurduğunu fakat şimdi ise insanların aynı şekilde haksız olan babasını dava etmesine niçin kızdıklarını ve bu insanların ne kadar büyük bir çelişki içinde olduklarını Sokrates’e anlatmaya çalışır [“Euthyphron”: 5e-6a].

Sokrates Euthyphron’a “dine uygun” bütün şeyleri “dine uygun kılan tek bir öz niteliğin bulunduğunu” söyler. Çünkü Sokrates’e göre, bu öz nitelik ölçüt alınması sayesinde eylemlerin dine uygun ya da aykırı olduğu belirlenebilecektir. Euthyphron’a göre bu öz nitelik: “Tanrıların hoşuna giden dine uygundur, hoşuna gitmeyen dine aykırıdır”

["Euthyphron": 6e-7a] şeklindeki belirlemesine, Sokrates, "dindarlık, dinsizlik, yahut dine uygunlukla aykırılık tek ve aynı şey değildir. Birbirine tamamen karşıt şeylerdir" ["Euthyphron": 7a] şeklinde bir eklemede bulunur.

Sokrates tanrılar arasında da anlaşmazlıkların olduğunu hatırlatır ["Euthyphron": 7b]. İnsanlar hangi cins konular üzerinde anlaşmazlığa düşerler? Anlaşmazlık konuları "haklı ile haksız, güzel ile çirkin, iyi ile kötü bu cins konulardır" ["Euthyphron": 7d]. Tanrıların da bu konulardaki durumu aynı; "(...) haklı ile haksız, güzel ile çirkin, iyi ile kötü üzerinde, tanrıların da her biri bir türlü düşünür" ["Euthyphron": 7e]. Sokrates'e göre aynı şeyler bazı tanrılar için haklı, iyi, güzel, doğru; bazı tanrılar için de tam tersi yani haksız, kötü, çirkin yanlış gelebilir. Bu durumda da bazı tanrıların hoşuna giderek onların sevgisini kazanabilir; kimi durumlarda da bazı tanrıları kızdırarak onların düşmanlığı kazanılabilir. Bunun nedeni tanrılar arasında bir düşünce birliğinin olmamasındandır ["Euthyphron": 8a-b].

Daha sonra Sokrates Euthyphron'a kendisini, babasının yaptığı işi bütün tanrılar tarafından nasıl haksız bir eylem olarak gördüklerini ispat etmesini ister. Eğer bu ispat edilirse aynı zamanda dine uygun olanın tanrıların hoşuna giden şey olduğu da ispat edilmiş olacaktır ["Euthyphron": 9a-c].

Fakat daha sonra Sokrates dine uygun ve aykırı olanın tanımının değişmesi gerektiğini söyleyerek, "bütün tanrıların hoş gördükleri şey dine uygun, hoş görmedikleri dine aykırı, kiminin hoş gördüğü, kiminin hoş görmediği şey ise ne dine uygun, ne de dine aykırı, yahut hem dine uygun hem de dine aykırıdır" şeklinde yeni bir tanımlama getirir ["Euthyphron": 9d]. Yapılan bu yeni tanımın doğruluğunu ölçmek için Sokrates, yeni bir soru ortaya atar: "(...) Dine uygun olan şeyi, tanrılar dine uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?" ["Euthyphron": 10a]. Euthyphron'un tanımına göre "dine uygun şey bütün tanrılarca sevilen şeydir"; ama sorun şu: "Dine uygun olduğu için mi sevilmiştir, yoksa başka sebepten mi?" "Demek ki dine uygun olduğu için tanrılarca sevilmiştir; yoksa tanrılarca sevildiği için uygun değildir."

Sokrates bu noktada argümanını temellendirmek için karşıt savları da çürütmeye çalışır: “Ama, öte yandan, tanrıların hoşuna gider dediğimiz şeyler, sırf onlar tarafından sevilen şeyler olduğu için onların hoşuna gidiyordu.” Öyleyse, “tanrıların hoşuna giden şey, dine uygun şey değildir; dine uygun olan şey de (...) tanrıların hoşuna giden şey değildir; bunlar ayrı ayrı şeylerdir.” “Çünkü (...) dine uygun olan şey, dine uygunluğundan ötürü tanrılarca sevilir; yoksa tanrılarca sevildiği için dine uygun değildir (...)” “Eğer tanrılarca sevilen bir şey, sırf onlar sevdikleri için seviliyorsa, o şeyin öz doğası söz konusu değil demektir” [“Euthyphron”: 10d-e].

Bu da yeni bir soruyu gündeme getirmektedir: Dine uygun olanla olmayanın öz doğası nedir?Yeniden dine uygun olanın ne olduğu tartışması başlar, ama bu defa yeni bir kavram, “hak” kavramı, tartışmanın içine girer: “Dine uygunluk” ile “hak” arasındaki ilişki sorunlaştırılır: “Dine uygun olan her şey aynı zamanda mutlaka haklı olmak gerekir mi?” [“Euthyphron”: 11e]. “Her haklı olan şey dine uygun mudur? Yoksa, her dine uygun olan şey haklıdır ama, her haklı olan şey dine uygun olmayabilir mi? Yani haklı olan şeylerin ancak bir kısmı dine uygundur da gerisi değil midir?” [“Euthyphron”: 12a].

Sokrates bu durumu Euthyphron’a korku-saygı örneğini vererek açıklamaya çalışır. Çünkü Sokrates’e göre korku saygıdan daha kapsamlıdır ve insan her korku duyduğuna saygı göstermez ama saygı duyduğundan korkar ve saygı korkunun bir parçasıdır [“Euthyphron”: 12c]. Bu örnekten şu sonuca varılır: “Dine uygunluk haklılığın bir parçasıdır” [“Euthyphron”: 12d]. Öyleyse bu parça hangisidir? [“Euthyphron”: 12d]. Euthyphron haklılığın dine uygun parçasını, dindarca olan parçasını “tanrıya göstermekle yükümlü olduğumuz özen” olarak yanıtlar [“Euthyphron”: 12e]. Euthyphron’un sözünü ettiği “özen”, bir çeşit hizmettir [“Euthyphron”: 13d]. Euthyphron yeni bir argümanla dine uygunluğu göstermeye çalışır: Dine uygun olanın ve dindarlığın tanrılara dua etmek ve onlara kurbanlar sunarak onların hoşlanacağı şeyleri söylemek ve yapmak olduğunu ileri sürer [“Euthyphron”: 14b]. Sokrates bu yanıtı çözümlenmeye başlar: Tanrılar için kurban kesmenin ve onlara armağanlar sunmanın asıl nedeninin onlardan birtakım isteklerin yerine getirilmesi için dilekte bulunmak anlamına geldiğini, dindarlık ve dine uygun olan şeyin de insanlarla tanrılar

arasında bir tür alışveriş olarak görüldüğünü belirtir [“Euthyphron”: 14e]. Daha sonra Sokrates tanrılara verilen bu armağanların ne işe yaradığını sorar. Euthyphron da bu armağanların aslında hiçbir işe yaramadığını sadece tanrıların hoşuna giden ve onların sevdiği şeyler olduğunu söyleyerek dine uygun olanın ve dindarlığın yine tanrıların sevdiği ve hoşuna gittiği şeklin de yapılan fakat daha öncesinde yıktıkları tanımına geri döner [“Ethyphron”: 15a-c].

2.1.1.6. Bilgelik Erdemi: “Kharmides”

Platon bu diyalogunda bilgeliği bir problem olarak ele alır. Bütün bir felsefesi boyunca gelişecek olan yaklaşımlar ilk kez burada açıklığa kavuşur. Her ne kadar “Savunma” da Sokrates’in bilgeliğe ilişkin açıklamaları, kendisinin bilge olmasının ne gibi sorumluluklar getirdiğine değinilmişti. Ama “Kharmides” diyalogunda bilgelik, bir “bilim” olarak tartışılmaktadır. Bilgelik ve bilgeliğe sahip olanların “iyi” insanlar olması yaklaşımı, olgunluk diyaloglarında bilgeliğin bir “erdem” olarak işlenmesinin ilk basamağını oluşturur. Diyalog sürecinde Kritias’ın “bilgelik insanın kendisini bilmesidir” ve “insanın neyi bilip bilmediğinin bilimidir” yargısı, Platon’un bilgeliğe ilişkin sonraki düşüncelerin kaynağını oluşturacaktır. Platon ahlak felsefesinin temel argümanı, insanın kendini bilmesi üzerinde yükselmektedir. “Burada bilgelik hiç de tek bir erdem olarak veya tek bir erdemin diğer erdemlerin bağıntısına göre oluşturulmamış; tersine tanımlar dizisi bir yandan bilgeliğin bilgi kuramıyla aynı düzlemde ele alınmasını ve diğer yandan ‘hem bilginin kendisinin hem tüm diğer bilgilerin bilgisi’ olarak bilgeliğin idealar öğretisi, özellikle güzel ideası karşısında sınırların çizilmesini gerektirmiştir. ‘Kharmides’in büyük, biricik ve özgül önemi burada yatar” [Raphael, 1996: 49].

Sokrates’in talep ettiği ilk şey, bilgeliğin tanımıdır. Kharmides, “bir çeşit sakinlik” [“Kharmides”: 159b] diye yanıtlar. Sokrates, Kharmides’in “sakinlik” kavramını başka bir noktaya, bedensel yavaşlık anlamına çekerek, söz konusu bedense bilgeliğin de sakinlik değil de “hız”, “hızlılık” olduğu yargısına varılır [“Kharmides”: 159c-d]. Sokrates bilgeliğin sakinlik değil, bir çeşit hız ya da hızlılık olduğuna dair örnekleri çoğaltarak bu seferde sadece beden değil ruh ile ilgili bilgeliğin de hızlılık ve canlılık olduğu yargısını karşı tarafa kabul ettirir [“Kharmides”: 159e, 160a-b]. Ona göre “(...)

İlke olarak bilgeliğin güzel şeylerden sayıldığını ileri sürdüğümüze ve hızlılık bize yavaşlıktan daha az güzel görünmediğine göre sakın yaşam, hızlı yaşamdan daha bilge olamaz” [“Kharmides”: 160c-d].

Kharmides bilgelik için ikinci bir tanım önerir: “Sanırım bilgelik insanın bazı şeyler karşısında kızarmasına utanç duymasına yol açıyor, bu yüzden bilgelik utanmadır” [Kharmides”: 160e]. Sokrates tanımı eleştirmeye başlayarak, bilgeliğin güzel olduğu kadar iyi ve kimde bulunursa onu iyi kıldığını, utanmanın ise bilgeliğin tersine kötü olduğunu söyleyerek bu ikinci tanımı da yıkar [“Kharmedis”: 160e, 161a-b]. “(...) Bilgelik utanma değildir, çünkü bilgelik iyidir, utanma ise kötü olduğundan fazla iyi değildir” [“Kharmides”: 161b].

Kharmides bilgeliğin üçüncü tanımını oluşturur: “Bilgelik herkesin kendi işini yapmasıdır” [“Kharmides”: 161b]. Sokrates bu tanımı da, herkesin kendi ihtiyaçlarını kendisinin karşıladığı bir şehrin iyi yönetilmiş bir şehir olacağını ileri sürerek kabul etmez [“Kharmides”: 162a]. “Öyleyse yalnız kendi işini yapmak bilgelik değildir” [“Kharmides”: 162a].

Diyalogun bundan sonraki aşamasında Sokrates herkesin kendi işini yapmasının ne anlama gelebileceğini ya da gelmesi gerektiğini Kritias ile tartışır. Kritias herkesin kendi işini yapması şeklinde verdiği bilgelik tanımını “iyi şeyler yapmak, imal etmek” (-ki bunların da anlam olarak farklı olduğunu düşünür), buradan da Sokrates’in yönlendirmeleri ile bilgelige iyilik yapmak şeklinde yeni bir yorum getirir [“Kharmides”: 163e]. Sokrates bu tanımı eleştirince Kritias yeni bir tanım verir: Ona göre bilgelik, özellikle kendini bilmektir [“Kharmides”: 164d]. “Bilgelik insanın kendinin bilimidir” [“Kharmides”, 165c]. Sokrates’e göre hem kendisinin hem de başkalarının neyi bilip bilmediğini neyi gerçekten bildiğini ve neyi bildiğini zannettiğini anlayabilen kişi bilge, neyi bilip, neyi bilmediğini bilmek de bilgeliktir [“Kharmides”: 167a]. Fakat Sokrates bu tanımın mümkün olamayacağını Kritias’a anlatmaya çalışır. Sokrates’e göre, “(...) kendinden ve öbür bilimlerden başka konusu olmayan bir bilim vardır; bu bilim aynı zamanda, bilgisizliğin bilimidir” Bu görüş başka konulara uygulanamaz [Kharmides”: 167c]. “Ama öyle görünüyor ki bilim konusunda hiçbir

bilginin bilimi olmayan, ama kendi kendinin ve öbür bilimlerin bilgisi olan bir bilim bulunduğunu kabul ediyoruz” [“Kharmides”: 168a].

“Bilgelik”, “kendi kendini bilme” ise, “insanın neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmenin nasıl kolay olduğunu” bildirmek gerekmektedir [“Kharmides”: 169d]. “Bilimim bilimi olan bir bilim varsa, şu iki şeyden, yani bu bilimdir, şu da bilgisizlik ayrımını yapmaktan öteye gidebilir mi?” [“Kharmides”: 170a]. “O halde, bir adam yalnız bilimi biliyor, ona sağlığın ve doğruluğun bilgisini eklemiyorsa; yalnız bir tek şeyin bilimine sahip olduğu için kendi ve başkaları üzerine bir parça bilgisi olduğunu bilecektir herhalde” [“Kharmides”: 170b]. Bu bilim bir şeyi nasıl öğretir? “Gerçekten sağlıklı olanı bilgelikle değil hekimlikle, uyumu bilgelikle değil müzikle, inşa etme sanatını bilgelikle değil mimariyle biliyor demektir” [“Kharmides”: 170b-c]. “Ama bilgelik ancak bilimlerin bilgisiyse, sağlıklı olanı ve inşaat işlerini bildiğini bu bilimle nasıl bilebilir?” [“Kharmides”: 170c]. “Öyleyse bu bilimleri bilmeyen, neyi bildiğini değil ancak bildiğini bilir” [“Kharmides”: 170c]. “Dolayısıyla bilgelik ve bilge olmak, neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmek değil, görünüşe bakılırsa ancak bildiğini ve bilmediğini bilmektir” [“Kharmides”: 170d]. Bilge hekimliğin bir bilim olduğunu bilir; ama bu bilimin hangi bilim olduğunu bilmek gerekirse, neyin bilimi olduğunu araştırması gerekir. Hekimlik, sağlığının ve hastanın bilimi diye tanımlanır [“Kharmides”: 171a]. Hekimlik bilinmezse, sözlerinin doğru, hareketlerinin uygun olup olmadığı anlaşılabilir [“Kharmides”: 171b]. Bunu da ancak bir hekim bilebilir. “Ancak meslekten olanlar birbirini ayırt edebilir” [“Kharmides”: 171c]

Bu örneklemeğe göre bilgeliğin hayatta mutlak bir denetimi olsaydı sonuç şu olurdu: İnsanın bilime uygun olarak davranıp yaşayabilirdi; çünkü bilgelik, bilgisizliğin yaşamı yönlendirmesine izin vermezdi [“Kharmides”: 173a-d]. Sokrates, insanı mutluluğa götüren bilimi aramaktadır [“Kharmides”: 174b]. Kritias, bu bilimi, “iyiyi ve kötüyü bilme bilimi” [“Kharmides”: 174b] olarak belirler. Sokrates de “(...) insanın iyi davranması, mutlu olması için bilime ya da bütün bilimlere değil de konusu iyilik ve kötülük olan bilime uygun olarak yaşaması gerektiğini (...)” bildirir [“Kharmides”: 174c]. Sokrates, “iyiyi ve kötüyü bilme biliminden yoksunsak”, der, diğer bilimlerin yaptıklarının her birinin “uygun ve yararlı bir şekilde yayılıp yayılmadığını

anlayamayız” [“Kharmides”: 174d]. Kritias, bilgeliği “bilimlerin bilimi” ve “bütün bilimlerin üstünde” gördüğü için, bilgelik “iyinin bilimine de egemendir ve bu yüzden bize yararlıdır” [“Kharmides”: 174e], diyerek diyalogu özetler. Sokrates, diyaloga, yine Platon’un gençlik diyaloglarının ortak bir özelliği olan tanımsızlık ile son verir. Diyalog baştaki tanıma tekrar dönerek son bulur: Bilgelik “yalnız bilimin ve bilgisizliğin bilimi olduğunu, başka hiçbir şey” değildir [“Kharmides”: 174e].

Sokrates, sorduğu “bilgelik nedir” sorusuna önce Kharmides’in, sonra da Kritias’ın verdiği yanıtları çürüterek soruya ilişkin altı tanım ortaya çıkartır: Bilgelik: 1- sakin olmadır; 2- utanmadır; 3- herkesin kendi işini iyi yapmasıdır; 4- Delphoi tapınağındaki yazıtta bildirdiği üzere, kendini bilmektir; 6- bilginin bilgisidir.

2.1.1.7. Erdemin Öğretilirliği Problemi: “Protagoras”

Platon bu diyalogda, hocası Sokrates gibi, sofistler üstüne bir tartışmanın içindedir. Ancak tartışmanın gelişim sürecinde, daha çok, Platon’un ahlak felsefesinin temel kavramları açılım bulur. Özellikle de erdem kavramının tümel niteliği ile erdem türleri arasındaki ilişkinin araştırılması, Platon’un sonraki bir çok diyalogunda, özellikle de “Menon” diyalogunda tekrar tekrar işlenecektir. Platon, “Protagoras” diyalogunda erdem öğretilemeyeceğine ilişkin bir tartışmanın içindedir. Protagoras erdem öğretilebilir bir şey olduğu konusunda düşünce geliştirmektedir. Protagoras’ın burada eğitime ilişkin yaklaşımları, Platon’un “Devlet” diyalogundaki eğitim anlayışının da kaynağı olacaktır. Burada Protagoras erdem öğretileme sürecinin çocukluktan itibaren başladığını bildirir. Sonradan Platon’un temel erdemleri olacak olan doğruluk, ölçülülük, dinlilik, bilgelik ve cesaret erdemleri burada Protagoras’ın savları arasında dile gelir. Protagoras, bir devlette herkesin uyması gereken bir takım temel erdemler varsa, bunlar herkese öğretilmelidir. Protagoras’ın erdemleri bu tarzda sıralaması Platon’u başka bir arayışa sürükler. Platon, tartışma tekniğinin temel amacı olan tümel kavramsal tanımlara ulaşmak istemektedir. Bu açıdan tartışmayı bu noktada yeniden yükseltir. Protagoras’ın saydığı tek tek erdemler ile tümel erdem arasındaki ilişki nedir? Bu tek tek erdemler, kendi başlarına bir erdemler midir, yoksa tümel bir erdem parçaları mıdır? Protagoras, erdem bir olduğunu, tek teklerin de onun parçaları olduğu yönünde bir argüman geliştirir. Platon, erdemi öğrenen erdem

bütününe mi sahip olur, yoksa parçasına mı, diyerek Protagoras'ın argümanını eleştirmeye çalışır. Protagoras herkesin bütüne sahip olamayacağını söyler. Erdemler arası bir benzerlik varsa da, tek tek erdemler bir birinden çok farklıdır. Diyalog, genel bir erdem tanımı varmadan biter. Şimdi bu yaklaşımın açılım bulduğu argümanlara biraz daha yakından bakalım.

Sokrates ve Protagoras “erdem öğrenilir bir şey olup olamayacağı” üzerine tartışmaya başlarlar. Protagoras, başlangıçta erdem öğrenilir bir şey olmadığına inandığını Sokrates'e anlatır ve Sokrates'de bu görüşü paylaşır. Platon bu diyalogda insanların ve hayvanların yaratılışıyla ilgili olarak bir mitosa başvurur. Bu mitos Protagoras tarafından Sokrates'e anlatılır. Mitos aynı zamanda doğruluktan yani erdemden ve devlet sanatının bilgisinden tüm ölümlülerin pay aldıklarını bu nedenle erdem aslında öğretilebilir bir şey olduğunu gösterir. Diyalog bundan sonra Protagoras'ın erdem öğrenilir bir şey olduğuna dair Sokrates'e karşı yaptığı ispatlar ile ilerler.

Protagoras, insanların güzellik ve çirkinlik gibi şeylerin tabiatın bir vergisi olduğunu ama erdem çalışarak elde edilebileceğini düşündüklerini be nedenle talihin bir eseri olarak kusurlu doğan insanlara öfkelenip ceza vermeyi düşünmediklerini ama çalışarak erdemli olabileceği halde kötülüklerde bulunan bir insana öfkelenediklerini ve onu cezalandırdıklarını örnek gösterir. Ayrıca suçlu bir insanı cezalandırmanın amacının da o insanın gelecekte bir daha suç işlememesini sağlamak ve böylece suçu önlemek olduğunu belirtir. Bütün bu örneklerden hareketle Protagoras erdem öğretilebilir bir şey olduğu yargısının çıkarılabileceğini bir kez daha vurgular [“Protagoras”: 323d-e, 324a-b]. Protagoras erdem öğrenmenin çocukluktan başlayıp bütün bir ömür boyunca devam eden bir eğitim süreci olduğunu belirtir [“Protagoras”: 325c]. Protagoras “devletin yaşayabilmesi için bütün yurttaşların paylaşması gereken” bir şeylerin olması gerektiğini düşünür [“Protagoras”: 324e]. Bu “şey”, “(...) doğruluk, ölçülülük, dinlilik kısacası erdem denen şeyse, herkesin pay alması, öğrendiği ve yaptığı ne olursa olsun, uyması gereken bir şeyse; bu herkese öğretilmesi, bilmeyenlerin de (...) hareketlerini düzeltinceye kadar cezalandırılmalarını, ceza ve öğütler fayda vermedi mi (...) devletten kovulmalarını veya ölüm cezasına çarptılmalarını gerektiren bir şeyse; (...)” [“Protagoras”: 325a-b] şeklinde bir belirlemede bulunur.

Platon, bu noktada tümel kavram arayışına başlar. Sokrates, Protagoras'dan doğruluk, ölçü, dinliliğin erdem denilen bütünün bölümleri mi yoksa sayılan bu tek tek erdemlerin bir tek bütüne verilen adlar mı olduğunu öğrenmek ister ["Protagoras": 329c-d]. Protagoras bu soruya erdemın bir olduğunu ve sayılan bu tek tek erdemlerinde yani doğruluk, ölçü, dinliliğinde erdemın bölümleri olduğunu söyler. Tıpkı yüzün bütününe göre onun bölümleri olan ağız, kulak, burun gibi ["Protagoras": 329d-e]. Sokrates'in insanlar erdemın bütününe mi yoksa o bütünün parçalarından herhangi birine mi sahip olurlar şeklindeki sorusuna, Protagoras, insanların erdemın hepsine birden sahip olamayacağı, birçok kimsenin cesur olduğu halde iyi olmadığı şeklinde yanıt verir ["Protagoras": 329e].

Sokrates ve Protagoras bilgelik ve cesaretin de birer erdem olduğu ve bu tek tek erdemlerin hiçbir bakımdan birbirine benzemediği kanısında birleşirler ["Protagoras": 329e, 330a-b]. Sokrates, doğruluk ve dinlilik erdemlerini örnek göstererek erdemlerin bölümleri arasında benzerlik olmadığını söyleyen Protagoras'ı çürütür. Çünkü Sokrates için doğrulukta doğru olmak, dinlilikte de dinli olmak diye bir şey vardır. Buradan Sokrates doğruluğu dinlilikle, dinliliği de doğrulukla ilişkilendirir. Böylece onun için doğruluk dinliliğe, dinlilik de doğruluğa benzer bir hal alır ["Protagoras": 330c-e, 331a-b]. Bu aşamada Platon ilk olarak erdemler arası bir benzerlik olduğu yargısına varır. Protagoras, Sokrates'e doğruluk ile dinlilik arasında böylesine kesin bir benzerliğin kurulamayacağını ve ikisi arasında mutlaka bir fark olduğunu kabul ettiğini fakat her zıt şey arasında bile bir benzerliğin olduğunun söylenebileceğini ifade eder ["Protagoras": 331d].

Diyalogun bundan sonraki aşamasında kavramların (değerlerin) karşıtları tartışması yapılır. Sokrates akılsızlığın karşıtının ilk olarak bilgelik gibi durduğunu, herhangi birinin akla ve faydaya göre davrandığında bu hareketin ölçülü bir hareket olduğunu, buradan hareketle de akılsızlığın karşıtının bilgelik değil de ölçülü davranmak olduğunu belirtir ["Protagoras": 332a-b]. Sokrates, bu ilişkiyi "güzel-çirkin", "iyi-kötü", "ince-kalın" karşıt kavramları içinde kurar ve bu tarz bir irdelemeden her kavramın birçok değil bir tek karşıtının olduğunu ve birbirine karşıt şeylerin de karşıt sebeplerden çıktığı sonucuna varır ["Protagoras": 332d-e].

Her şeyin sadece tek bir karşıtı mı vardır? Bir erdemın birbirinden farklı iki görünümünü olabilir mi? ["Protagoras": 333a]. Sokrates ile Protagoras arasında yapılan erdem münakaşası farklı bir boyut kazanır. Bir şairin yazdığı şiir üzerinden hareketle erdemi elde etmeye çalışmakla yani ona ulaşmaya, onun bilgisini kazanmaya çalışmak ile erdeme ulaştıktan, onun bilgisini kazandıktan sonra onu kaybetmemek, onu elde tutmak arasında bir ayrım yapar. "Şüphesiz, eli, ayağı, kafası düzgün, lekesiz / Gerçekten iyi bir adam olmak güçtür" ["Protagoras": 339b]. "Gerçi bir bilgenin ağzından çıkmıştır / Ama iyi olmuş olmak güçtür diyen / Pittakos'un sözünde doğru bulmuyorum" ["Protagoras": 339c]. Sokrates'in şairin aslında tutarsız sözler söylemediğini şiirin parçaları arasında bir uygunluk olduğunu iyi bir adam olmanın yani erdeme ulaşmanın güç olduğunu ama mümkün olduğunu onu elde ettikten sonra da, onu elde tutmanın pek kolay olduğunu dile getirir ["Protagoras": 340d, 344b-c]. Protagoras ise Sokrates'e katılmadığını, erdemi elde tutmanın kolay olmadığını, bilakis ne kadar güç bir şey, güçlkle elde edilen bir şey olduğunu vurgular ["Protagoras": 340e, 341d-e].

Sokrates, "Ama insan için kötü olmamak mümkün değildir / Altından kalkılmaz bir felaket elini kolunu bağlarsa" mısralarından hareketle şiir üzerinden erdemi tartışmaya ve şiirin parçaları arasındaki uyumu göstermeye devam eder. Ona göre bu gibi durumlarda iyi bir adam kötü olabilir ama zaten kötü olan bir adamın kötü olma durumu söz konusu olamaz ["Protagoras": 344c-e].

