

**T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GREK'LERDE AHLAKİ GÖRECELİK

**HAZIRLAYAN
Ağit ERGÜL**

**DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ**

**DİYARBAKIR
Ocak– 2007**

ÖZET

“Ahlaki Görecelik” konulu bu yüksek lisans tez çalışması, Greklerin “mutluluk ahlakını” çözümlemeyi amaçlamaktadır.

I. Bölümde, bu çalışmayı çok yakından ilgilendirmesi bakımından, Grek’lerde tartışma konusu olan temel ahlaki kavramların ve özellikle de erdemlerin (Bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet vb.) hangi amaçlar için kullanıldığı veya hangi anlamlarda değerlendirildiği ortaya konulmaktadır.

II. Bölümde, evrensellik sorunu ve evrensel fikri savunan filozoflar, eşdeyişle Sokrates, Kynik okulu, Platon, Aristoteles ve Stoa felsefesi incelenilmektedir.

III. Bölümde ise, Rölativizm (Görecelik) sorunu ve göreciliği savunan filozoflar yani Sofistler, Kyrene Okulu ve Septik (şüpheci) düşünce inceleme konusu yapılmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, ahlaki değerlerin belli bazı ilkelere veya kriterlere göre değerlendirilebileceğini ve bu yönüyle bu değerlerin hem bireyler hem de toplumlar için nesnel bir anlamının olabileceğine yönelik bir iddiayı barındırmaktadır.

ABSTRACT

This thesis of master studying about “Ethical Relativity” aims at analyzing the happiness ethics of Greeks.

In Chapter I, as it is closely related to this study, the reasons the basic ethical terms, which are discussion topics in Greeks, and especially the virtues such as courage, justice, temperance ... are used and stated in which meanings they are evaluated are manifested.

In Chapter II, the philosophers supporting the matter of universality and the universal idea, such as Socrates, and the school of Kyrene, Platon, Aristoteles and the philosophy of Stoa are studied.

And In Chapter III, the matter / issue of Relativism and the philosophers supporting the relativity, who are. Sophists, the school of kyrene and the sceptic thought are the areas of study.

As a consequence, this study put forwards the idea that ethical norms can be evaluated according to some principles and criteria and with this aspect they can have a meaning for both individuals and societies.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından
Anabilim Dalı YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan (İmza)
(Akademik Unvanı, Adı – Soyadı)
(İmza)

Üye
(Akademik Unvanı, Adı – Soyadı)
(İmza)

Üye
(Akademik Unvanı, Adı – Soyadı)
(İmza)

Üye
(Akademik Unvanı, Adı – Soyadı)
(İmza)

Üye
(Akademik Unvanı, Adı – Soyadı)
(İmza)

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

(İmza)

.....
Akademik Unvan, Adı – Soyadı

Enstitü Müdürü

(Mühür)

ÖNSÖZ

“Etik” olgusunun kavramsal boyutunu tüm yönleriyle anlaşılır kılabilmek için; öncelikle onun merkezinde yer alan ‘ahlak’ olgusunun kendisinin tanımlamayı bir gereklilik olarak görmekteyiz.

“Ahlak”, genel anlamda, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü ya da insanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamı olarak tanımlanabilir. (Cevizci, Ahmet; 1999, s. 17)

Etik, kavramsal boyutuyla ahlak felsefesi olarak nitelendirilebilir (adlandırılabilir) ve bu yönüyle de, “ödev”, “yükümlülük”, “sorumluluk”, “gereklilik”, “erdem” gibi kavramları analiz eden, “doğruluk” ya da “yanlışlık”, “iyi” ve “kötü”yle ilgili ahlaki yargıları ele alan, “ahlaki eylem”in doğasını soruşturan felsefi disiplin olarak tanımlanabilir (Cevizci, Ahmet; 2000, s. 121).

Tanımlamalarını yaptığımız bu iki kavramın yani etik ve ahlak kavramlarının birbirleriyle olan ilişkilerini irdeleyip açıklamaya çalışırsak özetle şunları söyleyebilmemiz mümkündür:

"Etik", ahlak (moral) üzerinde düşünebilme etkinliğidir. Moral (ahlak) ve "etik" sözcükleri arasında günlük dildeki çokanlamlılık ve geçişliliğe rağmen her iki sözcüğü birbirinden ayırmak konusunda yine de bir ölçümüz vardır: Ahlak (moral)'in olgusal ve tarihsel yaşanan bir şey olmasına karşılık "etik" bu olguya yönelen felsefi disiplinin adıdır. Bu nedenle günlük dilde alışkanlıkla bir "ahlaksal problem"den söz edildiğinde, aslında bunun "etik"e ait bir problem "etik problemi" olarak anlamak gerekir; ama etimolojik (Dilbilimsel) açıdan bakıldığında her iki sözcük de, "töre", "gelenek" v.b. anlamlara sahipmiş gibi gözükmemektedir. Bu nedenle, örneğin N.Hartmann, "morallerin (ahlakların)'çokluğuna karşılık etik'in tekliğinden söz eder. Bununla keşfedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etik'in tekliğidir ve böyle bir disiplin olarak etik'in görevi, herhangi türde bir ahlak geliştirmek ve bu ahlaka uyulmasını öğütlemek değil, tersine ahlaksal (Moralisch) bağıntıların niteliği üzerine genel bir görüş elde etmektir (Delius, Herald; 1997, s.336).

"Etik", Yunancada, "iyi bir var oluş tarzı", "bilgece bir eylem yolu arayışına" karşılık gelir. Bundan dolayı etik, felsefenin bir parçası, pratik var oluşu "iyi tasarımı" etrafında düzenleyen parçasıdır. Etik ilişki ise, insanlar arası ilişki

türlerinden bir tanesi ve en temelde olanıdır. Şöyle ki; belirli bütünlükte bir kişinin, belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla yüz yüze geldiği veya gelmediği insanlarla değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkidir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa: Eylemde bulunarak yaşadığı her türlü ilişkidir (Kuçuradi; 1999, s.3).

Bütün bunların dışında kişinin kendiyle ilişkisi de kendine özgü bir etik ilişkidir. Kişinin kendine yönelik eylemleri, kendine ilişkin kararları, yaşamına yön vermesi, hep bu ilişki çerçevesi içinde oluşur. Bu ilişki, aynı zamanda kişinin başkalarına yönelik eylemlerinin oluşmasında; en belirgin şekilde de bir eylemin değerini belirleyen noktalarda önemli bir rol oynar (Kuçuradi; 1999, s. 149).

Kişi kendiyle ilişkisini birkaç açıdan "kendî" ile kurabilir. Kişi olarak: biricikliğinde, eşitliğinde, kendiyle; birey olarak: Yaşadığı yerin ve çağın insanı olarak kendiyle; bir insan olarak: Tarihteki insan türünün bir üyesi olarak kendiyle. Bir kişinin yaşamında iç içe girmiş olan bu kendiyle ilişkilerinin yalınlığında ya da karmaşıklığında, kişinin kendiyle ilgili eylemleri oluşur (Kuçuradi; 1999, s. 149).

Bu çerçevede hem bireysel varlık hem de toplumsal varlık olarak ele alınan insan doğasında, bazı kriterler dikkate alınarak ahlaki değerlerin nesnel olabileceği ya da uzlaşım sal veya en genel anlamıyla göreceli olmadığı, bu çalışmada, ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	1
 I. BÖLÜM	
GREK'LERDE TEMEL AHLAKİ KAVRAMLAR	11
 II. BÖLÜM	
GREK'LERDE EVRENSELLİK SORUNU VE EVRENSELLİĞİ	
SAVUNANLAR	15
EVRENSELLİK VE AHLAK	15
SOKRATES	18
KYNİKLER.....	23
PLATON	25
ARISTOTELES	38
STOA FELSEFESİ	53
 III. BÖLÜM	
GREK'LERDE GÖRECELİK SORUNU VE GÖRECELİĞİ	
SAVUNANLAR	57
SOFİSTLER	59
KYRENE OKULU	63
SEPTİK DÜŞÜNCE	67
DEĞERLENDİRME (SONUÇ)	71
 KAYNAKLAR	 77

GİRİŞ

Her ulusun, her çağın, her sınıfın hatta her bir kişinin bile kendine göre öz bir “ahlakı” olduğu yani “ahlaksal” olan şeylerle bağlantısı olan bir görüşler sistemi olduğu var olan bir gerçek. Herhangi bir yerde geçerliliği olan ya da herhangi bir kimse tarafından tanınmış olan ahlak görüşü anlamında, ahlak, şöyle ya da böyle olabilir. Başka bir deyişle, ahlak üzerindeki görüşler çeşitli olabilir; ancak hepsi için geçerli olan ortak bir nokta var: O da, “ahlaklılık” diye bir şeyin kabulüdür.

Öyleyse bu “ahlaklılık” veya “ahlaksal olan” nedir veya neye göre belirlenmektedir? İşte ahlak felsefesinin eskiden beri araştırdığı temel soru budur diyebiliriz. İnsanın eylemlerini ahlaki bakımdan değerli ya da değersiz kılan nedir? Bu noktada bu soru üzerine fikir yürüten düşüncelerin iki ana eğilimi ile karşılaşmaktayız.

İlk eğilime göre; eylemler, eyleme temel olan, eylemi ortaya koyan düşünüşün niteliğine göre değerlidir ya da değildir. İkinci eğilime göre ise; bir eylem, sonucuna ya da başarısına göre değerlidir ya da değildir. İkinci eğilimde eylemi ahlaksal olarak değerli yapan, iyiyi ortaya koyması, iyiyi yaratmasıdır. İlk eğilimde eylemi ahlaksal olarak değerli yapan, eylemi gerçekleştiren kişideki iyi düşünüştür.

Peki iyi düşünüş hangisidir? Herhangi bir eyleme karar verirken çeşitli motiflerle karşı karşıya kalmaktayız. Bu motiflerden birini seçmemiz eylemimizi ahlak bakımından iyi ya da kötü yapar. İşte ahlaksal düşünüş derken genel olarak bundan anlaşılan bu motifler arasındaki düzendir, motifler arasındaki bağlantının iyi kurulmuş olmasıdır; ancak bu şekilde bir insanın iyi düşünüşe varabilmesi için motiflerin hangisinin aşağı, hangisinin üstün olduğunu bilmesi gerekir. Başka bir deyişle ifade edilirse, bu da iyi ile kötüyü ayırabilmek anlamına gelmektedir.

Bu da Sokrates’ten beri üzerinde düşünülen bir sorun. Tabi iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilmek, öyle pek kolay görünmüyor. Bunun için önce iyinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir; ama bu iyinin ne olduğunu tanımlamak sözkonusu olunca, bunun pek de kolay olmadığı görülecektir. Çünkü herkes, bu kavramı kendisine göre tanımlayacaktır. Tanımlamalar birbirine uymayacak hatta bazen birbiriyle çelişecektir. Nitekim çeşitli ahlak öğretilerinin iyiyi tanımlaması değişiktir. İyi; haz olur, mutluluk olur, ödevi yerine getirme, doğruluk, sevgi v.b. olur. Bu bakımdan ahlak öğretilerini birbirinden ayıran şeyin, iyiyi tanımlamaları, iyi üzerindeki anlayışlarıdır denilebilir.

Ayrıca bu düşünüşün içeriği de, düşünüşün dayandığı düzen de, çağlara, uluslara göre değişmektedir. Toplumun yapısı değişince, davranış biçimleri üzerindeki ahlaki değerler de değişime uğramaktadır. Başka bir deyişle, ulusların ve çağların çeşitliliğine bağlı olarak ahlak kuralları da ulustan ulusa, çağdan çağa değişir ve çeşitli olur.

Bu durum, “bir insanın ahlak görüşü, düşünüş biçimi, iyi anlayışı, içinde bulunduğu çevre veya toplum tarafından belirlenir” diye bir iddiayı barındırmaktadır. Böyle olunca da doğal olarak denilecektir ki; ahlaki değerler, kişilere, toplumlara ve çağlara göre değişir.

Burada filozoflara Antikçağ’dan beri uğraştırmış olan bir sorunla karşı karşıyayız: Ahlak yasaları veya ahlaki ilkeler, konulmuş mudur yoksa bunlar doğrudan mı vardılar? Başka bir deyişle, ahlaki ilkeler mutlak mıdır yoksa bu buyruklar doğarlar ve yeniden yok mu olurlar? Başlangıçta herkesin üzerinde hem fikir olduğu bir durum vardı: Yasaların geçerliliği. Bu yasalar, toplum tarafından üzerinde uzlaşılan yasalardı.

Bu yasaların nedenini- niçinini aramayan o dönemdeki düşünce, bu buyrukların nereden geldiğini, niçin konduklarını, neden onlara itaat edilmesi gerektiğini sorgulamadan, bu buyruklara itaat etmektedir. Sofistlerden önce hiç kimse bu yasaları incelemeyi, eleştirmeyi, bunların geçerliliklerinin neye dayandıklarını sorgulamamaktaydı. Sofistlerden itibaren bu kabuller, sallantıya girmeye başladı ve bu yasaların nedenleri ve geçerlilikleri üzerinde düşünölmeye başlandı.

Çeşitli devletlerin, çeşitli kavimlerin politika yaşamında olduğu gibi törelerinde de çeşitlilikler olduğunun farkına varıldı. Bundan da yasaların bütün insanlar için genel –geçer bir değeri olmadığı sonucu çıkarıldı. Bu sonuç, beraberinde şöyle bir problemi de getirdi. Kavimlerin, devletlerin ve çağların farklılığından bağımsız olan ve her şeyin ölçüsü olan, her yerde ve her zaman geçerli olan bir yasa var mıdır? Böylelikle başlangıçtaki fizik problemine koşut bir problemle Yunan ahlak felsefesi de başlamış oluyordu. Nesnenin hep aynı kalan, her değişmenin üstünde bulunan özüne ilk dönem filozofları doğa diyorlardı. Doğanın her türlü değişiminin üstünde duran bir yasa vardı. Bu doğa yasalarının karşısında da insan tarafından konulmuş olan, belli zamanlarda ve sınırlı çevrelerde geçen yasalar çıkıyordu.

İşte bu doğa ve koyum (uzlaşım) karşıtlığı, belli bir zaman sonra, Yunan aydınlanması diyebileceğimiz dönemin karakteristik düşüncesini ifade etmektedir. Bu dönemde ve özellikle de sofistlerde, ahlak yasalarının bir uzlaşım ürünü olduğu

düşüncesi yaygındı. Böylelikle “bütün ahlak ilkeleri doğadan değil, uzlaşımından ortaya çıkar” diye bir iddia ortaya atılmaktaydı. Ahlak yasaları uzlaşım olunca veya insanlar tarafından konulmuş olunca, doğal olarak, onların mutlaklığı da ortadan kalkar. Her zaman ve her yerde geçen bir iyi de yoktur artık. Bu durumda “iyi”nin kendisi diye bir şey de olamaz. Sadece iyyinin değişen içerikleri olacaktır.

Ahlaki ilkelerin değişmez, mutlak (salt) olduğu görüşü ile bu ilkelerin çağdan çağa değiştiği, ahlak ilkelerinin göreceli bir değerinin olduğu görüşü, çeşitli belirlenimler içinde bütün felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiştir. Ahlak yasalarının doğadan var olduğu ya da Tanrı tarafından konulduğu kabul edilirse onların mutlaklığı da kendiliğinden kabul edilmiş olur ve bu yasalar kesin bir ilke olarak gösterilir; ama bu yasaların veya buyrukların doğmuş, ortaya çıkmış bir şey olduğu ifade edilirse, o zaman da doğuşlarının nasıl olduğunun gösterilmesi gerekir. Doğa ile uzlaşım arasındaki ayrılığın başladığı sofistlik çağdan beri bu soru hep ayakta kalmış ve haklı olarak her türlü görüş ve öğreti çatışmalarının odak noktası olmuştur.

Ahlaka uygun davranışın motiflerini doğrudan doğruya toplumda arayanlar olduğu gibi bu davranışın motiflerini insan psikolojisinde arayanlar da olmuştur. Ahlaki değerlerin başlı başına bir varlık alanı olduğunu kabul edenler olduğu gibi ahlaki değerleri, sadece insandaki “ahlak duygusu”na yani bu değerleri insandaki duygusallığa indirgeyenler de olmuştur. Herkeste, bir ahlak duygusunun varlığından söz edilemez tabi. Kimilerinde az gelişmiş kimilerinde de hiç yok böyle bir duygu. Öyleyse böyle bir şeyin varlığını kabul etmek de, yalnızca bir varsayım olur.

Öte yandan ahlak ilkelerinin, değerli olanın, çağlara, toplumlara göre değişmesi, iyi kavramının toplum tarafından belirlendiğini gösteren sağlam bir kanıt gibi görünmektedir; ama yine de toplumun değerli bulduğu şey, değerlidir demek de pek mantıklı gelmemektedir. Çünkü toplum, bazen değerli olmayan şeyi de, değerli bulabilmektedir. Bir toplumun çoğunluğu, bir şeyi iyi buluyor diye o şeye iyi diyemiyoruz her zaman.

Sokratesin de bu çoğunluk düşüncesi ile savaştığını biliyoruz. Sokrates, kendi içinde bulunduğu toplumun düşüncelerine karşı çıkmış, bu bakımdan gençliği uyarmaya çalışmış bir bilge. Toplum, onu, gençliği baştan çıkarmak ve “Tanrı”lara inanmamakla suçlamış ve kendisini ölüme mahkum etmiştir. Şimdi bugün o topluma bakıldığında, toplumun düşünceleri mi yoksa Sokrates’in düşünce ve davranışları mı doğru bulunmaktadır? Sokrates, toplumun çoğunluğunun göremediği değerleri

görmüş; bunları kendi yaşamına uygulamış ve çevresine yaymış bir bilge. Öyleyse o toplumun iyi bulduğu şey, bizim için hiç de iyi görünmemektedir.

Her insan, kendi kararlarını özgür düşüncesi ile verebilmelidir. - Tabii bu özgür düşünce, keyfiyet veya olumsal anlamda değildir. – “Gözlerimi kapar ödevimi yaparım” düşüncesi, özgür bir tavrı barındırmadığından dolayı, ahlaka uygun değil, hatta ahlaka aykırı bir durum gibi görünmektedir. Ödev bilinci, toplum için gerekli yerinde bir şey; ama bu ödevi hiç sorgulamadan, bu ödevin var oluşunu anlamlandırmadan ona kör bir itaatle bağlanmak, doğru bir tavır değildir. İnsan, artık “Gözlerimi açar ödevimi öyle yaparım” diyebilmelidir.

Ahlaki kurallar içinde, mutlak bir özgürlüğün sözü edilemez elbette. Çünkü ahlaki ilkeler, bizden buyruklarına itaati beklemektedir. Her birimiz bir toplum içinde yaşadığımıza, bir toplumsal varlık olduğumuza göre, ahlak – dışı yaşamak da olası bir durum gibi gözükmemektedir. Öyleyse genel anlamda eğitime düşen görev, insanları kör bir itaate götürmeden, kendileri seçecek bir duruma getirmeye çalışmak; içinde bulunduğu durumları olduğu gibi kabul eden insanlar değil veya verileri olduğu gibi alan değil; bu verilere karşı tavır alabilen özgür düşünen kimseler yetiştirmek olmalıdır.

Özellikle de Sokrates ile başlayıp, Platon ve Aristoteles ile devam eden süreçte vurgusu yapılan en önemli nokta buydu. Başka bir deyişle kendini sınırlayan bir “özne” değil; kendini gerçekleştiren, varoluşunu sorgulayan, anlamlandırmaya çalışan ve daha çok kendini geliştiren bir “özne” üzerinde durulmaktaydı. Bu bakımdan o dönemde özgürlüğün anlamı daha da bir önem kazanmıştı.

Özgürlüğün doğuracağı bir ortamda kendini gerçekleştiren, hayatın anlamını sorgulayan, bilginin peşinde olan birey, Sokrates’e göre; maddi dünyadaki arzuları da bir kenara bırakıp, iyi ile kötünün bilgisine ulaşacaktır ki; bu durum ona göre; ruhun yetkinleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu da, Sofistlerin, değerlerin göreceli olduğuna yönelik iddialarının tam karşısında olan bir tavidir.

Dolayısıyla burada vurgusu yapılacak şey, Greklerin ahlaka ilişkin genel görüşlerinin taslağını çizmeye çalışmak; daha sonra Greklerin bu yukarıda sözü geçen düşünce değişikliklerinde aydınlatıcı olan şeye bakmak ve en nihayetinde Greklerin çözümünü belli pozisyonlarda eleştirmektir.