Sokrates'e göre iyi bir adam bazen kötü olabilir. Çünkü kötülük denen şey iyinin bilgisinin kaybolması yani bazen elden gitmesidir. Ve bu mümkündür. Ama öz olarak zaten kötü olanın yani hiçbir zaman iyiyi elde edememiş olanın sonradan tekrar kötü olması mümkün değildir. Çünkü kötülük denen şey elde edilen bilginin kaybolması elde tutulamamasıdır. Kötü olanda hiçbir zaman bu bilgiyi elde edememiş olan olduğuna göre bu bilgiyi kaybedip kötü olması imkansız bir şeydir. Bu nedenle o kötü olduğu hal içinde tekrar kötü olamaz. Kötü olmak için önce iyi olmak yani iyi olmayı sağlayan bilgiyi iyinin kendi bilgisini kazanmak sonra elde edilen bu bilgiyi kaybetmek gerekir. İyi bir adam sürekli olarak yani daima iyi olarak kalamaz ki Sokrates şiirde geçen "iyi olmuş olmak güçtür" mısrasının bu anlama geldiğini ama arada bir bazen iyi bazen de kötü olmanın mümkün olduğunu belirtir ["Protagoras": 345b-c].

Sokrates Protagoras ile olan erdem ve erdemin bölümleri ve bu bölümlerin birbirine benzer olup olmadığı tartışmasına geri dönmek ve bu tartışmayı bir sonuca bağlamak istiyor. Protagoras, cesaretin, doğruluğun, dinliliğin, bilgeliğin ve ölçülülüğün erdemin bölümleri olduğunu yeniden belirterek cesaretin diğerlerinden tamamıyla farklı olduğunu diğer dört erdemin ise birbirine çok benzediğini belirtir [“Protagoras”: 349d]. Protagoras’a göre, cesaret ve cüret aynı şey değildir. Her cesaret sahibi aynı zamanda cüretli olabilir fakat her şeye cüret eden cesaret sahibi olamaz. Cesaretin kaynağı bilgi, cüretin kaynağı ise bilgide olabileceği gibi aynı zamanda hırs ve delilik yani bilgisizlik de olabilir. Kudret ve kuvvet kavramları arasındaki ilişki gibi [“Protagoras”: 351a-b]. Protagoras , Sokrates’in yönlendirmeleriyle ve sorduğu sorularla ”hoş” ve “iyi” olan arasında da bir ilişki kurar ve ona göre hoş giden şeyler aynı zamanda güzeldir ve güzel olan şey de doğal olarak iyidir fakat bu her zaman böyle olmaz. Gerçekten hoş olan şeylerden bazıları iyi değil fakat hoş olmayan şeylerden bazıları da her zaman kötü değil fakat bazıları da kötüdür. Ve bir de ne iyi ne kötü olan şeyler vardır. Hoş olan bir şey de şüphesiz “haz” ile ilgili olan şeylerdir [“Protagoras”: 351c-e].

Sokrates, zevk veren şeylerin ileride hiçbir kötülüğe yol açmazsa kötü sayılmayacağını belirtir. Bir şey verdiği zevkten değil de ileride doğurabileceği şeyden ötürü kötüdür [“Protagoras”: 353d-e]. Ama bazı şeyler başta acı verdiği halde ileride iyi şeylere yol açtığı için o şeyi kötü değil, iyi kabul ederiz. Sonuç olarak zevki iyi bir şey saydığımız için elde etmeye ve acıyı da kötü bir şey saydığımız için ondan kaçınmaya çalışırız [“Protagoras”: 354b-c]. Zevk acılara yol açtığında, başta zevk veren şey sonradan kötü bir şey olarak kabul edilir [“Protagoras”: 354c]. Bu durum acı için de geçerlidir. Acı veren şey bazen zevkler de sağlayabildiği için başta kötü olarak nitelendirilen bir şey, sonradan iyi olarak kabul edilir [“Protagoras”: 354d-e]. Platon bu konuya ilişkin tanımı “Gorgias” diyalogunda yeniden ele alır [“Gorgias”: 474d- 475a].

“Bir insan kötünün kötü olduğunu biliyor, ama gene yapıyor. Biri bize ‘niçin’ diye sorsa, çünkü ‘kendini kaptırmıştır’ deriz. ‘Neye’ diyeceklerdir; artık zevke diyemeyiz, çünkü zevk kelimesinin yerini ‘iyi’ kelimesi tutmuştur. Ama ‘neye’ diyecektir. İster istemez’ iyi’ ye diyeceğiz. Bu sözlerimiz üzerine, karşımızdaki alaycı bir insansa bizi alaya alarak diyecektir: ‘Bu da iyi, kötülüğün, kötü olduğunu ve yapılmaması

gerektiğini biliyor ama gene de yapıyor çünkü kendini iyiye kaptırmıştır. Sizce burada iyi kötüyü yenecek değerde midir? Şüphesiz değildir diyecektir (...) Karşımızdaki, iyinin kötüyü, kötünün de iyiyi yenecek değerde olduğu nasıl anlaşılır? ‘Birin az birinin çok, birinin büyük birinin küçük olmasından değil mi?’ Doğru söze ne denir. Bunun üzerine karşımızdaki diyecektir: ‘O halde sizin kendini kaptırmak sözü, küçük bir iyilik yerine büyük bir kötülüğü seçmek demektir.’ [“Protagoras”: 355c-e]. “(...) Zevkler ve acılar yani iyiler ve kötüler arasında kötü bir seçmeye sebep olan şey, bilim eksikliğidir” [“Protagoras”: 357d]. “İşte bir insanın kendini zevke kaptırması cahillikten, kaptırmaması da bilgelikten gelir” [“Protagoras”: 358c]. Sokrates’e göre cahillik değerli şeyler hakkında yalan yanlış şeyler bilmekten başka bir şey değildir. Kimse kötü veya kötü bildiği bir şeyi isteyerek yapmamakta ve kötü bildiklerini iyi bildiklerine üstün tutması tabiatına aykırı gibi görünmektedir [“Protagoras”: 358c-d].

2.1.2. Bilgiye Dayalı Erdem Anlayışı: Platon’un “Geçiş Dönemi Diyalogları”nda Görünüşe Çıkan Ahlak Tasarımı

Platon’un “geçiş diyalogları”, onun hocası Sokrates’in düşüncelerinden kopup kendi felsefesini kurmaya başladığı süreçteki diyaloglardır. Sokrates’ten keskin bir kopuş yoksa da, Sokrates’in problemlerinin dışında yeni tartışmaların ve yeni kavramsal bağlantıların yapıldığı açıkça gözlenebilmektedir. Özellikle de Platon’un idea öğretisine çıkacak tartışma süreci “Gorgias” diyalogunda, bilgi öğretisi “Menon” diyalogunda, erdemın tümel niteliği “Menon” ve “Gorgias”da, “toplumsal ahlak” anlayışı “Gorgias”, “Meneksenos” diyalogunda ilk defa açıklıkla dile gelmektedir. Geçiş diyalogları olarak bilinen diyaloglar, Gorgias, Menon, Euthydemos, Küçük Hippias, Kratylos, Büyük Hippias, Meneksenos diyaloglarıdır.

Platon’un sofistlerle girdiği tartışma süreci, onu hocasının düşüncelerinden farklı bir düşünceye götürmüştür. Platon, sofistlerin “haz”a ve “yarar”a dayalı yaşam öğretileri karşısında Platon “iyi” kavramını doğru bir yaşamın ereği ve ilkesi yapmak istemiştir. “İyi”yi yaşamın ereği olarak görmek, yaşamda iyi’yi gerçekleştirmek Platon’u yeni bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. O, iyi’ i mutlulukla, mutluluğu erdemle, erdemi de bilgiyle bir tutarak, bunları içten birbirine zorunlu bir biçimde bağlamıştır. Bilgi ile erdemın bu birliği, erdemın gerçekleştirilebilmesi için “doğru bilgi”nin zorunluluğunu

getirmiştir. Bu da “bilgi” problemine yol açmıştır. Doğru bilginin ne olduğu temellendirilebilirse, bilgeliğin, böylece de erdemli olabilmenin imkanı sağlanmış olunacaktır. Platon bilgiye ilişkin “Menon” diyalogu ile başlayan bir tartışma sürecine girmiştir. Bilginin ne olduğu sorunu, bilginin kaynağı ve bilginin ölçütü problemine yol açmıştır ki, bu Platon’un epistemolojisinin temel problemleridir. Ancak burada dikkat çeken Platon’un bütün bilgi problemlerini erdem’in mümkün olabilmesinin koşulları ile birlikte ele almasıdır. Çünkü Platon’un temel problemi ahlakıdır. O, “iyi” ve “doğru” bir yaşamın mümkün olabilmesinin koşullarının epistemolojik dayanaklarını aramaktadır. Doğru bilginin imkanı bulunabilirse, bilge olabilmenin imkanı da bulunmuş olunacaktır. İnsan kendini bilge kılarırsa, bu doğru eylemlerde bulunacağı anlamına gelir. Bu durumda inan yaşamını iyi ve mutlu olmaya yöneltecektir, yani erdemli kılacaktır.

İlkeler nesnel olduğu ölçüde herkes için geçerli olacaktır. Nesnel geçerlilik, onun öğretilebilirliğini mümkün kılacaktır. Buna göre erdem (*arate*) bilgi yoluyla gerçekleştirilebilir bir nitelik kazanmış olmaktadır. Sokrates’in erdem ile bilgiyi bir arada işlemesi, onun öğretilebilirliği düşüncesini de birlikte getirmiştir. İyi’ye bilgi yoluyla ulaşmak, yaşamı en yüksek dereceden mutlu kılmaktır. İyi’yi bilgi yoluyla gerçekleştirmek için, doğrunun olabilmesi gerekmektedir. Böylece iyi’nin ancak doğru bilgi ile gerçekleşebilecek bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bilgi ya da doğru bilginin imkanı nedir? Bu sorun Platon’u Sokrates’in düşüncelerinden koparıp idea öğretisine kadar götürecek bir sorundur. Platon, bilginin imkanını “Menon” diyalogunda “ruhun ölümsüzlüğü” tasarımı ile çözer. Buna göre bilgi, ruhta kayıtlıdır. Yapılması gereken, doğru soru sorarak uyku halindeki bilgiyi uyandırmaktır. Buna göre ruhta kayıtlı belirsiz hatırlayışlar vardır. Bu tasarımlar “doğru sanılar” (*orthē doxa*)’dır. Doğru sanılar sorguya çekildiğinde bilgi (*episteme*)’ye ulaşılmış olunur. Platon “Menon” diyalogunda erdemi, yaptığı bu bilgi ayırımına dayandırır. Buna göre bilgi (*episteme*) ile bir tutulan ve ancak bilgi ile gerçekleştirilen “felsefi erdem” ile, bir de doğru sanıya dayanan “sıradan erdem” vardır. Yapılması gereken, bilgi yoluyla erdemi gerçekleştirmek için doğru bilgiye ulaşmaktır. Böylece Platon, gençlik diyaloglarında başlattığı “erdem” ile “bilgi” arasındaki sözel yakınlaştırmaları aşarak, bu yakınlığı daha kuramsal zeminde yapar. Platon’un erdem ve bilgi arasında gördüğü bu zorunlu ilişki, ahlak ve bilgi öğretilerinin bir noktada birleşmesine yol açar. Sonuçta “Devlet”

diyaloguna gelindiğinde mutlak idea olan “İyi”nin bilgisi ile, erdemın bilgisi olan “İyi”nin bilgisi bir ve aynı bilgi olacaktır.

Bu dönem diyaloglarında öne çıkan bir başka yenilik de, Platon’un bireysel ahlaktan toplumsal ahlaka geçiş sürecidir. O, hocası Sokrates gibi insanı mutlu kılacak bir yaşamın nasıl olabileceğini tartışıyordu. Platon’un “gençlik diyalogları”nda daha çok bireyin mutluluğu problemidir. Ancak “geçiş diyalogları”nda yeni bir tasarım görünüşe çıkmıştır: Mutluluğun toplumsal bir düzen ile gerçekleşeceği. Platon, bireysel mutluluktan, ya da bireyi mutlu kılacak ahlaktan, toplumsal ahlak tasarımına geçmiştir. Ona göre düzenli bir toplum ve devlet içinde bireyin erdemli bir yaşamı kurması mümkün değildir. “İyi”ye göre düzenlenmiş bir toplum içinde bütün insanların erdemli yaşayabilir. Böylece bireyin mutlu olabilmesinin koşulu, erdeme göre düzenlenmiş bir devlet düzeninin sağlanması gerekmektedir. Platon, düzenli bir devletin erdemli devlet adamları ile mümkün olabileceği düşüncesini geliştirmiştir. Buna göre bir devlet, ancak onu idare edenlerin erdemli oldukları oranda iyi bir devlet olabilir.

Platon doğru bilginin kaynağı olarak duylardan sıyrılarak düşünsel kavramlara yöneldiği bir epistemolojiye eşlik edercesine, ahlak probleminde de, birey ahlakından toplum ahlak tasarımına geçmiştir. Bireylerin bilgiye dayalı yetkinliklerine değil de, toplumun ideal düzenlenmişliğine bakar. Devlet ne kadar ideal tasarımlırsa, bireylerin mutluluğunu o oranda gerçekleştirmek mümkündür. Platon, olgunluk dönemi olan “Devlet” diyalogunda bu düşüncelerini daha da netleştirecektir. İdeal devlet türünü ideal devlet adamı birleştirecek ve ideal toplum tipini dile getirecektir. Bu aşamaları, insan ruhunun akıl yanı ile de birleştirecektir. Buna göre erdemın gerçek değeri düzenlenmiş bir devlete ortaya çıkacaktır.

Platon’un “toplumsal ahlak” anlayışına doğru geçişi “Gorgias” diyalogunda görülebilir. Platon, bireylerin erdemli ve mutlu bir yaşamlarının ancak erdemi ve iyi’ye göre düzenlenmiş devlet ve devlet yasaları ile mümkün olduğu dile getirir. Devlet adamının niteliği, devleti ve yasalarını, bu sayede de koruduğu yurttaşların ahlaksal yaşamlarını belirlediği için, devlet adamının da erdemli olması gerektiği dile getirilir. Platon “Meneksenos” diyalogunda toplumsal nitelikli ahlak anlayışı daha da netleşmeye

başlamıştır. Erdemli bir yaşamın mümkün olabilmesi için toplumsal düzenlemeyi belirleyen devletin ve bu devletin yasalarının da erdeme göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu da devlet adamının erdemli olması ile sağlanabilir. Böylece erdem ulaşılması gereken bir amaç, yaşamı düzenleyen bir ilke, yurttaşları mutlu kılan bir ilkeye dönüşmektedir. Bütün bunlar “iyi”nin erek (*telos*) seçilmesi, “iyi”nin istenmesi ile mümkündür. “İyi”, “Gorgias” da insanın temel bir istemi olarak belirlenir. İyi, doğru ve güzel kavramları ile ilişkilendirilir. “Gorgias” diyalogunda olduğu gibi, “Euthydemus” diyalogunda da mutluluk, insanın, bu bağlamda da ahlakın ereğidir. Bilgelik, mutluluğu gerçekleştirecek temel erdemdir. Bilgi, ‘iyi şeyleri doğru kullanmayı bilmektir’. Platon, mutlulukla bilginin birliği temel bir argüman olarak gelişir. Mutlulukla erdemlilik, erdemlilik ile bilgelik arasında ilişki “Gorgias” da kurulur. Ruhu bilgiden uzak insanlar güzeli, iyiyi, faydalıyı bilmeyip mutluluktan uzak olanlardır. Burada Platon, Sokrates’in ‘bilerek kötülük yapılmaz’ argümanını ahlak düşüncesinin temel bir argümanına dönüştürür. “Küçük Hippias” da bu argümanı, bilgi ile yapılan eylemlerin değerini sorgulamada yeniden işleyecektir.

Platon’un geçiş diyalogları içinde en ilginç olanı, kuşkusuz “Kratylos” diyalogudur. Bu, Sokrates’in amaçladığı tümel kavram belirlenimini merkeze almasına rağmen, diyalogun kimi temel nitelikleri açısından da Sokrates’in dışına çıkarak Platon kendi kavram felsefesini geliştirir. Kavramların kökenleri ile nesnelere adlandırması konusundaki tartışma oldukça canlı ve teorik bir zeminde geçer. “Kratylos” diyalogu Platon’un sofistlerle “adların doğruluğu” üzerine yaptığı bir tartışmayı içermektedir. Ahlak problemine ilişkin bir tartışmayı içermiyorsa da, adların doğası hakkında yaptığı tartışmada “iyi” “adalet” ve “ruh-beden”in kavramsal içeriği hakkında söyledikleri öne çıkartılabilir.

Buna göre “iyi” (*agathon*) kavramı, doğada hayranlık uyandıran (*agaston*) şeyi belirtmeyi amaçlamaktadır [“Kratylos”: 412c]. “Adalet” (*dikaiousune*) kavramı, ‘adil olan’ın anlaşılması (*dikaion sunesis*)’na verilen addır. “Adil” (*dikaion*) kavramı anlamında bir zorluğu taşımaktadır. Hareketin temel özelliği, “yer değiştirmek”tir. Burada etkin bir ilke vardır: doğan her şeyin, doğumunu borçlu olduğu bir prensip. Bu prensip, bütün öteki şeyleri katederek (*diaion*) yönettiği için, *diaion*’a bir k

ilavesiyle(...) ona 'dikaion'(adil) adı verilmiştir; (...) bu adil denen şey, aynı zamanda, sebep'tir-çünkü, sebep, her şeyin, onunla (*di'ho*) var olduğu şeydir- ve, dolayısıyla, ona özel olarak bu adın verilmesi doğrudur" ["Kratylos": 412c-413a]. "Eşya (şeyler) sürekli hareket halinde bulunduğuna göre, kötü giden (*kakos ion*) her şey kötülük (*kakia*) olacaktır. Ve eğer ruh, şeylere yönelik bu kötü hareketin cereyan ettiği yer olursa, işte o zaman hareketin genel bütününe verilen ad, yani kötülük onun adı olur" ["Kratylos": 415b]. "Ruh" (*pskhe*) ve "beden" (*soma*) kavram kökenine ilişkin belirlemelerde ise, bedeni ruhun gömülü bulunduğu "mezar" (*séma*) diye tanımlanmasının yanısıra, ruhun tezahürlerini beden vasıtasıyla gösterdi için, bedene, işaret (*séma*) denildiğini bildirir. Platon belirlemenin "orpheusçular" tarafından yapılmış olduğunu anımsatır. Onlara göre ruh, "işlediği günahların kefaretiyi ödemekte olduğu ve bu nedenle, bir hapishaneye benzeyen bedenin dört duvarı içinde muhafaza altında" tutulmaktadır. Bu nedenle "beden (*soma*) adının da gösterdiği gibi, ruhun zindanıdır ve ruh borcunu ödeyinceye kadar orada kalacaktır" ["Kratylos": 400c]. Platon, bedenin ruhun hapishanesi olduğu düşüncesini "Phaidon" diyalogunda yeniden işleyecektir.

2.1.2.1. Bilgi Erdem Birliği Problemi: "Menon"

"Menon" diyalogu Platon'un hocası Sokrates'ten kopuşunu gösteren farklı problem ve yaklaşım örneklerinin gösterildiği bir diyalogdur. Her şeyden önce bu kopuş, Platon'un Sofistlerle yaptığı tartışmaların sonunda ortaya çıkmıştır. Burada Platon sofistlerin yarara ve haza dayalı dünya anlayışları karşısına Platon, "iyi" kavramıyla çıkar. "İyi" kavramı, "doğru" bir yaşamın ölçütü ve ereğidir. Gerçek bir devlet adamı, tam bir filozof "iyi" kavramını gerçekleştirmeye çalışır. Böylece Platon, "iyi"ye dayanan, bilgi ile gerçekleştirilen "iyi" kavramına dayanan doğru bir yaşamdan söz etmekle "doğru", "bilgi" ve "erdem" gibi kavramları bir araya getirmiş olmaktadır. Bu aşamada Platon, *idealar öğretisine* yol açacak tartışma sürecine girmiş olmaktadır. "Bilginin en önemli konusunun 'iyi kavramı ya da ideası' diye belirtildiğine bakılırsa ve 'iyi'nin, 'ideaların ideası' olduğuna, adaletin ve öteki erdemlerin de üstünlüklerini ondan aldıklarına dikkat edilirse, Platon'un 'idea' kavramının öncelikle etikle ilişkisi ve bu çerçevede ondan daha rahat söz ettiği görülür" [İyi, 1994: 109].

Erdem ile bilgiyi bir tutmak, doğrunun araştırılabilmesi ile mümkündür. Diyalogda her ne kadar Platon'un epistemolojisinin temel argümanları sergilenmekteyse de, ahlak felsefesi açısından, bir takım önemli kavramlar dile getirilmiştir. Erdemin öğretilip öğretilmeyeceği ile başlayan tartışma, erdemin bilgi ile ilişkisinin çözümlenmesine yol açmıştır. Bilginin türleri ayrımı üzerinde erdem ayrımları temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre bilgi (*episteme*) ile bir tutulan ve ancak bilgi ile gerçekleştirilen "felsefi erdem" ile doğru sanıya dayanan "sıradan erdem" vardır. Yapılması gereken, bilgi yoluyla erdemi gerçekleştirmek için doğru bilgiye ulaşmaktır. Öyleyse şimdi Menon diyalogunda geliştirilen argümanlara daha yakında bakalım.

Sofist Menon'un sorusuyla başlar diyalog: "Bana söyler misin Sokrates, erdem öğretilir mi, ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir. Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan ya da başka bir yoldan mı geliyor?" ["Menon": 70a). Menon'un sorusu, Platon'un tartışma konusu olacağı kadar, Platon'un bu soruya yanıt verebilmek için yaptığı akıl yürütme ve temellendirme tarzı ile Sokrates'in öğretilerinden ayrılıp kendi öğretilerini oluşturmasını sağlayacaktır. Platon, Sokrates tarzı bir soruşturma tekniği içinde olacağını diyalogun ilk pasajında verir. Kavram olarak erdemin ne olduğunu tanımladıktan sonra onun uygulamadaki uzantılarına bakmayı deneyecektir. "Ne olduğunu bilmeden onu elde etmenin yolu nedir, nasıl bilebilirim?" ["Menon": 71-b].

Sofistler' in 'erdemin öğretilir bir bilgi' olduğu savına karşı Platon, "Menon" da oldukça eleştirel davranmıştır. "Erdem bir bilgi midir?" ["Menon", 87c-d]. "Erdem bilgiyse öğretilir [...]" ["Menon": 89d]. Erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorunundan önce "erdemin ne olduğu" sorusuna yanıt aramalıdır. ["Menon": 70a-b, 71b, d]. Sofist Menon, Sokrates'in "erdem nedir?" sorusuna, erdemli davranışları örnek gösterince, Sokrates, "ne kadar çok erdem, birbirinden ne kadar ayrı olursa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Erdem nedir sorusunun anlaşılması için bu öz, göz önünde tutulmalıdır" ["Menon": 72c] şeklinde bir yargıda bulunur.

Platon, erdem konusunda “öz” arayışındadır. “Öz”, çokluktaki birlik, ya da “erdem” adı ile anılan tutumların ortak tek bir kavram altında değerlendirilebilecek içeriktir. Öz arayışı tür -erdem türleri- ve türün dayandığı kavram (ama burada “cins” belirlemesi yok) -ve erdem- ayırımına yola açar [“Menon: 72b]. Teklerin açıklaması yapılarak arananın tümel olduğu açığa çıkar [“Menon”: 74b-76a]. Platon, “tek ve bir bütün olarak ele” almaya, “bir bütün olarak erdem ne olduğunu” anlamaya çalışır [“Manon”: 77a, 79b-c]. Buna göre ilk tanım : “erdem, iyiyi istemek, onu elde edebilmektir” [“Menon”: 78b]. Ancak bu tanım tamamlanmış bir tanım olmayıp tartışma sürmektedir. “İstemek” herkeste ortak olduğuna göre, “bir kimse, başka bir kimseye üstünse, bu onun iyiyi elde etme gücü sayesinde” [“Menon”: 78b]. Öyleyse “erdem iyiyi elde etme gücüdür” [“Menon”: 78c]. Burada “iyi”ye “doğruluk” ve “ölçü” erdem birer parçası olarak katılır [“Menon”: 78d-79b]. Ancak Platon “erdem bir parçasıyla birlikte bulunan her eylem bir erdemse, erdem kendisi nedir?” diye tekrar sorar. Gerçekte ise erdem kendisi bilinmeden parçası hakkında da konuşulamaz [“Menon”: 79c]. Tartışma yeniden başlar ve tekrar sorulur: erdem nedir? Buraya kadar erdem parçaları dile gelmiş, ama parçaların ait olduğu bütün kurulamamıştı; çünkü bütünün kendisi bilinmiyorsa ona ait paralardan da söz edilemez [“Menon”: 79d-80e].

Ancak tümel olanın elde edilmesinin imkanı nedir? Bunu “ölçüt” vereceği için, Platon “ölçüt” aramaktadır [“Menon”: 73a]. Ölçüt, doğru akıl yürütmenin imkanıdır. Platon Sokratesçi kavramı ölçüt alır. “Ona göre ‘iyi’, doğru bir yaşayışın kesin ölçüsü, biricik ereğidir (*telos*). Gerçek, doğru düzenine (kosmos) ruh, ancak ‘iyi’ ile erişir” (Gökberk, 1990: 61]. “Gerçek bir devlet adamının başlıca işi de, yurttaşlarını ‘iyi’ye ulaştırmaktır, bunun yollarını bilmektir. Bunu anlamış, gerçekleştirmeğe çalışmış, dolayısıyla tam bir filozofa yakışan bir yaşayışın örneğini vermiş olan biricik kimse de, Platon’a göre, Sokrates’tir” (Gökberk, 1991: 61].

“İyi”nin ölçüt alınması, ya da “iyi”nin bilgi ile gerçekleştirilmesi önerisi Platon’da yeni bir sorun karşısında bırakır. Bu sorun da *idea öğretisine* yol açacaktır. Buraya kadar ki akıl yürütmeler, daha önce de aktarılmış olunan [“Menon”: 80e’de] Sofistik kuşkuya, ya da bilinemezciğe karşı bilginin ve doğruluğun yanıtının nasıl kurulmuş olduğunu göstermektedir. Doğru bilginin imkanını göstermekle de felsefenin yapılabirliği

sağlanmış olmaktadır. “Ancak, felsefenin olabilmesi, Sokrates’in savı, yani erdemın bilgi ile aynı şey olduğunu söyleyen savı doğru ise bir anlam kazanabilir” (Gökberk, 1990: 62]. Soruşturma erdem ile bilginin birliğinin imkanını göstermiştir. Ancak yine de diyalogdaki Sokrates “Erdemin bir bilgi olmadığı, bunun için de öğretilmeyeceği sonucuna” vardığını bildirse de, [“Menon”: 98e] bu yaklaşım Platon’un sonraki diyaloglarında değişerek erdem ile bilginin birliği temellendirilecektir. Ama diyalogda bildirilen, Platon için değişmez bir yargıdır: Erdem “iyi”dir. “İyi” olan bizi doğru yola götürecektir. Oysa bizi doğru yola götüren “doğru sanı” ve “bilgi”ydi. [“Menon”: 98e-99a]. “Erdem öğretilmeyeceğine göre, bilgi olmaktan çıkıyor” [“Menon”: 99a]. Bu durumda erdemın bilgi ile bağlantısı kesilir ve elimizde “doğru sanı” kalır [“Menon”: 99b]. Büyük devlet adamları işlerine “akıl”ı karıştırmadan bir çok doğru ve iyi iş yaptıklarına göre, bu adamların yaptıkları “tanrısal” olmalıdır [“Menon”: 99c-d]. Sonuçta erdem bir “doğa vergisi” olmadığı gibi, öğretilmezde. “Erdem, ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur” [“Menon”: 99e]. Böylece erdem kesin bilgiye dayalı olmayıp doğru sanıya dayanmaktadır ki, akıl ile ilgisi olmayıp tanrısal niteliktedir.

2.1.2.2. Ahlaki İyi Problemi: “Gorgias”

Platon’un “Gorgias” diyalogu sofistlerin retoriği üzerine bir tartışmadır. Her ne kadar burada bütün argümanlar sofistik retoriğin çürütülmesi üzerine kurulmuşsa da, burada kullanılan kimi argümanların “geçiş dönemi”ndeki Platon’un ahlak öğretisinin içeriğini vermektedir. Bu açıdan diyalog içindeki ahlaka ilişkin argümanları öne çıkartmak, Platon’un ahlak felsefenin temel düşüncelerini belirlemeyi sağlayacaktır.

Diyalogda, diğer tartışmalarda olduğu gibi, “iyi”nin ne olduğu tartışılır. İnsan “iyi” i ister. İyi, insanın varmak istediği bir erek olarak belirlenir. Platon, Sokrates’in “mutluluk” ahlakının temel yaklaşımını burada yeniden işlemektedir. Mutlulukla erdemlilik arasında içten bir ilişki kurar. Erdem ile mutluluğun birliği çizilir. Erdem bilgisi, bu bilgiyi taşıyan insana mutluluk getirir. “Eğrilik” ile “kötülük” arasında bir ilişki kurularak, eğriliğin insana kötülük getirdiği sonucuna varılır. Platon burada, Daha sonra da “Phaidon” diyalogunda da tekrarlayacağı, “ruhun arınması” düşüncesini dile getirmektedir. Eğrilik ruhun yanlış bilgilenmesi sonucunda ortaya çıkar. Eğriliğe

düşmüş birisinin doğru bir şekilde cezalandırılması onun ruhunu arındıracaktır. “Doğru”, “güzel”, “iyi” ve “fayda” kavramları arasında zorunlu bir birlik kurulur. Doğru olan güzeldir, güzel olan iyidir ve iyi olan faydalıdır. Platon burada ilk defa açıklıkla “ruhun nitelikleri” üzerinde durur. Eğrilik, ruhun içine düştüğü bir niteliktir. Eğrilik, ruhun kötülüğüdür. Bilgili ruh ahlaklıdır. Platon, Sokrates’in ‘bilerek kötülük yapılmaz’ argümanını burada ahlak düşüncesinin temel bir argümanına dönüştürür. Bilgi, ahlaklılığın, bilgisizlik ahlaksallığın kaynağıdır. Eğrilik, ruhun içine düştüğü en büyük kötülüktür. Ruhunu kusurlarından arındırmak gerekmektedir. Ruhunu kusurlu olanlar, güzeli, iyiyi, faydalıyı bilmeyenlerdir; yani mutlu olmayanlardır. Bu nedendir ki Platon, ruhun düzenliliği ile erdem arasında sıkı bir ilişki kurar. Burada, sofistlerin “doğal ahlak” anlayışları ile hesaplaşır. Ancak daha önemlisi Platon burada ilk defa “toplumsal ahlak” anlayışına doğru bir geçişin olduğu gözlenmektedir. Platon, erdemli bir yaşamın salt bireyin eğriliği istememesi olarak sınırlamayıp erdemli ve mutlu bir yaşamın içinde yaşanılan devlet ve devlet yasaları ile zorunlu bir ilişkinin olduğu yargısına varıyor. Buna göre devlet adamının niteliği, devleti ve yasalarını, bu sayede de koruduğu yurttaşların ahlaksal yaşamlarını düzenlemiş olmaktadır.

Sokrates, ‘dünya da ya “iyi” ya “kötü” vardır, ikisinin ortası yoktur’ yargısı ile “iyi” i tartışmanın merkezine alır. Bilgili olmak, sağlık, zenginlik (...) iyidir, bunların tersi olanlar da kötüdür [“Gorgias”: 467e]. İnsanlar, bu iyi şeylere varmak isterler yani her zaman “iyi”yi elde etmek, ona ulaşmak isterler. “(...) İyi olan şeyler istenir: iyi olmayanlar, ile ne iyi ne kötü olanlar istenmez” [“Gorgias”: 468b-c].

Sokrates: “Kadın veya erkek kim erdemli ve doğru ise o mutludur, eğri ve fena ise değildir” [“Gorgias”: 470d]. Mutluluğun şartı erdemli olmaktır. Erdemsizlik mutsuzluk getirir. Çünkü erdemlin bilgisine sahip biri aynı zamanda “iyi”, “doğru”, “güzel”, “yararlı”nın da bilgisine sahip olacağı için bunların tersini yapmaz ve bu da yani erdemlilik de ona mutluluk getirir. Bu nedenle de “eğrilik etmek”, “eğriliğe uğramaktan” daha çok acı verip, daha çok kötülük getireceğinden eğrilik etmenin, eğriliğe uğramaktan daha çirkin ve daha fena bir şey olduğu yargısına varılır [“Gorgias”: 475b-d]. Eğriliğe uğramak “kötü”, eğrilik etmek “çirkin”dir. [“Gorgias”: 475b-c]. Bu yargılardan hareketle işlenen “doğru” olarak kabul ettiğimiz bir şeyin,

doğru olduğu müddetçe, “güzel” de olacaktır. “Doğru olan” aynı anda “güzel”dir de [“Gorgias”: 476b]. Yani bir eylem ne kadar kötü ise o eylemin etkisi de o kadar kötüdür [“Gorgias”: 476b-c]. Öyleyse, eğrilik eden birinin yaptığı eğrilikten dolayı cezalandırılması iyi mi yoksa kötü müdür? Eğer eğrilik yapan doğru bir şekilde cezalandırılmışsa, işlediği suçtan dolayı ceza alan da doğru bir muamele görmüştür. Ve ruhu kötülükten temizlenmiştir. O halde ceza verenin yaptığı iş de (suçluyu doğru bir şekilde cezalandırdığı için) cezalının çektiği de (ruhu kötülüklerden temizlendiği için) güzeldir. Güzel olan aynı zaman da doğru, doğru olan da güzeldir; güzel de aynı zamanda “iyi”, iyi olan da faydalıdır [“Gorgias”: 476e-477a].

Zenginlik, beden ve ruha karşı üç kötülük vardır. Bunlar; yoksulluk, hastalık ve eğriliktir. Bu üç tür kötülükten en çirkini eğrilik yani genel olarak ruhun kötülüğüdür. Ruhun kötülüğü en çirkin olduğuna göre o aynı zamanda en kötü olandır. En çirkin ve en kötü olan şey de aynı zamanda ya en çok acı, ya en çok zarar ya da her ikisini birden verendir. En çok zarar veren de kötülüklerin en büyüğüdür [“Gorgias”: 477b-e].

Ruhun kötülüğü burada “ahlaki” açıdan açıklanır. Kötü bir ruh, “eğrilik eden” ve “ölçüsüzce” davranandır” Fakat eğrilik ve ölçsüzlük her ne kadar “ahlak”ın-özel olarak “ahlaksızlığın” ölçütü gibi verilse de aslında ölçsüzlük ve eğrilik de ruhun bilgisizliğinden kaynaklanır. Bilgi nasıl ki ahlakın kaynağı ise bu diyalogda işlenen ruhun bilgisizliği de aynı şekilde ahlaksızlığın kaynağıdır. Ahlakın bilgisine sahip olan bir ruh eğrilik etmeyecek ve ölçsüzce davranmayacaktır. “Halbuki eğri, ölçsüz, alçak ve bilgisiz olmak, yoksul ve hasta olmaktan daha acı”dır. “Ama zararı en çok olan da kötülüklerin en büyüğüdür.” “Öyleyse eğrilik, ölçsüzlük ve ruhun başka kusurları kötülüklerin en büyüğüdür” [“Gorgias”: 477d-e].

Eğri ve ölçsüzce davranan doğru bir şekilde cezalandırıldığı takdirde bu eğrilik ve ölçsüzlüğünden kurtulur. Ruh doğruluk sayesinde -ki doğru faydalı olandır-kötü niteliklerinden kurtulur ve mutlu olur. Mutluluk ruhun esenliğidir. Mutlu bir kişi de dertlerinden kurtulup doğruluğu bulandır. Çünkü doğruluk ruhun kötülüklerine karşı ilacıdır. Ceza gören ve öğüt verilen ruhun tüm kusurlarından kurtularak mutlu olandır [“Gorgias”: 478a-e]. Her türlü kötülüğü, eğriliği ve ölçsüzlüğü yapıp bunların cezasını

çekmeyenler ruhlarının kusurlarından kurtulamayan ve de mutlu olmayanlardır. Çünkü onlar, ruhlarının tüm kusurlarından kurtulup, mutlu olmanın ne demek olduğunu bilmeyenlerdir. Yani onlar, doğru, güzel, iyi, faydalı olanın bilgisine sahip olmayanlardır. Onlar katlanılacak olan cezanın getireceği faydaları bilmedikleri ve bunu öğrenmek istemedikleri için cezalardan kurtulabilmenin yollarını ararlar [“Gorgias”: 479a-c]. Bu nedenle onlar her zaman ruhlarında kusurlarını taşıyacakları için mutlu olamayacaklardır. Oysa ki, nasıl ceza, ruhu kötülükten kurtarırsa, cezasızlık da kötülüğü yaşatır. “Eğrilik etmek büyük kötülükler arasında ikinci gelir, fakat eğrilik edip de cezasız kalmak kötülüklerin en büyüğü ve en birincisidir” [“Gorgias”: 479d].

Diyalog, Kallikles’in söz alması ile farklı bir boyut kazanır. Kallikles, “tabiat yasaları” ile “doğa yasaları”nın ve bunlara göre “doğru”, “güzel”, “iyi”, “faydalı” olanın birbirinden çok daha farklı olduğunu belirtir. Ahlak yasası’na göre “doğru” olarak kabul edilenin, doğa yasası’nda “yanlış” olabileceğini vurgular. Nasıl ki yasalar çokluk ve zayıflar tarafından belirlenmiştir, aynı şekilde eğrilik ve çirkinlik de onların çıkarları tarafından belirlenmiştir. Değer yargıları da egemen güç tarafından belirlenmiştir [“Gorgias”: 483d]. Bu tartışmanın ikinci aşamasında Sokrates çokluğun, “doğruluğu” eşitlikte gördüğünü ve eğrilik yapmanın, eğriliğe uğramaktan daha kötü olduğunu düşündüğünü ve bu durumun her iki yasa için de uygun olduğunu Kallikles’e kabul ettirir [“Gorgias”: 489b]. Üçüncü aşamada Kallikles’in en kudretli ve en iyi tanımını değiştirir. Çünkü o, çoğunluğun söylediği sözleri yasa olarak kabul etmez. Kallikles’in bir sonraki aşamada en kudretli ve en iyi ve en bilge olanın aynı zamanda korkusuz olması gerektiği şeklindeki tanımını ile tartışmayı, Sokrates’in ahlakın kaynağı olduğunu söylediği ve övdüğü “ölçülülük” kavramına getirir. Kallikles “ölçülülük” kavramını ile alay ederek bunun devleti yöneten kişinin bir özelliği olamayacağını çünkü onun korkusuzca davranması gerektiğini vurgular. Ona göre ölçülülük doğaya uygun davranmamaktır. Bu tutkularını serbest bırakamayanların utanç ve beceriksizliklerini saklamak için uydurdukları bir yoldur [“Gorgias”: 491d-e]. “İyi yaşamak için tutkularını bastırarak yerde onların gelişmelerine elden geldiği kadar yardım etmek, en olgun hale geldikleri zaman korkmazlık ve ustalıklarla her doğan isteği yerine getirmek gerektir. Ama bu herkesin yapacağı bir iş değildir sanırım. Bundan ötürü de kendi tutkularını serbest bırakamayanlar, utanç ve beceriksizliklerini saklamak için böyle

tutkulu olanları kötülerler. Ölçsüzlük fena bir şeydir diyerek tabiatın daha zengin yarattığı kimseleri bağlamak isterler ve kendi tutkularını besleyemedikleri için de alçaklıkları yüzünden doğruluğu ve ölçülülüğü överler” [“Gorgias”: 491e, 492a]. Platon’un ahlaksal bir kavram olarak karşımıza çıkardığı “ölçülülük” Kallikles tarafından doğaya uygun olmayan şekilde yorumlanır ve “bedensel arzuların” peşinden gitmenin doğaya uygun bir yaşam olduğunu ve bunun da ölçülü davranmak ile bağdaşmayacağını vurgular. Böylelikle Platon’un tersine, bireysel tutku ve istekleri doğaya göre ortaya çıkarmak, onları yaşamak ve de geliştirmek Kallikles için en büyük erdemdir. Kallikles’in bir erdem olarak ortaya attığı, doğaya uygun yaşam -yani her türlü bedensel arzunun ve zevklerin yaşanması- Sokrates’e göre beraberinde bir ölçsüzlüğü getirmektedir. Diyalogun bundan sonraki aşaması Sokrates’in, Kallikles’i, ölçülü bir yaşamın- yani tutkuların ve aşırı isteklerin kontrol altına alındığı- hiçbir sınır tanımadan yaşanan bir hayattan daha iyi olduğu konusunda ikna etmeye çalışır. Sokrates burada arzularının ve zevklerinin peşinde koşan ve her türlü isteğini doyurmaya çalışanları bir kalbura benzeterek onların hayatları boyunca istedikleri şeyleri asla elde edemeyeceklerini vurgular [“Gorgias”: 493e]. Sokrates için en yüksek “iyi” ve “mutluluk”, “hoş” olan ve “zevk” veren şey de değildir. Eğer öyle olsaydı bütün zevklerin ve hoş olan şeylerin “iyi” olması gerekirdi [“Gorgias”: 495a].

Kendinin ve başkalarının tutkularını yerine getirmek hakiki erdem değildir. Hakiki erdem, bir insanı olduğundan daha “iyi” yapmaktır [“Gorgias”: 503c-d]. Oysa Kallikles, her türlü tutku ve isteğin karşılanmasının doğaya uygun olduğunu ve bunun gerçek bir “erdem” olduğunu söylemişti. Fakat son nokta da her “haz” verenin “iyi” olmadığı noktasında Sokrates onu ikna etmiştir. Bu nokta, Platon Felsefesi’nin dayanağıdır. “İyi” ve “haz” aynı şeyler değildir, “erdem” denilen “iyi”nin bilgisine ulaşmaktır. “İyi”nin bilgisini elde eden mutludur. Ve Platon için bir söylevci asla erdem sahibi değildir. Çünkü o “iyi”nin bilgisini elde etmek gibi bir gaye taşımamaktadır. O, sadece insanları boş sözlerle kandıran ve onları inandıran bir dalkavuktur. Yaptıkları iş de yani “retorik” de bir sanat değil yalnızca zevk için yapılan bir görekdir.

“İyi” yeniden tanımlanır. Sokrates “(...) bir şeyi iyi yapan onda kendine yaraşan bir düzenin bulunmasıdır”, der [“Gorgias”: 506e]. Düzenli bir ruha sahip olanda

erdemlidir. “Ruhtaki düzen ve kurala da yasa denir ki insanları doğru ve uslu kılan budur. Doğruluk usluluk da budur” [“Gorgias”: 504d]. Böyle bir ruha sahip olan hem Tanrılara hem de insanlara karşı ödevlerini yerine getirir. Böyle yapmakla da doğru ve kutsal bir iş yapmış olur. Doğru ve kutsal bir iş yapan da aynı zamanda gerektiği gibi doğru ve kutsaldır. O, sadece ödevini yerini getirmekle ilgilenir ve her türlü zevkten uzak durur ve kendini tutkularına kaptırmaz bu nedenle de mutludur [“Gorgias”: 507b-e]. Platon gençlik diyalogu olan “Kriton”da da *ödev bilincini* devlet yasalarına bağlılık olarak açıklamıştı [“Kriton”: 50b].

İnsanın “eğrilik”ten kaçınması gerekmektedir; onu yapmamak için onu istememek gerekir [“Gorgias”: 509d-e]. Ancak Platon burada “eğrilik” gibi ruhun erdemli yaşamdan uzak kalabilmesini salt kendi istememesi olarak yorumlamanın yanı sıra, insanın içinde yaşadığı devlet düzeninin de insanı eğriliğe sürükleyecek bir yapıdan uzak olması gerektiği konusunu dile getirir. İktidar “kötü ve zorba” ise, insan ‘efendisine ya da iktidara yakın olmak’ için ‘eğrilik eden efendisine benzeyecek’ ve ceza görmemek için daha çok eğrilik edecek ve hiçbir zaman eğrilik etmemeye ulaşamayacak ve bozuk ve aşağılık bir ruh olacaktır [“Gorgias”: 510a-e, 511a]. Böylece Platon, bu diyalogunda siyasi yapı, yasa ve ahlak arasında kurmuş olduğu ilişki sayesinde, ahlaklılığı salt bireyin kendi bilinç tutumu olmaktan çıkartıp onu toplumsal bir nitelik ile ilişki içine sokar. Böylece Platon’un bundan sonraki ahlak tasarımı, salt bireyin belirlenimi ile sınırlı bir ahlak olmaktan çıkıp toplumsal bir nitelik kazanacaktır. Bu nedenle Platon’un bundan sonraki diyalogları aynı zamanda devletin, devlet adamının, yasaların niteliğini belirlemeye yöneliktir.

İyi bir devlet adamı, yurttaşlarına en iyi hizmeti yapan ve onları elden geldiği kadar “iyi” edendir [“Gorgias”: 514a]. “Devlete ve yurttaşlara yaptığımız hizmetler ile onları elden geldiği kadar iyi etmeye çalışmalıyız değil mi? Böyle değilse, daha önce gördüğümüz gibi, büyük zenginlik, iktidar veya herhangi bir çeşit kudreti elde edecek olanların iyi, doğru duyguları olmazsa onlara yapılacak başka herhangi bir hizmetin hiçbir faydası olamayacağını görmedik mi?” Bu nedenle “iyi”nin bilgisine sahip olmak gerekir. Nasıl ki, surlar, tersaneler, tapınaklar gibi yapıları yapmak için mimarlık bilgisi gerekirse. Ve bundan sonra da bu bilgi ile bir çok binalar yaptıktan sonra ancak

kendimize mimar diyebilir ve başkalarını bu konuda aydınlayabiliriz. Yoksa mimarlık bilgisine sahip olmadan ne bina yapabilir ne de bu konuda başkalarına söylenecek bir söz bulunabilir ve bu durum her şey için de böyledir [“Gorgias”: 514b].

Platon sofistlerin retorığının yararına ilişkin vurucu soruyu sorar: “Bakalım Kallikles hiçbir yurttaşı iyi etmiş midir? Yabancı veya yurttaş, esir veya hür önceden kötü, eğri, çapkın, duygusuz iken sonradan Kallikles’in eliyle doğru olmuş bir kimse var mıdır?” [“Gorgias”: 515a-b]. Oysa Platon’un yöneldiği devlet adamının niteliği, bireyi, toplumu iyi etmenin imkanına sahiptir. Bir devlet adamı iyi ise o devlet adamı yurttaşlarını önce olduklarından daha iyi etmelidir [“Gorgias”: 515d]. Sokrates iyi bir devlet adamını, hastasına onun sağlığı için bazı yiyecek ve içecekleri yasaklayan ve ona acı ilaçlar veren bir tıp hekimine benzetir [“Gorgias”: 522a]. Hekim beden sağlığı için neyin “iyi” neyin “kötü” olduğunu bilen olduğu gibi bir devlet adamı da yurttaşı için ona kısa süreli hazlar sağlayan şeyi değil onun için gerçekte iyi olan şeyi verendir. Yani yurttaşlarına “iyi” yi ve “erdem”in ne olduğunu öğretendir. Eğer devlet adamı iyi ise yurttaşını da iyi kılar, ona erdemi öğretir. İyiyi ve erdemi öğrenen yurttaş da kendisine bunları öğretilene zarar vermeyi düşünemez. Çünkü onun ruhu tüm kusur ve eğrilikten arınmıştır.

2.1.2.3. Bilgi İle Mutluluğun Birliği: “Euthydemos”

“Euthydemos” diyalogu “tartışma sanatı” ya da retorik sanatının yararı üzerine bir diyalogdur. Diyalog içinde dile getirilen argümanlar “öğrenmek”, “bilgi”, “yanlış bilgi”, “yalan”, “bilgelik” gibi kavramların açılımı ile gelişmektedir. Bu diyalogda yalan ile yanlış ayrımı dikkati çekmektedir. Hatta “güzel” kavramına ilişkin belirleme, yani güzel olan ile güzellik arasındaki ilişki, idea öğretisine bir hazırlık niteliğindedir. Ancak biz diyalogun gelişim süreci içinde ahlak felsefesinin kavramlarını oluşturacak argümanları öne çıkartmakla yetineceğiz.

“Gorgias” diyalogunda olduğu gibi, burada da insanın mutluluğu istiyor olması, genel kabuldür. Mutluluk ahlakın genel amacıdır. Mutluluk iyi şeylere sahip olmaktır. Bu iyi şeylerin en önemlisi bilgeliktir. Mutluluk için gerekli olanlar iyi ve yararlı olmalıdır. Bilgi, iyi şeyleri doğru kullanmayı bilmektir. Buna göre mutluluk isteniyorsa, bilgi

sahibi olunmalıdır. Platon, mutlulukla bilginin birliğini yeniden tekrarlamaktadır. Bu yaklaşım, onun sonraki diyaloglarında da dile gelecek olan ahlak anlayışının genel kabulüdür. Buna göre diyalogun genel akışı şöyledir:

Sokrates ilk olarak “insanların mutlu olmak isteyip istemediklerini” fakat bu sorunun çok tuhaf bir soru olduğunu ve “herkesin mutlu olmayı isteyeceğini” ve bunu sağlayan şeyin de “iyi şeylere sahip olmak olduğunu “belirterek “insanların mutluluğu için iyi olan şeylerin neler olduğunu ya da olabileceğini” sorgulamaya başlar [“Euthydemos”: 278e, 279a].

Sokrates zenginliği, sağlığı, güzelliği, iktidar, şan ve şöhreti, ölçülülüğü, adilliği ve yiğitliği “iyi” şeyler arasında sayarak, en iyi şeyin ise başarılı olmak olduğunu yani “bilgelik” olduğunu söyler [“Euthydemos”: 279a-e]. Sokrates bir adım daha ileri giderek bu sayılan iyi şeylere sahip olmanın mutlu olmak için yeterli olmayacağını aynı zamanda bunların bize yarar sağlaması gerektiğini bunun da ancak o iyi şeyleri nasıl kullanacağımızı bilmekle mümkün olacağını vurgular [“Euthydemos”: 279c-e]. Sokrates üçüncü bir adım atarak “şeylerin doğru kullanılmasını sağlayan ve bunun nasıl yapılacağını gösteren şeyin ‘bilgi’ olduğunu ve bilginin böylelikle başarı ve mutluluğu beraberinde getireceğini belirtir [“Euthydemos”: 281a-b].

Sokrates bu sonuçlardan hareketle salt anlamda ne “iyi” ne de “kötü” nün olduğunu, biraz önce sayılan iyi şeylerin de buna bağlı olarak kendi başlarına iyi olmadığını, aklın kılavuzluğunda doğru bir şekilde kullanıldığında “iyi” ve “yararlı” olacağını aksi şekilde kullanıldığında ise zıtlarından daha fazla “kötü” olduğunu ve kötülük getireceğini sadece salt anlamda varolanın “bilgililik” (ki iyi şeylerin nasıl kullanılacağını bize veren şey bilgi idi) ve bunun tersi olan “bilgisizlik” olduğunu söyler [“Euthydemos”: 281d-e]. “Mademki hepimiz mutluluğa erişmek istiyoruz ve mademki, (...) bu, bir şeyi kullanmakla ve doğru olarak kullanmakla oluyor; ve madem ki, öte yandan, doğruluğu ve başarıyı veren bilgidir, o halde öyle görünüyor ki her insan (...) bilgili olmak yoluna girmelidir” [“Euthydemos”: 282a].

Euthydemos, Ktesippos'a "yalan söylemenin", sözü edilen şeyin söylenmesi halinde mi, yoksa söylenmediğinde mi yalan olacağını sorar. Ktesippos da yalan söylemenin mümkün olduğu ve "söylenmediği anda yalan olacağı" yanıtını verir. Bunun üzerine sözü alan Euthydemos, "söylenen şeyin ancak varolan şeylerden biri olabileceğini yani ancak olan bir şeyin söylenebileceğini ve buna bağlı olarak olan şeylerinde ancak hakikatin kendisini söylemek" olduğunu vurgulayarak adeta yalan söylemenin mümkün olmadığı yargısına vararak Ktesippos'u çürütmeye çalışır ["Euthydemos": 283e-284a]. Euthydemos olmayan şeylerin varlığı olmadığını söyler. Bu bağlamda olmayan şeye dilsel bir etki edilmez.. Yani yanlış konuşmak imkansızdır. Çünkü konuşulduğunda bir şeye ilişkin bir şeyle söylenmiş olur, ama o şey varlığa getirilmez. Diyalogun bundan sonraki aşamasında Sokrates ile Dionsysodors tartışır. Sokrates yanlış söylemenin imkansız olduğu kabul edildiğinde yanlış düşünmenin de yanlış bir kanıda bulunmanın da mümkün olamayacağını belirtir. O halde Sokrates için sonuç bilgisizlik ve bilgisiz kimselerde olmayacaktır ki varılan bu sonuç Sokrates için hiç de kabul edilebilir değildir ["Euthydemos": 286d]. Sokrates "yalan söylemek, yanlış düşünmek ve bilgisizlik imkansız şeyler ise bir eylemde bulunurken hataya düşmenin de yani yanlış düşünmenin de mümkün olamayacağını" bildirir ["Euthydemos": 287a-b]. Platon "Kratylos" [385b-e] ve "Sofist" [236e-264a] diyaloglarında "yanlış söylem" problemini yeniden tartışma konusu yapacaktır.

Sokrates, 'büyülü sözler söyleme sanatının bir bölümü' olarak gördüğü retoriği mutluluk getirici bir sanat olarak görmemektedir ["Euthydemos": 289d]. Klinias, bize mutluluk verecek bir sanatı- ki bu sanat hem meydana getirmeyi hem de meydana getirilen şeyden yararlanmasını öğreten bir sanat- aramaktaydı. Ona göre, örneğin komutanlar bir şehri ele geçirdiğinde bunu kullanmasını bilmedikleri için bu şehri devlet adamlarına teslim etmekteydiler ["Euthydemos": 290d]. Bu nedenle Sokrates aranan sanatın, "hükümdarlık sanatı" olduğunu belirledikten sonra "iyi" ninde bir bilgiden başka bir şey olmadığı sonucuna varır ["Euthydemos": 292a-b] Sokrates bu sanatın insanlara fayda ve mutluluk veren bir sanat olması için insanları bilgili kılması, onlara bilgi vermesi gerektiğini bildirir ["Euthydemos": 292b-c].