Etik alanına yönelik yapacağımız bu çalışma, değerlerin göreceli olmadığına veya değerlerin evrensel olduğunun temellendirilmesine yönelik bir çalışma olacaktır. Bu yolda ilerlerken karşılaşılabilecek zorlukların ve sıkıntıların neler olabileceğinin de,

doğal olarak önceden farkındaydık; fakat bundan da öte asıl sorun, hareket noktamızın ne olacağı sorunudur veya ortaya atılan iddianın hangi bakış açısıyla temellendirileceği güçlüğüdür ve belki de daha da önemlisi, bir iddia ortaya atarken aynı zamanda karşıtının da – varsayımsal olsa da - ortaya atıldığının fark edilmesidir. Şöyle ki; değerlerin salt anlamda geçerli olduğunu temellendirmeye çalışan bir çalışma, beraberinde bu değerlerin mutlak olmadığı veya göreceli (Rölativist) olduğunu da getirmektedir. Bu noktada hem iddia ettiğimiz şeyin kendisini belli bir temele oturtmak hem de karşıtını çürütmeye yönelik bir tavır, en sağlıklı yöntem olacaktır. Bunun için de bilgisel olarak ilerlemenin yerinde (uygun) bir tavır olacağı kanısındayız. Aynı zamanda bu tavrın, yukarıda sözü geçen güçlüklerin üstesinden gelmenin en etkili yolu olduğunu düşünmekteyiz.

Şimdi ise çalışmanın ilk aşamasını oluşturan Sokrates ve Sofistler öncesi dönemi başka bir deyişle Homeros dönemi toplumu incelenecektir.

I

Bizler, yeteri kadar belli türden ahlaki sorular sorarken, belli felsefi sorular sorup bunları yanıtlamadıkça, o soruları da yanıtlamayacağımızı keşfedebiliriz. Bu türden bir keşif, Grek toplumunda felsefi Etik için itkiyi (arzuyu, onu elde etmeye yönelik bir girişimi) sağlamıştı. Çünkü belli bir dönemde, ahlaki sorular sorulduğunda, bu soruları çerçevelemede kullanılan bazı anahtar sözcüklerin anlamının artık açık ve belirli olmadığı açık hale geldi. Toplumsal değişimler, yalnızca bir zamanlar toplumsal olarak kabul edilen belli davranış tiplerini sorunlu kılmakla kalmadı; fakat aynı zamanda daha evvelki dünyanın ahlaki çerçevesini tanımlamış olan kavramları da sorunlu hale getirdi. Söz konusu toplumsal değişimler, Homeros'tan başlayıp sofistlere doğru geçerken Grek edebiyatında yansıtılan değişimleridir.

Homerik şiirlerde yansıtılan toplum (Homeros dönemi ve özellikle Homeros'tan çok etkilenen Theognis dönemindeki toplum), bir insan hakkında verilebilecek en önemli yargıların, onun kendi payına düşen toplumsal işlevini yerine getirme tarzıyla ilgili olan bir toplumdur (MacIntyre, Alasdair; 2001, s. 9).

Bu kralın ya da savaşçının, bir yargıcın ya da bir çobanın işlevini yerine getirmede belli nitelikler zorunlu olduğu içindir ki; “otorite sahibi, cesur ve adil” gibi ifadelerle gerek duyulmuştur.

İyi ve diğerleri gibi değer biçme sıfatları, Homeros'ta nasıl bir işleve sahiptirler? Her şeyden önce, bu sıfatların temsil ettiği nitelikleri bir kimseye atfetmek (yüklemek), olgusal bir söz söylemek anlamındadır. Şöyle ki, söylemiş olduğunuz şeyin, doğru mu yanlış mı olduğu o insanın yapıp ettikleriyle belirlenir. O iyi midir? sorusu, o cesur, marifetli ve krallığa yakışır mı? sorusuyla aynıdır. Bu da, şu sorunun yanıtlanmasıyla belirlenir: O, savaşta ve yönetmede başarılı olabilir mi veya olmuş mudur? Bu tür atıflardan kasıt, kısmen öngörüyle ilgilidir. Bir insana iyi diye seslenmek, sizi dinleyenlere, o insandan ne tür bir davranış bekleyebileceklerini anlatmaktır.

Bir tek durumdan hareketle çarpıcı bir şekilde ortaya çıkan şey, “iyi”nin Homerik kullanımın, son dönem filozoflarından çoğunun, ahlaki ve aslında değerlendirci yüklemelerin karakteristik özgülüğü olduğunu düşündükleri şeylerle hiç bağdaşmadığıdır. Çünkü böyle bir yüklemi bir özneye atfeden herhangi bir yargının, salt olgusal olan öncüllerden bir sonuç olarak mantıkça çıkamayacağı, çoğu kez bu tür yüklemelerin özsel bir özelliği olarak kabul edilmiştir (MacIntyre, Alasdair; 2001, s. 10).

Olgusal koşullar, karşılaşınsın veya karşılanmasın, bunlar kendi başlarına bir özneye değerlendirci bir yüklem yüklediğini ileri sürmek için “yeter koşulları” asla vermezler; fakat Homerik şiirlerde, bir insanın belli tarzda davranması, o insanın “iyi” diye çağırılmayı hak etmesi için yeterlidir. O halde bir insanın nasıl davrandığına ilişkin savlar, gündelik anlamda kesinlikle olgusaldır ve “iyi”nin Homerik kullanımı da gündelik anlamda kesinlikle değerlendircidir. Bunlara dayanılarak şöyle bir açıklamada bulunabilir: Olgu ile değer arasında bulunduğu iddia edilen mantıksal yarıklık, Homeros'ta kapatılmış olan bir yarıklık değildir.

Dahası ancak yapılması gereken işleri yapmayı beceremezsem, iyi olmayı da beceremem. Övgü ve yergi ifadelerinin işlevi, başarının ödülleri ve başarısızlığın cezalarını çağırarak ve onları haklı çıkarmaktır. Yaptığınızı yapmaktan başka çare olmadığına, başarısızlığın kaçınılmaz olduğuna işaret etmekle yergi ve cezadan kurtulamazsınız. Kuşkusuz buna elbette işaret edebilirsiniz; ama ne var ki yaptığınız şey, uygun kriterleri karşılamayı başaramadıysa o zaman krallara yakışırılık, cesaret ve marifet veya kurnazlık atfının geri alınmasını engelleyemezsiniz. Buda şu demektir ki, Homerik ahlaki yüklemeler, yalnızca eyleyen kişinin, yaptığından başka türlü yapılabileceği yerlerde uygulanmaz. Mazeretler, övgü ve yergi, hepsi farklı roller oynamalıdır. Biz, Kantçı anlamda “olması – gerekenin”, Homeros için “yapılabilir –

olani” ima edip etmediğini araştıramayız. Çünkü Homeros’ta (Kantçı anlamda) “olması – gerekeni” bulamayız. Homeros eyleyen kişinin (öznenin) başka türlü yapılabileceği ya da yapamayacağı şeyle hiç ilgisi olmayan bir değer – biçimle meşguldür.

Homeros’ta “iyi”nin bir akrabasına, yani “erdem”e şimdi bakmak faydalı olacaktır. Toplumsal olarak payına düşen işlevi yerine getiren bir insan “erdem”e sahiptir. Bir işlevin veya bir rolün erdemi bir diğerinkinden tamamen farklıdır. Bir kralın erdem’i emretme yeterliliğinde, bir savaşçının ki cesarete, bir kadının ki sadakatte yatar. Bir insan, kendi tikel ve özgül işlevlerinin erdemine sahipse o insan iyidir anlamına gelir Homeros’ta (MacIntyre; 2001, s. 12).

İyi’nin, işlevin gerçekleşmesine böyle eksiksiz bir şekilde bağlanma tarzı, aynı zamanda başka kavramlarla bağlarında da ortaya konulur. Utanç (Ayıp), kendi payına düşen rolü oynamayı başaramayan bir insanın hissettiği şeydir. Utanç duymak, hem sizin hem de başkalarının bizzat sizin kendinize uygulamış olduğunuz, toplumsal olarak yerleşik sıfattan, insanların beklediği şeyi becerememekle suçlanmayı hak ettiğinizin farkında olmaktır.

O halde, bütün bu kavramlar topluluğu, kabul edilmiş bir işlevler hiyerarşisiyle karakterize edilen belli türden bir toplumsal düzeni ön gerektirir. Belirtmek gerekir ki, değer yüklemeleri, bir arada alındıklarında yalnızca sistemin toplumsal boyutunu oluşturan tanımlar altına giren insanlara uygulanabilir. Sistemin dışına düşenler, ahlaki düzenin de dışına düşerler. Bu da, aslında kölelerin kaderidir. Köle bu durumda bir kişiden ziyade bir eşyadır. Bu konuda, Homerik şiirlerin erken Grek toplumunun tarihsel olarak tam bir betimi olmadıkları ya da katı bir şekilde işlevsel hiçbir toplumun aslında mevcut olmadığı yorumunu yapmak, hedefi ıskalamamıza yol açabilir. Homeros’ta bulunan şey, daha ziyade bir toplumsal hayat formunun idealize edilmesidir. Bu noktada bize, bütünsel bir toplumun, çoğu zaman sunduğu çeşitli formların bir tür karışımından ziyade, tamamen saf bir form içerisinde bir toplumsal düzen ve bu düzenin kavramları sunulur; fakat bizim kavramsal amaçlarımız için bunun hiçbir sakıncası yoktur. Çünkü bir toplumsal hiyerarşinin ve bir kabul edilen işlevler sisteminin, geleneksel ahlaki terimleri ve kavramları toplumsal unsurlardan veya toplumsal özelliklerden nasıl söküp ayırdığını görmemize yarayabilecek başka belgelere de bakmak, kanımca yerinde bir tavır olacaktır.

Özellikle Homeros sonrası ve klasik – öncesi Grek dünyasında yazılan şiirlerde –ki bu dönem, Megaralı Theognis¹ adıyla anılmaktadır-, iyi'nin ve erdem'in kullanımlarında korkutucu değişiklikler görülmektedir.

İyi, erdem v.b. artık kabul edilen bir işlevin, kabul edilen bir yolda yerine getirilmesi çerçevesinde tanımlanmazlar. Çünkü artık değerlendirmenin, bu türden yerleşik kriterlere bağımlı olabileceği tek ve birlikli bir toplum yoktur. İyi ve kötü gibi kavramlar, artık toplumsal konumun kimi zaman sırf nötr (etkisiz) bir şekilde betimleyici haline gelirler veya onlar, daha da kökten bir anlam genişlemesi kazanabilirler. Her iki süreç de, aşağıda yapılacak olan açıklamada aynı anda görülebilir: Çoğu kötü insan, zengin ve iyiler de yoksul olabilir; ama yine de erdem'i zenginlikle değişmeyiz. Çünkü insanda daima bir o kalır, oysa mülkler bir insandan bir başkasına geçebilir. Burada iyi ve kötü, asil olan ve asil olmayan anlamlarında veya bunlara eşdeğer bu tür bazı anlamlarda görünmektedir. Onlar, eski anlamlarını kaybetmişler ve bu terimlerin eski anlamlarında uygulandığı kimselerin, şimdi altına girdiği temel kimlik belirleyici tanımlardan birine dönüştürülmüşlerdir; fakat onlar, artık aynı tarzda değerlendirici değildirler; fakat erdem'in dönüşümü bütünüyle farklılık taşımaktadır. Çünkü erdem, şimdi, kendileriyle tikel bir işlevin yerine getirebileceği nitelikleri değil; fakat işlevden büsbütün koparılabilen belli insani nitelikleri belirten bir duruma gelmiştir. Bir insanın erdem'i artık, kendi şahsına özgü bir hale gelmiştir.

Böylece değerlendirici yüklem, toplumsal işlevden nispeten bağımsız belli biçimlerde davranma eğilimlerine gönderimde bulunmaya başlarlar. Homerik toplumda işlevsel rollerin egemen hiyerarşisi, egemen niteliklerin hangileri olduklarını belirler. Bunlar: beceri, kurnazlık ve çeşitli türde cesarettir (MacIntyre; 2001, s. 14). Bu hiyerarşi çöktüğünde, çok daha genel bir tarzda, bir insanda hangi nitelikleri görmek istediğimiz sorusu açığa çıkmaktadır; fakat bu soru neye bağlı olacaktır? Çünkü zamanın sıkıntıları, yalnızca, iyi'yi istikrarsız kılmakla kalmayıp, adaletin de doğası hakkında kuşku doğurur. Bu sebepten dolayı, bir tek ahlaki düzen fikri o dönemde çürümeye başlamıştır.

Bu fikir, kısmen daha evvelki birlikli toplumsal formların çöküşünden dolayı çökmüştür. Bu daha evvelki toplumsal formlar, tek bir kozmik düzen telkin eden Homerik şiirler de dahil, kutsal yazı statüsüne sahip mitolojik öğeler tarafından da

¹ Megaralı olduğu bilinmekle beraber genellikle Homeros – sonrası şair olarak bilinir. Platon'un diyaloglarında şiirleri ve adı çok sık geçmektedir.

pekiştirilmiştir. Homeros'ta zorunluluk düzeni, insanlar kadar "Tanrı"lar üzerinde de hüküm sürer. Kasıtlı gurur, evrenin ahlaki düzenini ihlal etme günahıdır. İntikal, bu günahı işleyen herkesi bekler. Ahlaki düzen ve doğal düzen, keskin bir şekilde ayırt edilmezler. "Güneş kendi ölçülerinin ötesine geçmez; yoksa öfke perileri – adaletin hizmetçileri – onu bulup çıkarır" demişti Herakleitos (MacIntyre; 2001, s.14); fakat Grek toplumu değiştikçe, düzen hakkındaki mitolojik sav da işlevini değiştirmektedir. Bir çok düşünür, tamamen ortak bir tarzda, mitlerin toplumsal yapıyı ifade ettiklerini ileri sürerler ve mitler, bunu birçok yoldan yapabilir.

Homeros ile beş yüz yıl sonraki yazarlar arasında, evrenin düzeni hakkında Grek mitlerinde büyük bir değişim olur. Homerik mit, pek çok çarpıtmaya rağmen, kullanımda olan ahlaki ve değerlendirci takdir formlarının kapalı bir işlevsel örgütlenme formunu ön gerektirdiği fiili bir toplumun işlevini yansıtır. Evrendeki düzene ilişkin daha sonraki savlar, var olan yapıyı değil; fakat eskiden var olmuş veya varlığını devam ettirmeye yönelik bir çabası olan bir yapıyı yansıtır. Mitlerin kendileri, birçok bakımdan evrenin düzeni ile toplumun düzeni arasındaki ayrım sorununu açığa çıkarmaktan başka bir şey yapamazlar; fakat her şeyden önce bu sorun, kökten farklı toplumsal düzenlere ilişkin yaygınlaşan bir farkındalık sayesinde keskinleşir.

Pers istilalarının, ticaretin ve dolayısıyla seyahetteki artışın etkisi, tüm bunlar farklı kültürler olgusunu gündeme getirir. Bunun sonucu, bir yandan Mısır'da geçerli olup da Pers ülkesinden geçerli olmayan ya da Atina'da geçerli olup Megara'da olmayan şey ile evrensel bir şekilde şeylerin düzeninin parçası olarak söz konusu olan şey arasındaki ayrımın ezici bir tarzda önemli bir hale gelmesidir (MacIntyre; 2001, s.15).

Herhangi bir ahlaki kural ya da toplumsal pratik hakkında sorulan soru şudur: O, özünde yerel olan uzlaşım veya örf alanının mı yoksa özünde evrensel olan doğa alanının mı parçasıdır? Kuşkusuz buna bağlı olarak şu soru da sorulur: Kendim kılacağım kuralları veya gözeteceğim sınırlamaları seçmek benim elimde midir (içerisinde yaşayacağım siteyi ve dolayısıyla kendisine bağlı olarak yaşadığım iyi'yi seçmenin, benim elimde olabileceği gibi) yoksa evrenin doğası, benim meşru şekilde seçebileceğim şeye sınırlar mı koyar?

Bu soruları yanıtlama görevi için, İ.Ö. 5 yy.dan başlayarak yeni bir öğretmenler ve öğrenciler sınıfı ortaya çıktı. Ahlak felsefesi üzerine kitaplar esasen Platon'un muhalif gözleriyle gördüğümüz öğretmenlerde yani Sofistlerde merkez

buldu; fakat sofistlerin sunmaya çalıştıkları etkinlikler, onların karşıladıkları talepten ayrı bir şekilde anlaşılamazlar. Bu yüzden bu talebi, yapabildiğimiz kadarıyla belirginleştirmeye çalışalım.

I. BÖLÜM

GREK'LERDE TEMEL AHLAKİ KAVRAMLAR

Çalışmanın ana teması, bilindiği gibi Grek'lerde ahlaki kavramların veya en genel anlamıyla değerlerin göreceli mi yoksa evrensel mi olduğu konusudur; fakat tartışmanın içeriğine veya detaylarına geçilmeden önce, tartışılan kavramların hangilerinin olduğunun belirtilmesi, çalışmanın sonraki kısmının daha iyi anlaşılması için, yararlı bir bilgi olacaktır. Çünkü genel anlamda, kavramların hangi bakış açısına göre nasıl yorumlandığı bilinmek isteniliyorsa eğer, öncelikle o kavramların uygun bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Kavramların uygun bir şekilde analiz edilmesi ise, beraberinde bir çok soruyu doğuracağı gibi, birçok sorunun cevabını da beraberinde getirecektir.

Burada üzerinde durulacak kavram ise, Grekler'de en çok tartışılan kavram olan erdem (arete) olacaktır. Bu noktada en çok tartışma konusu olan sorular da şunlardır: Erdem nedir; erdemin mutlak eşdeyişle kesin bir tanımı yapılabilir mi, yapılamaz mı; erdem göreceli midir, değil midir veya erdem bir bütün müdür ya da kendi içinde farklı parçalara bölünebilir mi? Bu sorular, özellikle tartışmanın içeriğini çok fazla etkileyen Sofistler ile Sokrates'i karşı karşıya getirmiştir.

Sokrates, insanın kendi doğasını gerçekleştirmesini ve mutluluğa ulaşmasının sağlayan tek bilgi olarak, iyiye ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin gerçekten kötü olduğuna ilişkin bilgiyi görüyordu. Bu bilgi akılsal (ussal) bir bilgidir veya bilgeliktir. Bu bilgi, ona göre; sıradan bir bilgi ve tercihin söz konusu olduğu bir bilgi türü değildir. Sokrates'in bakış açısında, tüm insanlar, doğaları gereği mutlu olmayı istediklerinden ve neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi, zorunlu bir şekilde mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi, tüm insanlar için kazanılması gereken bir bilgidir. Erdem olan bu bilgi, ikinci olarak insanın kendisine ilişkin bir bilgidir. Erdemi tanımlamanın şu halde, ikinci bir yolu, onu kendini bilmeye eşitlemektir. Bu da, mutluluk amacı için kaçınılmaz olan bir bilgidir. Sokrates'e göre; bir insan kendisini tanımadıkça, neyin tam anlamıyla kendisi için olduğunu, neyin kendisini tam ve yetkin biri kılacağını bilmedikçe, o insan, iyi ve mutlu biri olamaz. Çünkü kişi, ne olduğunu, neye ihtiyaç duyduğunu, hangi yeteneklere sahip olup, hangi bakımlardan eksik olduğunu, eşdeyişle kendini bilmediği sürece neyin kendisi için iyi ya da kötü olduğunu bilemez (Cevizci, Ahmet; 2002, s. 42).

Bu bilgi, son olarak, erdemlerin birlik içinde olduğunun bir ispatını bize sunar. Örneğin, cesaret adı verilen erdem, ona göre; başıbaş bir kahramanlık, anlamsız bir atılganlık veya her tehlikeye düşüncesizce girme olmayıp; neyden korkulup, neyden kaçınmamız gerektiğine yönelik uzun vadede düşünülmesi gereken bir eylemdir. Başka bir deyişle, bir eylemi gerçekleştirirken, o eylemin niçin gerçekleştiğini belirlemesidir. Benzer durum, adalet erdemi için de geçerlidir. Çünkü adalet de, bu bilgilenme biçimi içerisinde değerlendirilmektedir. Sokrates’e göre; adalet, insanın kendi üzerine düşeni yerine getirmesi, kendisinin en iyi ve uygun olduğu işi yapması veya herkese hak ettiğinin verilmesi durumudur. Erdemlerin birliğine yönelik bu bilgi, mutlak (değişmez – kesin) bir bilgidir. Çünkü bu bilgi akılsal (ussal) veya düşünceye dayalı bir bilgidir.