Ona göre bu bilgi öyle bir bilgi olmalıydı ki ne iyi ne de kötü sonuçlardan birini meydana getirmemeli sadece kendi öz bilgisini insanlara sağlamalı ve insanları iyi kılmalıydı ["Euthydemos": 292c-d]. Bundan sonra bu sanatın ne olduğuna dair tartışmalarla diyalog ilerlemekte ve son bulmaktadır.

2.1.2.4. Bilerek Kötülük Yapılmaz: "Küçük Hippias"

"Küçük Hippias" diyalogu "yalan" üzerine bir diyalogdur. Burada Platon'un geldiği çarpıcı nokta, 'yalan bilen tarafından söylenir' yargısıdır. Buna göre bilen insan salt doğru söyleme imkanına sahip olduğu kadar, yalan söyleme imkanına da sahiptir. Yalan söylemeyi bir "niyet" olarak taşıyorsa, bunu yapabilir. Ancak diyalogdaki tartışmada asıl önemli olan nokta, Sokrates'in 'bilerek kötülük yapılmaz' ahlak önermesinin karşısında Platon'un 'bilerek kötülük edenler ile bilmeden kötülük edenler' arasında değer açısından bir ayrım yapmada sıkıntılı olmasıdır. O, bilgili insanı önemseydiği için, bilerek kötülük yapanı, bilmeden kötülük yapana göre daha değerli bulur; çünkü o kötülüğü bilerek yaptığı için ötekine göre daha bilgilidir ve bu nedenle bilmeden kötülük yapanı daha değersiz bulur.

Bizce bu diyalogda Platon'un kötülük ve iyiliğin kaynağını bilgide mi, bilgisizlik de mi bulacağı konusunda bir kararsızlık içindedir. Gerçi Sokrates'in düşüncesinin aksine Platon, kötülüğün kaynağını da bilgide göstermekte ve diyalog bu yargı ile bitmektedir. Fakat kötülüğün bilerek ve isteyerek yapılıp yapılmadığı durumların hangisinin "iyi" olduğu konusunda bir çelişki vardır.

Hippias, doğru söyleyenlerle yalancıları birbirine zıt insanlar olarak görür; yalancıları, aldatmakta usta ve yetenekli kimseler olduğunu kabul eder ["Küçük Hippias": 366a-b]. Sokrates aldatma işinde usta olmayanın ve aldatma konusunda bilgisiz olanın yalancı olamayacağını ifade eder ["Küçük Hippias": 366b]. Sokrates (Hippias'ın matematikçiliğine göndermede bulunarak), matematikçinin hesap işleri söz konusu olduğunda herkesten daha çabuk ve daha doğru cevaplar vereceğini, çünkü bu işte usta ve yetenekli ve aynı zamanda bilgili olduğunu, bu nedenle de bu işte doğruyu söyleyecek tek ve en iyi insan olduğunu; ama aynı zamanda doğruyu söyleyebildiği gibi cahil bir insandan daha iyi olarak bir insanı aldatabilecek ve bu konuda ona yalan

söyleyip onu yanıltabilecek olanın da bilgisinden ötürü yine kendisi olacağını belirtir ["Küçük Hippias": 366c-e, 367a]. Sokrates'in bu belirlemesinde doğruyu bilen söylemesi gibi, yalanı da bilen söyleyeceği öne çıkmaktadır. "Böylece hesap işlerinde hem yalan hem de doğru söyleyebilen aynı kişi ol[maktadır]" ["Küçük Hippias": 367c]. "Öyleyse, hesap işlerinde usta olan kimseden başka kim yalan söyleyebilir hesap konusunda? Çünkü yalnız onda vardır bu yetenek. Ve de bu konuda doğruyu söyleyebilen de ancak odur" ["Küçük Hippias": 367c] şeklindeki ifadesi ile Sokrates, Hippias'a böylelikle başta doğru insan ile yalancı insan arasında yaptığı ayrımın yani bu insanların birbirine zıt insanlar olduğu ayrımının bazen doğru yada yalan söylemek söz konusu olduğunda bu iki insanın aynı kişi olabileceğini Hippias'ın kendisiyle ilgili olarak verdiği örnekten hareketle her ikisi içinde aynı kişi olabileceğini tekrar vurgulayarak doğru insanlar ile yalancı insanların birbirine zıt olmadığını göstermekte ve Hippias'ın ayrımını çürütmektedir ["Küçük Hippias": 367d].

Platon için yalan söylemek bir konu (bilim) hakkında bilgili olmak o işte en iyi, yetenekli ve usta olmak demektir. Çünkü ona göre bilgisi olmayan cahil insanlar aldatma işinde de bilgisiz ve yeteneksizdirler yani bu işi yapmaya gücü yetemeyenlerdir. Ancak bir konu hakkında yeterli bilgiye sahip olan bir kişi nasıl ki doğruyu söylemeye yetkin tek kişidir o aynı zamanda başkalarını aldatmada yani eğrilik etmekte de tek kişi olacaktır. Dikkat çekicidir ki, Platon yalan söylemenin, başkalarını doğru konusunda yanıltmanın da kaynağında "bilgi" yi görmektedir.

Sokrates, "(...) başkalarına zarar veren, haksızlık eden, yalan söyleyen, aldatan, kısacası kendi isteklerine rağmen değil de bilerek ve isteyerek kötülük eden kimseler, bence bunları bilmeden ve istemeden yapanlardan daha iyidirler. (...) Şu an isteyerek kötülük edenlerin, ötekilerden daha iyi olduklarına" inanır gibidir ve bu durum ona göre "(...) Bütün bu kötülükleri istemeden yapanların, isteyerek yapanlardan daha değersiz oldukları sonucu[nu]" ["Küçük Hippias": 372d-e] ortaya çıkarmaktadır. "İsteyerek kötülük eden mi daha iyidir, istemeyerek eden mi?" ["Küçük Hippias": 373c]. Kötü ve yanlış olanı, ancak bilgili olanın yapacağını varsaymasının sonucunda gelişen argüman, Platon'u bilerek yanlış yapanın aslında oldukça bilgili olduğu, istemeyerek kötülük

yapanın ise aslında bilgisiz olduğu türünden garip bir sonuca götürür. Platon bu işin içinden çıkamadan başka bir probleme, adalet kavramını tartışmaya geçer.

Sokrates için adalet bir ruh gücü bir bilim yada her ikisi olabilir. Ona göre adalet eğer bir ruh gücü ise en güçlü ruh aynı zamanda en adil ruh sayılacak; eğer adalet bir bilim ise en bilgisiz ruh en az adil ruh sayılacak; yok eğer adalet hem bir güç hem de bir bilim ise hem güçlü hem bilgili olan en adil, en az bilgili olan ise en az adil sayılacaktır [“Küçük Hippias”: 375d-e]. Sokrates böylece verdiği bu son örnekle bir insanın ruhunun iyi olması o insanı “iyi” kötü olması da o insanı “kötü” kıldığını, ruhu iyi olan insanın adaletsizlik edebileceğini, ruhu, kötü olanın da istemeden adaletsizlik yapabileceği bağlantısını kurarak, isteyerek kötülük eden, utanç verici ve haksızca davranışlarda bulunan bir insanın “iyi insandan” başkası olamayacağı yargısını bir kez daha verir [“Küçük Hippias”: 376a-c].

2.1.2.5. Erdemli Yaşam ve Yasalar: “Meneksenos”

Platon’un “Meneksenos” diyalogunda Sokrates, Atina devletinin savaşlarda ölen askerler için düzenlediği anma töreninde yapılması gereken konuşmanın niteliği hakkında Meneksenos’a bilgi vermektedir. Diyalog, Platon’un “Gorgias” diyalogunda başlayan *toplumsal nitelikli ahlak* anlayışının netleşmeye başladığını göstermektedir. Erdemli bir kişinin, erdemli yaşayabilmesi için toplumsal düzenlemeyi belirleyen devlet ve devlet yasalarının da erdemli bir yaşamı gözetmesi adeta zorunlu bir sonuç olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Bunun da mümkün olabilmesi için devlet adamının erdemli olması gerekmektedir. Böylece devlet, devlet adamı ve yurttaşların erdemli yaşamı arasında zorunlu bir ilişki kurulur. Bu bağlamda erdem ulaşılması gereken bir amaç, yaşamı düzenleyen bir ilke olmakla beraber yurttaşları mutlu kılan bir niteliğe de sahiptir. Platon bu belirlemeyi şu şekilde verir:

“(…) İnsanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa, insan da iyi olur; kötü olursa, aksi olur. Onun için (...) yurttaşlarımızın, düzenli bir devlet idaresi altında kendilerini erdemli kılan bir devlet idaresi altında yetiştiklerini göstermek gerekir” [“Meneksenos”: 238b-c].

İktidarı elinde tutan çoğunluk devlet yönetimini “en iyi yurttaşlara” bırakmıştır. Temel kural: “Usta ve erdemli olan emreder, idare eder.” Platon bu yönetim şeklinin temelini “bütün yurttaşların eşit şartlar altında doğmuş olmasına” dayandırır [“Meneksenos”: 238d-e]. Platon, doğmadaki eşitliği merkeze alarak insanların yasalar karşısında da aynı eşitliğinin devamını gerekli görür. Ona göre doğanın sağladığı bu “doğuş birliği”, insanı kanunlara göre, “hak eşitliği aramaya, erdem ve bilgelikten başka hiçbir üstünlük tanımamaya” sürüklemektedir [“Meneksenos” : 239a].

Erdem bu diyalogda, toplumsal yönetimin ve yaşamın düzenleyici ilkesi görünümündedir. Yapılan iş ne olursa olsun, erdem olmayınca, yapılacak her şeyin sonunda utanç ve kötülük olacaktır [“Meneksenos”: 246d-e]. Bu nedendir ki, yaşamı doğruluk ve erdeme göre düzenlemelidir. Doğruluk ve erdem dışında kalan her bilgi de düzmecedir, bilgelik değildir [“Meneksenos”: 246e, 247a].

2.1.3. Bireysel Ahlaktan Toplumsal Ahlakla Geçiş: Platon’un “Olgunluk” ve “Yaşlılık Dönemi” Eserlerindeki Ahlak Tasarımı

Platon, gençlik dönemi diyaloglarından beri tartıştığı bir çok problemi, her defasında yeniden işleyerek, yeni temellendirmelerle tartışmayı sürdürmüştür. “Olgunluk dönemi diyalogları” (Symposion, Phaidon, Politeia II-X, Phaidros) ve “yaşlılık dönemi diyalogları” (Theaitetos, Parmenides, Sofist, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Yasalar) olarak bilinen eserlerinde Platon, bugün bilinen kendi özgün felsefesini dile getirmiştir. Sokrates’in ahlak kavramlarından kendi ahlak felsefesine ulaşmıştır.

Diyaloglarda düzenli olarak işlenen problem, erdemli bir yaşamın ancak bilgili bir insan tarafından yaşanacağıdır. Erdem ile bilginin birliği problemi her diyalogda işlenerek gelişmiştir. Denilebilir ki, idealar problemi dahil, bütün epistemolojinin konusu en temelde ahlak problemi kapsamında gelişmiştir. Öyle ki Platon sonunda, her şeyin kaynağı olan idea ile erdem ölçütü olan ahlaki iyi kavramını “Devlet” diyalogunda birleştirir. “Güneş benzetmesi” ile anlattığı İyi ideası, hem varlığın kaynağı hem de bu saf varlığın bilgisine ulaşmakla da bilginin ölçütü olmaktadır. İyi ideasının bilgisine ulaşıldığında da, insan her şeyin bilgisine ulaştığı için bilgiye dayalı bir iyiyi yaşayacaktır. Bu iyi, aynı zamanda mutlu bir yaşamı getirecektir.

Ancak Platon bu epistemolojik kurguya bir takım yeni eklemelerde bulunur. Özellikle de “Gorgias” ve “Meneksenos” diyaloglarında ilk defa görünüşe çıkan erdemli bir yaşamın bireyin tek başına yaşayabileceği bir durum olmayıp bunun toplumsal yaşam tarafından da mümkün kılınması gerektiği düşüncesidir. Yani toplumsal düzenlilik sağlanmadıkça bireyin erdemli yaşaması her zaman da mümkün değildir. Böylece Platon Sokrates’in bireysel ahlaklılık düşüncesinden kendisine ait olan toplumsal ahlak düşüncesine geçiş yapmaktadır. Platon toplumsal ahlak tasarımını da daha yeni kavram ve düşünceler olan devlet ve yasa aracılığı ile sağlamaktadır.

Her ne kadar Platon’un sofistler ile yaptığı tartışmalarda “toplumsal ahlak”, “yasa”, “devlet” gibi kavramlar dile gelmiş olsa da, bu kavramların ilk defa sistemli bir düşünceye dönüşmesi daha çok olgunluk ve yaşlılık dönemi diyaloglarında gerçekleşecektir. Platon’un tartışma problemleri olan “yasa”, “adalet”, “erdem” gibi kavramlar “Devlet” ve “yurttaşların mutluluğu” çerçevesinde yapılmaktadır. Platon’un bu dönem tartışmalarında artık ahlaklı yaşam kendi başına bireyin değil, doğrudan devletin bir amacı olmaktadır. Bizim de vardığımız bu yargı Paksüt tarafından şu şekilde işlenir:

“Gorgias” burada, sofistlerin “doğal ahlak” anlayışları ile hesaplaşır. Ancak daha önemlisi Platon burada ilk defa “toplumsal ahlak” anlayışına doğru bir geçişin olduğu gözleniyor. Platon, erdemli bir yaşamın salt bireyin eğriliği istememesi olarak sınırlamayıp erdemli ve mutlu bir yaşamın içinde yaşanan devlet ve devlet yasaları ile zorunlu bir ilişkinin olduğu yargısına varıyor. Buna göre devlet adamının niteliği, devleti ve yasalarını, bu sayede de koruduğu yurttaşların ahlaksal yaşamlarını düzenlemiş olmaktadır. Platon’da devlet adamı “yalnız iyinin ve kötünün ne olduğunu bilen değil, aynı zamanda iyi ve kötü kanunun ne olduğunu bilen devlet yönetiminde usta olan insandır” [Paksüt, 1977: 81].

Platon, “Gorgias”da diyalogunda, siyasi yapı, yasa ve ahlak arasında kurmuş olduğu ilişki sayesinde, ahlaklılığı salt bireyin kendi bilinç tutumu olmaktan çıkartıp onu toplumsal bir nitelik ile ilişki içine sokmuştu. Bu sayede Platon’un ahlak tasarımı, salt bireyin belirlenimi ile sınırlı bir ahlak olmaktan çıkıp toplumsal bir nitelik kazanmaya

başlamıştı. Bu nedenle Platon'un eserlerinde "devlet", "yasa", "devlet adamı" önemli bir problemdir. Çünkü iyi bir devlet adamı, yurttaşlarına en iyi hizmeti yapan ve onları elden geldiği kadar "iyi" edendir ["Gorgias", 514a].

"Euthydemos" diyalogunda Platon, "Gorgias" diyalogunda başlattığı toplumsal nitelikli ahlak anlayışını netleştirmektedir. Erdemli bir kişinin, erdemli yaşayabilmesi için toplumsal düzenlemeyi belirleyen devlet ve devlet yasalarının da erdemli bir yaşamı gözetmesi gerekmektedir. Bunun da mümkün olabilmesi için devlet adamının erdemli olması şarttır. Böylece devlet, devlet adamı ve yurttaşların erdemli yaşamı arasında zorunlu bir ilişki kurulur. Bu bağlamda erdem ulaşılması gereken bir amaç, yaşamı düzenleyen bir ilke, yurttaşları mutlu kılan bir ilkeye dönüşmektedir.

2.1.3.1. Ruhun Arınması ve Mutlak Bilgiyi Kendinde Bulması: "Phaidon"

Platon'un "Phaidon" diyalogu, "Menon" diyalogundaki "ruhun ölümsüzlüğü" düşüncesini yeniden işlemek için dile getirdiği bir diyalog niteliğindedir. Ancak bu defa, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi ile birlikte Platon'un çözmeye çalıştığı problemlerin sayısı ve niteliği değişmiştir. O, kendi epistemolojisinin temel kavramları olan 'duyu ve akıl' bilgisi ayrımını, 'akıl ve duyu' ile bilme türlerini; ontolojisinin temel kavramları olan ikili varlık anlayışı olan idea ve duyulur varlık tasarımı ile 'pay alma' (*methexis*) düşüncelerini işlemeye başlamıştır.

Diyalog, "öte dünyaya geçmeye" hazırlanan Sokrates'in "ölüm"ü, 'bilge efendi'ye ulaşma olarak ["Phaidon": 63c] gördüğünü açıklaması ile başlar. Ölüm üzerine konuşmaların gerisinde yatan düşünce, beden olumsuzlanıp ruhun olumlanmasıdır ["Phaidon": 64d-e]. Filozof beden üzerine değil, ruh üzerine eğilir ["Phaidon": 64e]. Filozof ruhunu bedenden mümkün olduğu ölçüde kurtarmalıdır ["Phaidon": 65a]. Buradaki "ruh-beden" düalizmi, bilginin kaynağı açısından, "akıl-duyu" bilgisi ayrımına denk düşer ["Phaidon": 65b]. Platon, bedene bağlılıktan, yani duyulardan kurtulmanın gerekliliğini göstererek ruha yönelime, yani "akıl bilgisi"ne geçmektedir ["Phaidon": 65c]. Ona göre biz, "Adilin kendisi", "güzelin kendisi", "iyinin kendisi", "büyüklük" gibi şeylerin var olduğunu bilmekte ama hiçbirini de duyularla elde etmemekte; tersine akıl ile elde etmekteyiz. Bu bağlamda ona göre, nesnelere duyular

ile değil, akıl ile yaklaşılmalıdır ["Phaidon": 65d-e]. Burada akıl ile yaklaşımdan kastedilen ise nesneye ilişkin bilginin "düşünme" ile elde edilmesidir ["Phaidon": 65e, 66e]. Doğrulara ulaşmak isteyen akıl için de duyular birer engeldir ["Phaidon": 66b-d]. Öyleyse beden ölünce, ruh bedenden kurtulup saf bilme sürecine girecektir. Bu nedenle ruh, ölünce saf varlık alanına gideceği için, oraya hazırlık içinde olmalıdır. Aslına bakılırsa "Gorgias" taki düşüncenin bir devamı burada da tekrar edilir: Ruhun Hades'e temiz gitmesi gerekir. Ruh arınarak Hades'e gitmelidir. Ölçülülük, hazlar karşısında durmak, ruhu temiz tutmaktır. Ölçülülük, adalet, cesaret gerçekte öylesi her şeyden bir arınmayı sağlaması nedeniyle, bunların her biri erdemdir. Bilgelik de bir türden arınma sağladığı için, bilgelik erdeme eşlik eder ["Phaidon": 68c-70a]. Burada Platon, "Menon" diyalogunda olduğu gibi, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini yeniden kullanır. Buradaki "anımsama" kuramını da yeniden işler.

Anımsama kuramı, "Menon" diyalogunda dile getirilmiş olup burada tekrar ele alınmaktadır. Burada anımsananın, daha önceki bir zamanda öğrenilmiş olduğunu belirlemeye çalışır. Öyleyse öğrenme anımsamadan başka bir şey değildir. Doğru sorular, bellekteki kayıtlı bilgilerin hatırlanmasına yardımcı olur. Anımsama, anımsananın daha önceden öğrenilmiş olmasını gerektirir ["Phaidon": 72e-73c]. Platon, "Menon"da doğuştan bilgilerin hatırlanmasının aracı olarak bildirdiği "uygun soru sorma" tekniğini "Phaidon"da da tekrar ederse de ["Phaidon": 73a], burada soru ile hatırlatma tekniğine ek olarak "uygun nesne"nin yarattığı hatırlatma tekniği eklenir ["Phaidon": 75e-76a]

Ruhların insanın doğmadan önce varolması gibi, insanın ölümü ile de dağılıp yok olmayacağı tartışması, yeni bir düşünce soruşturmasını getirmektedir: Hangi türden şeyler dağılıp yok olur? ["Phaidon": 77c-78b]. Burada Platon, değişim halindeki duyuşsal varlıklar ile, değişmeden sabit kalan "özler" arasındaki ayrımı göstererek "ideal gerçeklikler" -düşünülür dünya- ile "real gerçeklikler" -duyulur dünya- tasarımına ulaşacak ve idea öğretisini kuracaktır ["Phaidon": 78c-e]. İnsan ruh ve beden birliğidir. Beden "görülen" gerçeklikler gurubundayken, ruh "görülemez" gerçeklikler gurubundadır ["Phaidon": 79b]. Böylece insan iki gerçeklik alanının kesiştiği yerde "insan" olarak varlık kazanmaktadır. Ruh, dış dünyayı duyumsamak için bedeni "araç

olarak” kullanır [“Phaidon”: 79c]. Ruhun kendi başına kalması, “mutlak varlık” ile birlikte olmasını sağlamaktadır. Mutlak varlıkla olan ilişki, onu bilge kılar [Phaidon”: 79c]. Bu bağlamda ruh, sonsuz varlık gurubuna -ya da “tanrısal olana”- dahilken, beden ölümlü varlıklar gurubuna dahildir [“Phaidon”: 79e-80a].

Diyalogun gelişim süreci içinde ahlak öğretisi temel bir problem olarak işlenmez. Bu nedenle de ahlak öğretisini verecek argümanların sayısı fazla değildir. Ancak yine de, bu düşünce yeniliği içinde kimi ahlaki argümanlar da kendisini göstermektedir. Özellikle de “Gorgias” diyalogunda da dile gelmiş “arınma” düşüncesi burada, ruhun “öbür dünyaya”, idealara gidecek hazırlıkta olması düşüncesi oldukça yenidir. Ruhun Hades’e temiz gitmesi gerekir. Ruh arınarak Hades’e gitmelidir. Bunun için de hep “ölçülü” yaşayarak “haz”ın karşısında durmalıdır. “Ölçülük” isteklerde aşırı taşkınlıklara düşmeden, onlara ilgisiz kalmayı sağlayan bir erdemdir. Ölçülülük, hazlar karşısında durmak, ruhu temiz tutmaktır. Ölçülülük, adalet, cesaret her şeyden bir arınmayı sağlaması nedeniyle, bunların her biri erdemdir. Bilgelik de bir türden arınma sağladığı için, bilgelik erdeme eşlik eder [“Phaidon”: 68c-70a]. Platon’a göre “(...) Bir hazı başka bir hazla; bir acıyı başka bir acı ile, bir korkuyu başka bir korku ile değiştirmek, erdemi kazanmak için gerçek bir yol değildir” [“Phaidon”: 69a]. Her şey ancak “yüreklilik, ölçülük, adalet” ile sağlanabilir. “Bir kelime ile, gerçek erdem bilgelikle kazanılır (...) Bilgelikten ayrılmış ve birbirleriyle değiştirilmiş erdemlere gelince, bunlar doğrusu ancak kölelere yaraşan, sağlam, doğru tarafları olmayan bir gölgeden başka bir şey değildirler. Tersine, gerçek erdem bütün bu tutkulardan bir arınmadır ve ölçülük, adalet, yüreklilik ve bilgeliğin kendisi bir arama vasıtasıdır” [“Phaidon”: 69b-c].

Buna göre bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet temel erdemler olarak dile gelmektedir. Bu erdemler, ruhta bir arınma yaratmaktadır. Daha önce “Gorgias” da [475-477] sözü edilen ‘ruhun eğriliklerden kurtulması’ anlamındaki “arınma” burada daha da netleşerek, bu arınmanın “asıl ve hangi araçlarla olacağı açıklanarak, duruma ahlaki bir nitelik kazandırılmıştır. Platon “Gorgias” da eğriliği, ruhun yanlış bilgilenmesi sonucunda ortaya çıkmakta olduğunu bildirmişti. Oysa “Phaidon” da ruhun uyum ya da uyumsuzluktan pay almasına göre, “iyi” ve “kötü” olmaktadır. İyilik uyum, kötülük de

uyumsuzluktur ["Phaidon": 93d-94b]. "İyi ruh", "akıllı ve erdemli" olandır; "kötü ruh", "akılsız ve bozuk" olandır ["Phaidon": 93 b]. Platon, ruhun bozukluğunu bir "ahenk yokluğu", erdemli olmasını da "ahenk"li olarak adlandırır.

2.1.3.2. Ruhun İdeanın Bilgisine ya da Felsefi Erdeme Ulaşması: "Phaidros"

Platon'un epistemolojisi ile etiği iç içedir; çünkü Platon gerçekliğin değişmez bilgisini, yani ideanın bilgisini, felsefi erdemın koşulu olarak belirlemiştir. Platon idealar düşüncesine, ahlaki düşüncenin temellendirmesi sürecinde vardığı için, "Phaidros" daki idealar düşüncesi ahlaki idealar niteliğini taşımaktadır. Platon bu diyalogda "söylev" örnekleri ve söylevin niteliğine ilişkin bir tartışma sergilese de, asıl problem "aşk"ın nedeni olacak bir "güzellik" probleminin betimlenmesidir. Ama diyalogun daha önemli problemi, güzel şeylerden güzelin kendisi olan "güzellik ideası" problemi ile, ideaları gören ruhun bilgece ve erdemli bir yaşamı yaşayacağı yönündeki belirlemelerdir. Bu nedenledir ki diyalogun önemli bir bölümünde Platon, ruhun ne olduğunu, ruhun etkinliklerini, ruhun niteliklerini açıklamaya çalışır. Buradaki ruha ilişkin açıklamalarının amacı, felsefi bir erdemın yaşanmasının koşulunu, idea'nın bilgisine ulaşmak olduğunu temellendirmektir. Burada bilgilenme ruhun bir etkinliği olarak açıklanırken, ahlaki yaşam da ruhun bir yaşamı olarak betimlenmektedir. Bu açıdan ruh, hem bilgilenendir, hem de bu bilgiyle gerçek bir ahlaksal yaşamı yaşayandır. Bu bilgiye ulaşamayan ruh ise, kötü bir yaşam yaşamaktadır.