Benzer bir tavır, Platon’da da görülmektedir. Gençlik diyaloglarında Platon, Sokrates gibi, tek tek erdemleri bilgiye bağlamaya çalışıyordu. Sonraları ise, ayrı ayrı erdemleri tek başlarına gözden geçirmeye çalışmış ve bu erdemlerin arasındaki sınırları çizmek istemiştir; fakat bunu yaparken erdemlerin birliği ve akıl ile ilgili oldukları anlayışına çok sıkı bir biçimde bağlı kalmıştır. Platon’un bu erdemler listesine değinilmeden önce, onun üç kısımlı ruh öğretisini açıklamak daha doğru bir tavır olacaktır. Çünkü Platon’un sisteminde ruh öğretisi ile erdem öğretisi arasında bir geçiş durumu söz konusudur. Şöyle ki, Platon, kendilerinde ruhun üç bölümünden biri yada ötekinin ağır bastığı durumlara göre, insanları üç farklı katogoriye ayırmaya çalışmıştır. Bu da devletin oluşumunun doğal nedeni olarak kabul edilir. Çünkü Platon’a göre; devletin doğal kökeni veya devleti doğuran doğal neden, bu üç sınıfın birbirine ihtiyaç duymasıdır. İnsan ruhunda nasıl üç ayrı bölüm varsa devlet de, bunun gibi üç ayrı kısımdan kurulmuştur: Ruhtaki arzulara (itkilere) karşılık gelen “besleyenler” sınıfı, iradeye karşılık gelen “koruyanlar” sınıfı, akla veya yönetime karşılık gelen “yöneticiler” sınıfı. Arzularından veya iştahlarından doğan bir kaygıyla günlük gereksinimlerin ardından koşan yurttaşların büyük çoğunluğu, topluluk hayatının maddi temellerini sağlarlar ve bu sınıf, halk tabakasının çoğunluğunu oluşturan “besleyenler” sınıfıdır ve en geniş sınıftır aynı zamanda. Ayrıca Platon’un sisteminde bu sınıf “yığın” diye de geçer. “Koruyucular” sınıfı, dışarıya karşı savunma ile içeriye karşı da kanunların yürütülmesini sağlamakla devletin varlığını korurlar, “yöneticiler” ise, bilgileriyle geniş görüşleriyle kanunları koyarlar ve devleti yönetecek ilkeleri bulup belirtirler (Gökberk, Macit; 1999, s. 60).

Devletin bütün bu olgunluğunu geliştirecek olan veya ona işlerlik kazandıracak durum ise, erdemler olacaktır. Bu erdemlerde şunlardır: “Bilgelik, cesaret, ölçülük ve adalettir”. Yöneticilerin erdemi bilgeliktir ve bilgelik aynı zamanda aklın erdemidir. İnsanın özünü veya gerçekliğini ifade eden akıl, bilgiyi arar ve güzelliğin peşine düşer sonra da diyalektik yoluyla ideal (evrensel – değişmez) gerçekliğine erişir. O halde ruhun niteliksel bakımdan en üstte olan parçasının görevi; düşünmek, varlık, bilgi ve değerlerin ilk ilkelerini bilmek, gerçeklik ve iyiliğin gerçek kaynağına yükselmektir (Cevizci, Ahmet; 2002, s. 65). Cesaret, koruyucu sınıfın erdemidir. Bu sınıfı oluşturanlar, edindikleri doğru tasarımlarla veya bilgilerle, neyden korkulup neyden korkulmaması gerektiğini bileceklerdir veya bilmeleri gerekmektedir. Ölçülülük ve adalet ise, belli bir sınıfın erdemi değildirler. Çünkü bunların herkeste bulunması gerekir. Ölçülülük, maddi olana yönelik istek ve arzulara aşırıya kaçmamak, hiçbir zaman ölçüyü kaçırmayıp gerçek ihtiyaçlarını karşılamasını sağlamaktır. Adalet ise, ister bireyde ister toplumda olsun uyum ve denge halidir veya her sınıfın kendine düşen ödevi yerine getirmesi demektir, gerçek bir iş bölümü ve ahenk durumudur. Bütün bu erdemlerin gerçek değerleri ise, devlet çevresinde yani o uyumlu bütünlük içerisinde ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı devletin her yerde ve her zaman için ödevi şudur: İnsanların ortaklaşa yaşamalarını ve bunları mutluluk sağlayacak şekilde düzenlemek. Bu ödev, hem bütün olarak devlet için hem de bütünün parçalarını oluşturan yurttaşlar için geçerlidir ve bu aynı zamanda bir sorumluluktur; fakat bilindiği üzere Grek’lerdeki ödev ve beraberinde gelen sorumluluk kavramı, sonraki dönemlerde ahlak felsefesi ile uğraşan filozoflarda – özellikle de Kant’ta – aynı anlamda kullanılmaz. Çünkü Grek’lerde olan ve olması gereken ayrımı yoktur; ama yukarıda da belirtildiği gibi, Kant’ın ahlak öğretisinde – ödev ahlakı – bu ayrım ciddi bir biçimde vurgulanır.

Erdemler listesi ile uğraşan bir diğer filozof da Aristoteles’tir, Aristoteles de erdemli davranışın doğasının ne olduğuna yönelik araştırmalar yapmış ve erdemli davranışın orta – yola uygun davranış olduğunu ifade etmiştir. Öyleyse orta – yola göre olan davranışın ve eylemin kriteri veya ilkesi ne olacaktır? Aristoteles bu soruyu, kesin bir dille, akla (düşünce – us) uygun bir davranış diye cevaplandırır. Başka bir ifadeyle Aristoteles de, hocası Platon ve Sokrates gibi, akli kendi ahlak öğretisinin merkezine yerleştirir; ama değişmeyen, genel – geçer evrensel bir akıl ilkesi.

Yukarıda ifade edilen görüşlerin tam karşısında duran görüş ise Sofistlerin öğretileridir. Aslında Sofistler de, ahlaki değerler ve epistemoloji (bilgi felsefesi)

arasındaki ilişkiden hareket ederler; fakat sofistler, bilgi ile ilgili noktada rölativist (görecelik) oldukları için yukarıdaki görüşlere karşı karşıt argümanlar geliştirmeye çalışmışlardır. Sofistler'e göre; bilgi konusunda tek çıkış noktamız, deneyimlerimiz veya duyularımızdır. Duyularımız veya algılarımız da, bize her zaman ve her yerde geçerli olan bir ilke veremezler. Çünkü duyular, duyumlayanın o andaki içsel durumuna bağlıdır ve yanılma payı yüksektir. Bu yüzden de hiçbir şey, belli (kesin – değişmez) bir şey değildir. Bir şey, her an, başka şeylere göre şöyle ve böyle olabilir. Salt (mutlak) bir varlık yoktur ve hiçbir nesne için “bu şudur” diyemeyiz. Bu septik anlayış, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in erdem ile ilgili Rasyonalist (akılcı) anlayışının tam karşısında yer alan bir anlayıştır.

II. BÖLÜM

GREK’LERDE EVRENSELLİK SORUNU VE EVRENSELLİĞİ SAVUNANLAR

EVRENSELLİK VE AHLAK

Bütün insanların, bütün toplumların, ahlaki anlamda yer ve zaman gözetmeyerek üzerinde hem fikir olduğu veya uzlaştığı bir ilke, bir kriter veya bir ölçü var mıdır yoksa bütün ahlaki değerler, bireylere, toplumlara veya en genel anlamıyla yer ve zamana göre değişmekte midir? Bu konu Greklerde ve özellikle de Sofistler ve Sokrates döneminde tartışıla gelmiş bir konu olmuştur. Tartışılan ahlaki değerlerin değişime açık olduğunu, başka bir ifadeyle göreceli (Rölativist) olduğunu iddia edenler olduğu gibi, bu değerlerin mutlak (kesin – salt) olduğunu iddia edenler de olmuştur. Tabii burada üzerinde durulacak olan kavram veya konu, özellikle değerlerin değişmez, eşdeyişle herkes için genel - geçer bir özelliğinin bulunduğunu temellendirmeye çalışan evrensellik kavramıdır.

Greklerin düşünce hayatında bunun savunuculuğunu yapan en önemli isim ise Sokrates’tir. Daha sonra bu iddiayı devam ettiren Kynik okulu, Platon, Aristoteles ve Stoacılar olmuştur. Evrensellik fikrini savunanlara göre; bütün ahlaki değerlerin, nesnel yani mutlak, kesin, genel geçer bir temellendirilmesi yapılabilir. Yukarıda ismi geçen filozofların çoğu, kendi iddialarını temellendirmeye çalışırken üzerinde durdukları veya dayanak olarak ifade ettikleri nokta; akıl, düşünce veya bilgi noktası olmuştur. Hem Sokrates hem de Platon’a göre; Erdem bilgidir ve Erdem’in bilgisine sahip olan birisi veya Erdem’in ne olduğunu bilen birisi, şartlar ne olursa olsun, başka bir şekilde davranmaz yani tersi bir davranışta bulunamaz. Çünkü bu bilgi, diğer bütün bilgilerden daha üstün bir yapıya sahiptir. Bu erdemin bilgisi, aynı zamanda, kendisine ulaşıldığı sürece, o kadar kesin ve açıktır ki, bizi doğru yola götürecek olan bilgidir. Bu bilgiye de, ancak akıl veya düşünce ile ulaşabiliriz. Akıl yoluyla ulaşacağımız bu bilgi ise tümelin bilgisidir ve Sokrates’e göre bu tümel bilgi, bu genel – geçer bilgi, “iyi” nin de kaynağı olması gerekir.

Böylelikle bilgisel doğruluk, ahlaksal doğrulukla eşitlenmekte hatta özelleştirilmektedir. Bu durumda doğru bilgi, tümel, evrensel, mutlak (salt) veya genel – geçer değerleri mümkün kılan koşul olmaktadır. Akıl düzeni ile evren düzeni aynı kabul edildikleri için doğru bilgi, evren düzeninin nesnel ve uygun bilgisidir. Böylece

Sokrates, bilgide ve değer anlamında nesneciliğin yani evrensel olanın bir temsilcisi haline gelmektedir.

Platon da, Sokrates gibi değerlerin nesnelliğinden söz etmektedir ve Grek rasyonalizmine uygun olarak varlık ile değeri, olan ile olması gerekeni birbirlerinden ayırmamaktadır. Platon, kendi rasyonalist idealizmine uygun olarak, varlıkları yukarıdan aşağıya doğru tam bir hiyerarşi içine sokar. En üstte “Tanrı” kavramı yer alır ve daha sonra aşağıya doğru tinsel, ruhsal ve maddi varlık alanları sıralanır. Bu varlık hiyeyarsışı, “varlık değerle doğmuştur” inancı doğrultusunda aynı zamanda bir değer hiyerarşisini de içermektedir (Özlem, Doğan; 2002, s. 286).

Benzer şekilde Aristoteles de, kendi varlık hiyerarşisine koşut olarak en yüksek değeri “en yüksek iyi” olarak ifade eder. Doğada varolan düzene koşut olarak ahlakta da bir amaç, bir erek anlamında “en yüksek iyi” ye ulaşmaya çalışmak esastır. En yüksek iyi de, Grek felsefesinde bilindiği gibi “mutluluktur”. Aristoteles, bu nedenle insanı mutluluğa götürecek nitelikler, “erdem” adını verdiğimiz nitelikler üstünde durur ve onun ahlak öğretisi, büyük ölçüde bir erdemler öğretisi olur. Bütün bu tespitler, Aristoteles’in kendinden önceki Platon ve Sokrates gibi evrenselci veya nesnelci bir tavır sergilediğini ortaya koymaktadır; fakat Aristoteles, Sokrates ve Platon gibi çok radikal bir çizgide durmaz. Sokrates ve Platon gibi çok radikal bir. Sokrates ve Platon, bilgi ve erdem arasında çok sıkı bir ilişki kurmalarına, başka bir deyişle “Erdem bilgidir” iddiasında bulunmalarına rağmen, Aristoteles, Erdem’in salt anlamda bilgidir ibaret olmadığını, onun asıl anlamda yaşanılarak öğrenilebileceğini ifade etmektedir. Bu yönüyle birbirlerinden ayrılmaktalar; ama sonuç itibarıyla, Aristoteles de, Erdem’in bilgisini akıl veya düşünce yoluyla kavranılabileceğini ifade ettiği için değerlerin evrenselliğinden yana bir bakış açısı sergilemiştir.

Yaşamı en güzel kılan şeyin akıl olduğunu ve en yüksek erdem anıksal ya da intellektual erdem olduğunu ifade ettikleri için Kynikler de, ahlak anlamında evrenselci duruşa yakın bir duruş sergilerler. Çünkü Kynikler’e göre; en yüksek erdem bilgeliktir veya bilgidir. Bu bilgelik de, akılla usa vurma ile düşünüp taşınma sonucu elde edilir. Akıllı, kendi eylemlerinde uygulamak ve bunu başkaları için de kabul etmek, insanın biricik ödevidir diyen Stoacılar da, ahlaki değerlerin evrenselliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Aslında Stoa felsefesinde mutlak iyinin yanında göreceli değerlerin varlığı da kabul edilir. Stoacılar göre; mutlak iyiye ya da erdeme

hiç zarar vermeden bunlar da – yaşama, sağlık vb. – istenebilir; ama bunlar, bizim için hiçbir zaman amaç olamazlar. Çünkü asıl amaç “mutlak” iyiye ulaşmaktır.

SOKRATES

Sofistlerin bilgi anlayışı veya ahlaki değerlere yönelik bakış açısı, her bakımdan, bireyi göreceliğe götürmekteydi. Onlara göre; tümel ya da genel – geçer anlamda geçerliliği olan başka bir deyişle her yerde ve her zaman söz konusu olan ne bir doğru ne de bir ölçü veya bir kriter vardı. Bu sonuç, Protogoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” yargısından doğal olarak çıkmaktadır. Sofistlerle aynı çağda yaşamış olan; fakat onlara karşı çıkan Sokrates ise, tam tersine, tümel veya değerlerle ilgili bir ilkenin bulunabileceğine yönelik bir inanç beslemekteydi.

Aslında Sokrates de Sofistler gibi, toplum tarafından kabul görmüş gelenek ve görenekler, töreler üzerinde düşünmeyi ve kafa yormayı kendisine ilke edinmiştir; ama onun göz önünde bulundurduğu nokta, sağlam, herkes için geçerliliği olan veya mutlak bir bilgiye varmak ve ahlaki değerlerle ilgili ilkeyi veya kriteri, bu bilgiye göre temellendirmekti. Sokrates de, Sofistler gibi, din – gelenek otoritesine gözü kapalı bağlanmamakla birlikte, sofistlerden farklı olarak, akla, düşüncenin nesnel değerine, bireylerin üstünde bir normun (kuralın) bulunduğuna sarsılmaz bir inancı vardı. Ayrıca Sokrates’in kendine özgü öğretme ve araştırma yöntemi olan diyaloglar da bu inanca dayanmaktadır. Sokrates’in sanının (doxa) karşısına koyduğu bilgi hemen öğrenilecek, hazır bir şey değildir; birlikte çalışarak, uğraş vererek varılacak bir amaçtır. Bundan dolayı, Sokrates’in yöntemi olan diyalogda, öncelikle düşünceler ortaya konulur ve bunlar karşılıklı olarak eleştirilir. Böylelikle herkesin kabul edeceği noktaya ve bilgiye varılmak istenir. Sokrates’e göre bilginin peşinde koşmanın, bilgiyi hedeflemenin veya bilimsel çalışmaların amacı, duyumlarla elde edilen tek tek tasarımlar ya da sanı değil; tümel veya genel – geçer olanı ortaya koyacak kavramın kendisine ulaşmaktır. Bu sebepten ötürü kavramın belirlenmesi, sınırının çizilip gösterilmesi için tanımlar keşfetme peşindedir Sokrates.

Bu tanımlarla ilgili çok önemli ifadeler, Aristoteles’in “Metafizik” adlı kitabında yer almaktadır. Aristoteles’ten öğreniyoruz ki; Sokrates, orta dönem diyaloglarında yaptığı gibi “tümelleri veya tanımları ayrı başların mevcut saymamaktadır”. Bundan dolayı Aristoteles, tümel tanımlar ve tümevarım yöntemine dayanan argümanlar diye adlandırdığı ifadeleri Sokrates’e atfeder ve Sokrates’in niyetleri hakkında kendi “Metafizik” kitabında şu ifadelerle yer verir: “Sokrates, özellikle karakter erdemleriyle meşgul olmaktaydı ve onlarla bağlantılı olarak tümel

tanım problemini ortaya atan ilk kişidir. “(Aristoteles; 1996, s. 540). Birkaç satır ilerde Aristoteles, Sokrates’in kıyaslar yapmaya çalışmakta olduğu için özü aramakta olmasının doğal olduğunu ve bir şeyin ne olduğunun, kıyasların hareket noktası olduğunu” kaydeder (Aristoteles; 1996, s. 540).

Sokrates, bu yöntemini- Sofistlerde olduğu gibi – insan yaşamının sorunlarına uygulamaya çalışmıştır. Burada Sokrates’in özellikle üzerinde durduğu soru, “doğru bir yaşayışın ve iyi bir yaşamın hangisi olduğu sorusudur”. Bundan dolayı kendinden önceki doğa filozoflarının ilgilendikleri sorunlarla ilgilenmemiştir. Sokrates’in asıl ilgi alanı kavramsal doğruları bulmaktır. Kavramsal doğruların peşinden gitmesinin sebebi ise, ahlaki yargılar ve bilgi arasındaki ilişkiyi kurmak istemesidir. Ona göre; insanın kendisini ahlaki açıdan yeteri kadar geliştirebilmesi ile bilgi arasında çok sıkı bir ilişki vardır ve bu ilişki sonucunda bulunacak tümel-mutlak, kesin, genel-geçer-doğrular, ahlak bilincine açıklık ve güven sağlayacaktır (Bu konu hakkında yeterli bilgi için Bkz: Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 47-52).

Buna bağlı olarak “Sokrates’in bütün düşüncesi, bütün çalışmaları ahlaka yöneliktir” denilebilir. Bu ana – konuda Sokrates için çıkış noktası da, “erdem ile bilginin özdeş yani aynı olduğu” görüşüdür. Sokrates’in erdemi ve bilgiyi bu kadar tam bir şekilde eşitlemeye hazırlıklı olmasının sebebi, bütünüyle açık olmasa da, Sokrates, sonuçlar hakkında tamamen açıktır; “hiç kimse isteyerek hata yapmaz”; başka bir deyişle insanlar, yanlış olan şeyi yaparlarsa bunun sebebi ahlaki bir zayıflık değil, tam tersine bilgisel (anlıksal) bir hatadır veya işaret ettiği gibi bilgisel bir zayıflıktır.

Erdem, doğrudan doğruya bilgeliğe ya da bilgiye dayanır. Daha doğrusu erdem, bilgi ile birliktedir ve çeşitli erdemler olduğu tasarımı da, ona göre; sadece bir görünüştür. Aslında sadece tek bir erdem vardır ve bütün insanlarda erdeme karşı aynı yatkınlık durumunun bulunduğunu söyler. Önemli olan, bu yatkınlığın iyi öğrenimle eğitimle geliştirilip olgunlaştırılmasıdır. Sokrates’e göre; kendini bilgili sanmak kuruntusundan başka hiçbir şey, gerçek bilgiye daha büyük bir engel olamaz. Bundan dolayı ahlak bağlantılarında, kendini tanımadan daha zorunlu hiçbir şey yoktur. “Kendini bil” sözü, bundan dolayı kendisi için çok önemli bir anlama sahiptir.

Sokrates, erdemin bilgi ile aynı olduğunun ifade etmekle bütün ahlaksal eylemlerimizin kaynağından bilgiyi göstermektedir. Böylelikle bütün yanlış eylemlerimizin temelinde de bilgisizlik olacaktır. Eğer erdem bilgiyse bu bilginin içeriği ne olmalıdır veya nedir? Sokrates’in genel olarak cevabı “iyi” kavramının

kendisidir. O halde iyi ve doğrunun ne olduğunu bilen kimse erdemlidir veya âdildir. Bilgisizlik denen şey ise, değerli şeyler üzerinde yalan yanlış şeyler bilmek, iyiyi kötünden ayıramamaktır. Bu açıklamalardan da şöyle bir sonuç çıkar: Hiç kimse kötü olan ya da kötü bildiği bir şeyi isteyerek yapmaz. İnsanın kötü bildiklerini iyi bildiklerine üstün tutması, zaten doğasına aykırılık teşkil eder. İnsan, her zaman iyiyi ister; fakat iyi sandığı şeyler, çoğu zaman veya bazen kötü olabilir. Böylece bilmeyerek kötü bir davranışta bulunabilir.

Ancak iyiyi kötünden, doğru olanı yanlış olandan, yapılması gerekeni kaçınılması gerekenden ayırt edebilen insan kötülük işlemez. Böylelikle bir insanın hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğunu doğru bir şekilde ayırabilmesi, onun bilge ve erdemli olduğunu gösterecektir. Bilge insan, kendisini de tanır; neyi bildiğini, neyi bilmediğini ayırır ve böylelikle yanlışlığa da düşmez. Böylece de bilgeliğin gücü altında her iş yolunda gider. Çünkü yanlış işler ortadan kalkınca insanlar doğru yolu bulurlar. Bu doğru yol da insanı mutluluğa götüren yol olacaktır. Bizler, ancak erdemli olmakla mutluluğa erişebiliriz veya mutlu oluruz. Bütün yaşantısı boyunca en büyük iyiliği gözeten erdemli insan, gelişigüzel değil; bile bile veya farkında olarak hareket eder (Akarsu, Bedia; 1982, ss.40-41).

İnsanları doğru ve akıllı kılan da budur. Her şeyin erdemini yapan düzendir. Bir şeyi iyi yapan, onda kendine uygun bir düzen bulunmasıdır. Bundan dolayı kendisinde kendine uygun bir düzenin bulunduğu ruh da, düzeni olmayan ruhtan daha iyidir. Başka bir deyişle insan, ancak kendi kendisiyle uyum halinde olduğu zaman mutlu olabilir. Kendi kendisiyle uyum kurabilmek de, insanın kendi davranışları üzerinde her zaman akli egemen kılabilmesi, yapılması gereken ile kaçınılacak şeyler arasında doğru bir bilgiye varabilmesi ile sağlanabilir. Bu bağlamda insan için en değerli olan şey, insanın Tanrısal yanı olan ruhtur. Çünkü ruh, aklın bulunduğu yerdir. İnsanın ruhsal (tinsel) anlamda yetkinliği de ilk planda bilgiye bağlı olduğundan bilgelik ve erdem en büyük iyi olarak gösterilir. İyi de, bütün başka şeylerden ve hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak şekilde daha değerlidir.

Bu ifadeler, hem Platon'un Sokrates üzerine anlattıklarına yani diyaloglarda geçen bilgilere hem de bütün ahlaksal yaşamı, bilgiye dayandırmak isteyen ve insanları kendi kendini tanımaya ve kendi üzerinde çalışmaya yöneltten bir filozof için de uygun ifadelerdir. Bu, aynı zamanda – yukarıda da belirtildiği gibi – ruhun yetkinleştirilmesidir ve asıl anlamda Sokrates'in "ruhun yetkinleştirilmesi" ile kastettiği şey, tinsel yetkinleşme diyebileceğimiz şeyin kendisidir. Bunu da, insanın en

önemli sorunu olarak görmüştür. Dünyanın nerden geldiği yani kökeni ve oluşumu hakkındaki görüşleri veya spekülasyonları, bir yönüyle, yararsız olarak bir kenara koyarken, bunların bilgisinin elde edilebilse bile ruhsal yetkinleşmenin doğasına ya da buna ulaşmak için gerekli araçlara bir ışık tutmayacağını kastetmektedir. Bu amaç için farklı bir tür bilgi – arzu ettiğimiz çeşitli şeylerin değerini doğrudan bir kavrayış gerekiyordu. Bu ise, Sokrates’in genellikle “Erdem bilgidir” diye tercüme edilen ünlü paradoksta “iyilik” olarak kavranan bilgidir. Başka bir bakış açısından, bu bilgi “kendini bilmek”, yetkinleştirilmesi yaşamın gerçek amacı olan, her birimizin içindeki kişi ya da ruhun tanınması olarak da adlandırılır.

Böylelikle Sokrates’in ahlaksal yaşantıyı veya ahlaklı olma durumunu salt (mutlak) anlamda bilgiye veya akla dayandırdığını görmekteyiz. Aklı ve akıl bilgisini ahlaksal eylemlere temel alması, Sokrates’i Sofistlerle karşı karşıya getirmiştir. Çünkü Sofistler, Sokrates gibi, bilginin doğuştan geldiğine veya akla dayanması gerektiğine inanmazlar. Onlara göre, bilgi, ancak duyu yoluyla yani deney ve gözlemle elde edilebilir. Duyu verileri de, bilgi açısından bizi yanılttığına göre, bizler hiçbir zaman mutlak (kesin – değişmez) bilgiye ulaşamayız ve bu durum, Sofistleri tam bir görelige (Rölativizm) götürmekteydi. Başka bir deyişle Sofistler, tümel, genel – geçer bir bilginin olabileceğine inanmamaktaydılar. Ahlaki olarak iyi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ölçü, Sofistler için gelişigüzel veya tesadüf eseri ortaya çıkan fikirlerdi. Sokrates için ise ölçü, insan aklının düşünüp taşınarak kavrayabileceği bir nesnel gereklilikti; fakat Sokrates, bu kavramsal bilgiyi araştırırken de, tümel tanıma varmak isterken de, sürekli tartışma içinde olan kişilerden tanımlar istemiş ve verdikleri tanımların eksik ya da yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır; fakat kendisi de hiçbir zaman bir tanım vermemiştir.

Bu bilgi kavramı, her ne kadar Sokrates’te hem biçim açısından hem de içerik açısından bir belirsizlik içinde dursa da Sokrates, şu noktada kesin bir şekilde konuşmaktadır: Tinsel (manevi) yetkinlik her şeyden daha önemlidir. Mutluluğun asıl yeri ruhtadır. Ruh ise bilgi sayesinde aydınlanır ve insanın en önemli amacı ruhsal anlamda olgunlaşmak olmalıdır.

Sonuç itibarıyla Sokrates, ahlaki değerlerle ilgili temel felsefi sorular sormuş; karar verme ile değer biçmede kullandığımız kavramları nasıl anlamamız gerektiğini, bu kavramların doğru uygulamalarının ölçütünün veya ilkesinin ne olduğunu, yerleşik adetlerin yani var olan geleneklerin kendi içinde tutarlı olup–olmadıklarını ve eğer değillerse tutarsızlıktan nasıl kaçmamız gerektiğiyle ilgili soruları problem konusu

yapmıştır; fakat kavramları nasıl anlamamız gerektiğiyle ilgili felsefi sorular sormuş olmak, alınacak yolun yalnızca Sokrates'e düşen kısmını kapsayacaktır.

KYNİKLER

Sokrates'in, aklın rehberliğinde ortaya çıkan bilgi ve değerler üzerinde düşünmekle erişilen yaşama ereği arasındaki kurduğu ilişki, doğru yaşamın veya mutluluğun özü ve koşullarının ne olduğu sorularını da beraberinde getirmiştir. Sokrates'in bu sorular hakkındaki tutumu, kendisinden sonraki kuşakları veya öğrencilerini farklı noktalara götürmüştür. Başka bir deyişle mutluluk nedir, yaşamın ereği (amacı) olan mutluluğa insan nasıl ulaşabilir, mutluluğa götüren yol hangisidir? vb. sorular, Sokrates'in öğrencilerini birbirinden ayırmaktadır. Sokrates'in bütün öğrencileri, insanın mutluluğunu yaşama ereği olarak almışlardır; fakat buna götürecek yolda birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu durum da beraberinde farklı okulların açılmasına sebep olmuştur. Bu okullar ise, Megara (Euklides), Kynik okulu (Antisthenes), Kyrene okulu (Aristoppos), Elis - Eratria okulu (Phaidon)'dir. Burada üzerinde duracağımız okul ise, Kynik okuludur.

Kynikler için yaşamın doğru sayılabilecek biricik anlam ve ereği erdemdir (arete). “Erdem” deyince de onlar, insanın içten tam bir bağımsızlığını, kendini belirlemede mutlak olarak özgür olmasını, yani her türlü gereksinime bağılıktan insanın kendini kurtarmasını anlarlar. Bu idealin de, Sokrates'in kişilik ve yaşayışında gerçekleşmiş olduğunu ileri sürerler. Nitekim Antisthenes'de, öğretmeni Sokrates gibi, erdem anlayışında intellektualisttir, yani ona göre de erdem bilgi ile ilgilidir. Ayrıca ona göre; ahlak ilkeleri kuru bir bilgi olarak kalmamalı, doğrudan doğruya yaşanmalıdır. Bu da Sokrates'e uyan bir anlayış. Sonra yine Sokrates gibi, onun için de ahlaki ereklere yararlı olmayan bilimin ve araştırmanın yüksek bir değeri yoktur. Çünkü o da Sokrates gibi, ahlaka yarayacak bilgide kavramları belirlemeye, tanımlara varmaya çalışmaktaydı. Bu bakımdan mantık sorunlarıyla uğraşır ve kavramlar kurarak nesnelerin kalıcı özünü açıklamayı dener. (Gökberk, Macit; 1999, s. 48-49). Aynı zamanda insanı ahlak bakımından iyi bir duruma getirmeyecek her türlü sanat ve bilgiyi dışlamakta ve mantık ve fizik bilgilerine de ahlaksal amaçlara gerekli olduğu ölçüde önem vermektedir.

Kynik okulunun kurucusu olan Antisthenes, bazı yönleriyle Sofist Gorgias'ın etkisi altındadır. Çünkü Sofistler, bilginin kendisine şüphe ile yaklaştıkları için kavramları tanımlamaktan sürekli kaçınmışlardır. Benzer bir tavır, Kynik okulunun kendisinde görülmesine rağmen genel anlamda Sokratik öğretinin etkisi altında gelişmektedir bu okulun öğretisi. Çünkü Sokratik düşüncenin temel kavramı olan

erdem, bu okulun da en yüksek yaşama ereği olarak kabul edilir. Erdem insana uyan ve bütün dünyada olup – bitenlerin değişimlerinden bağımsız kalan biricik şey olduğundan yalnızca en yüksek değil; aynı zamanda biricik değerdir ve mutluluğa götürecek biricik yoldur. Erdemden başka iyi yoktur ve erdemsizlikten başka kötü yoktur (Cevizci, Ahmet; 1999, s. 510). Bunun dışında kalan hiçbir şey dikkate değer değildir. İyi, herkes için kendine öz olan şeyin kendisidir ve insanın gerçek özelliği de, düşünce ve ruh yönünden ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan, sadece düşünce ve ahlak eylemlerinde özgürdür.

Antisthenes'in gözünde, felsefenin işi, mutlu olmak için doğaya uygun olan çabaları seçmekten başka hiçbir şey değildir. Bu bağlamda Kynikler, bilgelikte buldukları erdemin kendi kendine yeten bir değer olduğunu söylemiş, yaşamın temel ihtiyaçları ve hazları karşısında kayıtsız kalmakla yetinmeyip; kendi amaçlarına ancak hazdan kaçınmakla erişebileceklerini düşünmüşlerdir (Cevizci Ahmet; 1999, s. 511). Çünkü onlar, hazzın yalnız iyi olmadığını ifade etmekle yetinmezler; hatta hazzı, en büyük kötülük olarak görürler. Özellikle Antisthenes'in "Hazdan, deli olmaktan daha çok korkarım" veya "Haz duymaktansa deli olmayı yeğlerim" sözü onların felsefesini açık bir biçimde ortaya koymaktadır (Gökberk, Macit; 1999, s. 49). Bu bağlamda Antisthenes, hazzın karşısına çalışıp didinmeyi veya genel anlamıyla bilgeliği koyar. Çünkü yalnız bilgelik, insanı erdemli yapar; insan, ancak bilgelik sayesinde bağımsız veya özgür olur. Zenginlik, ün, vb. hepsi birer boş gurur ve kuruntudan ibarettir. Kendimizden, kendi içimizden başka her şeye kayıtsız olmaktayız. Ancak acı ve hazzın, yaşama ve ölümün üstüne yükselebilen kimse özgür ve mutludur.

Görülüyor ki, Antisthenes de, Sokrates gibi, "erdem nerededir" sorusuna erdem bilgeliktedir ya da bilgededir cevabını verir. Ona göre; yaşamaya değer katan biricik şey akıldır. Bu bağlamda Kynikler için en yüksek erdem, düşünceye, akla dayanan bir erdemdir veya bilgidir. Bu ise akılla usa vurma ile elde edilir.

Erdemli olmanın kendi kendine yeterli olduğunu Kynik okulunun nasıl kavradığını, yukarıda ifade edilenler bize göstermektedir. Bütün bunlara rağmen, Kyniklerin kendi kendine yeterliliği ile ilgili fikirleri, başkaları ile bağlantı kurmayı bütünüyle bir yana itecek kadar ileri gitmektedir. Bir yandan her erdemli olanın dost olarak başka erdemli olanlarla bağlantı kurmasının doğal olduğunu kabul ederken, öte yandan geriye kalan insanları da, kendine çekmeyi bilgenin ödevi saymaktadırlar.

PLATON

I

Platon'un ahlak anlayışı, en yüksek iyi'ye ulaştıracak olan gerçek mutluluğu bulmaya yöneliktir. Ona göre; insanın en yüksek iyisi, onun ussal (akılsal) ve ahlaksal bir varlık olarak kişiliğinin gerçek açınımı, ruhunun doğru gelişimi ve yaşamın genel uyumlu yeteneği veya halidir (Copleston, Frederic; 1998, s.93). Başka bir deyişle, bir insanın ruhu, olması gerektiği durumdaysa, o halde o insan mutludur der Platon.

Aslında bu açıklama, bize Sokrates'i hatırlatmaktadır. Çünkü Sokrates, haz olarak hazzın, gerçek ve tek insan iyisi olamayacağını göstermeye çalışır. Saf bir haz yaşamı – burada kastedilen salt bedensel hazlardır-, kendi içinde hem her türlü bilgiden hem de anlıktan yoksun bir yaşamdır; fakat öte yandan hazdan bütünüyle yoksun bir saf akılsal veya ansal yaşam da, insanın biricik iyisi olamaz. Böylece insan için en iyi yaşam hem hazzı hem de ussal (akılsal) olanı kendi içine alabilen bir yaşam olmalıdır der Sokrates (Copleston, Frederic; 1998, s.94). Platon da Sokrates gibi, en iyi yaşamın hangisi olduğunu ve en yüksek iynin ne olduğunu bulmaya çalışırken, her iki yaşam biçiminin kendisini, kendi sistemi içerisinde belli temellere oturtmaya çalışır; fakat burada asıl önemli olan nokta, Platon'un hangi yaşamı öncelediği veya merkeze aldığıdır.

Her şeyden önce der Platon, iyi yaşam, doğru türdeki tüm bilgiyi, zamansız nesnelerin kesin bilgisini içermelidir. Böylece Platon, birinci sınıf bilginin (ussal bilginin) yanı sıra ikinci sınıf bilgiyi de (duyusal bilgiyi) karışımın içine dâhil etmektedir. Başka bir deyişle, bir insanın, gerçekten iyi bir yaşam sürdürebilmesi için bu ölümlü yaşama ve özdeksel dünyaya bütünüyle sırtını çeviremeyeceğini; ama yine de bu dünyanın biricik dünya olmadığını üstelik de en yüksek dünya ise hiç olmadığını, tam tersine ideal dünyanın yalnızca bir türevi veya yansıması olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder (Copleston; 1998, s.93).

Bu açıklamalardan şu anlaşılıyor ki; Platon'un öncelediği ya da önemli gördüğü yaşam, bir bilgenin yaşamıdır ve bu yaşam duyusal-haz yaşamından her yönüyle daha üstün bir yaşamdır ona göre.

Bu yaşam biçiminin, hangi şekillerde ortaya çıkacağıyla ilgili bilgiler ise “Gorgias” diyalogunda çok açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Oldukça erken bir diyalog olan “Gorgias”ta Platon, Etik alanındaki merkezi problemlerden pek çoğunu

ortaya koyar. “Menon” ve “Phaidon” diyaloglarında bu problemlerin metafizik bir arka planı kurulmaya çalışılır. “Devlet” diyalogunda, Platon, “Gorgias”taki problemlerin bir yeniden ifade edilişi olan problemler için önerilen bir çözümün özsel bir parçasını vermeye çalışır. Ayrıca Etik’in problemleri üzerine iki temel genç düşüncesi de vardır: Haz üzerine “Philebos” ve “Yasalar”.

II

Gorgias diyalogunun hemen başında Sokrates, retorik’in erdemin kendisiyle öğretildiği beceri veya hüner olma iddialarını ortadan kaldırmaya ve aynı zamanda ikna etmenin iki anlamı arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Gorgias, ikna sanatı olarak retorik’in insanın en yüksek iyisinin aracı olduğu görüşünün savunuculuğunu yapar. Çünkü ona göre; en yüksek iyi, özgürlüktür ve burada adı geçen özgürlükten kasıt, insanın her şeyde istediğini elde etme özgürlüğüdür. Site-devletlerinde istediğini elde etmek için, insan kendi yurttaşlarını etkileyebilmek zorundadır.

Sokrates ise, ikna sanatının birbirinden farklı iki yönünü ortaya koymaya çalışır. Şu anlamda ki; ikna edilen insanda, bilgi üreten ikna türü ile bilgi üretmeyen ikna türü arasında bir ayrım yapar. İlk durumda ikna, bir inancı savunmak için sebepler bulmaktan oluşur ve eğer bu inanç veya bu fikir, kabul edilirse, onu, bu sebepler çerçevesinde destekleyecek açıklama veya açıklamalar verilir. İkinci durumdaki ikna türü ise, dinleyicileri, temellendirilmemiş bir fikir meydana getiren psikolojik bir baskı altına sokmaktan oluşur. Bu diyalogda Sokrates, retorik’in birinci değil; ikinci türden bir ikna sanatı olduğunu ortaya koymaya çalışır (MacIntyre; 2001, s. 34).

Sokrates’in burada ihtiyaç duyduğu bilgi, herhangi bir teknik –örneğin mühendislik bilgisi vb. – değildir; onun aradığı bilgi, doğru ve yanlışın bilgisidir veya bu bilginin nasıl ortaya çıkacağı ile ilgili bilgidir. Bu açıklamalardan hareketle, Gorgias’ın kendi görüşlerinde ciddi tutarsızlıklar olduğu hemen fark edilir. Çünkü Gorgias, bir bilgenin, arasına adil bir insan olmaya ihtiyaç duyduğunu açık bir şekilde ifade eder; ama nasıl adil hale gelebileceğiyle veya nasıl adil olduğuyla ilgili bizlere herhangi bir kavramsal çerçeve veya kriter sunmaz. Diyalogun buraya kadar ki olan kısmında, Gorgias’ın en çok görünen özelliği, yaptığı işi, bütünüyle bir felsefi psikoloji gibi gösterme istekliliğidir. Retorik’in hiç de gerçeğe uygun bir sanat

olmadığını göstermek için, Sokrates'i bir argüman geliştirmeye götüren asıl sebep de budur.²

Diyalogun devamında, Sokrates, tartışmaya Gorgias'ın öğrencisi olan Polos ile devam etmektedir. Bir insanın, doğru olmayan bir davranış sergilemesi mi yoksa o davranışa maruz kalması mı daha kötüdür? Burada tartışılan asıl konu budur. Polos, retorik'in kullanımının ahlaki hedefinin, güç kazanma olduğunu ve başarılı bir bilgenin istediği her şeyi yapabileceğini ifade eder. Sokrates'in buna verdiği karşılık ise, bir insanın, arzuladığı şeyi değil; yapılmasının iyi olduğunu düşündüğü her şeyi yapabileceği ile ilgilidir. Burada Sokrates'in hem gözetlediği hem de dikkatini çekmek istediği nokta, bir insanın herhangi bir şeyi niçin yaptığıyla ilgili olan noktadır.

Başka bir şekilde dile getirilecek olursa, Sokrates'in önemli gördüğü nokta farkındalıktır. Şöyle ki, başkalarına zarar ve ölüm getiren bir despot, kendi iyisine hizmet eder görünen şeyi yapıyor olduğunu düşünülebilir; fakat Sokrates'e göre; o despot, düşüncelerinde yanılmıştır. Çünkü der Sokrates, bir insanın yanlış bir iş yapması, ona maruz kalmaktan daha kötüdür. Polos ise, uygun neden olmaksızın zarar vermenin, zarara maruz kalmaktan daha kötü olduğunu kabul etmeye hazır değildir. Hatta Sokrates'in buna yönelik fikirlerini çürütmek için, bir takım karşıt örnekler sunmaya çalışır; fakat zarar vermenin, zarara maruz kalmaktan daha utanç – verici olduğunu yönünde bir taviz vermeye de hazırdır.