Varlığa gelen her şeyin bir ilkesi vardır; ama ilke her hangi bir şeyden doğmaz; doğmadığı gibi yok da olmaz. Yok olsaydı, hiç bir şey varlığa gelmez, hareket varolmazdı. Hareketi kendinden olanın ruhu vardır. Ruh, hareketi kendiliğinden olandır. Buna göre ruhun ne başlangıcı ne de sonu vardır ["Phaidros": 245b-d]. Platon ruhu "kanatlı at" metaforuyla açıklar. Ruh, kanatlı atlarla arabacının üçlü birliğinden doğan güce benzettir. Tanrıların atları ve arabaları aynı türdeyken, insanların atlarının birisi iyi ve birisi kötü huylu olduğu için, sürücünün yani insanın işi zordur ["Phaidros": 246b-c]. Ruh yetkin ve kanatlı bir varlık olarak evreni dolaşırken, beden ile birleştiğinde canlı varlık adını alır ["Phaidros": 246d]. Evrende tanrılık olan şey, güzel, bilge, iyi olan, bunları kendilerinde barındıranlardır. Bu iyi şeyler ruhun kanatlarını güçlendirirken, kötü olanlar kanatları zayıflatır ["Phaidros": 246e]. Tanrılarla beraber olmak isteyenler,

evrenin en yüksek yerine çıkararak ötelere seyrederler. Sağlam ve iyi atların çektiği arabalar tanrıların peşi sıra gidebilirler, oysa tersi durumundakiler bu yolculuğa dayanamazlar ["Phaidros": 247b-c]. Gerçek varlık olan varlık, renksiz, şekilsiz, elle tutulmaz varlık, yalnızca ruhun kılavuzluğu ile aklın görebileceği varlık, gerçek bilginin kaynağı olan varlık, bu bölgededir. Ruhun gerçek besini burasıdır. Burayı seyreden ruh dönüşünde kendinde doğruluğu, bilgeliği, hakikatin bilgisini görür. Bu bilgi, görürdür dünyanın değil, düşünülür dünyanın bilgisidir ["Phaidros": 247c-e]. Hakikatin bu aşamasına ulaşanlar ancak bir arabacının atlarını doğru kontrol etmesi gibi, ruhlarını doğru yönlendirenlerin ulaşabileceği bir aşamadır; ruhlarını doğru yönlendiremeyenler hakikatin bu bilgisine erişemeyeceklerdir ["Phaidros": 248a-c]. Gerçekliğin bilgisine ulaşamayan ruh ağırlaşarak görünen dünyaya mahkum olur. Dünyaya düşen ruhlar çeşitli meslek türlerindeki insanların ruhları olurlar. Örneğin gerçekleri daha çok görmüş olan ruhlar, filozof olurlarken, ikinci sıradaki meslek komutanlık, üçüncü sırada devlet adamı, dördüncü sırada sporcu gibi bir sıralamayla ruhlar bedenlere dağılmaktadır ["Phaidros": 247d-e]. Doğruluğa göre hareket edenlerin hayatı daha iyiye giderken, tersi yaşamlar daha kötüye gider. Burada Platon ruhun dolaşımı, ölümden sonra hayat gibi bir çok mitolojik ögeyi kullanarak iyi bir yaşamın öbür dünyada da değerlendirileceğini açıklar ["Phaidros": 248e-249b].

İnsan türünde bir varoluş kazanmak için, ideayı görmek ve anlamak gerekmektedir. Bu da önceden gördüğü ideaları anımsamak demektir. Bu anımsamayı en iyi şekilde filozoflar yaparlar; çünkü ancak onlar ideayı görece bir düşünceyi geliştirebilirler ["Phaidros": 249b-d]. Bu anımsama, insanın yeryüzünden gördüğü bir güzelliğin kendisine gerçek güzelliği anımsatmasıyla olur ["Phaidros": 249d-e]. Her insanın ruhu gerçekliği seyretmiştir, ama gerçekliği eksik gördüğünden ya da dünyada kötü bir hayat sürdüğünden dolayı, her insanda gerçekliğin anımsanması gerçekleşmez. Bu durumda gerçekliğin taklidini gördüğünde bir coşkuya kapılsa da, insan bunun nedenini anlayamaz. Doğruluk, bilgelik gibi şeyleri yeryüzünde anımsatacak hiç bir pırıltı olmadığı için, bunları kavramak zordur. Asıl gerçekliğin imgesini anımsamak gerçekten zordur. ["Phaidros": 249e-250c].

Bütün diğer idealar içinde parıldayarak duran “güzellik” tir. Ruh bütün ideaların içindeki bu mutlak güzelliği seyrettiğinde, tam bir saflık halindedir [“Phaidros”, 250b-c]. Dünyaya düşmüş ruh, duyulur şeyler içinde hala güzel olanı görebilmektedir. İnsan duyuları ile görse de, akli göremez. Güzellik gibi aklın bir imgesini elde eden insanın hali tasarlanamaz bile. Ama ruhu kötülöklere kapılan insan gerçek güzelliği göremez. Oysa bir zamanlar gerçek özleri izlemiş insan güzeli gördüğünde, gerçek güzeli anımsamanın coşkusuna kapılır. Bu anda ruh yeniden idealara yükselmek ister [“Phaidros”: 250e-251b].

Platon, ruhun bölümlenmesi düşüncesine, at arabacı ve atlar metaforuna yeniden döner. Buna göre ruhun ilk iki kısmı “iyi” ve “kötü” olan iki ata, üçüncü kısmı da arabacıya benzetilir. Atlardan birisi biçimli ve yönlendirmeye gerek duymadan hareket ederken, diğeri biçimsizdir ve sürekli kamçı ile yönlendirilmeyi gerekli görür [“Phaidros”: 253d-255b]. Arabacının istek ve eğilimlerine göre hareket eden bu atlar, insan ruhundaki eğilimleri simgelerler. Her at, ruhun bir yanıdır. Bir güzele yönelen arabacı, güzelliğin kendisini anımsar. Güzelliğin aslını anımsattığı için güzele yönelmede kötü huylu at inatçılık gösterirken, iyi huylu at güzele yönelir [“Phaidros”: 255d-e]. Bu benzetme, ruhun dünyevi olana yönelimindeki çelişkilerdir. Arabacının iyi huylu atı, insan ruhunun erdeme yönelen yanını simgeler. Ruhun iyi bölümünün etkinliği öne çıkar da, insanı bilge olmaya götürürse yaşam mutluluk olur [“Phaidros”: 256b]. Bu iyi yanın devamlı öne çıkması, ruhun kötü yanının ortadan kalkmasına yol açacaktır.

2.1.3.3. Ruhun “İyi” ve “Güzel”e Ulaşması: “Symposion”

Platon, “Phaidon” diyalogunda, ruhu idealar dünyasından düşmüş olarak belirlemiştir. Yapılması gereken ruhu düştüğü yere geri çıkartmaktır. Bunun imkanı da ideaların bilgisine ulaşmaktır. İdeaların bilgisi, bir anımsama bilgisidir. Görünenler alanı, idealardan pay alarak varlığa geldikleri için, bir anlamda idealara benzerler. Benzer benzerini hatırlatır. Yani yeryüzünde görülen bir varlık, kendi özsel doğasının bilgisini anımsatır. Ancak Platon “Phaidon” da bu anımsatmanın niteliği üzerinde fazla durmamıştı. “Symposion” işte bu anımsamanın nasıl olduğu hakkında kimi açıklamaları içermektedir. Özlerin bilgisine nasıl varılacağı üzerine düşünmeler Platon’u “sevgi” (*eros*) kavramına götürmüştür. Buradaki “eros” kavramı, idea tasarımını karşılar.

“Symposion”da da ide öğretisinin ilk hali vardır. Bu nedendir ki hala idea düşüncesi, ahlaki bir görünüm taşımaktadır. İdeaların ahlaki niteliğinin yanı sıra “Symposion” da estetik niteliği öne çıkmıştır. “İyi”nin yansısı burada “güzel” idea olarak kurgulanmaktadır. İdea, burada, algılanan nesnelere ortak niteliklerinden yapılan genellemelerle ulaşılan kavram niteliğindedir.

Platon, insanın genel bilgileri sorgulayarak kavramlara ulaşan düşünme sürecini göz önüne alarak, tekil “güzeller” den kavramsal bir “güzel”e ulaşmasının nasıl olduğunu göstermeye çalışır. İnsanlar, yeryüzündeki güzelleri gördüklerinde, bu güzellik onlarda kendilerinde varolan başka bir güzellik bilgisinin bulanık varlığını anımsatır. Bu bulanık bilgidan kurtulup gerçek bilgiye ulaşma özlemi ortaya çıkar; bu özlem, insanda bilmeye yönelik bir devinimi yaratır. Bilmeye karşı bu özlem ve yönelim, erosun gerçek özüdür. Eros’un yarattığı bu öz insanı bilmeye yönelten bir itilimdir. Bilmeye yönelen insan ideaları görür ve ona göre erdemli bir yaşamı kurmaya çalışır. İnsanca ve erdemli bir yaşam, gerçek dostluk ancak bundan sonra ortaya çıkabilir.

Sokrates, “sevgi” yi bir şeyin sevgisi olarak tanımladıktan sonra sevginin sevdiği şeyi arzuladığını belirtirken kendinde olan bir şeyi mi, yoksa kendinde olmayan bir şeyi mi arzuladığını sorar [“Symposion”: 200a]. Sokrates’ e göre sevgi, henüz elimize geçmemiş olan erişemediğimiz bir şeyi arzulamaktır [“Symposion”: 200e]

Sokrates, Aqathon’un “sevgi yalnız güzelliğin sevgisidir” yargısından hareketle sevgi denilen şeyin insanların kendilerinde olmayana karşı besledikleri arzu olarak tanımlandığında Sevgi Tanrı’nın güzellikten yoksun olduğu, güzellikten yoksun olana da güzel denemeyeceği, güzel olan bir şeyin aynı zamanda iyi de olduğu, fakat güzel diyemeyeceğimiz “Sevgi Tanrı”, güzellikten yoksun olduğu için onun aynı zaman da iyi de olamayacağı yargısına varır [“Symposion”: 201a-c]

Diotimaya göre sevgi bilgelik ile bilgisizliğin ortasında yer alır. “Bilgelik en güzel şeylerden biri, sevgide her güzelin sevgisi olduğuna göre, ister istemez bilgelik dostu, filozof oluyor. Filozof olunca da bilgilerle bilgisizler arasında yer alıyor. Bütün bunlar sevginin yaradılışından: Bir babası var, her şeyi bilir, her şeyi bulur, bir annesi de var, ne bir şey bilir, ne bir şey bulur” [“Symposion”: 204b]. Diotima sevgiyi, insanların her

zaman sadece kendileri için her iyi olan şeyi arzulamaları, istemeleri olarak tanımlamaktadır [“Symposion”: 205d, 206a].

Diotima bütün insanların üretme gücüne sahip olduğunu ve belli bir yaşa gelen her insan tabiatının doğurmak yani üretmek isteyeceğini erkekle kadının birleşmesiyle bunun gerçekleşeceğini böylelikle iki ölümsüz varlığın kendi varlıklarını ölümsüzleştirdiğini ve bu yönüyle bunun aynı zamanda Tanrısal bir iş olduğunu vurgulayarak sevginin “güzel”in değil de “yaratmanın” sevgisi olduğunu söyler. Ona göre “doğurma” ölümlü bir varlığı ölümsüz kılarak onu sonsuzluğa götürür. O halde sevgi en geniş anlamıyla “ölümsüzlüğün” sevgisidir [“Symposion”: 206c-e, 207a]. Diotima, ölümlü varlıkların ölümsüz olmaya çalıştıklarını ve bu nedenle de yeni bir varlık dünyaya getirdiklerini yani doğurdıklarını, doğurmanın da eskiyen bir varlık yerine sürekli olarak bir yenisini koymak demek olduğunu belirtir. O, insanların hem beden ve hem de ruh olarak sürekli değiştiklerini, hiç aynı kalmadıklarını vurgularken bu durumun insan bilgileri içinde aynen geçerli olduğunu, bilgilerin de sürekli olarak değiştiğini hiç aynı kalmadığını yani bir yandan ölürken bir yandan yeniden doğduğunu belirtir. Ona göre, bilgi yitirildiği için öğrenme denen şeyin olduğunu ve öğrenme ile giden bilginin yerine bir yenisini belletmekle bilginin yaşatıldığını ve bu nedenle de hiç değişmemiş gibi görüldüğünü söyler [“Symposion”: 207d-e, 208a-b].

Daha sonra Diotima “sevgi” ile salt güzelliğe nasıl ulaşıldığını anlatır. (1) Ona göre bir insan güzeli önce bedenlerde bulur ve her güzel bedeni sever. Daha sonra can güzelliğini beden güzelliğinden üstün tutmaya başlar. “Böylece güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görecektir, hepsindeki güzelliğin aslında hep aynı güzellik olduğunu fark edecek ve böylece beden güzelliğine fazlaca kapılmamayı öğrenecek. Davranış, yaşayış yollarından bilimlere geçip, onlardaki güzelliği de görecektir. Gözleri böylece daha geniş bir güzele erdiği zaman, artık bir tek varlığa bağlanmayacak” [“Symposion”: 210a-d]. Sevginin itilimi ile harekete geçen insan, ona göre bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra gerekli ve düzen içinde gördükten sonra, birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özü ile karşı karşıya gelecektir [Symposion”: 210e]. O, bu “güzellik” i şu şekilde betimler: “Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel yarın çirkin,

şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir” [“Symposion”: 211a]. “Bir güzellik ki, kendini bir yüzle, elle ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz alacak, ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar” [“Symposion”: 211a-b].

“Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzele yüceleyeceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel, işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın: Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzele varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir” [“Symposion”: 211c]. Bu bağlamda ancak güzele, yalnız güzeli göreceğiz gözle bakan insan erdem taslakları değil, gerçek erdemleri yaratabilir: Çünkü taslaklara değil, gerçeğin ta kendisine bağlanmıştır. Yalnız gerçek erdemi yaratan tanrının sevdiği bir insan olabilir, yalnız o insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğe erer [“Symposion”: 212a].

2.1.4. Platon’un “Devlet” Diyalogundaki Ahlak Tasarımı İle Politik Düşüncenin Birliği

Platon’un olgunluk dönemi eserlerindeki düşünsel ilgi yine ağırlıklı olarak ahlak konusudur. Platon’un ahlak problemine ilişkin temel düşünceleri Sokrates’in sofistler ile yapmış olduğu tartışmalar içinde şekillenmiştir. O da hocası gibi insan için gerçekleştirilecek tek amacın mutluluk olduğu düşüncesini savunmaktadır. Ancak Platon bu düşüncüyü daha da sistemleştirerek temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Platon “gençlik” diyaloglarında daha çok bireysel ahlakın ve bireysel mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir tartışma yapıyordu. Ancak kimi “geçiş” dönemi diyaloglarında olduğu gibi, bu yaklaşımdan bir uzaklaşma görülmektedir. Geçiş diyaloglarında da ortaya çıkan, ancak olgunluk dönemi diyaloglarında daha da temellendirilen anlayışta ahlak, artık bireysel ahlak olma niteliğini yitirmiştir. Platon artık ahlakın toplumsal niteliği üzerinde durmaktadır. Bireysel ahlaktan toplumsal ahlaka geçişte belirleyici düşünce, bireyin ahlak bilgisine tek başına ulaşamayacağıdır. Bu temel ayırım, Platon ahlakının en özgün

yanıdır. Aynı zamanda o, hocasından farklı düşünceleri de dile getirmektedir. Erdem bireyin kendisinin sorgulaması ile elde edilebilecek bir şey olmaktan çıkarak, daha çok bir devlet düzeni içinde öğrenilip uygulanılabilen bir niteliğe dönüşür. Ahlaklı yaşamın mümkün olabileceği düzen, yasalara göre işleyen ideal bir devlet modelidir. Ona göre birey ancak ideal bir devlet içinde, ideal bir eğitimle bu ideal ahlakı, erdeme göre yaşamayı sağlayabilir. Bu aşamada Platon'u meşgul eden yeni problem “yasa”, “devlet” ve “devlet adamı”nın erdem ile olan ilişkileridir. Çünkü ne kendi başına devlet, ne kendi başına yasa, ne de kendi başına devlet adamı ahlaklı bir yaşamı kurabilir. Ahlaksal bir düzen için bunlar içten birbirine bağlı öğelerdir. Ancak erdeme göre işleyen bir yasa ve bu yasalara bağlı erdemli bir devlet adamı, ideal devletin yurttaşlarını erdemli ve mutlu kılacaktır. Bu açıdan Platon'un ilgisi, ideal insandan ideal topluma, buradan da da ideal devlete kaymıştır. Artık göz önünde bulundurulan bireyin mutluluğu değil, toplumun mutluluğudur. Toplum mutluluğunun gerçekleşmesinin imkanı da, ideal yasalara göre kurulmuş devlettir. Platon'un diyaloglarında tekrar eden yaklaşım, ideal devletin ideal ahlak ile aynı olduğudur. Ulaşılmak istenilen ideal insan ancak ideal toplum aracılığı ile ortaya çıkabilir. Bu açıdan bakıldığında “iyi ve adil olan devlet şekli” Platon düşüncesinin temel problemidir [Kranz, 1945: 161].

Ancak Platon'un gerçek anlamda toplumu kutsamış olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü amaç toplum değil, devlettir. Devletin kendisinin düzenli işlemesi aracılığı ile ulaşılabilecek olan ideal yurttaşlardır. Yani bireylerdir. Ancak bu bireylerin her birinde de ideal olana ulaşmak diye bir misyon yoktur. Özetle Platon'da hala tekil insan önemlidir. Öyle ki, ideal devletin sınıfsal yapısı bireylerin kendilerinde taşımış oldukları özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Yani bireyin ruhsal niteliği, onun devlet içindeki sınıfını belirlemektedir.

Platon, devletin nitelikleri hakkındaki düşünceleri ile erdem hakkındaki düşüncelerinin özdeşleştirmesini, ruhun niteliklerine dayandırarak açıklamaya çalışır. Artık o, burada erdemini öğretilip öğretilmeyeceği ile değil, erdemini ruh ile ilgisi üzerinde tartışır. Ruhun üç niteliği vardır: Akıldan pay alan yanı (*logistikon*) ve iki de istek ve haz yanı vardır. Bunlardan birisi irade yanı (*thymoeides*), diğeri de istek yanı (*epithymetikon*) [“Devlet”: 439-441]. Platon insanları sınıflandırırken, ruhun bu niteliklerinden hareketle yapar. Buna göre üç insan niteliği vardır. Bunlar: ‘Bilgi sever’ insan niteliği yanı sıra

iki de maddi isteklere yönelmiş olan ‘zenginlik sever’ ve ‘ün sever’ insan niteliği vardır. Ruhun bu hallerine göre üç erdem vardır: Bilgelik (*sophia*), [“Devlet”: 442c], yiğitlik (*andreia*) [“Devlet”, 430b-c, 442c], ölçülülük (*sophrosyne*) [“Devlet”: 433a-c]. Platon’a göre insanın bunca farklı niteliklere sahip olmasından dolayı, bütün insanlığın kendi başına ideal bir erdeme varabilmesi mümkün değildir. Her şeyden önce özsel olarak buna yetkin değildir; çünkü taşımış oldukları nitelikler çok farklıdır.

Platon, tam da bu noktada devletin ya da yasalara göre işleyen bir düzenin gerekliliğini temellendirmeye başlamaktadır. Ona göre bunca farklı nitelikteki insanlığın erdemli bir yaşama varabilmesi için gerekli olan devlet düzenidir. Devlet düzeni, insanın kendindeki eksikleri gidermesi ve gerçek bir erdemli yaşama ulaşması için gerekmektedir. Ancak bu devlet de herhangi bir devlet ya da Platon’un kendi çağındaki devletlerin modelindeki bir devlet olmayıp, kendi tasarımı olacak olan bir devlet modelidir. Ona göre ancak “ideal bir düzen”e göre kurulmuş devlet, insanı gerçek mutluluğa ulaştırabilir. Platon’un bu yaklaşımı, bir anlamda devletin neden kurulduğu ve işlevi hakkındaki düşüncelerini de vermektedir. Platon’un ideal devlet tasarımında, devletin bir tek amacı vardır: İnsanları ortak bir mutluluğa ulaştırmak. Bu nasıl mümkün olacak? Bir tek şekilde: Devleti, toplumun yaşamını ahlaki ilkelere göre düzenleyen yasalarla yönetmekle mümkündür. Öyleyse devletin ödevi, erdemi amaç edinerek yaşamı düzenlemektir. Sonunda ulaşılabilecek amaç, her bir yurttaşının mutluluğudur. Böylece Platon ahlaki yaşamın kurulabilmesi ile bağlantılı bir devlet yasası anlayışını olgunluk dönemi düşüncelerinin temel problemine dönüştürmüştür. Yasaların gücünün yitdiği bir çağda o, yasayı toplumsal düzenlemenin ilkesine dönüştürmekle “yeni bir devlet ahlakının kurucusu olmuştur” [Kranz, 1945: 161].

Bu açıdan Platon’un ağırlıklı konusu, devlet düzenidir. O, devlet düzenini, ruhun bu bölümlerine dayandırdığı bir düzenlemeyle açıklamaya çalışır. Devlet insan niteliklerine göre üç ayrı bölümden oluşur: Bilgeler, besleyenler, koruyanlar. Buna göre ruhun “akıldan pay alan yanı”nın daha çok ortaya çıktığı insanlar, bilgeler, öğretici görevi olanlar, öğretmenler ve yasa koyma gücü olan yöneticilerdir. Ruhun daha çok güdülerinin etkin olduğu insan tipi ise, “besleyenler” grubunu oluşturur ki, bunlar daha çok üretici insanın niteliğini simgeler. Daha çok ruhun irade gücünün, direnç ve güç

yanının etkin olduğu insan tipi de, “koruyucular” grubunu oluşturan insan niteliğidir. Bunlar daha çok devlet gúvenliđinden sorumlu olan askerlerdir. Bir devletin dzenli işleyebilmesi, bu insan tiplerinin dzenli bir şekilde, işlerini dođu yapmaları sayesinde gerçekleşecektir. Platon, devletin bu dzeninin gerçekleşebilmesi için sözünü ettiği dört temel erdemini yaşamda, insanlar tarafından amaç edinilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu erdemler: “Bilgelik”, “cesaret”, “adalet” ve “lllk” tür.

Bu erdemlerin her biri ancak bir devlet dzenini içinde gerçeklik kazanırlar. Yani ancak devlet dzenini içinde, amaçlarına uygun eylemlerinde her bir yurttaş kendi erdemine göre yaşamış olmaktadır. Devlet, bireydeki erdemini ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu erdemlere göre bir yaşam yaşandığında da, devletin dzenini sağlanmış olunacaktır. Bir anlamda devletin dzeninin gerçekleşmesi ile bireyin erdemine göre yaşaması arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Birisinin gerçekleşmesi ile diğeri de gerçekleşmektedir. Örneğin yöneticilerin erdemi olan “bilgelik” , koruyucuların erdemi olan “cesaret” [“Devlet”: 430-c, 442c], her bir yurttaşta olması gereken “adalet” ve “lllk” [“Devlet”: 433a-b, 443b] erdemleri gerçekleştirildiğinde, aynı zamanda ideal bir devlet dzenini de kurulmuş olmaktadır. Böylece Platon ideal devleti, yurttaşının erdemli bir yaşamı yaşamasını sağlamakla yükümlü bir örgüte dönüştürmektedir. Pratik yaşama koşullarını sağlamanın yansıra, devletin asıl misyonu, eğitim sürecinin hazırlanmasında ortaya çıkar. Devlet’te eğitimin amaı, insanı duyulur olan şu dünyadan daha st düzeydeki düşünülür olan dünyayı algılayacak bir bilinçlenmeyi kazandırmaktır. İnsan düşünülür olan idealara, “kendinden iyi”ye ulaşınca, doğru eylemi öğrenip yaşamında gerçekleştirebilecektir. Eğitimin bu amaı göz önüne alındığında, devletin amaının salt ahlaki bir amaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak yine de bir ayrıntıyı hatırlatmalıyız ki, gerek bilmenin, gerekse de erdemini bu aşamasına kadar gelebilecekler nihayetinde filozoflardan başkası olamayacağı için, her bir yurttaş bu kadar bilgili ve erdemli olamayacaktır. Her bir yurttaş kendi sınıfının gereği olan işleri yapmakla sorumludur. Onları kendi sınıfına bağlayan kendi ruhlarındaki eğilimleriydi. Oysa yöneticilerin erdemi bilgeliktir. Bilgelik (*sophia*), aynı zamanda ruhu akıldan pay alan insanların erdemidir. Ruhunu akla yönelmiş olanlar devlet adamları ile filozoflardır. Filozof ve devlet adamı özdeşliği açısından bakıldığında da, devlet adamı ya da filozof kendi

erdemini gerçekleştirmekle, devletin erdemli olmasını da sağlamış olmaktadır ["Devlet": 442c].

Burada Platon'un ahlak ve siyaset anlayışının iç içe geçmesi, tartışmayı doğal olarak onun siyaset felsefesine, ya da devlet düzeninin ilke ve uygulamalarına bakmayı gerektirmektedir. Platon devlet adamının, korucuların, üreticilerin, sıradan halkın görevlerini, eğitimlerini, erdemlerini bütün ayrıntıları ile düşünmüştür. Ancak bunlara ilişkin açıklamalara yönelmek, buradaki tezimizin konusunun dışına çıkmamıza yol açacaktır. Bu nedenle, çalışmamızın bundan sonraki akışını, Platon'un "Devlet" diyaloglarının açılımı içinde ahlaka ilişkin düşüncelerini öne çıkartmaya çalışırken, siyaset felsefesine ancak ahlak tasarımı ile iç içe geçtiği noktalarda değinmekle yetineceğiz.

2.1.4.1. Erdem Kavramının İdeal Devlet Tasarımına İçselleştirilmesi

Platon'un, "gençlik dönemi diyalogu" olarak gösterilen "Devlet" in birinci diyalogunda Sokrates, Thrasymakhos'un "doğruluk" kavramı ile "siyasi yönetim" in iradesi arasında kurduğu ilişkiyi aşmak istemişti. Thrasymakhos'a göre doğruluk, "güçlünün (yönetimin) işine gelen" dir. Bütün yönetimler kanunları işine geldiği gibi koyar ve bu kanunların yönetilenler için de doğru olduğunu ve bu kanunlardan ayrılanları da doğruluğa aykırı davrandılar diye cezalandırırlar ["Devlet": 338c-e, 339a]. Sokrates' de yöneticilerin koydukları kanunlarda bazen yanılacaklarını, bu nedenle de doğru kanun kadar yanlış kanunların var olduğunu, ama asıl sorunun yönetilenlerin görevinin de yanlış olsa bile kanunlara uymak olduğunu belirtir ["Devlet": 339b-c]. Ne olursa olsun, "yasalara uymak" Platon'un eserlerindeki temel belirlemedir. Sokrates' in ölümünü konu alan diyaloglarında da Platon, Sokrates' i 'kurtulma imkanı varken o yasalara bağlı kalıp kendisi için ölüm kararından kaçmayan' bir "erdemli yurttaş" olarak tanıtmaktadır. Platon, bir çok diyalogunda olduğu gibi, devlet adamı ile yasa ilişkisine, devlet adamı ve bilgi birliğini, devlet adamı ve erdem bağıını sürekli belirlemeye çalışan bir tutum içindedir. Yönetici, yönetmek için değil, yönettiği halkın iyiliği için yöneten birisidir. Bu nedenle Devlet I' de insanın ister devlet hayatında olsun, ister tek insanın hayatında, bütün yönetimlerin, bir başkasının değil, yönettiği, bakımını üzerine aldığı şeyin iyiliğini gözetmesi gerektiğini belirtir ["Devlet": 345d]. Güçlü kendi yararını,

kendi çıkarına uygun düşeni değil, yönetilenin işine geleni, onun yararına ve çıkarına uygun geleni sağlar ve buyurur [“Devlet”: 346e, 347a].

Devlet’in II. diyalogu, Platon’un olgunluk dönemi eserleri arasında gösterilir. Burada ideal devlet tasarımı ile ahlak düşüncesi daha yoğun bir şekilde işlenir. Tartışmalar sofistlerin yaklaşımları üzerinden başlar ve sofistlik argümanların çürütülmesi tarzında gelişir. Bu diyalogda yasaların kökeni önemli bir problemdir. Yasaların kaynağına ilişkin Sofist Glaukon’un argümanı, ‘haksızlığa uğramak istemeyen’ insanların “toplumsal anlaşma” ile yasalar oluşturdukları yönündedir.