Diyalogun Polos ile ilgili olan kısmın sonunda, verdiği karşıt örnekler Sokrates tarafından çürütülünce, Polos haksız bir şekilde zarar vermenin, zarara maruz kalmaktan daha utanç – verici ve daha kötü olduğu görüşünü kabul eder; fakat Sokrates'in burada Polos'a kabul ettirmeye çalıştığı asıl şey, güzel (şeref – verici) ve çirkin (utanç- verici) yüklemelerinin kritersiz olmadıkları ile ilgili olan noktadır.

Sokrates, bu yüklemelerin başka yerlere veya hayat tarzlarına ve bilimlere uygulanmış örneklerini alır ve bunlardan şu sonucu çıkarır: Çıkardan bağımsız bir bireyin bakış açısında, bir şey, faydalı veya hoş veya bunların her ikisi ise; o şeyi, o halde güzel diye adlandırma hakkına sahip oluruz. Bütün bu çıkarımlar, Polos'un artık Sokrates'in görüşlerine tutarlı bir şekilde itiraz edemeyeceğinin bir kanıtıdır.

Tartışma, Polos'tan sonra Kallikles ile devam eder. Kallikles'e göre; en yüksek iyi, tüm arzuları doyurma gücüdür. O, bu açıklamalarıyla, teorik hayatı veya teorize

² Daha detaylı bilgi için bkz. Taylor, C.C.W; Sokrates, (çev: Cemal ATİLA), Altın Kitaplar Yayınevi, s. 85-93

etme hayatını ve dolayısıyla da Sokrates'i eleştirmektedir. Kallikles, iki önemli noktada, Sokrates ile fikir çatışması içine girer: ilk çatışma, arzu kavramı ile ilgilidir. Sokrates, sınırsız arzulara sahip insanın, asla doldurulmayan, asla doyurulamayan delik bir kalbura benzediğini; dolayısıyla büyük ve şiddetli arzulara sahip olmanın, istediğiniz şeyi elde edemeyeceğinizi kesinleştirmek olduğunu ileri sürer (MacIntyre; 2001, s.37). Arzularımız, sınırlanmış olmadıkça, doyurulabilir olmazlar ona göre. Kallikles ise, bunu kabul etmez. Çünkü Kallikles'e göre; yapma ihtiyacını hissettiğimiz tek şey, arzu kavramına bir sınır getirmemektir.

İkinci nokta ise, Kallikles'in ısrarla vurguladığı, yönetmenin güçlü insanın hakkı olduğu düşüncesidir. Sokrates'e göre; Kallikles, bununla açık bir şekilde, despotu yüceltme niyeti taşımaktadır. Bununla birlikte, Sokrates, halkın apaçık bir anlamda tirandan daha güçlü olduğunu ve dolayısıyla halkın yönetmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade eder. Bu yüzden Kallikles, "daha güçlü" kavramını "daha akıllı" anlamına gelecek şekilde yeniden tanımlamak durumunda kalır. Bu nokta üzerinden hareket ederek, Sokrates'in çözmeye çalıştığı bir diğer durum ise, iyi-kötü ile haz-verici ve acı-verici kavramları arasındaki ilişkidir. Sokrates, iyi ve kötünün, haz-verici ve acı-verici kavramlarıyla eş anlamlı olmadığını söyler. Sokrates'in bu ayrımı özellikle vurgulamasının sebebi ise, bu kavramların çoğu zaman herkes tarafından birbirine karıştırılması ile ilgilidir.³

Çoğu zaman hazlar ve acılar değerlendirilirken, ölçüt olarak iyi ve kötü kullanılmaktadır; fakat bu, yanılgıdır der, çünkü iyi ve kötü kavramları bir karşıtlığı içerir; ama haz- verici ve acı-verici kavramları, her durumda karşıt değildirler. Başka bir deyişle, bir şey aynı anda ve aynı bakımdan hem iyi hem de kötü olmaz; ama diğer kavram çifti için aynı şeyin söylenemeyeceğini belirtir.

Bu açıklamalar, Kallikles'i başta kabul etmediği şeye, yani haz türleri arasında bir ayrım yapmaya zorlar ve Kallikles, en sonunda buna ikna edilir. Aslında Platonik Sokrates'in ihtiyaç duyduğu şey, tam da budur. Bundan sonra Sokrates, kendi pozitif görüşünü geliştirir ve böyle yaparak ahlak felsefesinde belli kalıcı bir zemin kazanır.

Gorgias diyalogun en sonunda ise, öte hayattaki yargıya ve cezaya ilişkin dinsel mit, yoğun bir şekilde tartışılır. Bu mit ile Platon, farklı temel ahlaki seçimler arasındaki söz konusu olan şeyi sembolize etmeye çalışır (MacIntyre; 2001, s.39). Bu

³ Sokrates, bu çok keskin açıklamaları diyalogun sonraki kısmında biraz yumuşatmaya çalışmaktadır. Çünkü bu açıklamanın, bütün örnekler açısından geçerli olamayacağını kendisi de fark etmiştir.

diyalogta örnekleri verilen hem politik hem de dinsel tutumlar, Platon'un düşüncelerinin, aynı zamanda, yinelendiğinin bir göstergesidir. Bir mitlerin daha iyi anlaşılması için, diyalogun metafizik arka-planının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Bunlardan ilki, “yapmak istediğin her şeyi yap” öğüdünün, birkaç sınırlı bağlam dışında zorunlu olarak faydasız olduğuyla ilgilidir. Sokrates, söndürülemez arzuların doyurulamaz arzular olduğunu söylediğinde, burada kastettiği asıl şey, sadece, sürekli arzulanan daha fazla bir şeyin olması değildir. Daha ziyade, bir arzu, ona ancak belirli bir nesne veriyorsa doyurulabilir (MacIntyre; 2001, s 39). İnsanlara “yapmak istediğin her şeyi yap” denildiğinde, bu açıkça tanımlanmış birkaç alternatifin var olduğu ve kendi tercihlerimizin, bireyi veya kişiyi etkilemesini istediğimiz yerde anlamlıdır; fakat nasıl yaşamalıyım, ne yapayım veya ne yapmam gerekiyor? gibi genel ahlaki soruları soran bireye, “yapmak istediğin her şeyi yap” demek, peşinden gidilecek hiçbir hedef ortaya koymaz.

Burada asıl problem, hangi isteklerin peşinden gidileceğini, hangilerinin engellenilmesinin gerektiğini bilmektir. Herhangi bir durumda, isteklerin verili, sabit ve belirlenimli olduğunu; oysa seçimlerin özgür olduğunu var saymak, birbirine eşlik eden iki yanılgı olur. Benim isteklerim, sadece seçimlerimin belirleyicisi olarak kalmazlar; onlar, çoğu kez, seçimlerimin üzerine uygulanmak durumunda olduğu malzemedirler aynı zamanda. Bu, ahlak kavramlarının, uzlaşım alanının parçası olarak; arzuların ise, doğanın bir parçası olarak tasarımıyla bulanıklaştırılır.⁴

Sokrates, kuşkusuz bu noktalardan herhangi birinin peşine düşmez. Onun yapmaya çalıştığı şey: Bir iyi neyden ibarettir? sorusuna verilecek bir yanıt için zorunlu bir koşulu bulmaya çalışmaktır ve yanıtı da şudur: Eğer herhangi bir şey, bir iyi ve mümkün bir arzu nesnesi (yani terciğin söz konusu olabileceği bir arzu nesnesi) olacaksa, o, davranışı yönetebilen bir kurallar bütünü çerçevesinde açıkça tanıtılabilir olmak zorundadır. Çünkü davranışı herhangi bir biçimde kurala bağlı olmayan bir insan, kendi toplumuna, bilinçli veya akıllı bir birey olarak katılamaz (Platon; Diyaloglar I, 1998 s.134 –135).

⁴ Burada asıl vurgulanmak istenen nokta, istek ve tercih arasındaki ilişkidir. Kallikles tarafından “yapmak istediğin her şeyi yap” açıklamasının, Sokrates tarafından niçin yoğun bir şekilde eleştirildiği de, bu ilişkide saklıdır. Bu ilişki ile ilgili ayrıntılı bilgiler, daha sonra açıklanacak olan Aristoteles kısmında verilecektir.

Sokrates, kötülüğün, belli iyilere ulaşılabilir bir hayat formundan kopmaktan ibaret olduğunu; çünkü kavramları paylaşmanın, daima bir hayat formunu paylaşmak olduğunu bize sunmaya çalışır ve aslında Sokrates, “Gorgias” diyalogunda, kötü insanın yoksun olduğu şeyin, ortak bir hayatı paylaşma bilinci olduğunu açık bir şekilde ifade etmeye çalışır. İyi’nin ne olduğunu tespit etmede ileri doğru atılacak zorunlu bir adım, bizleri “Devlet” diyalogunun kendisine götürecektir ve Platon ile ilgili, bundan sonraki uğrak noktalarımız, “Devlet”, “Şölen”, ve “Yasalar” olacaktır.

III

“Devlet” diyalogunda Platon, adaletin mutlak bir tanımına ulaşmaya çalışmaktadır. Bu noktada Platon’un bilmek istediği asıl şey: Bir eylem ve eylemler sınıfı hakkında, bizi, onu adil diye adlandırmaya götüren şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Platon, bununla ilgili adil eylemler listesinin ne olduğuyla ilgilenmez; fakat böyle bir listeye dahil olma ya da böyle bir listeden hariç tutulma için, kullanılacak bir kriter veya kavramsal çerçeveyi bulmaya çalışır. “Devlet” diyalogunda, Platon, bütün temel ihtiyaçların karşılandığı bir devlet taslağını çizmeye çalışır. Ona göre üç yurttaş sınıfına ihtiyaç vardır: Toplumun maddi ihtiyaçlarını üretecek zanaatkârlar ve çiftçiler, devletin sınırlarını ve güvenliğini sağlayacak askerler ve devletin toplumsal hayatını yönlendirecek ve örgütleyecek yöneticiler sınıfı. Burada, toplumsal hayatta yerine getirilecek durumda olan üç işlevden söz edilir ve buradan hareketle her bir işlevi bir sınıf yerine getirecek şekilde üç farklı ve ayrı yurttaş sınıfına ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmeye doğru temel bir geçiş yapılır.

Platon’un bu noktadaki fikirleri, onun üç kısımlı ruh (tin veya idea) öğretisi tarafından güçlü bir şekilde pekiştirilir. İnsanlar, ruhun hangi kısmının baskın olduğuna bağımlı olarak üç sınıfa ayrılırlar bu öğretilerde. Bu bölünme, aynı zamanda, devletin gerektirdiği bir şeydir. Bir insanın hangi sınıfa dâhil olduğu ise, bir kısmıyla o insanın erken çağlardaki eğitimine ilişkin bir meseledir; ama asıl anlamıyla doğuştan getirdiği yeteneklerle ilişkili bir durumdur. Çünkü Platon, doğuştan savaşçıların ve yöneticilerin vb. nin var olduğuna inanır ve Platon’un bu üç kısımlı ruh öğretisi, devletin, Sofistlerin söylediği şekilde yapay değil de doğal veya zorunlu bir kurum olduğunu ispatlamaya çalışan bir öğretilerdir.

Devlet içerisinde adalet, herkesin kendi yerini bilmesi durumudur. Dört geleneksel erdemden cesaret, işlevi savunma olan koruyucular veya askerler sınıfına;

bilgelik ise yönetici sınıfına aittir. Ölçülülük, bir sınıfın değil, bir bütün olarak toplumun bir erdemidir. Adalet de, ölçülülük gibi, bu veya şu sınıfa veya sınıflar arasındaki tikel bağılıklara değil, toplumun bir bütün olarak işlenmesine ait bir erdemdir; fakat burada, Platon, bir sınıfı yani yönetici sınıfını (bilgeleri veya filozofları) diğer sınıflardan üstün tutmaktadır ve Platon, bu sınıfın farklılığını ortaya koymak amacıyla bir argümana başvurur. Bu argüman, yüklem çiftlerinin anlamını irdelemekle başlar ve kullanılan örnekler de, “güzel ve çirkin”, “adil ve adil olmayan” ve “iyi ve kötü” çiftleridir. Bununla ilgili Platon şu ifadeyi kullanır: “Güzel ve çirkin, karışık oldukları için, onlar ikidirler ve bu yüzden de onlardan her biri birdir; fakat güzellik sergileyen pek çok şey vardır ve aynı zamanda pek çok şey de çirkindir. Öyle ki, bu veya şu nesnenin güzel olarak farkında olanlar ile “güzelin kendisinin” ne olduğunu kavrayamayanlar arasında bir ayrım vardır (Platon; Devlet Diyalogu, 2001, s. 476a) – Diğer yüklem çiftleri de burada örnek olarak kullanılabilir-.

Platon, “güzel” sözcüğünü sıradan, bulanık bir tarzda kullanan insan ile “güzel” in ne anlama geldiğini gerçekten kavramış olan insanla karşılaştırır ve bu karşıtlığı bir takım güzel nesnelerle tanışık olan insan ile “güzel” in temsil ettiği şey ile tanışık olan insan arasındaki karşıtlık olarak yorumlar. Ona göre; birinci türden insan yalnızca bir “inaniş veya sanıya” sahiptir ve onun yargıları kullandığı ifadenin anlamına ilişkin sıkı sıkıya temellendirilmiş bir anlam tarafından sağlamlaştırılmaz, ikinci türden insan ise bilgiye sahiptir çünkü o insan, ifade ettiği şeyi gerçekten anlayan insandır. “Güzel” kavramı üzerine bu değerlendirme, Platon’un özellikle belirtmeye çalıştığı bilgi ve doğru sanı arasındaki farklılığı ortaya koyduğu için, Platon’un öğretisinde çok önemli bir noktayı teşkil etmektedir.

Doğru sanı ile bilgi arasında dolayısıyla da bunlara dayanan sıradan erdem ile felsefi erdem arasındaki bu ayrım, yeni bir gelişmeye yol açmıştır. Gerek Herakleitos’un gerekse Elealıların felsefesiyle tanışık olan Platon, sağlam bir bilginin hiçbir zaman sallantılı bir temel üzerine kurulamayacağını dile getirir. Bu fikir ise, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinden ortaya çıkmaktadır. Ruhun, bu dünyadaki eski bir varlığında gördüklerinden anımsadıkları, ancak sallantılı veya mutlak olmayan tasarımlar olabilir. Doğru sanıyı bir bilgi haline getirecek temel de, dolayısıyla, bu gibi tasarımlarda bulunamazdı ona göre (Gökberk, Macit; 1999, s.57).

Bu düşüncelerden, şimdi, yeni bir sorun yani “ bilginin temeli problemi” ortaya çıkmaktadır ve Platon, bu sorununu, Sokrates’in kavram felsefesinden kalkarak çözmeye çalışır. Sokrates, bilgiyi, eldeki nesnenin (objenin) kavramını belirlemeye

çalışarak temellendirmeyi denemekteydi. Platon, Sokrates'in bu görüşünü en kesin biçimiyle ele alır ve bunun Elealıların bilgi ile varlık arasında bir ilişki olduğunu ileri süren savlarına öylesine bağlar ki, kavramlar artık, birer gerçek ve kendi içlerinde ayrı bir dünya olurlar. Şimdi iki ayrı bilme çeşidini (doğru sanı ve bilgi) karşılayan iki ayrı dünya ile karşı karşıyayızdır. Bir yanda “idealar dünyası” yani bilginin konusu olan dünya, diğer tarafta ise “meydana gelen” ve “yok olan” nesnelerin dünyası. Bilginin konusu olan “idea” yı Platon, Elealıların “Bir olan” ındaki niteliklerle anlatır: İdea birliktir, öncesiz-sonrasız ve değişmezdir. Duyumlanan tek tek nesneler ise, Heraklitos'un “akış” ındaki gibi, meydana gelen, değişen ve yok olan nesnelerdir. Bu dünyalardan biri var olanı ve hiç oluş içinde olmayanı, öteki ise, sürekli oluş halinde olanı içine alır veya birincisi akıl bilgisinin, cisimlerin karşısında cisimsel olmayan idealar dünyasını alır ve bunlar kendi başlarındadırlar. Bunlar duyularla değil; ancak düşünme ile kavranılabilirler. İşte, felsefi erdemin koşulu olan gerçek bilginin temeli ancak bu idealar dünyasında bulunulabilir. Bu düşünceler, ahlaki bir motif olarak ortaya konuldukları için, buradaki idealar da, her zaman için ahlaki kavramlardır (Gökberk, Macit; 1999, s.57).

Platon, duyu algısı yargılarının göreliliğini vurgulamaya çalışırken, belirtmek istediği asıl nokta, duyu algısı yargıların tikel öğretilerinin ayrıntılarından sökülüp kopartılabilir olduğuyla ilgili noktadır. Ona göre, tamamen farklı nesneler hakkında, onların güzel olduklarını ve aynı nesne hakkında bir keresinde veya bir bakış açısından onun güzel olduğu; ama bir başka keresinde veya bir başka bakış açısından onun çirkin olduğu söylenebiliyorsa, o halde “güzel ve çirkin” yüklemelerinin anlamı, sadece uygulandıkları nesnelere gönderimde bulunmak suretiyle açıklanamazlar. Bunun nedeni sadece, nesnelerin çok, anlamın ise tek olması değildir; aynı zamanda yargıların değişmeye ve başka yargılarla çelişmeye yatkın olmasıdır. Oysaki değişmeyen tek şey anlamdır. Başka bir şekilde ifade edersek, Platon, bir ifadenin iki veya daha fazla kullanımını, bir ve aynı yüklem kullanımı örnekleri olarak betimlemede içerilen şeyi aydınlatmakla ilgilenmektedir.

Burada Sokrates'ten farklı olan bir nokta da görülmektedir. Şöyle ki; Sokrates, yalnızca Etik yüklemelerin kullanımının, kriterler tarafından yönetilmek zorunda olduğuyla ilgilenmekteydi; oysaki Platon, bu tür yüklemelerin kullanımı için nesnel standartlar varsa, bu tür yüklemelerin nesnelere; ama çok çeşitli, değişen duyu dünyasına değil; fakat tam, aklın, soyut isimlerin ve başka genel terimlerin anlamını, diyalektik tırmanışı sayesinde kavradığı bir başka, değişmeyen dünyaya ait nesnelere

gönderimde bulunmakla açıklamaktaydı. Bu nesneler ise formlardır ve bu formlardan pay alma sayesinde, duyu algısının nesneleri sahip oldukları karakterlere sahip olurlar (MacIntyre; 2001, s.50)

Bu formların bilgisine, bir soyutlama eğitimi yoluyla sahip olanlar ise, yalnızca filozoflardır. Dolayısıyla, filozof, tek başına yüklemelerin anlamını gerçekten kavrar ve bununla ilgili temellendirilmiş ahlaki ve politik görüşleri vardır. Bu açıklama, Platon hakkında söylenen filozof-kral ilişkisinin doğruluğunu da ortaya koymaktadır.

Devlet diyalogu daha yakından incelendiğinde, Platon'un ahlak öğretisi ve politikasının birbirine çok sıkı bir şekilde bağlı olduğu hemen görülecektir ve her biri mantıksal olarak diğeri tarafından tamamlanmayı gerektirir. Ayrıca, bu ilişkinin doğruluğunu, Platon'un iki diyalogunun yapısını inceleyerek de ortaya koyabiliriz. Birincisi, bireyin nasıl yaşaması gerektiği sorusuna ayrılmış ve diğeri ise tamamen politika ile ilgilidir. Başka bir deyişle ilki Şölen, diğeri ise Platon'un hayatının son döneminde yazmış olduğu Yasalardır.

IV

Şölen diyalogunda ele alınan konu sevgidir veya asıl anlamıyla eros'tur ve bu diyalog, tragedya ile komedyayı birleştiren bir sanat eseridir. Çünkü bu eserde gerçek ve hayali kişiler, ancak tiyatrodaki gördüğümüz şekilde yani aralarındaki zıtlıklar ortaya konularak yaşatılır (Platon; Şölen, 2002, s.10). Philosophia - bilgelik sevgisi- denilen felsefe sevgisi ki, Platon, hiçbir eserinde bunu bu kadar iyi belirtmemiştir. Phaidros, Pausanias, Eryksimokhos, Aristophanes, Agathon bu diyalogda sevginin çeşitlerini sayıp dökerken, karşılıklarına Sokrates, bir tek sevginin övgüsü ile çıkar: Bilgelik sevgisi. Sevgilerin en yücesi olarak anlattığı bu sevgi, ona göre, insanoğlunu mutluluğa götüren tek yoldur ve Sokrates'in bu yolda ilerlerken tek kılavuzu, Diotima adlı bir kadındır.

Symposion (Şölen)'da Aristophanes⁵, sevgiyi bir mitle açıklamaya çalışır. Şöyle ki insanların başlangıçta dört kolu, dört bacağı v.b. vardı. İnsanların yuvarlak bir boyun üzerinde tıpatıp eşit, ama ters yöne bakan ikiye bölünmüş bir tek kafa dört kulak ve

⁵ Aristophanes, Sokrates ile aynı dönemlerde yaşamış olan ünlü Yunanlı komedyacıdır. En ünlü eseri olan " Bulutlar" adlı eserinde Sokrates'i, Atina geleneklerini hiçe sayıp bulutlara tapan bir bilgin kılığına sokmaya çalışır ve bazı söylentilere göre; Sokrates'in ölüm cezasına çaptırılmasında bu eser, büyük bir rol oynamıştır.

her şeyleri de ona göre hep ikiyeşerdi. İnsanlar, aslında birbirine yapışmış bizim gibi iki insan şeklindeydiler. Bu şekilde, şimdi olduklarından çok daha güçlü ve çok daha becerikli olan insanlar, Zeus ve diğer tanrıların egemenliğini tehdit etmeye başladılar ve Aristophanes'in söylediklerine göre; Tanrılar da, insanları ikiye ayırma edimiyle bu sorunun üstesinden gelmişlerdir. O zamandan beri de, sadece yarım-varlıklar olan insanlar, kendilerini bütünleyecek veya tamamlayacak varlığı arama çabası içerisinde. Sevgi de, bundan dolayı, sahip olamadığımız şeye başka bir deyişle bizi tamamlayacak olan şeye duyulan arzu ve âşık da doyum bulamamış insan olarak açıklanır Aristophanes tarafından (Platon; Şölen, 2002, s. 37).

Sokrates ise, yukarıda belirtildiği gibi rahibe Diotima'nın öğretisine başvurup, karşıt bir argüman ortaya koyar. Sevgi, rahibe Diotima'nın açıklamasına göre; dünyadaki herhangi bir tikel nesne ile doyurulamayacak bir arzudur. Âşık olan ise, güzel nesnelerin ve insanların aşkıdan mutlak güzelliğin kendisinin aşkına doğru yükselir ve bu noktada âşık olan kimsenin arayışı tamamlanır. Çünkü ruhun aradığı iyi budur der. Diotima'nın açıklaması iyinin, sadece bizim herhangi verili bir anda arzuluyor olduğumuz şey olmayıp; bize doyum veren ve bir kez soyutlama yoluyla tikellerden “güzel”in formuna tırmandıktan sonra bize doyum vermeye devam eden bir öğreti olarak da dile getirilebilir. Kuşku yok ki, her şey, Platon'a göre; iyi ile formlar arasındaki bağlantıya bağımlıdır ve bu noktada Platon'un ilk doğru içgörüsü, iyi kavramını mümkün arzu nesnelerini değerlendirmek ve derecelendirmek amacıyla kullandığımızla ilgilidir ve iyi'nin basitçe “insanların arzuladığı şey” anlamına gelemeyeceğine ilişkin doğru sonuç da buradan çıkar. Platon'un ikinci doğru içgörüsü ise, bundan dolayı iyi'nin peşinden gidilmeye değer olan şey olmak zorunda olduğuyla ilgilidir.

V

Yasalar ise, bize, Platon'un politika felsefesine bağımsız bir ilgi duyduğunu hatırlatan bir eserdir. Yasalar, içerisinde evrensel olarak erdemın telkin edildiği bir toplumun doğasıyla ilgilidir (MacIntyre; 2001, s.62). Yasalar eserinde, Devlet diyalogunda olduğu gibi, sitedeki yöneticiler ile yönetilenlerin hiyerarşik bir düzeni vardır ve gerçek erdem, yalnızca sınırlı yöneticiler sınıfına ait insanlar için mümkündür; fakat yasalar, bazı yönleriyle başka bir deyişle yönetilenler sınıfının gerçek erdeme ulaşma yolundaki kısıtlamalar yönüyle Devlet'teki kadar çok katı bir

öğreti sunmaz. Yasalar'da bu kısıtlamanın yerini arzulanan alışkanlıkların ve huyların pozitif gelişimi alır. Sıradan insanlar, erdeme uygun bir şekilde yaşamaya teşvik edilirler ve hem eğitim hem de yasalar, sıradan insanları bu yaşama biçimi içerisinde yetiştirmelidir.

Bu açıklamalar, yasalardaki hiyerarşik düzenin, Devletinkinden farkını ortaya koymaktadır; ama Platon'un bundan sonraki açıklamaları, bu hiyerarşik düzenin, bütünüyle ortadan kaldırılamayacağını da bir göstergesidir. Çünkü Platona göre; sıradan insanlar, erdemin buyurduklarına uygun bir şekilde yaşadıklarında, bu, onların böyle bir hayat tarzına koşullanmış ve alıştırılmış olmalarından ileri gelir. Yoksa onun amacını yani var oluşunun sebebini anlamalarından değil ve Platon, bu anlamının hala yöneticilere özgü bir durum olduğunda diretir; fakat yukarıda da değinildiği gibi, Platon, son dönem diyaloglarında gençlik ve olgunluk dönemindeki diyaloglardaki kadar katı değildir.

Örneğin, olgunluk dönemi diyaloglarından olan 'Phaidon' diyalogunda, Yaşamın ereği nedir? En yüksek değer nedir? vb. soruları ele alır ve adı geçen diyalogda, Platon, "Ruhun yetkinliği; kendi kendine yetmesi, ereğini kendi içinde aramasıdır." diye cevap vermiştir; ama son dönem diyaloglarından bir tanesi olan 'Philebos' diyalogunda ise bu katı tutumdan yani dünyaya sırtını çevirmek, dünyadan bütünüyle elini eteğini çekmekten birazcık uzaklaşır ve bu arada, ahlaklı bir yaşayışın ancak insanı mutlu yapabileceği düşüncesine bağlı kalır.

Aslında gerçek mutluluğu, yine de, ruhun en yüksek olgunluğunda bulur. Çünkü ancak bu yetkinlik sayesinde ruhun idealardan pay alabileceğine inanır. Bundan dolayı yararcı (faydacı) ahlakın, gerçek mutluluğa ulaştıramayacağına diretir; ama eskisinden farklı olarak şimdi, ruha gerçek ve değerli sevinçler sağlayan haz çeşitlerine de değer vermektedir ve hazzı, bütünüyle ortadan kaldırmak isteminin de insanın özüne aykırı olduğunu kabul eder.

Görülüyor ki en yüksek iyi; bilgi ve hazzın ölçü, güzellik ve doğruluğa göre birleşmiş bir karışımdır ona göre de; mutluluğun biricik yolu erdemdir. Her varlık kendi belirlenimine ancak kendine uyan erdemle ulaşabildiği gibi ruh da kendine uygun erdemle ancak kendi belirlenimine erişebilir. Ruh da kendi belirlenimine erişirse iyi yaşar; erişmezse kötü yaşar. Öyleyse erdem, ruhu mutlu kılar, kötülük ise onu mutsuz eder. Hatta erdem, ruhun doğru niteliğinden, iç düzeninden, ruhun sağlığından ve uyumlu olmasından başka bir şey değildir; kötülük ise, ruhun kötü durumda olmasından, iç düzenin uyumlunun bozulmasından başka bir şey değildir.

Yalnız erdemli kimse özgürdür. Çünkü yalnız o, kendi istencine uyar ve yalnız erdemli insanın ruhunda akıl, egemen olmaktadır. Erdemli kimse kendi içinde zengindir, mutludur ve huzurludur. Tutkuları en yüksek amaç olarak belirleyen kimse, yoksuldur ve köleleşmiştir ve aynı zamanda o kimse; korku, kaygı ve huzursuzluk içindedir. Ancak öncesiz ve sonrasız olanı mutlak, kesin, genel – geçer olan idea'ları kavrayan, onunla dolu olan kimse, gerçek duygunluğa ulaşır. Platon'a göre sonuç itibariyle Platon'un felsefesi, aslında etiki kendi merkezine alan bir felsefedir ve bu felsefe, Sokrates'in erdem üzerindeki araştırmalarından yola çıkar. Bu araştırmalar, Platon'un diyalektik tutumunun ilk gelişmesine ve sonradan kendilerinden idealar öğretisini çıkaracağı kavram belirlemelerine gerek olmuşlardır; ama sisteminin daha sonraki kısmında Platon, Sokrates'ten almış olduğu ahlak üzerindeki görüşlerini genişletmiş ve değiştirmiştir. Başlangıçta Sokratik ahlakın etkisinde olan düşüncesi, sonradan kendi kurmuş olduğu idealar öğretisine bağlı bir ahlak öğretisi şeklini almıştır.

Sokrates'te olduğu gibi, Platon'a göre de, en yüksek iyi mutluluktur. Bu noktada Platon'un öğretisinde çok önemli 3 nokta dikkat çekmektedir. 1. Ahlaksal eylemlerimizin son ereği ya da en yüksek iyi; 2. İyinin tek kişide gerçekleşmesi ya da erdem; 3. İyinin topluluk yaşamında gerçekleşmesi ya da devlet. Böylelikle Platon da, her iyiden önce iyi ve erdemi tanımlamakla ve insanlara mutlu olmanın yolunu öğretmekle uğraşmış ve bu bakımdan gerçek anlamda Sokrates'in felsefesini sürdüren bir filozof olmuştur. Çünkü Sokrates de, bütün insan etkinliğinin en yüksek ve son konusu, amacı olarak iyiyi göstermekteydi. Sokrates için iyi, insanı mutluluğa götüren veya insanın mutluluğuna yarayan ilkedен başka bir şey değildir. Benzer şekilde Platon'da da, bütün Grek ahlak öğretisinde olduğu gibi, en yüksek ahlaksal ödevi sorusu, en yüksek iyi sorusu ile bu da mutluluk sorusu ile birlikte gitmekteydi. Mutluluk da, herkesin istediği bir şeydi Platon'a göre; fakat iyi ve mutluluğun nerede bulunduğu üzerinde başta da ifade edildiği gibi Platon'un sisteminden iki uçlu bir belirlenim çıkmaktadır. Bir yandan asıl gerçek olan sadece idea'dır, madde ise bu noktada varolmayandır hatta idea'nın bir kopyasıdır. Başka bir deyişle en yüksek ahlaksal erek ve iyi, duyusal (fiziksel) yaşamdan bir kopmada ve salt bir incelemeye çekilmede aranmaktadır. Öte yandan idea, her türlü gerçeğin veya belirlenimin (biçimlenmenin) temeli olduğu gibi, her iyinin nedeni de, aynı zamanda, duyular dünyasında bulunduğu için idea'yı belirlerken insan yaşamında bu nokta da

belirtilmelidir. Yani salt idea'nın bilgisinin yanında, onun duyusal yaşama uyumlu bir şekilde girişi de dikkate alınmalıdır. Her iki belirlenme biçimi de Platon'da mevcuttur.

ARİSTOTELES

Sokrates’e göre; Erdem’e dolayısıyla mutluluğa ancak “bilgi yolu” ile varılabilirdi. Bu anlayışı Sokrates’in açtığı çıgırlarda erdemin ne olduğunu araştırmaya yol açmıştır. Platon da, idea öğretisine bu anlayış çerçevesinde varmıştı; Erdem’e götüren bilgi, ideaların bilgisidir. Gerek Sokrates’in gerekse Platon’un, bilgiyi sağlam bir temele bağlamak istemelerinde, Sofistlerin anlayışlarına karşı savaş onların çıkış noktaları olmuştur. Onlar, bu noktada Sofistlerin rölativist bilgileri, parlak söylevleri yerine bilim bakımından tutunabilecek gerçek bilgiyi koymaya çalışmışlardır. İşte aynı sorun Aristoteles’in felsefesi için de bir çıkış noktası oluşturmaktadır.

Her sanat ve araştırma, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyi’yi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyi’yi her şeyin arzuladığı şey diye yerinde dile getirdiler (Aristoteles; 1998, s.1094a–1). Aristoteles’in bu kesin yargıyla açtığı kitap geleneksel olarak “Nikomakhosa’a Etik”a diye bilinir. Bu eser, mutluluğun ne olduğunu, hangi etkinliklerden veya edimlerden oluştuğunu ve mutlu hale nasıl geleceğimizin incelenildiği, insan mutluluğunun pratik bilimiyle ilgilidir. Başka bir diyişle mutluluk için hangi hayat formunun veya hangi yaşamsal deneyimin zorunlu olduğunu; “Politika” eseri ise bu yönetim biçimlerini veya hangi kurumlar kümesinin zorunlu olduğunu bize göstermeye çalışır.

İyi başlangıçta bir şeyin ya da bir kimsenin kendisine doğru hareket ettiği hedef veya amaç çerçevesinde tanımlanır. Bir şeyi iyi diye adlandırmak, belli koşul altında onun arandığını veya amaçlandığı söylemektir. Çok sayıda etkinlik çok sayıda amaç ve bu çerçevede çok sayıda iyi vardır. Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin (zafer), ekonominin zenginliktir (Aristoteles; 1998, s.1994a–7).

Aristoteles’in iyi olan ile amaçladığımız şey olan arasında bu bağıntıyı kurmada bütünüyle haklı olduğunu görmek için, iyi sözcüğünün kullanımı hakkında iki noktanın irdelenmesi gerekmektedir. İlk, eğer bir şeyi amaçlıyor, bir şey durumu meydana getirmeye çalışıyorsam; böyle amaçlamam amaçladığım her şeyi iyi diye adlandırmamı haklı-çıkarmaya kesinlikle yetmeyecektir: ama eğer amaçladığım şeyi iyi diye adlandırıyorsam; aradığım şeyin istediğimi isteyen insanlar tarafından genellikle aranan şey olduğunu belirtiyor olurum. İkinci nokta, bunun gerçekten böyle

olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bir şeyi iyi diye adlandırmak ve onun o tür bir şeyi isteyen herhangi bir kimsenin isteyeceği şey olmadığını söylemek anlaşılabilir bir şekilde konuşmak olurdu. Bu bakımdan iyi, kırmızıdan farklıdır. İnsanların genellikle kırmızı nesneler istemeleri ya da istememeleri olumsal (zorunlu olmayan veya keyfi bir seçime dayalı olan) bir olgu meselesidir; ama insanların genellikle iyi olan şeyleri istemeleri ise, iyi olan kavramı ile bir arzu nesnesi olma kavramı arasındaki iç bağlantıyı ilişkin bir durumdur.

O halde, yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak-çünkü bu şekilde bu sonsuza kadar gider. Dolayısıyla arzularımız boş ve boşuna olur- bunun iyi ve en iyi olacağı açık (Aristoteles; 1998, s.1094a-19).⁶ Aristoteles'in en yüksek iyi tanımı, böyle bir iyi'nin var olup olmadığını şu an için açık bırakır ve bir sonraki hamlesi, kendisinin mümkün en yüksek iyisine bir ad vermektedir. Buna da Aristoteles "Eudaimonia" yani "mutluluk" demektir. Öyleyse mutluluğu oluşturan şey nedir? Kimisi haz, kimisi zenginlik, kimisi şan ve şeref der; kimisi de bütün iyilerin üzerinde ve ötesinde onların iyi olmalarının nedeni olan bir en yüksek iyi'nin var olduğunu söyler.

Aristoteles hazzı bu noktada kaba diye bir yana atar; fakat daha sonra onunla uzun uzadıya ilgilenecektir. Zenginlik iyi olamaz. Çünkü o, yalnızca bir amacın aracıdır. İnsanlar, şan ve şerefe kendi sıfatıyla değer vermezler; fakat erdemli oldukları için şereflendirilmeye önem atfederler. Böylece şeref, erdemin arzulanabilir yan-ürünü olarak tasarlanır. O halde mutluluğu oluşturan erdemin kendisi midir? Aristoteles, buna da tam anlamıyla onay vermez. Çünkü ona göre; bir insana erdemli demek, o insanın içerisinde olduğu durum hakkında değil, fakat o insanın huyu hakkında konuşmaktır. Aristoteles, bunları söylemekle kuşkusuz, erdemin uygulanmasını kendinde bir amaç olarak görmediğini açıkça kabul eder. Bu durum, onu hem Platon'dan farklı kılar hem de Platon'un "idealar" fikrine karşıt argümanlar geliştirmesine yol açar.

Platon'un iyilik'i, bu dünyaya ait herhangi bir mutluluktan bağımsız kılması, kuşkusuz, Sokrates ile ilgili hatıralarından olduğu kadar kendisinin iyi kavramından da ileri gelir. Aristoteles'in şimdi saldırmaya kalkıştığı şey, bu iyi kavramının

⁶ Aristoteles'in bu görüşleri, varlık felsefesinde ele aldığı "İlk hareket ettirici veya hareket nedenleri zincirinde yani formlar dizisinde kendisi salt form olan, bütün hareketlerin ilk nedeni olan bir ilke" fikriyle benzerlik göstermektedir.

kendisidir. Platon'a göre; iyi sözcüğünün yöntemsel anlamı, onu iyi form'unun adı olarak anlamakla verilir. Bunun sonucu olarak iyi, tek ve birlikli bir nosyon olarak kabul edilir. Ona hakkında kullandığımız her şeye iyi form'u ile aynı bağıntıyı atfederiz ve aynı zamanda bu sözcüğü, bütün kategorilerdeki yargılarda kullanırız örneğin Tanrı veya akıl gibi bazı konular hakkında, bir konunun tarzı hakkında yani onun nasıl olduğu hakkında, bir şeyin doğru zamanda ve mekanda var olması hakkında v.b (MacIntyre; 2001, s.71).

Üstelik Platonik görüşte, tek bir form'un altına giren her şey, tek bir bilimin ve tek bir araştırmanın konusu olmalıdır, fakat iyi olan şeyler birçok bilim tarafından ele alınır- örneğin tıp ve askerlik gibi. Bu yüzden Aristoteles, Platon'un iyi'nin kullanımlarının çeşitliliğini açıklayamayacağını ileri sürer. Dahası, Aristoteles'e göre; Platon'un, iyi form kavramını açıklamak için kullandığı terimler veya deyimler açıklayıcı değildir (MacIntyre; 2001, s.72). "Mutlak" veya "kendi sıfatıyla" iyi'den söz etmek, açıktır ki iyi'ye herhangi bir şey katmaz veya iyi'nin kendisinin bir gerçeklik olduğunu ispatlamaz. Başka bir deyişle, Aristoteles, form'u öncesiz-sonrasız diye adlandırmanın, yanlış yönlendirici olacağını iddia eder ve şunu da ekler: Bir şeyin kalıcı olması, onu, hiçbir şekilde daha iyi hale getirmez.

Aslında Aristoteles'in Platon'a yönelik eleştirisi şu şekilde de ifade edilebilir: Farklı şeylere paylaştıkları bir şey yüzünden yüklenen ya da kendi başına bizzat ayrı bir şekilde mevcut iyi olan birikimli bir varlık olsa bile, açıktır ki; o, bir insan tarafından yapılacak ya da ulaşılabilecek bir şey olamaz; fakat bizim aramakta olduğumuz, tam da budur. Başka bir deyişle insani dilde ortaya çıktığı anlamda "iyi", insanların aradığı veya arzuladığı şey anlamında "iyi", aşkın veya transcendental bir nesnenin adı olamaz (MacIntyre; 2001, s.72). En nihayetinde Aristoteles'e göre; bir şey durumunun iyi diye adlandırmak, zorunlu olarak, onun mevcut olduğunu söylemek ya da ona aşkın veya üstün bir şey olsun olmasın mevcut olan herhangi bir nesneyle bağıntılamak değil; onu arzunun has bir nesnesi olarak koymaktır.

Aristoteles'te mutluluğun nihai amaç veya hedef olduğu, iyi olduğu, mutlak amaç olacak olan herhangi bir şeyin sahip olmak zorunda olduğu ve mutluluğun da, gerçekten sahip iki belirleyici özgülüğün irdelenmesinden ortaya çıkabilir. Bunlardan ilki, onun salt anlamda kendi adına seçilen ve asla başka bir şey için salt bir araç olarak seçilmeyen bir şey olmak zorunda olduğudur. Bunun en güzel örneğini, Aristoteles'in 8. kitabında, e.d. dostluk ile ilgili kitapta bulabiliriz. Bu kitapta üç tür dostluktan veya üç tür sevgiden söz edilir. Bunlardan ilki "yarar" nedeniyle; ikincisi

“hoş olan” dan dolayı birbirini sevenlerdir ve sonuncusu ise salt anlamda iyi olan insanların veya iyi olduklarından ötürü birbirlerini seven insanların dostluğudur.