Glaukon tabiiatta haksızlık etmenin, haksızlığa uğramaktan daha iyi bir şey olduğunu, haksızlığa uğrayanların, haksızlık edenlerden çok daha fazla olduğunu belirterek, insanların haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını ve her zaman haksızlık etmeyi beceremediklerini anlayınca, hiç kimsenin haksızlık yapıp, haksızlığa uğramaması için bir anlaşmaya vardıklarını, kanunlar koyduklarını ifade eder. İşte Glaukon’a göre ‘doğru’ bu kanunların buyurduğu, bu kanunlara uygun olandır. O doğruyu, “en iyi şeyle en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmemekle, haksızlığa uğrayıp öç alamamanın arasında(dır)” bir şey olarak tanımlar. Ona göre doğruyu ve doğruluğu değerli kılanın insanların haksızlık etmeye gücünün yetmemesidir [“Devlet”: 358e, 359a-b]. Glaukon’a göre haksızlık etme fırsatını bulan herkesin haksızlık edeceğini, haksızlık görmekten korktukları için, insanların kendi istekleri ile değil de, zorlanarak doğru olmakta ve doğruyu, doğruluğu övmektedirler [“Devlet”: 360c-d]. Glaukon gibi Adeimantos’a göre de insanın doğruluğa bağlılığı, insana özsel bir şey değildir. Adeimantos’a göre insanlar doğruluğu, özü itibarıyla değil, insanlara ün ve Tanrıların beğenisini kazandırdığı için övdüklerini dile getirir. Ona göre şairler de doğruluğu öven şiirler yazarlar [“Devlet”: 363a-b]. Adeimantos, bütün şair ve yazarların ölçülü ve doğru olmayı överken aynı zamanda bunun zor bir iş olduğunu belirttiklerini, ölçsüzlük ve eğriliğin rahat ve kolay elde edildiğini, eğriliği kötü gösterenin eğitim ve kanunlar olduğunu belirtir [“Devlet”: 364a].

Adeimantos, “doğruluk ve eğrilik”, “doğru ve eğri yaşam”a dair düşünceleri özetler: Adeimantos doğru görünmesini bilen eğri adamın Tanrılara benzer bir ömür süreceğini

ve böylelikle de mutluluğu elde edeceğinin söylendiğini belirtir. O, Tanrıların olmadığı ve insanlarla uğraşmadığı düşünülürken caza olmadan eğri olunabileceğini, Tanrıların var olması düşünülürken ise onların varlıklarına dair her şeyi efsanelerden ve şairlerin yazdıklarından bilindiğini, doğru olduğunda Tanrılardan insanlara bir zarar gelmeyeceğini fakat eğriliğin getirdiği bütün nimetlerden yoksun kalınacağını fakat eğrilik edildiğinde ise hem eğriliğin sağladığı bütün nimetlerden yararlanılabileceği hem de dualarla ve Tanrılar için kesilen kurbanlarla günahların affedilebileceğini böylelikle de cezadan kurtulabileceğinin mümkün olduğunun söylendiğini dile getirir [“Devlet”: 365c-e]

Adeimantos bu söylenenden hareketle eğrilik yerine doğruluğu seçmenin anlamlı olmadığını, eğri iken doğru olmanın başarılı olduğu takdirde doğruluğa değer verilemeyeceğini, tersine onunla alay edildiğini, insanların ancak korkaklık, ihtiyarlık ya da başka bir yetersizlik yüzünden eğrilik edemedikleri için eğriliği kötüleyip, doğruluyu yücelttiklerini fakat fırsat tanındığında tüm insanların eğrilik etmek isteyeceklerini dile getirir [“Devlet”: 366b-d].

Adeimantos aslında başlı başına bir ‘doğruluk’ ve ‘eğrilik’ olduğunu ve bunların insanların içinde bulunduğunu fakat doğruluk ile eğriliğin özünün ters yüz edildiğini belirterek, Sokrates’ten (kendisi de doğruluğun eğrilikten üstün olduğu kanısında) doğruluğun eğrilikten üstün olduğunu ortaya koymasını ister [“Devlet”: 366e, 367a-b]. Sokrates de doğruluğun genel niteliğini, insanın dışında ama insanı kapsayarak insanın içinde oluşunu göstermeye çalışır. Bunu tanrının kendi başına ve kendisi için iyi ve doğru oluşu örneği ile göstermeye çalışır. Doğru ve iyi olan da, tıpkı tanrı gibi, kendinde ve kendisi için var olduğunda, insanın ondan pay alarak yaşamını ona benzetebilir.

Sokrates, doğruluğun bir tek insanda olduğu kadar, bütün bir insan topluluğunda var olduğunu, toplumun bir tek insandan daha büyük bir şey olduğunu bu nedenle büyük olan bir şey de ‘doğruluğun’ daha büyük ölçüde olduğunu ve doğruyu bundan dolayı toplumda görmenin daha kolay olacağını dile getirir [“Devlet”: 368e, 369a]. Sokrates, iyi bir şeyin zararlı olamayacağını, zararlı olmayan bir şeyin, zarar vermeyeceğini, zarar

veremeyen bir şeyin kötülük edemeyeceği, kötülük edemeyen bir şeyin kötülüğe sebep de olamayacağını, iyi şeyin ise faydalı, faydalı olanın da mutluluk getireceğini belirtir [“Devlet”: 379b]. Ona göre, “iyi, her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur. [“Devlet”: 379c]. Bu yargılardan hareketle Sokrates Tanrı’nın iyi olduğunu ve bütün iyi şeylerin ondan geldiğini, iyi şeylerin kötü şeylerden daha az olduğunu, bundan dolayı da Tanrı’nın kötü şeylerin kaynağı olamayacağını bunun için başka sebepler aranması gerektiğini vurgular [“Devlet”: 379c]. “Tanrı, her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir” [“Devlet”: 380c]. Eğer Tanrı değişiyorsa ve kendine başka biçimler verebiliyorsa kendini daha ‘iyi’ ve ‘güzel’ yapmak yerine ‘kötü’ ve ‘çirkin’ yapar. Çünkü Tanrı güzelden ve iyiden yana bir eksikliği olmayandır [“Devlet”: 381b-c]. Buradan hareketle hiçbir insan kendisini isteyerek kötü ve çirkin yapmaz yargısı verilir. Sokrates için “Tanrılar en güzel ve en iyi varlıklar olduğundan hep oldukları gibi kalırlar” [“Devlet”: 381c].

2.1.4.1.1. İdeal Devlet Düzeni İçin Dört Temel Erdem

Yasaların her bir yurttaş için aynı ölçüde etkili ve bütün yurttaşlar için eşit olabilmesi için, yasaların tıpkı tanrısal düzenlilikte olduğu gibi iyi ve doğru kurulması gerekmektedir. “Biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir sınıf, ötekilerden daha mutlu olsun diye değil; çünkü, kurduğumuz devlette doğruluğu, en kötü yönetilen devlette de eğriliği kolayca görürüz (...) bütün yurttaşlara mutluluk sağlayan bir devlet düşünüyoruz. Yoksa yurttan bazı kişileri seçip onları mutlu kılacak değiliz” [“Devlet”: 420b-c]. En iyi yönetim kurulunca her bir sınıf mutluluk payını alacaktır [“Devlet”: 421c]. Devlet iyi kurulmuşsa, her bakımdan iyi demektir, “Yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur” [“Devlet”: 427e]. Platon, burada dört temel erdem düşüncesini devletin temel niteliğini belirleyen ahlak ilkesi olarak, ya da politik anlayışının ilkeleri olarak işler.

- 1- **Bilgelik:** Sokrates, bir devlette ilk bakışta görülen değer ‘bilgelik’ değeri olduğunu çünkü bir devletin kararlarını verirken insanlarda da olduğu gibi ‘bilgi’ ye dayandıklarını ve ‘bilgi’ sayesinde doğru kararlar verdiklerini dile getirir. Sokrates’e göre, bütün toplumu düşünen ve bir devletin başka devletlerle ilişkilerini düzenleyecek yani o devleti ‘bilge’ bir devlet kılacak bilgi’nin

'koruyuculuk bilgisi' olduğunu ve bu bilginin de ancak 'devlet adamları'nda bulunduğunu ifade eder ve ona göre bilgelik denilen bilgi bu bilgidir ki bu bilgi küçük bir topluluğun(azınlığın)bilgisidir ["Devlet": 428a-e, 429a].

2- **Yiğitlik:** Sokrates'e göre bir devleti yürekli kılan onun belli bir parçasıdır. Çünkü neden korkulup, neden korkulmaması gerektiğinin bilgisini devletin yasalarını yapanlar koruyuculara aşlamıştır. Koruyucuların görevi de kendilerine aşılana bu değeri her yerde ve her zaman korumaktır. İşte yiğitlik, bir anlamda kanunların eğitim aracılığıyla verdikleri inançları koruma'dır ["Devlet": 429c-d]. "İşte korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığına 'yiğitlik' diyorum" ["Devlet": 430b].

3- **Ölçülülük:** Sokrates, 'ölçülülüğü', isteklere, tutkulara vurulan bir çeşit dizgin olarak tanımlamakta ve bunu halk deyimlerinden aldığı 'kendini tutma', 'kendine hakim olma' örnekleriyle özdeşleştirmektedir ["Devlet", 430e]. Sokrates, bir insanın içinde biri 'iyi' biri 'kötü' olan iki yanı olduğunu, 'kendine hakim olma'nın insandaki iyi yanın kötü yanı kendi hakimiyetine alması, 'kendinin kölesi olma'nın ise kötü eğitim görme ve kötülerle ilişki kurma yüzünden iyi yanların zayıflayarak ve kötü yanın buyruğu altına girmesi olarak tanımlar ["Devlet": 431a]. Sokrates, bu durumun bir devlette de ortaya çıkacağını, yani devlette de bir 'iyi', bir 'kötü' yan bulunacağını ama iyi bir devletin ölçülü ve kendine hakim olacağını belirtir ["Devlet": 431a]. Sokrates, 'ölçü'yü bilgelik ve yiğitliğe benzetmez. Ona göre bilgelik ve yiğitlik toplumun sadece bir parçasında bulunurken ölçü bütün topluma yayılmakta ve bir devletin bütün yurttaşları arasında bir düzen kurmaktadır ["Devlet": 432a].

4- **Doğruluk:** Sokrates, bir insanın yaratılışına uygun bir tek işi görmesini 'doğruluk' olarak tanımlayarak herkesin kendi yaptığı iş ile ilgilenmesini başkalarının işine karışmamasını, herkesin kendi işini en iyi şekilde yani istenilen şekilde yapmasının doğru bir şey olacağını vurgular ["Devlet": 433a-b]. Yine Sokrates'e göre 'doğruluk' Diğer üç değeri yani bilgelik, yiğitlik ve

ölçülülük değerlerini doğuran ve onları yaşatan tek değer olduğunu belirtir [“Devlet”: 433b]. Sokrates için eğrilik her sınıfın (Yöneticiler-Askerler-Sanatçılar, Zanaatçılar-(Üreticiler)) kendine ait işi yapmayıp başkalarının işine karışmasıdır ki bu bir devlet için yıkıcı bir güç ve en büyük suçtur buna karşılık doğruluk ise her sınıf insanın kendine ait işi yada işleri yapması ve kendi işleri ile uğraşmasıdır [“Devlet”: 434b-c].

Platon’un açıklamaya çalıştığı erdemın bu türlerine bakıp da onun erdemi parçalara ayırdığı düşüncesi uyansa da, gerçekte o böyle bir şey yapmamıştır. Platon da “erdemın birliğı” düşüncesi, onun bütün felsefesi boyunca değişmeyen bir kuramdır. Başka bir deyişle, “eğer herhangi bir iyiliğe sahipsek, her türüne sahibiz demektir.” “Bu, bilgelik ve iyilik ya da erdem aynıdır varsayımından kaynaklanıyor gibi görülebilir, zira eğer bütün erdemler bilgelik ile aynıysa, birbirleriyle de aynı olmalıdırlar. Ancak bu çok çabuk yapılmış bir çıkarım olacaktır; cesaret ve dürüstlüğü ele alalım, bunların her biri farklı bir bilgelik türü ile aynı olabilir, yani bu erdemlerin kullanıldığı alanlara ilişkin bilgeliklerle; o zaman bunlar birbirleriyle aynı olmayacaklardır. Platon bu konudaki olgun görüşlerini *Yasalar*’da verir: Erdem tektir, bütün erdemlerin ait olduğu bir cinstir, fakat türleri farklıdır. Yine de, ortak cinsin anlaşılmasının iyi yaşam, eğitim ve yönetim için ne denli temel bir öneme sahip olduğunun altını çizer (964d)” [Hare, 2002: 78-79].

Devletin en iyi bir devlet olmasında en çok payı olan hangi değerdir? Yönetenlerle yönetilenler arasındaki düşünce birliğı mi? Askerlerde korkulacak, korkulmayacak şeyleri gösteren törelerin korunması mı? Devletimizin başındakilerin anlayışlı, iş bilir kimseler olması mı; yoksa çocuk, kadın, köle, hür insan, işçi, yöneten, yönetilen, herkesin, başkasının işine karışmadan, kendi işini yapması mı?” [“Devlet”: 433c-d]. Platon’a göre bir devlet için yıkıcı olan, “bu üç sınıfın birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesidir.” En büyük suç da görevlerin karıştırılmasıdır [“Devlet”: 434b]. Bu eğriliktir ve devlete karşı işlenen en büyük suçtur. Eğrilik budur. Ters olan durum da “doğruluk” tur. “Her sınıf insanın kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşması da doğruluktur. Bir devleti doğru yapan da budur” [“Devlet”: 434b]. “Doğruluk” “en iyi kurulmuş bir devlette” bulunur. Platon bundan sonra devlette bulunduğu değeri insan üstünde dener [“Devlet”: 434e]. Buradan insan sınıflandırmalarına

gider. Bu sınıflandırmayı ruhun niteliklerinden hareketle yapar. Buradaki açıklamaların Platon'un ahlak felsefesi için önemi, ruhun bölümlenmesi ve ahlaki davranışları ruhun bu bölümlenmelerine göre tanımlamasından kaynaklanmaktadır.

2.1.4.1.2. Toplumun Bölümlerinin İnsan Ruhunun Bölümlendirilmesine Dayandırılması

Platon bir devleti, üç sınıftan her birinin kendi işini gördüğü zaman ve bu devletin ölçülü, yiğit ve bilge olduğu zaman “doğru devlet” olarak adlandırır [“Devlet”: 435b]. Ona göre “(...), bir insanın içinde de aynı değer bölümlerini bulursak, bu insana da devlete verdiğimiz adları verebiliriz” [“Devlet”: 435c]. Platon insanın içinde bu türden üç bölümü arar [“Devlet”: 435c]. “Acaba bütün yaptığımız şeyleri bize tek bir ilke mi yaptırır, yoksa üç türlü davranışımızın üç ayrı ilkesi mi vardır? Yani bu üç ilkedен biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz” [“Devlet”: 436b]. “Bu üç ilke birbirinin eşi midir, yoksa ayrı ayrı şeyler midir?” [“Devlet”: 436b].

Platon, ruhun bölümlerini, insanın isteklerine bakarak sınıflandırır. Platon'a göre çeşitli istekler vardır ve bu isteklerin en belirginini 'açlık' ve 'susuzluk' olan maddi isteklerdir [“Devlet”: 437d]. Açlık, yemek, susuzluk da içmek isteğidir. Her istek, kendi doğal karşılığını istemektir [“Devlet”: 437e]. Ancak insan bir şeyi çok istiyor olmasına karşılık, bazen içinden gelen bir ses onu yapmasını engeller [“Devlet”: 439c]. İçmek isterken, “bizi, içmekten böyle alıkoyan şey akıldan gelmiyor mu acaba? Buna karşılık kendimizi tutamaz da içerse, buna sebep tutkular, hastalıklardır” [“Devlet”: 439d].

“Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna 'akıl' yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sadece 'arzulayan' yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister” [“Devlet”: 439d]. Sokrates içimizdeki bu iki yanın dışında 'azgınlık', 'kızgınlık' diye bağımsız kendi başına bir üçüncü yanın olup olmadığı, ya da bu yanın diğer iki yandan (akıl ve arzulayan) birinin parçası olup olmadığını sorgulamaya başlar. Sonuç olarak Sokrates kızgınlık ya da öfkenin bazen akıldan bazen de tutku ve isteklerimizden yana olduğu gibi görüldüğünü örneklerle gösterse de nihayetinde kızgınlık, öfke yanımızın

çoğu zaman akla yardım eden diğer iki yandan bağımsız üçüncü bir yanımız olduğunu belirtir [“Devlet”: 440e, 441a].

Buna göre istekler ‘zorunlu’ ve ‘zorunlu olmayan’ olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak bir [“Devlet”: 558d]. Ancak bu sınıflamaya, zorunlu olmayan istekler arasında gördüğü ‘bozuk’ istekler dediği bir istek türünü de ekler. Bunlar doğuştan herkeste bulunan fakat kanunlar ve iyi istekler tarafından geri itilen isteklerdir. Ona göre insan bu istekleri ‘akıl’ yoluyla ruhundan temizleyebilir ya da hiç olmazsa sayılarını ve etkilerini, güçlerini en aza indirebilir. [“Devlet”. 571b]. Platon bu istekleri, “biz uyurken uyanan istekler” şeklinde tanımlar. Bunlar, “Bizi dizginleyen, yumuşatan, düşündüren tarafımız uykuya daldı mı (...) dilediğini yapmaya yeltenir” [“Devlet”: 571c]. Platon’a göre içindeki bu iki isteği (yani zorunlu olmayan ve de bozuk olarak nitelendirilen istekleri) yatıştıran onları kontrol altına alan insan ancak ‘bilgelik’ i bulur ve gerçeği görebilecek duruma gelir [“Devlet”: 572b].

Platon’a göre devlet üç ayrı bölümden oluşmaktaydı. Her bir bölüme belli bir toplumsal sınıf denk gelmekteydi: Bu sıralama: 1-Yöneticiler [Filozof-Devlet Adamı] 2-Askerler [Bekçiler ya da Koruyucular] 3- Yönetilenler [Halk ya da Üretici sınıf: sanatçılar ve zanaatçılar].

“Devletin içinde olduğu gibi, her insanın içinde de üç bölüm varsa bundan yeni bir sonuç daha çıkarabiliriz” [“Devlet”: 580c-d]. Platon, her bir insan türü için ayrı ayrı zevk ve istek türünün olduğu sonucuna varır. “İnsanın üç ayrı yanı olduğuna göre, bunların her birine özgü üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk vardır” Platon’a göre insanlar: (1) bir yanıla bilgi edinirken bir yanıla da (2) öfkelenir ve kızar ve diğer yanı ile de (3) ister, acıkır, susar, cinsel sevgi ve bunlara benzer diğer şeyleri ister [“Devlet”: 580d-e].

Platon, insanın bu üçüncü yanının hoşlandığı ve sevdiği şeyin ‘kazanç’ olduğunu söyleyerek onu ‘para’ ve ‘kazanç sever’ yan olarak adlandırırken ve nitelendirirken; kızan, öfkelenen, coşan yanın en büyük özelliğini ‘başa geçmek’, ‘zafer kazanmak’, ‘ün salmak’ olarak belirler ki bu yan insanın ‘şan’ ve ‘şeref’ sever yanındır; bilgi edinen yan

ise “hiç durmadan gerçeği olduğu gibi yakalamak peşindedir” ki onu ‘bilim’ ve ‘düşünce sever’ yan olarak adlandırır [“Devlet”: 581a-b].

“Peki, insanın içine buyruk veren hangi yanındır? Kimi insanda bu, bilgi edinen yan, kimi insanda da sırasına göre diğer iki yan değil midir? Kiminde biri, kiminde öteki başa geçmez mi bunların? [“Devlet”: 581c]. “İşte onun için başlıca üç çeşit insan vardır: Bilgi sever, ün sever, para sever insan” “Bu üç ayrı insana göre de üç ayrı çeşit zevk vardır” [“Devlet”: 581c]. Bu zevkler de bilgi, ün ve para kazanma zevkidir. Hangisi daha çok mutluluk getirmektedir?

Yaşamda insana gerçek zevki bilgelik vermektedir. “Gerçeğin ne olduğu üzerindeki düşünmenin zevkini yalnız filozof bilebilir, görgü ve bilgi bakımından en iyi yargıya varacak olan bilim severdir, bilgiye anlamayı katmak yalnız onun harcıdır” ve anlamının ve kavramının aracı olan ‘düşünme’ ve ‘akıl yürütme’ yalnız filozofun harcıdır [“Devlet”: 582c-d]. İnsan ‘iyi’ ve ‘kötü’yü ‘görme’, ‘anlama’ ve ‘düşünme’ yolu ile birbirinden ayırmaktadır. Buna bağlı olarak ‘bilmeyi’, ‘anlamayı’ ve ‘düşünmeyi’ sevenin verdiği yargılar daha doğru olacak ve doğru yargıları elde eden diğerlerinden daha mutlu ve hoş bir hayat sürecektir [“Devlet”: 582e, 583a]. İkinci olarak ün elde etme, üçüncü olarak para kazanma zevki (ki en aşağılık olanı budur) gelmektedir [“Devlet”: 583a].

Platon ‘acı duymak’ ile ‘zevk duyma’ nın birbirine karşıt iki duygu olduğunu belirtir. Fakat ona göre bu birbirine karşıt iki duygunun arasında ruhun dinlendiği bir yer vardır. Çünkü insanlar hasta iken ya da ağrılar içinde kıvranırlarken bir başka zevki değil sadece hastalıklarının ya da ağrılarının dinmesini isterler. Çünkü onlara göre en büyük zevk budur. Öyleyse zevk duyma ile acı duyma arasında ki ruhun dinlendiği an hem acı hem de tatlı bir an olacaktır. Fakat bu da, bir şeyin hem o hem bu olması anlamına gelir ki böyle bir şey söylemek imkansızdır. İnsanın acı ya da zevk duyması onun ruhunun bir çeşit hareketlilik içinde olduğunu gösterir ama ruhun ne zevk, ne de acı duymadığı bir an olduğundan ve bu anın iki karşıt duygunun ortasında bir dinlenme ve bir durgunluk anı olduğunu söylemiştik ki bu da bizi acının yokluğunu zevk, zevkin yokluğunu da acı olarak tanımlamamızda engeller. Çünkü zevk acının durması, acı da zevkin durması olamayacaktır her zaman. Tabiatla bir yüksek, bir alçak, bir de orta

vardır. İnsan alçaktan ortaya geçtiğinde yükseldiğini zanneder. Çünkü asıl yükseği görmemiştir. Ortada aşağı inen içinde aynı şey geçerlidir. O da kendisini yüksekte düşüyor zanneder. İnsanın bu tür aldanmalarının kaynağın da alçağın, ortanın ve yükseğin ne olduğunu bilmemesi yatar. Bu nedenle insanların zevk, acı ve bu iki duygunun ortası üstüne yanlış düşünceler içinde olmaları şaşılacak bir şey değildir. Zevkten acıya geçtikleri zaman bunun acı olduğuna, acıdan da ikisi ortası hale geçtiklerinde zevkin ta kendisine vardıklarına inanırlar, asıl zevkin ne olduğunu bilmedikleri içinde acısızlığı acının karşıtı sanıp (zevk duyduklarını) sanıp aldanırlar. Açlık, susuzluk ve onlara benzer diğer istekler nasıl ki bedende ki bir takım yokluklarsa, bilgisizlik ve akılsızlık da ruhun yokluklarıdır. Fakat bu iki çeşit yokluktan (yani maddi yokluklar ve manevi yokluklar) sağduyu, bilim ve düşünce gibi yokluklar gerçek-öz varlığa daha yakındır. Çünkü gerçeklik değişmez varlıkta daha çoktur. O doğruluğa ve bilime daha yakındır. O halde öz varlığa, bedeni doyurmaya yarayan şeyler ruhu doyurmaya yarayan şeylerden daha uzaktır. Çünkü bedenin kendisi öz varlığa ruhtan daha uzaktır. Bundan dolayıdır ki insanın yaradılışına uygun şeylerle ruhunu beslemesi, doldurması gerekir. Bu en büyük zevktir. Sadece beden zevklerini tatmin etmeye ve onun isteklerini karşılamaya çalışmış insanlar bilgeliğe ve ruh üstünlüğüne hiçbir zaman erememiş insanlar olarak kalacaklardır. İnsanın içindeki kızma yönü de, yükselme tutkusunu, kıskançlık duygusunu, şan ve şeref düşkünlüğünü, öç alma hırsını azdıracak ve insanı aşağılık bir yaşam sürmeye ve mutsuz olmaya mahkum edecektir.

Ancak insanın tüm istekleri aklın emrine girerse işte o zaman insan gerçek zevklerin tadını alacak ve doğruluğun peşinden gitmiş olacak ve kendi için en iyi olanı yani kendine özgü olanı bulmuş olacak yani ruhunu bilim ve düşünce sevgisine bağlayacak. Şu halde hiçbir zaman akıl ve düşünme etkinliğinden uzaklaşmamalıdır. Eğer akıldan, bilmeden ve düşünme sevgisinden uzaklaşırsa kanundan ve düzenden de uzaklaşmış olunur. Bu da demektir ki o insan en aşağılık isteklerin kölesi olmuş ve mutsuz bir hayat yaşamaya kendini mahkum etmiştir. Böylelikle iyi ve doğru adam zevk bakımından da incelenmiş ve doğru adamın yani isteklerini aklın kontrolüne vermiş kendini dizginlemiş adamın gerçek zevkin ne olduğuna vardığını ve buna bağlı olarak kendini diğer isteklerden kurtarıp eğri adamdan daha mutlu bir yaşam yaşayacağı kanıtlanmış olur. Doğru adam akla ve düşünceye verdiği öncelikli değerden dolayı özgür ve özgür

olduğu için gerçek varlığa daha yakın ve mutlu, eğri adam ise aşağılık isteklerin kölesi olduğu için gerçek varlığa uzak ve mutsuz olacaktır [“Devlet”: 583c vd]

Platon için, “dürüst olmak içimizdeki hayvanlığı, insanlık, daha doğrusu tanrılık yanımızın emrine vermek(tir), dürüst olmayanın yaptığıysa, uysal yanımızı azgın yanımıza köle etmek(tir)” Bu nedenle nasıl olurda, “Tanrısal yanını hiç acımadan, en aşağılık en kirli yanına köle eden adam mutlu olabilir?” [“Devlet”: 589d-e].