Aristoteles’e göre; bir yarar nedeniyle sevenler, kendilerine bir “iyi” geldiğinden ötürü seviyor; haz nedeniyle sevenler de kendilerine bir hoşluk geldiği için seviyordur; sevilenin kendisinden ötürü değil. O halde, bu tür dostluklar geçici veya ilinekseldir. Çünkü sevilen kişi, ne ise, o olmasından ötürü değil; ya bir “iyi” ya da bir “haz” sağladığı için seviliyor. Böylesi dostluklar, çabuk bozular. Çünkü kişiler, hep aynı kalmaz. Hoş ya da yararlı olmadıkları zaman dostluk biter. Yararlı olan ise, kalıcı değil; değişik zamanlarda değişik bir şey yararlı olur. Dostlukların nedeni ortadan kalkınca da biter; ama iyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu, hem kalıcı hem de mükemmeldir. Bunlar, iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler ve ilineksel anlamda değil; kendilerinden ötürü böyle olurlar. Her biri hem saltık anlamda hem de dostu için iyidir (Aristoteles; 1998, s.1156a–14).

Bunun dışında, kendileri adına seçme gücüne sahip olsak da daha-öte bir amaç adına seçme imkânına sahip olduğumuz birçok şey vardır; fakat Aristoteles mutluluğu bunlardan ibaret olarak görmez. Aristoteles; akıl, şeref, haz, zenginlik ya da istediğimiz şey peşinde koşmayı, mutluluk adına seçmemizin mümkün olabileceğini; ama akıl, şeref, haz ya da zenginlik temin etmek, mutluluk peşinde koşma seçimini yapamayacağımızı açık bir şekilde ifade eder. Açıktır ki, Aristoteles, mutluluk kavramını mutlak bir amaç dışında, herhangi bir şey hakkında kullanamayacağımız türden olduğunu söylemektedir.

Aynı şekilde, mutluluk, kendine-yeten bir iyidir. Burada kendine yeterlilikten kasıt, mutluluğun bir başka şey durumunun bir bileşeni olmadığı ve de sadece başka iyiler arasında bir iyi olmadığı ile ilgilidir. Aristoteles’in mutluluğa ilişkin böyle bir özelliği vurgulamasının temel sebebi, iyiler arasındaki bir seçimde, mutluluğun herhangi bir iyinin kendisiyle ilişkilendirilmesini engellenmeye çalışmaktadır. Bir eylemi, “bu mutluluk getirir” veya “mutluluk bunu yapmaktan ibarettir” diyerek haklı çıkarmak, ona göre; daima eylemek için argümanı sona erdiren bir sebep vermektir ve argümanın sona ermesi ise, daha öte bir “niçin” sorusunun sorulmasını engellemektedir. Aristoteles’in mutluluk kavramıyla ilgili bu noktaya kadar belirtilen özellikleri, kuşkusuz, mutluluğun ne olduğu hakkında, bize tam anlamıyla bir fikir sunmamaktadır. Aristoteles’in sonraki hamlesi, bu kavramın içeriğini doldurma konusunda daha çok dikkate değerdir (MacIntyre; 2001, s. 73).

Aristoteles'in bununla ilgili başlangıç noktası ise, bir insanın salt veya nihai amacı ne'den ibarettir? sorusuyla ilgilidir. Ona göre; bir flütçünün nihai amacı iyi çalmak, bir ayakkabıcının iyi ayakkabılar yapmaktır vb. Bu insanlardan her biri, kendine özgü bir etkinlikte bulunmakla yerine getirdiği ve yapabileceği her şeyi iyi yapmakla iyi bir şekilde yerine getirdiği bir işleve sahiptirler. Dolayısıyla acaba insanlar, bir türün üyeleri olarak kendilerine ait olan özgül bir etkinliğe sahip midirler? İnsanlar, beslenme ve büyüme gibi bazı kapasiteleri bitkilerle; bilinç ve duygu gibi başka bazı özellikleri de hayvanlarda paylaşırlar; fakat akıl veya us, mutlak anlamda insanidir. Dolayısıyla özgül insani etkinlik, insanın kendi akıl (us) güçlerini kullanmasından ibarettir ve özgül insani üstünlük de, bu güçlerin doğru yolda kullanılmasında yatar.⁷

Özgül insani etkinlik ile ilgili argümanlar, Aristoteles tarafından çok açık bir şekilde ileri sürülür ve daha önce belirtildiği gibi, genel Aristotelesçi evren görüşü zemininde bu argümanlar apaçıktır. Şöyle ki; doğa, iyice belirgin ve seçik varlık türlerinde oluşmuştur. Bunların herbiri, kendi doğasına uygun bir şekilde hareket eder ve hareket ettirilir. En üst basamakta, her şeyin kendisine doğru hareket ettiği “Hareketsiz hareket ettirici”, değişmez bir şekilde kedisini düşünen düşünce vardır.⁸ Diğer her tür gibi insan da, kendi amacına doğru hareket eder ve insanın amacı, basitçe, insanı diğer türlerden ayırt eden şeyi irdelemekle belirlenebilir.

Bu bilgiler ışığında, Aristoteles'in iyi'nin kendisine verdiği yönelik bilgiler, karakteristik olarak herhangi bir insani iyi'nin, kendisi ışığında tanımlanacağı insanların özsel işinin akılsal davranış olduğu görüşüne bağımlı kaldığı söylenebilir. “İnsanın iyi”si ruhun erdeme göre etkinliği olarak tanımlanır ya da eğer birçok insani üstünlük veya erdem var ise; ruhun bunlardan en iyisini ve en mükemmeline göre etkinliği olarak tanımlanır. İnsanın iyi'si bütün bir ömrü boyunca bu etkinliktir. Yani mutluluk kavramı Aristoteles'te bütün bir ömür hakkında kullanılan bir yüklemidir. Bir kimseyi mutlu ya da mutsuz diye adlandırdığımızda yargılamakta olduğumuz ömürlerdir yoksa tikel durumlar veya eylemler değil. Bir ömrü oluşturan tek tek eylemler ve deneyimler ise, erdemli ya da erdemsiz diye yargılanır; ama öbür taraftan ömrün bütünü, mutlu ya da mutsuz diye yargılanır. Erdem, insanın mutlak amacı olmakla birlikte, var olan yaşam deneyiminin veya hayat formunun özsel bir parçasıdır. İyi bir insan, erdemli etkinlikten haz alır ve buradan haz, doğrudur gelir.

⁷ Daha detaylı bilgi için bkz. Aristoteles; Nikomakos'a Etik, VI. kitap, s.1139a-1

⁸ Daha detaylı bilgi için bkz. Aristoteles; Metafizik, XII. Kitap

Aristoteles'in insan için iyi tanımının bir sonucu olarak, karşımıza iki büyük sorun çıkmaktadır. İlki, iyi insanın aslen görevlendirileceği etkinliğe ilişkin "Nikomakhos'a Etik" kitabının sonunda yanıtlanacak sorudur. Diğeri ise, iyi insanın, tüm etkinliklerinden görünüşe çıkarmak durumunda olduğu üstünlüklere, erdemlere ilişkin sorudur. Aristoteles, erdemler tartışmasına doğru ilerlediğinde, erdemleri kendisinin ruh sınıflamasına göre alt bölümlere ayırır. Aristoteles'in ruh ifadesini kullanımı, Platon'un ruh anlayışından tamamen farklıdır. Çünkü Platon, ruh ve bedenin olumsal (zorunluluk içermeyen) ve mutsuz bir şekilde birleşmiş olduklarını savunur, ama Aristoteles'e göre ise; ruh, bedenin maddesi için bir form teşkil eder (Copleston; 1997, s.64).

Aristoteles ruhtan söz ettiğinde, çoğu zaman onun kastettiği anlam, kişilikten veya karakterden hareket edilerek ele geçirilebilir. Bundan dolayı Aristotelesçi ruh bilimine özgü bazı şeyler, Aristoteles'in ruhun akılsal-olan ve akılsal-olmayan kısımları arasındaki ayrıma bağlı değildir. Çünkü bu ayrım, yalnızca akıl-yürütme ile öteki insani yetiler arasındaki bir karşıtlıktır (MacIntyre; 2001, s.74). Ruhun akılsal-olmayan kısmı, duygular ve iç tepkiler alanı kadar salt fizyolojik alanı da içerir. Bunlar, aklın emrettiği şeylere uydukları ölçüde akılsal ve akılsal-olmayan diye adlandırılmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda söylenilebilir ki, Aristoteles'te akıl ile arzu arasında Platon'un tasarladığı türden hiçbir zorunlu çatışma yoktur.

Dolayısıyla biz, akıllı veya sağgörüyle iki etkinlik türünden sergileriz: Salt olarak etkinliğini kendisine kuran şeyin akıl-yürütme olduğu düşünmede ve aklın buyurduklarına uymayı başarabileceğimiz ya da başaramayacağımız, düşünmeden başka türlü etkinliklerde kullanırız. İlk türden etkinliğin kendisini, Aristoteles, anlıksal veya düşünce erdemleri; ikinci türden etkinliği ise, karakter veya ahlaki erdemler diye adlandırır. Bilgelik, doğru yargılama ve akıllı- başındalığa düşünce erdemleri; cömertlik, ölçülük, v.b ise karakter erdemleri denilir. Anlıksal (düşünce) erdem, genellikle eğitimin sonucudur; karakter erdemleri ise alışkanlığın sonucudur. Erdem, doğuştan değildir, fakat alıştırmamanın bir sonucudur.

Bu açıklamalar doğal kapasitelerimizle tam bir karşıtlık içinde durmaktadır: İlk doğal kapasiteye sahip oluruz ve sonra onu uygulamaya koyarız; fakat erdemler söz konusu olduğunda; ilkin edimlerde bulunmakla alışkanlık kazanırız. Adil eylemler yapa yapa adil insanlar oluruz ve cesaretli eylemlerde bulunmakla cesaretli hale geliriz v.b. bu noktada hiçbir paradoks (çelişki) görülmemektedir. Çünkü tek bir cesur eylem, bir insanı cesur hale getirmez ve cesur eylemlerde bulunmayı sürdürme,

kendisi bakımından yalnızca eylemi değil; aynı zamanda insanı da cesur diye adlandırdığımız alışkanlığı da pekiştirecektir.

Ayrıca hazlar ve acılar, ona göre; burada faydalı bir rehberdir. Onlar, bizi erdem alışkanlıklarından uzaklaştırabilecekleri gibi erdemleri pekiştirmek için de kullanılabilirler. Aristoteles’e göre; erdemli bir insanın ilk işareti, onun erdemli etkinlikten haz almasıdır; bir diğer işareti de, hazlar ve acılar arasında nasıl seçim yapılacağını bilmesidir. Erdemin özellikle bir doğal kapasite olamayacağını açık kılan temel sebep de, erdemin bu seçim gerektirme hususudur. Bizler kapasitelerimizden ötürü iyi veya kötü diye adlandırılmaz, övülmez ya da ayıplanmayız. Daha doğrusu bizi, erdemli ya da erdemsiz diye adlandırılmaya layık kılan şey yapmayı seçtiğimiz şeydir. Erdemli seçim bir orta yola göre seçimdir.

“Nikomakhos’a Etik” kitabının en çok problem teşkil eden kavramı orta - yol kavramıdır. Bu kitapta, problem yaratan konulara girmeden önce, orta yol kavramının daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verilebilir: Cesaret erdeminin iki erdemsizlik arasındaki orta olduğu söylenir. Erdemsizliklerden bir tanesi atak olma diğeri ise korkak olma ile ilgilidir. Bu yüzden orta veya bu örnekte adı geçen cesaret iki aşırı uç arasında bir seçim kuralı veya ilkesidir. Neyin aşırı uçları? Eylemin ya da duygunun. Cesaret örneğinde, tehlikenin uyandırdığı iç tepkilere, bir korkak olduğumda çok fazla; atak veya çok cüretli olduğumda çok az kapılırım.

Bütün bu açıklamalar, orta-yol nosyonunu açık kılmakla birlikte, yukarıda da değinildiği gibi, bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. İlk, kendileri için “çok fazla”nın ya da “çok az”ın söz konusu olmayacağı birçok duygunun ve eylemin var olduğuyla ilgili bir problemdir. Bu problemi, Aristoteles, özgül bir şekilde irdeler. O, bir insanın “çok fazla ya da çok az korkabileceğini, arzu duyabileceğini, öfkelenebileceğini, acıma gösterebileceğini ve genelde haz ve acı duyabileceğini” söyler ve aynı zamanda zina, hırsızlık, adam öldürme, fesat ve arsız olma gibi örneklerin de, adlarından anlaşılabilceği gibi kendiliğinden kötü şeyler olduklarını ifade eder.

Aristoteles, Nikomakhos’a Etik kitabının 33. sayfasında bununla ilgili şu görüşlere yer verir: Her eylem ile her etkilenimin ortasının olması söz konusu değildir. Nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir: Söz gelişi hasetlik (haset denebilir), arsızlık, kıskançlık; eylemler için de zina, hırsızlık, adam öldürme. Bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksiklerinin değil; kendilerinin kötü olduğu söylenir. O halde bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir ve hep yanlışla düşmek söz konusudur.

Aynı şekilde haksızlık etmek, haz peşinde koşmak konusunda da orta olma ve aşırılık-eksiklik olduğunu ileri sürmek söz konusu değildir. Çünkü bu, böyle olsaydı, aşırılığın ve eksikliğin ortası diye aşırılığın aşırılığı ile eksikliğin eksikliğini de kabul etmek zorunda kalacaktık.

Orta yol kavramı ile ilgili bir diğer zorluk ise, ortayı bulmanın çok güç olduğu durumlarda, aşırılığın mı yoksa eksikliliğin mi tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili zorluktur. Aristoteles, hangisinin bu, hangisinin şu sınıfa girdiğini ayırt etmemizi mümkün kılacak yeterli bir ilke ortaya koymasa bile, tek tek durumlarda orta olana en yakın olan ucun tercih edilmesi gerektiğini belirtir.

Aristoteles'in Nikomashos'a Etik'anın II. kitabının son kısmında göstermeye koyulduğu nokta tam da budur: Erdemli olmak veya her şeyde ortayı bulmak zor iştir. Söz gelişi bir dairenin ortasını bulmak herkesin değil, bilen işidir; aynı şekilde öfkelenmek, para vermek ve harcamak herkesin yapabileceği bir şeydir; ama bunların kime, ne kadar, ne zaman, niçin, nasıl yapılacağı, ne herkesin bilebileceği bir şey ne de kolaydır- Yukarıda da belirtildiği gibi, bu tek tek durumlarda değişiklik gösterebilir- Bunları iyi yapmanın ender, övülesi, güzel bir şey olmasının nedeni de budur. Bunun için ortayı arayanın, önce ona daha karşıt olandan uzak kalması gerekiyor. Bunlardan şu kadarı görülüyor ki; ortanın huyu her şeyde övülen bir huydur ve kimi kez aşırılığa kimi kez de eksikliğe doğru bir eğilim göstermek gerekir. Ortaya ve uygun olana en kolay da bu şekilde isabet edeceğiz (Aristoteles; 1998, s.1109a–25).

Yukarıda belirtilen güçlüklerin dışında bir diğer güçlük ise, Aristoteles'in ortaya koyduğu erdemler listesidir. Tartışılan erdemler şunlardır: Cesaret, ölçülülük, cömertlik, ihtişam, yüce-gönüllülük, iyi huy veya efendi olma, ortak işlerde beğenilir olma vb. Yeri geldiğinde bu eylemlerin en önemli olanları incelenecektir; fakat bütün bu erdemler, tek tek araştırılmayacaktır. Çünkü burada bizi ilgilendiren asıl nokta, orta yola göre bir seçim olan erdemli seçimin kavramsal boyutunun veya kriterlerinin ne olduğuyla ilgili noktadır.

Aristoteles, Nikamakhos'a Etik'in III. Kitabında bu nokta üzerinde durur. Aristoteles'in burada açıklamaya çalıştığı şey, isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemler arasındaki farktır. Başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan zorla yapılandır. Bu noktada tercih, söz konusu olmadığından dolayı, istemeyerek ve

zorla yapılan eylemlerde erdem aranılmaz. Böyle olduğu içindir ki; bu tür davranışlarda övgü ve yergi söz konusu olamaz.

Bu yüzden Aristoteles'in kendi öncülünde, erdemler ve erdemsizlikler yalnızca isteyerek ve tercih edilerek yapılan eylemlerde veya iradenin kendisinin var olduğu davranışlarda görünüşe çıkar. Burada Aristoteles'in yöntemi- yukarıda da belirtildiği gibi- bir eylemi istemeyerek veya zorla yapılan bir eylem saymanın kriterlerini vermektir. Bir eylem, istemeyerek ya da bilgisizlik içinde yapıldığında gayrı- iradedir veya tercih söz konusu değildir. Zorlama, eylemde bulunan kişinin bilinçli tercihinin olmadığı tüm durumları kapsar. Söz gelimi bir insanın rüzgâr ya da onu, elinde tutanlar tarafından bir yere sürüklenmesi gibi (Aristoteles; 1998, s.1110a-3). Eylemler, başka insanların, eylemde bulunan kişiyi etki altında tuttıkları yerde de irade dışı bir şekilde ortaya çıkar; fakat bir kimsenin ailesinin ya da çocuklarının öldürülmesi tehdidi altında yapılan eylemler sınır durumlarıdır. Bunlar, bilerek veya farkında olunarak seçilmiş olmaları bakımından en aşağı düzeyde yer alan kriterleri karşılarlar. Bu tür eylemler, özel koşullar içerisinde değerlendirilmelidir; ama bu tür özel koşullardan ayrı olarak hiç kimse, adeta bu tür tehditler altındaymış gibi evlenmeyi bilerek seçmez.

Bilgisizlik durumunda, Aristoteles, salt anlamda bilinçli bir tercihin veya seçimin söz konusu olduğu davranış ile bilinçli bir seçimin söz konusu olmadığı durumları birbirinden ayırteder. Çünkü bir eylemin, bilgisizlikten dolayı gayrı-iradi olabilmesi için, eylemde bulunan kişinin ne yapmış olduğunun ortaya çıkması, bu kişiyi acı duymaya ve “keşke böyle davranmasaydım” dileğine sevk etmek zorundadır. Bunun gerekçesi açıktır: Bilmeyerek yapmış olduğu şeyi keşfedip, “fakat bilseydim, yapmayı seçeceğim şey bu değil şu olacaktı” diyen birisi, bu nedenle eylem için bir tür sorumluluk üstlenir ve bundan dolayı da bir tür sorumluluktan vazgeçmek için bilgisizliğini kullanamaz.

Aristoteles, bir sonraki adımda, sarhoşken ya da öfkeliyken olduğu gibi bu tür bir bilgisizlik durumunda yapılan eylemleri, bilgisizlikten ötürü yapılan eylemlerden ayırır ve ahlaki bilgisizliğin-erdem ve erdemsizliği oluşturan şey hakkındaki bilgisizliğin-aklayıcı olmayıp, aslında erdemsizliği oluşturan şey olduğuna işaret eder; ama bir kimsenin bir sır olduğunu bilmediği bir konuyu anlattığında ve böylelikle de gizli olan bir şeyi açığa vurmakta olduğunu bilmediğinde olduğu gibi, bir insan, ne yapmakta olduğunu bilmeyebilir. Bir insan bir kimseyi bir başkasıyla -kendi oğlunun bir düşmanla- ya da bir şeyi, başka bir şeyle- zararsız bir silahı öldürücü bir silahla-

karıştırabilir. Tüm bu bilgisizlik durumları aklayıcıdır. Çünkü eyleyen kişinin ne yapmakta olduğunu bilmesi, bilinçli bir seçim olan bir eylemin zorunlu bir koşuludur.

Bir eylem, zorlama ya da bilgisizlik yoluyla yapılmadıkça istenerek veya farkında olunarak yapılan bir eylem olarak ele alınır. Aristoteles, kendilerine sahip olduğumuz şekliyle iradi ve gayrı-iradi kavramlarının sınırlarını çizer ve onlar hakkında şu noktayı belirtir: Bu kavramlar mazeretlerin geçerliliğini kabul ettiğimiz durumlar ile etmediğimiz durumları karşı karşıya getirmemizi mümkün kılarlar. Bu böyle olduğu için, Aristoteles-bizim kendi karakter yapımızdan kaynaklı sorumluluğumuzu tartışırken- modern özgür-irade tartışmalarına konu olmuş şu soruyu, yalnızca sıra dışı bir şekilde sorar: Hiçbir eylemin iradi olmayacağı bir şekilde tüm eylemlerin, eylemde bulunan kişinin niyetlerinden ve seçimlerinden bağımsız nedenler tarafından belirlenmesi mümkün müdür?