Platon, “Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin” daha karlı olduğuna inanmakta ve bir devlet düzeni içinde de aynı şeyin yapıldığına dikkatimizi çekmektedir. Ona göre kanunlar da tıpkı bu bilge ya da tanrısal yanımız gibi toplumun bütün teklerine yol göstermekte bütün insanları bir düzen kuruluncaya, bir ahenk ve bir uyum yakalanıncaya ve de bir denge sağlanıncaya kadar buyruğu altına almakta ve onların en kötü yanlarını uygun bir eğitimle temizlemekte ve onları iyi ve doğru yani erdemli olarak yetiştirmektedir. Bunun en önemli şartlarından biri de suç işleyen bir insanın cezalandırılmasıdır. Böylelikle o kişi, içindeki tüm kötü yanlardan kurtulacak ve varlığı ölçüye, doğruluğa ve bilgeliğe doğru çevrilecek ve düzene girecek ve tüm kusurlarından ve kötülüklerinden kurtulmuş olan ruhu, bilim yoluna yükselecek ve ondan ötesini küçümseyecek, ölçülü olacaktır [“Devlet”: 590d-e, 591b-c].

Buna göre Platon toplumdaki bölümlerin insan içinde de olduğunu açıkça dile getirmiş olur [“Devlet”: 441c]. “Bir devleti akıllı yapan neyse, insanı akıllı yapan da odur, bir insan niçin yiğitse, devlette onun için yiğittir ve yine devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur” [“Devlet”: 441c-d]. Platon’a göre nasıl ki, bir devlette her sınıf kendi işlerini gördüğünde doğru oluyorsa bir insanın içindeki yanlarından her biri de kendi işini gördüğü vakit o insanlar doğru insanlar olur [“Devlet”: 441d-e]. Platon aklın ölçülü ve insanın içindeki olup biten her şeyi kollayıp yöneten yan olduğunu, öfkenin de akıldan yana olan, onun sözünü dinleyen yan olduğunu belirtir [“Devlet”: 441e]. Platon’a göre akıl ve öfke içimizde en çok yer kaplayan ve doymak bilmeyen isteklere ve tutkulara kumandanlık ederler. Çünkü isteklerin başa geçme yetkisi yoktur. Eğer geçerlerse bütün hayatın düzeni alt üst olur [“Devlet”: 442a-b]. Platon için bu iki yanın ruh ve bedeninin esenliğini akıl düşünerek ve öğüt vererek, öfke de savaşarak ve öğüdü

yerine getirerek korumaktadır. Bir insanın yiğit olmasını sağlayan yani korkulacak ve korkulmayacak şeyleri öğreten, dertlerde ve zevklerde insanı dizginleyen, insana buyruk ve öğütler vererek onu bilge kılan ve insanı ölçülü yapan hep akıldır [“Devlet”: 442b-d].

“Eğrilik” insandaki bu üç bölümün uyuşmazlığından kaynaklanmaktadır. “Biri ötekinin işine karışacak, onlara karşı koyacak. Kumandayı kendi eline almak isteyecek. Ona düşenin yönetmek değil, yönetilmek olduğunu hesaba katmayacak. Bizce eğrilik, ölçüsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, bir kelime ile bütün kötülükler işte bu bölümlerin düzensizliği, kargaşalığıdır” [“Devlet”: 444b]. İnsandaki “doğrulukla eğrilik”, bedendeki sağlık ve hastalığa benzer. “Sağlık nereden gelir? Bedenimizdeki örgenlerin tabiata uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından, hastalıksa bu örgenlerin tabiata aykırı bir sıraya girmesi, birbirine bağlanmamasıdır” [“Devlet”: 444d]. “Onun gibi doğruluğu yapan da içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıralanıp bağlanması; eğriliği yapan da, bu bağlanıp sıralanmanın tabiata aykırı oluşudur.” Buna göre “iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse, hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür” [“Devlet”: 444d-e].

Devlet, iş bölümü, sınıflar, sınırlamalar gibi konulardaki olguların uygulamadaki “doğruluk değeri”nin nasıl olacağı tartışması, “doğruluk-eğrilik” tartışmasını kavramsal düzeyde yapılmasına yol açar [“Devlet”: 472b]. “Demek ki biz doğruluğu bir örnek olarak arıyorduk, en doğru olan kimdir, böyle bir adam olabilir mi, eğrilik nedir, en eğri adam kimdir” [“Devlet”: 472c]. Doğruluğun kavramsal düzeyde ne olduğu bilinmelidir ki, olgular alanında doğru olanları eğri olanlardan ayrılabilirsin. Kusursuz devlet ve onun gerçekleşme imkanı aranmaktadır [“Devlet”: 472e]; ama bir şeyin bilincindedirler: “Bir şeyi anlattığımız gibi uygulamak mümkün müdür? Sözün işten çok gerçeğe uygun düştüğü yerler yok mudur tabiatta? Bunun tersi de düşünülebilir (...) Öyleyse sözle kurduğum yapıyı, olduğu gibi gerçekleştirme” [“Devlet”: 473a-b] düşünülmemelidir.

2.1.4.1.3. Bilgelik Erdemini Taşıyanlar: Filozoflar ve Devlet Adamları

Sokrates'in erdemle bilgi arasında kurduğu ilişkiye Platon, doğru bilgi ile iyi ideasını ekleyerek bu düşünceyi güçlendirir. Sonuçta Platon, İyi ideasına ulaşan bir bilincin doğru bilgiye ulaşacağını, erdemle de ancak bu bilgilenme sonucunda gerçekleşeceğini söylemektedir. Ancak buradaki can alıcı soru şudur: İdeanın hakikatine herkes ulaşabilir mi? Platon'a göre, "Bu bir entelektüel kabiliyet gerektirir." Bu nedenle insanların çoğu ideanın bilgisine ulaşma gücüne sahip olamayacaklardır. "Sonuç olarak bu insanlar, kendiliğinden erdemli olup iyi ve mutlu bir yaşam süremeyeceklerdir. Nitekim, idealara vakıf olan ve tanım olan ve tanım olarak erdemli olan azınlık, diğerlerine doğru yolda liderlik etmelidir" [Skirbekk, Gilje, 2004: 81] Kim bu azınlık? Elbetteki filozoflar, devlet adamları. Platon Devlet'in altıncı kitabında ideal devlet tasarımında önemli bir problem olan yönetici olan devlet adamının niteliğini tartışır. O, devlet adamının erdemlerin bütününe kendinde taşımasını düşünürken, onun erdemlerin en önemlisi olan "bilgelik" erdemine ulaşmasını gerekli görür. Bilgelik erdemini kendinde taşıyan bir devlet adamı da, Platon'un filozofundan başkası değildir. Buna göre Platon filozof ve devlet adamını bir ve aynı kişi olarak düşünür. Bilgelik, onların ortak erdemidir. Platon, "felsefe ve iktidarı aynı kişide gerçekten birleştir" mekle şunu göstermeye çalışır: "devletler ve kişiler, hayatlarını doğruluk kanunlarına göre bilgelikle geçirmezlerse, ister bu erdemleri yaradılıştan elde etmiş olsunlar, ister dinli öğretmenlerin usulleri ile doğru olarak yetişmiş olsunlar, hiç bir zaman bahtlılığa erişemezler" ["Mektuplar": 335d]. Bu nedenle Platon devlet adamı ile filozofu aynı kişi olarak görmeye çalışır. Filozof kimdir sorusuna verilebilecek 'değişmeden kalanın bilgisine ulaşan kişi' yanıtı, devlet adamı kimdir sorusuna verilen yanıtla aynıdır ["Devlet": 484d]. Bu yargıdan hareketle filozofun nitelikleri sayılır: "Filozoflar bilime düşkündürler"; çünkü bilim onlara varlığı aydınlatır. Doğru konuşurlar ve ölçülü insanlardır (Platon bu nitelikleri belirlerken onu adeta tanrılaştırır). "Düşüncesi yücelere yükselen, bütün varlıkları, bütün zamanlarla seyreden kişi, insan hayatına önemli bir şey diye bakmaz" Ölüm onun için korkulacak bir şey değildir. ["Phaidon" ile bağlantılandırır). Öğrendiğini unutmamalı. Sağlam bir belleği olmalı. Filozof, "varlığın tam bir bilgisine varabilmek için" bütün bu sayılan nitelikleri kendinde taşımalıdır ["Devlet": 485b-486e]. Ancak sofist Adeimantos devlet yönetimini filozoflara bırakmanın yanlış olacağını dile getirerek diyalogdaki tartışmacı Sokrates'i eleştirir.

Ona göre filozoflar “kaçık diyemesek de bir tuhaf insanlardır” [“Devlet”: 487b-d]. Filozofun nitelikleri arasında sayılan niteliklerin ilki “doğruluğa bağlılık”tır. “Görünüşte var olan’ ın ötesine geçmeye çalışarak “gerçekten var olana” ulaşmaya çalışır. “Gerçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşünceyi ve doğruyu yaratır” ve bilginin ve hayatın gerçek niteliğini ele geçirir [“Devlet”: 490a-b]. Anlatılanlar insanı filozof kılan değerlerken, tersi de bir filozofu “bozan” değerlerdir. Bu bozuluşa “kötü eğitim” yol açar [“Devlet”, 491a-e]. “Filozof yaradılışlı kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır” [“Devlet”: 492a]. “Güzel kendi başına güzeldir. Değişik güzel şeyler değildir. Güzel olan, kendiliğinden var olan bir şeydir. Güzel ayrı ayrı bir sürü şey değildir” [“Devlet”: 494a]. Bunu halka anlatmanın yolu yoktur. “Demek ki, halk filozof olamaz” [“Devlet”: 494a]. Felsefe eğitiminin en zor noktasına gelince herkes kaçar. Bu en zor bölüm “dialektikadır” [“Devlet”: 498a].

Platon, “varlığın seyrine dalmış olan bir insanın (...) seyrettiği değişmez düzenli varlıkların nasıl birbirine zarar vermeden, aklın kanunlarına uyduklarını görür, onlara benzemeye ve elinden geldiği kadar onlar gibi olmaya özen” göstereceğini söyler [“Devlet”: 500c]. Platon böyle bir insanın yukarıda gördüğü değerlerle iç ve dış hayat için iyi bir önder olacağını ve her türlü toplumsal değeri (ölçü, doğruluk, yiğitlik)iyi öğreteceğini belirtir [“Devlet”: 500d]. Onlar yani filozoflar “durmadan bir modele, bir resme bakarak eserlerini tamamlamaya çalışırlar. Bir yandan doğruluğun, güzelliğin, ölçünün ve diğer değerlerin özüne, bir yandan da bunların insanların için çıkarttıkları taslağa bakarlar” [“Devlet”: 501b].

2.1.4.1.4. Ahlakın İyi Kavramı ile Varlığın Kaynağı Olan İdea'nın Birleşmesi

Ruhun üç bölümü ve “bu bölümlere göre doğruluğun, ölçülülüğün, yiğitliğin ve bilgeliğin ne olabileceğini” daha önceden araştırılmıştı [“Devlet”: 504a]. Şimdi ise Platon, bekçinin yani filozofun hem beden hem de kafa yapısını geliştireceği en uygun ve en uzun eğitim sürecinden geçmesi gerektiğini belirtmektedir [“Devlet”: 504d]. Çünkü eğitim süreci bir “kafa ve beden geliştirme” sürecidir. Fakat bu süreç tamamlanmadığında bile “en yüksek bilime ulaşamaz” [“Devlet”: 504c-d]. Ona göre, “En yüksek bilimin konusu, iyinin ta kendisi, ideasıdır” Ancak Platon iyi denilen şeyin

ne olduğunun kesin olarak bilinmediğini vurgular. Ona göre bu bilinmedikçe de, başka bir şey bilmenin bir anlamı yoktur. Kendinde iyi olanı bilmedikçe, iyi şeyleri bilmek söz konusu olamaz ["Devlet": 505a]. Ancak o yine de bir "iyi" betimlemesinde bulunmaktadır. Platon bu kavrama ilişkin belirlemeleri şu şekilde dile getirir: "iyi dediğimiz şey, halk için zevkte, aydın kişiler içinse, düşüncededir" ["Devlet": 505b]. "İyi karşındaysa, kimse görünüşlerle yetinmez, herkes gerçek olanı arar, görünüşe değer vermez" ["Devlet": 505d]. "Doğrunun" koruyuculuğunu yapmak, "iyi ile olan ilişkisini bilmedikçe boştur" ["Devlet": 506a]. Öyleyse "(...) iyi ne olabilir? Bilgi mi, zevk mi, yoksa başka bir şey mi?" ["Devlet": 506b].

Platon bu noktada kendi epistemoloji ve ontolojisini yeniden yapılandırarak ahlakın "iyi" kavramını varlığın kaynağı olan "idea" düşüncesi ile birleştirir. Bu iyi, güneş gibi, varlık dizilişinde en yukarıdadır. Bu iyi'yi aklın dialektik bir metotla, basamak basamak kavrama sürecinin nasıl olduğunu anlatmaya başlar. Buna göre "görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur" ["Devlet": 508c]. Nasıl ki ışık nesnelere aydınlatması göz için duyulmamayı kolaylaştırır ["Devlet": 508c]; aynı şekilde iyi ideası da nesnelere bilmeyi sağlar. "Ruh bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır" Ancak bu bakışlar görünüşler dünyasına, yani değişen varlıklara yöneldi mi, akıl karanlıklar içinde kalır. "İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya bilme gücünü veren iyi ideasıdır(...) Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur" Ama iyi ideası "bilim ve gerçek"ın dışındadır ["Devlet": 508d-e]. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. Bilimi ve gerçeği doğuran iyi'dir ["Devlet": 509a]. Görünen nesnelere görünme niteliğini güneşten alırlarken, bilinen şeyler de "bilinme özelliğini iyiden alırlar" Bu nedenledir ki, "iyi, bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir" ["Devlet": 509b]. (Diyalogun ilerleyen bölümlerinde Platon, ikili dünya anlayışının ayrıntılarına girer).

2.1.4.1.5. İnsanın Eğitimi ve Mağara Benzetmesi

Platon Devlet VII' deki “mağara” benzetmesi ile, insanların eğitim ile aydınlatılması sürecini anlatır. Bu diyalog, görünen dünyanın karanlığına mahkum insanın iyi ideasının güneş gibi parlattığı hakikatin dünyasına doğru yaptığı yolculuğu betimlemektedir. Benzetme, bilgisizlik durumundan bilgi durumuna geçişteki bilgilenme sürecini anlatmaktadır. Benzetme, aynı zamanda bilgilenmenin metodunun diyalektik bir süreç olduğunu örneklemek için seçilmiştir.

Benzetmeye göre, mağarada, hareketleri ve bakışlarını değiştiremeyecek bir tarzda sabit konumda varlığını sürdüren mahkumlar vardır. Mahkumların gerisinde, göremeyecekleri yerde, bir ateş yanmaktadır. Bu insanlar ile ateş arasında bir duvar uzanmaktadır. Bu duvarın gerisinde ellerinde hayvana ya da insana benzeyen yapılmış nesnelere serbestçe dolaşmakta olan başka insanlar vardır. Mahkumların gördüğü tek şey gelip geçenlerin ellerindeki bu yapma nesnelere duvara yansıyan gölgeleri, duydukları ses de, duvarın gerisinde yürüyen insanların konuşmalarından başka bir şey değildir [“Devlet”: 514a-515a]. Platon, böyle bir konumdaki bilincin gerçekliğini varlığın gerçekliğinden uzak, mağara duvarlarında görünebilen gölgeler gibi belirsiz olacağını temellendirmeye çalışacaktır. Bu bağlamda insanlar “gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesnelere anlattıklarını sanırlar” “Bu adamlar için gerçek, yapma nesnelere gölgelerinden başka bir şey (...)” değildir [“Devlet”: 515b-c]. Böylesi bir yaşam bilgisizliği simgelerken, buradan kaçış, bilgilenme süreci olacaktır [“Devlet”: 515c]. Kendi gerçekliğinden çıkan insanın “(...) görebileceği ilk şeyler (1) gölgeler olacak. Sonra (2) insanlar ve nesnelere sudaki yansısı, sonrada (3) kendileri” olacaktır. “En sonunda da, (4) güneşi”, ama yansıma olarak değil de, kendi gerçekliğinde olarak güneşi görecektir [“Devlet”: 516a-c]. Bu son aşamayı da gördüğünde, anlayacaktır ki, görünen dünyadaki yansımaların -onun mağara duvarlarındaki gördüğü yansımaların-arkasında bir başka gerçeklik, güneş vardır [“Devlet”: 516c]. Sonuçta gerçekliğe varmış bilinç, geçmişteki bilgisizliğini görünüşler dünyasına bağlı olmak olarak olumsuzlar [“Devlet”: 516d]. Aydınlanmış bir bilinç, artık geride bıraktığı karanlığa dönmez [“Devlet”: 516d-517a].

Bütün bu tartışmada çıkan sonuç: Genel kabulüne göre “(...) eğitim, bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymaktır. Kör gözlere görme gücü vermek gibi” [“Devlet”: 518b]. Oysa “Platon'a göre: “Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örgen vardır.” Gözün bir şeyi görmesi için nasıl ki nesnelere dönülüyorsa, aynı şekilde gerçeği görmek isteyen ruhun, duyuşal olana sırtını çevirip “varlığın en ışıklı yönüne, ‘iyi’ dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir” [“Devlet”: 518c]. “Eğitim, ruhun bu gücünü ‘iyi’den yana çevirme (...) sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir (...) Eğitim, onu iyi yana yöneltir” [“Devlet”:518d]. İyi bir eğitim, akıllı sorular sormayı sağlayacaktır [“Devlet”:534d]. Aynı zamanda Platon için iyi bir eğitim zevklerin, keyiflerin, heveslerin, türlü isteklerin sardığı ağırlıkların ruhtan kesip atılmasıdır. Bunlardan kurtulan ruhun yönü doğrudan yana çevrilmekte ve ancak böyle bir ruh eğrilik ve doğruluğu görebilmektedir [“Devlet”: 519b]. “Kanunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir” [“Devlet”: 520a]. Platon’a göre filozoflar güzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini gördükleri için karşılıklarına çıkan her yansının aslını bilen ve akıl ve erdem zengini insanlardır [“Devlet”: 520c,521a]. “Gerçek felsefe”, “ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yükseltme işi(dir)” [“Devlet”: 521c]. Eğitimin bu aydınlatma gücü matematik, geometri, astronomi ve son olarak da diyalektik eğitimi ile sağlanır. Diyalektik eğitimin son aşamasıdır. Dialektikçi, aynı zamanda Platon’un filozof dediği kişidir. Son aşamada diyalektikçi, filozof, devlet adamı bir ve aynı kişi olmaktadır. Bu nedenledir ki, olgun bir diyalektikçi, sonunda politikayla ilgilenmelidir. Bu ilgi, halkın mutluluğu içindir [“Devlet”: 337e-541a].

2.1.4.1.6. İnsan ve Devlet Özdeşliği: İyi ve Mutlu Bir Devlet İyi ve Mutlu Yurttaşlar Yaratır

Platon’un ideal devlet tasarımı, yurttaşların mutluluğunu amaç edinmektedir. Her bir sınıfın kendi görevlerini yerine getirmesi, her bir yurttaşın doğru yaşaması ile mümkündür. Her bir yurttaş doğru yaşadığında, kendine düşen işleri yerine getirdiğinde herkes mutlu olabilecektir. Doğru yasalar ve bu yasaların doğru işlenmesini sağlayan devlet adamları, devletin mutlu olmasını sağlamış olacak ve böylece her bir yurttaşın

kendi sınıfının erdemine uygun yaşamayı, devletin mutlu olmasını getirecektir. Devletin doğru yasalar oluşturması, yurttaşların bu yasalardan yararlanması ile herkes mutlu olabilecektir. İnsanların mutlu olabilmelerinin tek koşulu, doğru eğitim alabilmelerinde yatar. Mutlu yurttaşlar, mutlu bir devleti oluşturur.

Platon için insanların en kötüsü aynı zamanda insanların en mutsuzudur da [“Devlet”: 576c]. Ve devletle insan birbirinin eşidir yani bir devlet insana, bir insan da devlete benzediğine göre birisinde olan şey diğesinde de olur [“Devlet”: 577c-d]. Buna bağlı olarak bir toplumun mutlu olup olmadığı da o toplumun yönetim şekline bakılarak belirlenebilmektedir [“Devlet”: 578b]. “En iyi ve en doğru insan en mutlu insandır, bu adam da içinde en fazla krallık olan, kendi kendini en iyi dizginleyen adamdır. Buna karşılık en kötü, en haksız adam, en mutsuz adamdır; bu adam da, içinde en fazla zorbalık olan, kendini ve devleti en koyu zorbalığa düşürendir” [“Devlet”: 580c].

2.1.4.1.7. İdeal Toplumsal Düzenin Yasalara Dayandırılması: “Yasalar”

Platon’un daha çok “yaşlılık diyalogu” olarak gösterilen “Yasalar” (*Nomoi*) adlı kitabında, varlık ya da bilgi gibi onun felsefesinin temel problemlerinden daha çok, devlet, yasa ve bunların işleyişi tartışılan temel problemlerdir. “Politeia” (Devlet) kitabındaki diyaloglarına bakıldığında, “Nomoi” (Yasalar) kitabındaki diyaloglar, devlet problemini yeniden ele alış niteliğindedir. İki eser arasında konu benzerlikleri varsa da, temel ayrımlar da çok açık bir biçimde göze çarpmaktadır. Özellikle de Platon’un “Devlet”teki ideal devlet tasarımı düşüncesinden vazgeçip, bunun yerine “Yasalar” da daha realist bir devlet tasarımı oluşturduğu gözlenebilir. Kanımızca bu düşünce değişikliği onun Syrakusai deneyiminden kaynaklıdır. O, “Mektuplar” ında “devlet mutlak hükümdarlara değil, kanunlara boyun eğmelidir”, der [“Mektuplar”: VII, 334c]. “Devlet”teki mutlak bilgiye ulaşmış aklı devlette egemen kılmak düşüncesi yani filozof-kral birliği düşüncesi, artık “Yasalar” da gerçekleştirilmesi pek de mümkün görülmemektedir. Burada Platon’un insana ilişkin düşüncelerinde bir takım değişiklikler olduğu gözlenebilir. Her şeyden önce Platon, insanın hazları ile yaşayan bir varlık olduğu sonucuna varmıştır. Bu durumda Platon hazları ile yaşayan insanları sadece akıl aracılığı ile mutluluğa ulaştırmanın artık pek de mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Fakat yukarıda değindiğimiz değişikliklere rağmen Platon, “Yasalar” da da, “Devlet”

de olduğu gibi “ideal devlet” düşüncesini korumaktadır, ama önemli değişiklikler de yapılmıştır. Örneğin devlete egemen olan mutlak bilgeler, yöneticiler değildir. Artık devlette egemen güç, yasalardır. Yasalar belli bir ereğe göre düzenlenmektedir. Bu erek, devletin temel iyiliğine yöneliktir. Her şeyin üstündeki temel ölçüt, yasalardır. İdeal devletteki gibi Platon burada da devletin sosyal yapısı ile ilgili bir çok düşünce dile getirmiştir.

Öncelikle o “Yasalar” da ideal yönetim biçimine ulaşma konusunda tartışır. Çünkü adaletsizlik içine düşmeden bir yönetim biçimini oluşturacak ideal bir yönetici sınıfını bulmak güçtür [“Yasalar”: 713c]. Dolayısıyla yasa zorunludur. Yasa, tek yetkin ölçüttür. Platon, Girit ve Sparta yasalarını eleştirirken, bu yasaların sadece savaş ile ilgili erdemi öne çıkartmış olmalarını eleştirir. Oysa Platon’un erdem sıralamasında “yiğitlik”, “cesaret” erdemi dördüncü sırada gelir [“Yasalar”: 625d, 626b, 627a-628c, 666a]. Platon yasaları aklın bir ürünü olarak gördüğü için, yani yasalar akıl ile en doğru biçimde tasarlandığı için, yasaları doğa yasası kadar geçerli tutmaya çalışır. Her şeyden önce yasalar filozofların birer tasarımıdır ve Platon’un düşüncesinde yasaların felsefe niteliği vardır. Toplumun gereksinimlerini çözecek uygun kuralları yasa koyucular akıl aracılığı ile çözebilirler. Platon “Devlet” de filozoflara özel bir yetki vermektedir: Yasa koyucu olanlar filozoflardır. Çünkü onlar doğruyu, güzeli, iyiyi bilenlerdir. Bunlar düşüncelerini eyleme dökebilecek bilgeliğe sahiptirler [“Devlet”: 519c]. Yasa ancak akıl tarafından sağlanabilir. Platon akıl aracılığı ile mutlak bilgiye ulaşacağı konusunda emindir. Yasa dahil bütün tasarımlar aklın eseridir [“Yasalar”: 875d, 890d]. Bunun en önemli nedeni Platon’un, “akıl” (*nous*) ile “yasa” (*nomos*) kavramları arasında etimolojik benzerlik bulmasıdır [“Yasalar”: 714a, 957c]. Platon yasa ile akıl özdeşleştirir. Yasa devletin bilincidir, akıl gücüdür. Bu nedenle Platon düzenlenen yaşamın arkasında yasaların olması gerektiğini anlatır [“Yasalar”: 788b]. Bu açıdan yasa koyucunun üç ereği olmalıdır: özgürlük, devletin birliği ve yurttaşların ölçülü olmaları [“Yasalar”: 701b]. Ayrıca Platon yasalara boyun eğmeyi, bireyin toplum içinde sahip olduğu ahlak duygusuna dayandırmaktadır [“Yasalar”: 715c, 762e].

Platon, erdemli bir yaşamın eğitim ile sağlanabileceği konusunda burada daha açık ve nettir [“Yasalar”: 641c]. “Eğitimin özü”, kişinin gelecekte “işinin erdemini gerektiren

şeye” karşı “doğru yönlendirmedi.” Eğitim, çocuklarda “erdem yolunda” mükemmel yurttaşlar olma hevesini uyandıran, “hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen kişi olmayı sağlayan” bir tarzda olmalıdır [“Yasalar”: 643b]. O bu bağlamda şunları da dile getirmektedir: “İyi insan”, ancak eğitim almış kişilerde ortaya çıkabilir [“Yasalar”: 644a]. “İyi insan ölçülü ve adil olduğunda, hem mutludur hem de talihli”; insan “adaletsizse mutsuzdur ve acınacak bir yaşam sürer” [“Yasalar”: 660e-661c]. “Kişi nasıl biri olursa, yaşamını en güzel biçimde sürdürür?” “Doğruluk” başta gelen ilk şeydir. Mutlu ve rahat bir yaşamın koşulu, doğruluktur. Adaletli, ölçülü, akli başındalık, paylaşımcılık gibi meziyetler insanı iyi kılar [“Yasalar”: 730c-732a].

2.1.5. En Yüksek Değer Tartışması: “Philebos”

Platon’un, bu olgunluk dönemi eserinde yaşamın bütününe yönelerek yaşamın amacını sorguladığı gözlenebilir. Ancak yaşamın amacı sorunu daha çok, yaşamda yaşanması gereken “en yüksek değer nedir”, sorusu ile birlikte işlenir. Platon’un bir çok diyalogunda epistemeye ulaşmak gerçek amaçtır. Episteme aracılığı ile “mutlak iyi”ye ulaşan ruhun yetkinliği ulaşılmak istenilen en üst değerdir. Platon, “Philebos” diyalogunda bir takım farklı düşünceler dile getirmektedir. Platon’un amacı “erdem sevgisini aşlamak, akıl üstünlüğünü sağlamak suretiyle, ruhu tutkulara esir olmaktan kurtarmaktır” [Paksüt, 1977: 80]. Her ne kadar Platon için hala gerçek mutluluk, ruhun epistemeye ulaşması ve kendi içinde yetkin olması olmuş olsa da o, “Philebos”da ruhun hazlardan da pay alması gerektiği konusunda yeni düşüncelere ulaşmıştır. Ancak burada sözü edilen ve yaşanması arzulanan hazlar, sadece duyuşsal hazlarla sınırlı değildir. Platon’a göre insan yaşamında duyuşsal hazlara da yer vermelidir. Ama öyle hazlar da vardır ki, bunlar “acı vermeyen hazlar”dır. Platon vardığı bu düşünsel aşamada mutluluğa bilgi yoluyla varılacağı yaklaşımını eleştirmektedir. Böylece Platon insanı bütün yönleri ile kapsayan bir düşünceye ulaşır. Bu aşamada Platon bilgi ve hazzı birlikte ele alan bir düşünceyi dile getirmektedir.

Diyalog, bedensel ve dünyevi hazlar ile düşünsel hazlar arasında ‘en yüksek iyi’nin hangisi olabileceğine ilişkin bir tartışmayla başlar. Sokrates Philebos için ‘iyi’ denen şeyin sevinçten, hazdan, eğlenceden ibaret olduğu yönündeki belirlemesi ile devam eder. Fakat Sokrates için ‘iyi’, bilgelik, zeka, hafıza ve aynı özden olan her şey, düzgün

düşünce, doğru muhakemedir. Ona göre bunlardan pay almak da şimdiki ve gelecek bütün varlıklar için, dünyanın en iyi şeyidir ["Philebos": 11b-c]. Bu karşıtlığın aşılması için Sokrates, bütün insanlık için mutlu bir hayat sağlayacak olan yaşayış ve ruh halinin ne olduğunun araştırılması gerektiğini ifade eder ["Philebos": 11d]. Diyalogda, Philebos ve Protarkhos, insanlara mutluluğu getirecek bu yaşayış ve ruh halinin hazlardan ibaret olduğunu göstermeye çalışırken, Sokrates ise mutluluk sağlayacak olan şeyin bilgelik olduğu görüşünü savunacaktır ["Philebos": 11d].

Sokrates, tartışmaya öncelikle hazzın ne olduğunun tespiti ile başlamak ister. Sokrates hazları birbirinden ayırır: Ona göre eğlenceye düşkün olanın eğlenceden, ölçülü insan ölçülükten, bilgenin de bilgelikten zevk aldığını ifade eder ["Philebos": 12c-d]. Tersine Protarkhos hazların birbirinden zıt kaynaklardan çıkmış olmasına rağmen hazların birbirlerine zıt olmaları gerekmediğini dile getirir ["Philebos": 12d-e]. Sokrates Protarkhos'a, kendisinin hazların hepsine birbirlerine benzemediği halde aynı adı verdiğini ve hoş olan her şeyin aynı zamanda 'iyi' olduğunu kabul ettiğini belirterek iyi ve kötü hazlarda onları iyi yapan ortak noktanın ne olduğunu sorar ["Philebos": 13a-b]. Protarkhos ise Sokrates'in aksine bütün hazları iyi olarak kabul eder ve hazları iyi ve kötü olarak birbirinden ayırmaz. O aynı zamanda hazların arasında aykırılık ve zıtlık bulunduğunu da kabul etmez ["Philebos": 13c-d]. Sokrates ise diyalogu temel problemine dönüştürür: 'İyi' bilgelik midir, yoksa haz mıdır? ["Philebos": 18e]. Sokrates, haz ve bilgeliğin iyilik olmadığını, iyiliğin üçüncü bir şey olduğunu dile getirerek hazzın iyilik ile aynı şey olmadığını da kabul edilmesi gerektiğini belirtir ["Philebos": 19b-c].

Sokrates, bütün hayatın hazlar için harcanamayacağını, insanın düşünme, anlama, hesaplama gibi etkinlikler içinde de olabileceğini söylerken, Protarkhos haz duygusu olduktan sonra hiç bir şeye ihtiyacı olmayacağını söyler. Sokrates ise insanın hazzı anlamak için bile zekaya gereksinimi olduğunu vurgular. Ona göre insanın hazdan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı durumda zekadan tamamıyla mahrum olacağını, böylelikle de haz duyup duymadığını anlayamayacağını ifade eder. Ona göre aynı zamanda, hafıza da olmayacağı için duyulan hazzın hatırlanamayacağını, doğru bir

kanaat geliştirilemeyeceği için de duyulan şeyin haz olup olmadığının kestirilemeyeceğini belirtir [“Philebos”: 21a-d].

Diyalogun gelinen noktasında Platon’un düşüncelerindeki yeni görünümler açığa çıkmaktadır: Bilgisel hazlar ile duyusal hazlar arasında kurulu bir dengenin insan için ideal olduğudur. Platon sadece haz dolu bir yaşam kadar, hiç bir hazzın olmadığı sadece bilgelik, zeka, bilgi ve hafızadan payını alan bir yaşamın da hiç kimse tarafından yaşanmaya değer görülmeceğini dile getirir [“Philebos”: 21d-e]. Böylece Platon düşüncesinin “olgunluk” aşamasında, insana dair yeni bir yaklaşıma ulaşmıştır. Buna göre insan salt hazlarla dolu bir yaşamı istemeyeceği gibi, salt bilgelik dolu bir yaşamı da istememektedir. Bu düşünce, Platon’un Devlet’teki insan tanımından uzaklaştığını, gündelik hayattaki insanı felsefesi içine aldığı anlamına gelecektir. Buna göre insan salt bilgi varlığı değil, aynı zamanda hazları ile de yaşayan bir varlıktır. O, hazzın, zekanın ve bilgeliğin bir arada bulunduğu bir hayatı istisnasız herkesin yaşanmaya değer bulduğu bir hayat olarak vurgularken sadece haz dolu ya da sadece bilgelik dolu bir yaşamın iyilik olmadığı sonucuna varır. Bu sonuca göre haz tek başına ‘iyi’ değildir [“Philebos”: 22a-c]. Protarkhos bu sonucun bilgelik için de geçerli olacağını, bilgeliğin de tek başına ‘iyi’ olmayacağını vurgular [“Philebos”: 22c-d]. Sokrates, hazzın ve bilgeliğin bir arada bulunduğu hayatın mı yoksa tek başına zekanın egemen olduğu hayatın mı birinci derecede önemli olduğunu, hangisinin ikinci geleceğini incelemek gerektiğini ama ne olursa olsun zekanın hazdan daha ziyade mutluluk getireceğini hazzın bu durumda üçüncü sırada bile olamayacağını belirtir [Philebos”: 22e].

Sokrates’e göre, bilgiler için en tanrılık olan, bilge bir yaşam yaşamalarıdır ve bu tür bir yaşamda haz duygusunun yeri yoktur. Çünkü bu tür haller Tanrılara yakışır haller değildir [“Philebos”: 33b]. Sokrates açlık, susuzluk gibi bedensel istekleri birer arzu olarak görür, ama bu farklı isteklerin hepsini birden ‘arzu’ dememizi sağlayan ortak noktanın ne olduğunu sorar [“Philebos”: 34e-35a]. Ona göre, her canlı varlık, vücudunun duymakta olduğu şeyin aksini arzu etmektedir. Bu durum aynı zamanda her iştah ve arzunun kaynağının ruh olduğunu ve ruhun her canlı varlığı idare ettiğini de göstermektedir. Ona göre acıkan, susayan ya da buna benzer şeyler duyan vücut değil ruhtur [“Philebos”: 35c-e].

Platon, diyalogun geldiği bu noktada hazları bilgiye dayalı seçimleri açısından değerlendirdiği yeni bir düşünceyi dile getirir. O, hazları “doğru hazlar” ve “yanlış hazlar” olarak ayırır [“Philebos”: 36e]. İnsanın bazen yanlış bazen de doğru kanaatler edinişi aracılığı ile hazların seçimini açıklamaya çalışır. Bazen yanlış kanaatler edinebildiğimize göre nasıl olurda tüm hazlarımızın doğru olduğunu savunabiliriz? [“Philebos”: 37b]. Platon, “haz duygusu”nun yanlış kanaatlerin ardından doğduğunu açıklar [“Philebos”: 37e]. Protarkhos ise bir kanaatin yanlışlığından söz edebileceğini fakat bir haz duygusunun yanlışlığından söz edilemeyeceğini iddia eder [“Philebos”: 38a]. Diyalogdaki Sokrates ise, ‘doğru bir kanaate ve bilgiye bağlı haz’ ile ‘yalan ve bilgisizliğe bağlı haz’ arasında bir ayırım yapar [“Philebos”: 38a-c].

Platon, “ruhsal hazlar” ve “bedensel hazlar” ayrımında bulunarak, ruhsal hazların bedensel hazlardan önce geldiğini söyler [“Philebos”: 39d-e, 40a-c]. Haz ve acılara beden yol açarken, bedene ait olmayan hazları da ruh ister [“Philebos”: 41c-d]. Varılan bu sonuçtan hareketle Platon üç ayrı yaşayıştan söz eder: Ona göre bir “haz hayatı”, bir “acı hayatı” ve bir de içinde “ne haz ne acı bulunan hayat” olmak üzere üç yaşayış şekli vardır [“Philebos”: 43d]. Üçüncü yaşamı karşılayan haz türü “karışık haz” dediği bir tür bedensel ve ruhsal hazların karışımı niteliğindeki bir haz türüdür. Ona göre hem vücutta hem de ruhta olan haz ve acı karışmaları vardır ki bunlardan her birine bazen haz bazen de acı adı verilir. O bu durumun bünyenin değişmesi veya eski haline gelmesi anlarında aynı zamanda iki zıt duyumun gerçekleşmesi olduğunu açıklar. Örneğin üşürken ısınmak, veya sıcaktan bunalırken serinlemek hallerinde olduğu gibi. İnsan bu durumlarda bu duygulardan birini elde etmek isterken diğerinden ise kurtulmak istemektedir [“Philebos”: 46c]. Öfke, korku, arzu matem, aşk, kıskançlık, çekememezlik gibi örnek duygularda da görülebileceği gibi, bu ihtiraslar ruha hem haz hem de acı verebilmektedir [“Philebos”: 47e, 48a].

Sokrates “karışık hazlar” dan sonra da “katıksız hazlar” dediği bir haz türünü ele alır. Bu haz türü, daha çok güzel renklere, güzel çiçeklere yönelik doğal hazlardır. Bunun yanı sıra bilimlerin verdiği hazlar da aynı türden haz gurubundadır [“Philebos”: 50e-51e]. Bu açıdan haz bir oluşa bağlıdır; bir varlık değildir. Bu nedenle onu iyi olarak adlandırmamız gerekir [“Philebos”: 54d]. Hazzı yaşamak da bir erdem değildir

["Philebos": 55b-c]. Buna göre diyalogun akışı içinde Sokrates Protarkhos sadece haz ve sadece bilgeliğin mükemmel ve herkesin özlediği üstün bir iyilik olmadığı noktasında anlaşılır. Bu duruma bağlı olarak iyiliğin kendisinin de karışksız hayatta değil, karışık hayatta aranması gerektiği sonucuna varırlar ["Philebos": 60e, 61b]. Yani onlara göre iyilik haz ile bilgeliğin birbirine güzelce karıştığı bir hayattadır ["Philebos": 61b]. Sokrates'e göre iyiliğin özü güzelliktedir. İyilik tek bir düşünce ile değil güzellik, nispet ve hakikat olmak üzere üç düşünce ile yakalanabilir. Bu açıdan güzellik, ölçü ve hakikat hazdan ziyade zekada bulunur ["Philebos": 65a-e]. Öyleyse haz bir iyilik değildir. Ona göre birinci iyilik ölçü, ikinci iyilik nispetlilik, güzellilik, mükemmellik, yeterlik, üçüncü iyilik ise zeka ve bilgeliktir, dördüncü sırada ise bilimler bulunurken beşinci sırayı katksız hazlar oluştururlar ["Philebos": 66a-b]. Diyalogun sonunda sadece zekanın ya da sadece hazzın mutlak iyilik olamayacağı; çünkü bunların tek başlarına kendilerine yetemeyeceklerine karar verilir ["Philebos": 67a-b].

SONUÇ

Felsefe tarihinde Platon'un öğretisi ilk sistemli felsefe düşüncesi olma özelliğinin yanı sıra, problem yoğunluğu açısından bakıldığında da ilk kuşatıcı felsefe olma özelliğini de taşımaktadır. Onun düşünce sistemi, bilgi ve varlık anlayışlarının yanı sıra, ahlak öğretisini, buradan da siyaset felsefesini oluşturan devlet, yasa, toplumsal düzen gibi temel kavramların geliştirildiği bir yapıdadır. Bu tezde de gösterilmeye çalışıldığı gibi, Platon'un öğretisi sofistlik argümanlar karşısında hocası Sokrates'in öğretisini savunmak için dile getirilmiş düşüncelerle başlar. Ancak Platon'un problemler üzerine her defasında yeniden düşünmesi, onun kendine özgü bir düşünce sistemine ulaşmasına yol açmıştır. Sonuçta Platon'un felsefesi, çağının düşünce geleneğine göre varlık ve bilgi anlayışında oldukça yeni sayılabilecek düşünceler dile getirmiştir. Ancak onun bütün çağlardaki felsefe düşüncelerini etkileyen asıl düşüncesi, ahlak felsefesi bağlamındaki yaklaşımlarıdır. O ahlakı salt bir kurallar bütünü, ya da kabul edilebilir eylemler listesi olarak düşünmemiştir. Her şeyden önce o ahlakı, dayanacağı ilkeler açısından tartışmıştır. O, bir eylemin dayanacağı ilkeler bulunmadıkça, bir eylemi ahlaki kılacak hiçbir sabit ölçütün olmayacağını düşünüyordu. Bu yaklaşım, hocası Sokrates'in sofistler karşısındaki genel geçer ahlak kurallarının olabileceğini varsayan düşüncelerinin bir uzantısıdır. Platon, ahlakın genel geçer niteliğini temellendirmek için, eylem ile eylemin dayanacağı bilgi arasında zorunlu bir ilişki aramıştır. Ona göre eylemlerin dayandığı bilgi, doğru bir bilgi ise, eylem de doğru olacaktır. Doğru eylem, yani doğru bilgiye dayalı eylem, erdemli yaşamdır. Doğru bir eylemin kendisi erdem gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Platon'da erdem, hem eylemin ilkesi, hem eylemin ölçütü, hem de eylemin amacıdır. Bu da salt bilgiye dayalı bir ahlak anlayışı demektir. Bu sonuç yargısı da Platon'un etiğinin, bir "erdem etiği" olduğu yönündeki yargıyı doğrulamaktadır. Erdem, bilgisine varılmış eylemlerin sonunda gerçekleşir. Erdem ile bilginin birliğinin bir eylemde gerçekleşmesi demek, mutluluğun gerçekleşmesi demektir. Böylece Platon, Sokrates'in mutluluk ahlakını, insanın bir amacı olarak görür. Platon'a göre mutlu olmak, insanın yaşamdaki asıl amacıdır. Sokrates tek insanın mutluluğundan söz ederken, Platon ise mutluluğu, hatırlanacağı gibi toplumsal düzenlemede görmekteydi. Platon'a göre mutluluğa ulaşmak ise öyle bir kişinin tek başına gerçekleştireceği bir şey değildir. Bu noktada Platon, ahlak öğretisinin en önemli sonucu olan ahlak ve yasanın bir biri içine girdiği ideal devlet modeli

düşüncesine ulaşmaktadır. Ona göre bireylerin mutlu olmayı tek başına başarmaları mümkün değildir. Platon'a göre "devlet" denilen yönetim düzeni topluluğun işlerini yürütebilmek için ortaya çıkmıştır. Bu durumu Platon detaylı bir şekilde işleyerek, yurttaşların erdemli ve mutlu yaşamaları için devlet düzeninin gerekliliğini vurgulamıştır. Böylece Platon için devlet sadece, yasal işleri yürüten bir kurum değil, gerisinde daha büyük amaçları taşıyan bir kurumdur. Amaçları da, yurttaşlarının bilinçlenmesi için onların eğitimini sağlamak, onların mutlu olabilmesini amaçlamak, adaletin eşit ve doğru yürütülmesini ve yurttaşlarının erdemli yaşamasını sağlamaktır. Buna göre devletin doğru yasalar çıkarması gerekmektedir. Bunun için Platon filozofların devlet adamı olduğu bir toplumsal düzenlemeyi tasarlar. Çünkü ancak filozoflar ideal olanın bilgisine ulaşmış kişilerdir. Ancak mutlak olanın bilgisine ulaşanlar mutluluğun ne olduğunu bilir ve ancak onlar insanlara mutlu olmanın yollarını öğretebilirler. Buna göre filozoflar, yani devlet adamları sadece yasa koyucu değil, aynı zamanda bu yasaların doğru işleyişini denetleyen kişilerdir de. Çünkü onlar her şeye ölçüt olacak bilgiye, yani erdeme ulaşmış kişilerdir. Erdem, filozofun, her bir devlet adamı ve yurttaşının yaşamını belirleyen temel ahlak ilkesidir. Buna göre erdem, aynı zamanda ideal yasaların ölçütüdür de. Bu sonuç Platon'u yasa kavramı üzerine düşünmesini sağlar. Yasaları bozuk olan bir devletin yönetimi yurttaşlara asla mutluluk getirmeyecektir. Bu nedendir ki Platon, devletin yasaları ile mutlu bir yaşam arasında zorunlu bir ilişki kurmaktadır.

Eylemlerin doğru bilgisi, erdemin dayanağıdır, ancak erdemli bir yaşamın ve sonunda gerçek bir mutluluğa ulaşılması için politik düzenlemenin de bunları amaç edinmesi gerekmektedir. Böylece denilebilir ki, Platon'un ahlak anlayışı, sonunda, politik düzenlemeyi gerekli görmektedir. Çünkü ideal bir ahlak, salt bireyin bilgisi ile değil, aynı zamanda bu bilginin doğru gerçekleştirilebileceği bir yaşam alanının da varolmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle de Platon'un ahlak tasarımı ütöpik bir niteliğe dönüşmektedir. O, devlet tasarımının bu ütöpik niteliğini zaten fark etmişti [Kranz, 1945: 161]. Öyle ki o, kendi devletini bir "arzunun duası" ["Devlet": 540] olarak da anmaktadır.

Platon bu ütopyik yanı fark etmiş olmalı ki, “yaşlılık diyalogları”nda insanın salt bilgisel bir varlık olmadığı, insanın hazları ve tutkularının da olduğu, bu nedenle de ideal bilgi ve ahlaka göre yaşayamayacağı sonucuna varmaktadır. İdeal devlet tasarımı düşüncesini “Yasalar” da değişikliğe uğratarak, ideal devlet adamı ve ideal yurttaşın yerini ideal yasalara bırakır. Yasaların gücü her türden yaşam bilgisinin önüne geçer. Erdem ve yasanın iç içeliği burada da devam etmektedir. Fakat artık ideal düzenin gerçekleşmesi salt devlet adamının iradesi ya da erdemi ile yürütülebilecek bir şey olmadığı sonucuna varan Platon daha gerçekçi bir devlet tasarımını dile getirmiştir.

Elbette ki bu düşünceler Platon’un bir çırpıda dile getirdiği düşünceler değildir. Bu kuramsal sonuç, onun bir ömür boyu yaptığı tartışmaların ortak derlemesinde ortaya çıkartılabilir. Onun düşüncesinin kavramsal gelişimini basamak basamak görmek gerekmektedir. Kavramları her defasında yeniden ve farklı bir yaklaşımla tartışması, kavramların ve düşüncelerin içeriklerini zenginleştirmiştir. Bu zenginliği belirli bir teorik sınırlama içerisinde dile getirmek elbette ki zordur. Ancak onun eserlerinin belirli bir problem sistematığına göre incelenmesi, düşüncelerinin teorik olarak dile getirilebilmesini sağlamaktadır.

Onun felsefesinin kavramları günümüz felsefesini hala etkilemektedir. Onun felsefesine bakmak, felsefeyi anlamaktır. Modern düşüncede ahlak felsefesi çalışmalarının içeriğine Platon felsefesinin kavramlarının yeniden oturtulması gerekmektedir. Çünkü Platon’un ahlak felsefesinin kavramları, erdem ölçütü temelinde insanlık idealini içinde taşıyan kavramlardır. Bilgiye dayalı eylem, yani bilgi ile erdemin birliği, insan olarak doğru yaşayabilmenin zor ama tek imkanıdır. Bu zorunlu ilişkiyi salt ahlakın sınırları içinde görmeden tıpkı Platon gibi, bunu yasalara da taşımak gerekmektedir. Platon’un yasaları erdeme dayandırması, gerçekte yasaların insana yakın ve insan için olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Devletin insanların mutluluğunu amaç edinmesi bugün için ütopyik bulunabilir, ama böyle bir amaç neden taşınmasın ki? Platon bize her bir diyalogunda gösterir ki, insan için mutlu yaşamak en önemli amaçtır. Bu amacın gerçekleşmesi için de insanın doğru bilgiye dayalı doğru eylemler ve seçimlerde bulunması gerekmektedir. Bu da insanların yeniden bilgelğe davet edilmesini gerektirmektedir. İnsanları bilge kılan bir eğitim, bilgelerin var olduğu bir toplum ve

yurttaşlarını bilge kılmayı amaçlayan devlet... Belki de zor olan burasıdır: Her bir insanın bilge kılınması...



KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, “Mutluluk Ahlakı”, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1998.

ARİSTOTELES, “Metafizik”, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.

ARAT, Necla, “Etik ve Estetik Değerler”, Telos Yayınları, İstanbul, 1996.

BREHİER, Emile, “Felsefe Tarihi: İlkçağ ve Ortaçağ, Giriş: Helen Devri”, çev. Mirac Katırcıoğlu, M.E.B Yayınları, 1969.

CEVİZCİ, Ahmet, “İlkçağ Felsefesi Tarihi”, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

CEVİZCİ, Ahmet, “Etiğe Giriş”, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

GÖKBERK, Macit, “Felsefe Tarihi”, Remzi Yayınları, İstanbul, 1996.

DROİT, Roger-Pol, “Düşünürlerin Eşliğinde”, çev. Şehsuvar Aktaş, Can Yayınları, İstanbul, 2001.

GUTHRIE, W. K. C., “İlkçağ Felsefesi Tarihi”, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999.

HARE, M. R., “Platon”, çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.

KSENOPHON, “Sokrates’ten Anılar”, çev. Candan Şentuna, TTK, Ankara, 1997.

KRANZ, Walther, “Antik Felsefe”, çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

PLATON, “Mektuplar”, çev. İrfan Şahinbaş, M.E.B Yayınları, İstanbul, 1962.

- PLATON, “Lysis”, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Yayınları, İstanbul, 1986.**
- PLATON, “Kharmides”, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Yayınları, İstanbul, 1986.**
- PLATON, “Theaitetos”, çev. Macit Gökberk, Remzi Yayınları, İstanbul, 1986.**
- PLATON, “Lakhes”, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Yayınları, İstanbul, 1986.**
- PLATON, “Sokrates’in Savunması”, çev. Teoman Aktürel, Remzi Yayınları, İstanbul, 1989.**
- PLATON, “Menon”, çev. Adnan Cemgil, Remzi Yayınları, İstanbul, 1989.**
- PLATON, “Kriton”, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Yayınları, İstanbul, 1989.**
- PLATON, “Hipparkhos”, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Yayınları, İstanbul, 1989.**
- PLATON, “Philebos”, çev. Sabri E. Siyavuşgil, M.E.B Yayınları, İstanbul, 1989.**
- PLATON, “Phaidros”, çev. Hamdi Akverdi, M.E.B Yayınları, İstanbul, 1990.**
- PLATON, “Gorgias”, çev. Reyhan Erben, M.E.B, İstanbul Yayınları, 1997.**
- PLATON, “Devlet”, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2000.**
- PLATON, “Euthyphron”, çev. Pertev N. Boratav, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000.**
- PLATON, “Küçük Hippias”, çev. Pertev N. Boratav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.**
- PLATON, “Kratylos”, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.**

PLATON, “Meneksenos”, çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

PLATON, “Protagoras”, çev. Nurettin Ş. Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

PLATON, “Phaidon”, çev. Hüseyin R. Atademir, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

PLATON, “Symposion” (Şölen), çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2002.

RUSSELL, Bertrand, “Batı Felsefesi Tarihi”, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1983.

SHAKIAN, “Felsefe Tarihi”, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

SKİRBEEK, G., Gilje, N., “Felsefe Tarihi”, çev. E. Akbaş, Ş. Mutlu, Üniversite Kitapevi, İstanbul, 2004.

THILLY, Frank, “Bir Felsefe Tarihi”, çev. Nur Küçük, Yasemin Çevik, İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

VON ASTER, Ernst, “İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, çev. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul, 2000.

WEBER, Alferd, “Felsefe Tarihi”, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

VORLANDER, Karl, “Felsefe Tarihi”, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayınları, İstanbul, 2004.

MAKALELER

AKARSU, Bedia, “Sokrates’te Erdem Düşüncesi”, *Felsefe Arkivi* , sayı 13, sayfa 57
73, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1962.

CEVİZCİ, Ahmet, “Platon’un Devlet’teki Bölünmüş Çizgi Analogisi”, *Araştırma*, cilt
15, sayfa 31-143, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1994.

İYİ, Sevgi, “Platon’da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından ‘İdealar’”, *Felsefe Tartışmaları*,
sayı 15, sayfa 106-111, Panaroma Yayınları, İstanbul, 1994.

PAKSÜT, Fatma, “Platon’da Ahlak ve Eğitim”, *Klasik Düşünce Ve Türkiye* adlı
sempozyum bildirileri içinde, sayfa 78-88, Ankara Üniversitesi Yayınları,
Ankara, 1977.

RAPHAEL, Max, “Bilinmeyen Platon”, çev. D. Özlem, *Felsefe Tartışmaları*, sayı 19,
sayfa 49-55, Panaroma Yayınları, İstanbul, 1996.

KRANZ, Walter, “Eflatun ve Devlet”, *Felsefe Arkivi* , cilt 1, no 1, sayfa 161-164,
İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1945.

TURAN, H., “Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet”, *Felsefe Tartışmaları*,
sayı 23, sayfa 119-127, Panorama Yayınları, İstanbul, 1998.

DİĞER

AKARSU, Bedia, “Felsefe Terimleri Sözlüğü”, Savaş Yayınları, Ankara, 1984.

CEVİZCİ, Ahmet, “Felsefe Sözlüğü”, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

İVAN, Frolov, “Felsefe Sözlüğü”, çev. A. Çalışlar, Cem Yayınları, İstanbul, 1997.

MARSHALL, Gordon, “Sosyoloji Sözlüğü”, çev. O. Akınhay, D. Kömürcü, BSY, Ankara, 1999.

ULAŞ, S. E., “Felsefe Sözlüğü”, Bilim-Sanat Yayınları, Ankara, 2002.



ÖZGEÇMİŞ

3 Nisan 1978'de Adapazarı'nda doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Adapazarı'nda tamamladı. 2001 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji bölümünü bitirdi. Bir yıl özel bir eğitim kurumunda Felsefe Grubu Öğretmeni olarak çalıştı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başladı. 2002 yılında ise yine aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak atandı ve halen bu görevini sürdürmektedir.