Aristoteles'e göre; tüm eylemler, bir şekilde böyle belirlenmiş olsalar bile, yine de zorlama ya da bilgisizlik altında eyleyen kişiler ile bu şekilde eylemeyen kişiler arasında bir fark vardır ve bu konuda da, Aristoteles'i haksız çıkarmaya yönelik tüm çabalar sonuçsuz kalmaya mahkûm olacaklardır. Çünkü eylemin nedenselliği ne olursa olsun Aristoteles'in yaptığı bu ayırmadan kaçınılamaz (MacIntyre; 2001, s.81). Bu noktada ortaya şöyle bir sonuç çıkar ki; iradi veya bilinçli bir eylemde ortaya çıkan şey, onda seçilmiş anahtar bir role sahip olmasıdır.

Bir kişi, bir şey hakkında, gerçekten düşünüp taşınyorsa, bu alternatifler (seçenekler) hakkında olmak zorundadır. Düşünüp taşınma durumu, zorunlu ve kaçınılmaz olarak, oldukları şey olmayan ve herhangi bir kişinin değiştirme gücünün sınırları dahilinde olan şeyler hakkında olabilir ancak. Aksi takdirde düşünüp taşınmaya hiç yer kalmazdı; fakat ben, iki alternatif arasında seçim yapabiliyorsam, o halde bu seçeneklerin ötesinde, seçimimi kendisi ışığında yaptığım bir şey, şundan ziyade bunu kendisi adına seçeceğim ve düşünüp taşınmamda bana bir kriter veya bir ilke veren bir şey tasarımılamak veya deneyimlemek zorundayım ve bu, gerçekten de, şu tikel durumda bir amaç olarak ele almakta olduğum şey olacaktır.

Buradan şöyle bir sonuç çıkar ki; eğer ben, bir şeyi yapıp yapmamak konusunda düşünüp taşınabiliyorsam, bu düşünüp taşınma her zaman bir amaç ışığında düşünüp taşınmakta olduğum araç konusunda olacaktır. Ben eğer sonradan evvel ki durumda amaç olan şey hakkında düşünüp taşınırsam, onu şimdi daha-öte bir amacın alternatiflere sahip aracı olarak ele alıyor olacağım (MacIntyre; 2001, s.82).

Aristoteles, bununla ilgili ayrıntılı görüşlerini, Nikomakhos'a Etik'in VI. kitabının girişinde sunmaktadır. O, ilk önce, ruhu akıl sahibi olan ve akıldan pay almayan olmak üzere ikiye ayırır. Bir sonraki adımda, akıllı yanı ilkeleri başka türlü olabilecek nesneler (sanat, akli başındalık vb.) ve ilkeleri başka türlü olamayacak nesneler (bilim) diye ikiye ayırır ve devamında ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şeyin olduğunu söyler: Duyum, us ve iştah. Bunların içerisinde duyum hiçbir eylemin ilkesi sayılmaz. Eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştah ve bir şey için olan akıl yürütmedir. Bunun için us, düşünce ve etik huydan bağımsız bir eylemde iyi durum ile bunun karşıtı söz konusu olamaz.

Bu sebeple tercihe, ya iştahlı us ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir ve insan böyle bir ilkedir. Bu bağlamda olmuş olan şey üzerine tercihin söz konusu olamayacağını; ancak olacak olan ya da olası olan üzerinde düşünülüp taşınılabileceğini söyler.⁹

Burada sözü edilen düşünüp taşınmak biçimini, Aristoteles, pratik kıyas biçimi olarak karakterize eder. Böyle bir kıyasın büyük öncülü, belli türden bir şeyin, belli sınıftan bir kimse için iyi olduğu; o kimseyi tatmin ettiği anlamında bir eylem ilkesidir. Küçük öncül, algının kesin onay verdiği bir önermedir ki; bu da herhangi bir şey olabilir ve sonuç ise eylemdir. Aristoteles, içeriği esrarlı olsa da pratik kıyas biçimini açık kılan bir örnek verir: Kuru gıda insan için iyidir-büyük öncül; şurada biraz kuru gıda var-küçük öncül ve sonuç kişinin onu yemesidir (MacIntyre; 2001, s.82).

Sonucun bir eylem olması, pratik kıyasın, eylemi gerçekleştiren kişinin akıl yürütmesine ilişkin bir model olduğunu ve aynı zamanda eylemde bulunan veya bulunacak olan kişinin, ne yapması gerektiği hakkında başkalarının akıl yürütmesine ilişkin bir model olmadığını açık kılar.

Aristoteles'in ortaya attığı bu pratik kıyasın bütün amacı, bir eylemin hangi anlamda akıl yürütmenin bir sonucu olup olmadığını yoklamaktır. Çünkü Aristoteles, insanların sürekli akılsal olarak eylediklerini hiçbir anlamda ileri sürmemektedir. Onun ileri sürdüğü nokta, insanların kendi eylemlerinin yargıladıkları standartların aklın (usun) standartları olduğudur veya olması gerektiğidir ve bu da insani eylem kavramı, temel veya gerçek bir akılsallık kriterini gerçekleştirmedikçe bir davranış

⁹ Daha detaylı bilgi için bkz. Aristoteles; Nikomakhos'a Etik, VI. kitap

örneğin bir eylem sayılmayacağı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, davranışın kendisinde insanal varoluş anlamında veya insani türden bir amaç örtük olmadıkça; eylemi gerçekleştiren veya gerçekleştirecek olan ne yapmakta olduğunu, bir tanım altında bilmedikçe ve onun davranışında, bir eylem ilkesi bulup çıkarılmadıkça, sahip olunacak olan şey, bir eylem ilkesi değil; sadece bedensel bir hareket veya içgüdüsel bir tepki olacaktır.

Aristoteles'in açıklamasından çıkan şey, her eylemi, eylemeden önce gerçekten düşünüp taşınmış bir kişinin yaptıkları ışığında değerlendirebileceğimizdir; fakat bu kişi, kuşkusuz, herhangi bir kişi olamaz. O, akli başında bir adam olmak durumundadır.

Akli başındalık, bir erdem olmakla kalmaz. O, her erdemın odak noktasını oluşturmaktadır. Çünkü akli başındalık olmaksızın bir kimse, erdemli olamaz. Bir insan kusursuz ilkelere sahip olabilir; fakat o ilkelere dayanarak eylemleyebilir veya onlara dayanarak adil ya da cesaretli eylemlerde bulunabilir; ama sözgelimi, cezalandırılma korkusuyla eylediği zaman, adil ya da cesaretli olmayacaktır ve Aristoteles'e göre her bir durumda böyle bir insan, akli başındalıktan veya bu erdemden yoksundur.

Aristoteles'e göre; aklın rolü, doğal eğilimleri iyi olan bir insanın bilinçsiz bir şekilde zaten kendilerine dayanarak eylemde bulunacağı ilkeleri açık kılmaktır, öyle ki hata yapmamız daha az muhtemel olsun. Burada basiretin (akli başındalık) işlevi ise- sürekli belli bir genellik ölçüsüne sahip olacak olan-verili bir ilkenin verili bir durumda nasıl uygulandığını bilmektir. Çünkü ancak ilke hakkında açık olduğumuzdandır ki; yapmamız gerekeni yapmayı başaramadığımız durumları açıkça gösterebiliriz ve bu başarısızlık durumu, Aristoteles tarafından bir problem olarak ele alınır. Şöyle ki; Aristoteles, önceki bölümde tartışılan Sokrates'in pozisyonundan, yani hiç kimsenin, en iyi olduğunu düşündüğü şeyi yapmadan edemediğinden yola çıkar. Eğer bir insan, herhangi bir şey yapıyorsa, o halde onun onu yapması, onun onu yapılacak en iyi şey olarak düşündüğünü göstermeye yetecektir. Bunun sonucunda ahlaki başarısızlık, mantıksal olarak imkânsız bir şey olacaktır. Bu veriler, Aristoteles'e göre; olgulara uymayan açıklamalardır; fakat yukarıda da belirtildiği gibi, insanların yapmaları gerektiğine inandıkları şeyi yapmakta başarısız olmaları halen Aristoteles tarafından bir problem olarak ele alınmaktadır. Aristoteles'in bu noktadaki açıklamaları çeşitlidir:

Örneğin, bir insan, bir eylem ilkesine bağlı olma anlamında ne yapması gerektiğini bilebilir; ama insanın sarhoş ya da deli veya uykuda olduğunda olabileceği gibi, bilgisini veya aklını kullanmıyor olduğu için kendi ilkesini dikkate almayabilir veya alamayabilir. Bu şekilde kendinden geçmiş bir insan, bir anlamda yapmaması gerektiğini bildiği şeyi yapabilir.

Bir kişinin söylediği şey ile yaptığı şey arasındaki bir boşluğun bulunduğu farklı durum türlerinin pek çok örneği verilebilir; ama bunun dışında daha da ilgi çekici olan, Aristoteles'in ahlaki zaaf veya başarısızlık olgularında açıklanacak özel bir şeyin bulunduğunu, bu tür bir zaaf veya başarısızlığın bir problem oluşturduğunu kavraması ve bu bakımdan Sokrates'e çok yakın olmasıdır.

Bu durum, Aristoteles'in başlangıç sayıltısının şimdiye kadar ona yüklendiğimizden veya attettiğimizden çok daha güçlü bir anlamda insanların akıllı varlıklar olması olduğunu kuvvetle telkin eder. Şöyle ki; eğer insanlar, daima en iyi olduğunu düşündükleri şeyi yapsalardı, açıklanacak hiçbir şey olmazdı; ama öte taraftan, yine de insanları zaaf ve başarısızlık olgularını ancak bir tür sonradan-düşünme yoluyla dahil eden kişiler olarak ele alan herhangi bir açıklama, çürütülmeye veya kusurlu olmaya mahkumdur. Çünkü insani arzular veya istekler, biyolojik içgüdülerin ve dürtülerin olduğu tarzda kesin hedeflere yönelik basit dürtüler değildir.

Aristoteles'e göre; arzuların verili hedefleri olmalı ve insanlar bu hedeflere nasıl ulaşılacağıyla ilgili eğitim almış olmalıdır ve ilkelere sahip olmanın amacı da, bir yönüyle bu hedeflere ulaşma girişimindeki başarısızlığı bulup çıkarmak ve ortaya koymak olmalıdır. Bundan dolayıdır ki yanılabilirlik, insan doğasının merkezinde yer alır (MacIntyre; 2001, s.87).

Erdemli davranış, orta yola göre olan davranıştır. Bu orta yol kavramı aynı zamanda bütün etkinliklerin temel amacıdır. Örneğin ölçülülük erdemi, hazlar konusunda-burada sözü edilen hazlar, ruhsal hazlar değil; bedensel hazlardır- bir orta olma ile ilgilidir. Ölçülü kişi haz düşkünü kişinin pek çok haz aldığı şeylerden hoşlanmaz, hatta onlara kızar; genellikle hoşlanılmaması gereken şeylerden hoşlanmaz; yokluklarında da acı çekmez. Bunları arzu etmez; olsa olsa ölçülü bir şekilde acı çeker ya da arzu eder: Ne gerektiğinde çok ne gerekmediği zaman ne de genellikle gerekmeyen diğer şekillerde.

Cömertlik erdemi ise, mal-mülk konusunda orta olmadır. Savurganlık ile cimrilik, mal konusunda aşırılık ve eksiklerdir. Biri aşırılık, diğeri ise eksiklik olan

savurganlık ve cimrilik birer erdemsizliktir ve ikisinin ortası olan cömertlik ise bir erdemdir.

Bu orta yol kavramıyla ilgili daha birçok örnek sıralanabilir. Daha önce de orta yol kavramının kendisi hakkında bazı bilgiler sunulmuştur; fakat burada, bu kavrama dönülmesinin sebebi, özellikle adalet erdeminin kendisiyle ilişkilidir. Çünkü Aristoteles’in erdemler listesinde en çok dikkat çeken erdem bu erdemdir.

Herkes, insanların, adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya “adalet”; aynı şekilde insanları haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya da “adaletsizlik” demektedir. Hem adalet hem de adaletsizlikten birkaç anlamda söz edilir. O halde adaletsiz insandan kaç anlamda söz edildiğine bakalım: Hem yasaya uymayan hem çıkarıcı hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor. O halde açık ki; yasaya uyan, eşitliği gözetken insan da adaletli olacaktır. Öyleyse adalet, yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, adaletsizlik ise, yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur. (Aristoteles; 1998, s.1129a-5).

Fakat Aristoteles’in adalet ile ilgili bu noktaya kadar belirtilen görüşleri, çok dikkat çekmemektedir. Asıl dikkat çeken tarafı ise, Aristoteles tarafından, bundan sonra açıklanır. Şöyle ki; adalette bütün erdem bir arada bulunur. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir. Çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdemin tam kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan, yalnızca kendi kendinde değil; bu erdemi başkasıyla ilgili olarak da kullanabilir; nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, fakat başkalarıyla ilgili olarak erdemli davranmayabilir. Bu nedenden ötürü erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğu düşünülüyor. Çünkü bir başkasıyla ilişkide söz konusudur adalet (Aristoteles; 1998, s.1129b-30).

O halde adalet, erdemin bir parçası değil; erdemin bütünüdür. Karşıtı olan adaletsizlik ise, kötülüğün bir parçası değil; kötülüğün bütünüdür. Erdem ile adaletin arasında ne fark olduğu, söylediklerimizden bellidir. Bu adalet erdemle aynı şeydir; fakat adaletin olduğu şey ile erdemin olduğu şey aynı değildir. Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; ama kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir (Aristoteles; 1998, s.1130a-8).

Aristoteles, dağıtıcı adalet ile verilen bir zararı ortadan kaldırmakla ilgili düzeltici adalet arasında da bir ayrıma gider ve dağıtıcı adaleti orta yol çerçevesinde tanımlamaya çalışır: “Adaletsiz bir eylemde bulunmak, birinin sahip olması

gerektiğinden daha fazlasına, adaletsizliğe maruz kalmak ise, sahip olması gerektiğinden daha azına sahip olmaktır” ve adalet, adaletsiz bir davranışta bulunmak ile adaletsizliğe maruz kalmak arasında bir ortadır. Öte tarafta düzeltici adaleti de, kar ile zararın bir ortası olarak açıklar. En nihayetinde mutluluk, erdem ile uyumlu bir etkinlik veya eylem olarak ortaya çıkmaktadır Aristoteles’te.

“Eğer mutluluk erdem ile uyum içindeki etkinlik ise, onun en yüksek erdem ile uyum içinde olması da usa-uygundur ve bu, içimizdeki en iyi şeyin erdemi olacaktır”. Uygulanışı eksiksiz mutluluğu oluşturan yeti, Aristoteles’e göre; düşünme yetisidir ki, bununla demek istediği şey, anlıksal ya da felsefi etkinlik yetisidir ve böylelikle Platon ile paylaşmış olduğu anlıksalcı duruş noktasını da gösterir (Copleston; 1997, s.83).

O halde denilebilir ki; insanın tam mutluluğunun bulunduğu yer usun kullanımı ve en soylu nesneler ile ilgilenen usun kullanımıdır. Yeter ki bu uygulama “yıllarla ölçülebilecek bir süreye” yayılmış olsun. Böyle bir yaşam, insandaki Tanrısal ögeyi anlatır; ama insan ve ölümlü olduğumuz için bize insansal ve ölümlü şeylere boyun eğmemizi salık verenleri dinlemeyi reddedeceğiz. Tam tersine, olanaklı olduğu ölçüde ölümlülüğümüzü bir yana atmaya ve içimizdeki en yüksek ögenin gösterdiği yaşamı yaşamak için her şeyi yapmaya çalışmamız gerekir. Bu salt küçük bir parçamız olsa bile yine de güçte ve değerde tüm ötekileri çok çok aşar. Dahası, bu her birimizin içindeki gerçek “kendi” olarak görünür. Çünkü her şeye egemendir ve her şeyden daha iyidir ve buna göre; eğer kendi gerçek “kendilerimizin” yaşamını değil de kendimizden başka bir şeyin yaşamını seçecek olsaydık bu çok saçma olurdu (Copleston; 1997, s.84).

Akılsal yaşamın birçok temelde tartışmış olan Aristoteles, Nikomakhos’a Etik kitabının 1177b – 27’de böylesi bir yaşamın insandan daha yüksek olacağını belirtir. Çünkü ona göre; akılsal yaşam, ancak insanın Tanrısal bir şeye katılımı sayesinde mümkün olur. Bununla birlikte insanda bulunan bu tanısal özellik, bize, bizim kendimizden daha yüksek varlıkları düşünmemizi sağlar ve aynı zamanda bizim ruhumuzun da en yüksek yanını teşkil eder.

STOA FELSEFESİ

Helenistik çağın en önemli felsefe öğretisi olan Stoa felsefesi, üç farklı dönem olarak karşımıza çıkmaktadır: Eski Stoa (M.Ö. 4-3 yy.), Orta Stoa (M.Ö. 2 ve 1. yy) ve yeni Stoa veya Roma dönemi Stoa anlayışı (M.S. 2. yy). Bu okulun kurucusu Kıbrıslı Zenon'dur. Kıbrıslı Zenon, Kynik okulundan Krates ile tanıştıktan sonra uzunca bir süre, bu okulun etkisinde kalmıştır; fakat daha sonraları, bu okulun öğretileri üzerinde belli bir değişikliğe gitme yoluna gitmiştir. Belli bazı noktaları değiştirmesine rağmen Stoa felsefesi üzerinde Kynik okulunun etkisi devam etmiştir.

Stoa felsefesi, fizik ve mantığın ayrıntıları üzerinde durmasına rağmen, sisteminin ağırlık merkezi veya özellikle üzerinde durulan kavram etik veya ahlak felsefesidir. Stoa ahlakının genel ilkeleri şu noktalar üzerinden daha da iyi temellendirilebilir: En yüksek iyi, erdem ve bilgelik. İnsanın belirlenmesi ve insanın ahlaksal ödevlerinin araştırılması, Sokrates dönemi de dahil olmak üzere, daha sonra ortaya çıkan bütün ahlak felsefelerinde olduğu gibi. Stoalılarda da, iyi kavramının ve en yüksek iyi ya da mutluluğun öğelerinin ya da kurucu parçalarının ne olduğu sorusuyla ilişkilendirilir. Stoalılar, bu durumun da ancak akla uygun eylemlerde ya da erdemde araştırılabileceğine inanmakta ve devamında şu tezi ortaya atmaktaydılar: Her varlığın ana – itkisi (arzusunu), kendini koruma işgüdüsüdür ve kendini sevmedir. Bundan da şöyle bir sonuç türer: Her varlık, kendi doğasına uygun olan şeye erişmeye çalışır. Böylece en yüksek iyi ve en yüksek amaç (erek) veya mutluluk, ancak doğaya uygun bir yaşamda bulunabilir. Bu doğaya uygun yaşama kavramı, Stoa ahlakının hep temel kavramı olarak kalacaktır (Gökberk, Macit: 1999, s. 92).

Bireylerin doğaya uygun bir yaşam sergilemeleri sağlayan unsur da, ancak dünya bütününe gidişi ve yaşamları ile ya da genel dünya akli ile uyum halinde olmaktır. Bilinçli ve akıllı varlığın doğaya uygun olmasını sağlayan bir diğer özellik de, bu genel yasanın bilgisi ve bu yasanın akılla kavranıp bilinmesidir. Akıllı varlıkta, yani insanda, hayvanda bulunmayan iç güdülere egemen olan akıl ortaya çıktığına göre, insan için doğaya uygun olma akla uygun olmaktır. Çünkü doğaya uygun olma sorusunda, her varlığın kendisi için doğayla uyum halinde olması söz konusudur. İnsanın doğasını belirleyen unsur da akıldır. Bu doğaya uygun yaşama ilkesini, hem Zenon hem de Kleanthes, “uyumlu bir biçimde yaşamak “veya” doğayla uyum içinde olmak” diye ifade etmişlerdir (Brun, Jean; 1997, s. 88).

Bu bağlamda Stoalılar’a göre; dünyanın gidişinin genel yasaları ve akılla yüklü olan insan, doğası ile uyum halinde olduğu ölçüde, birey, kendi yaşamında mutluluk ereğine yaklaşır ve aynı zamanda bu yasa ile çatışma içinde olduğu ölçüde bu mutluluktan veya bu erekten uzaklaşır. Yaşamının akla uygun olması veya genel dünya düzeni ile uyum halinde olmak ise, erdemin kendisidir. Bundan ötürü Stoa’nın ahlak ilkesi şu şekilde ifade edilebilir: Yalnız erdem iyidir ve mutluluk da, yalnız erdemde bulunur. Erdem de, doğa ile uyum içinde olma ya da doğaya uygun yaşama ile elde edilir. Burada amaç, doğaya uygun yaşamadır yani hem kendine hem bütüne uygun bir şekilde yaşamadır. İnsan, genel yasaya uymayan hiçbir şeyi yapmamalıdır. Çünkü bu yasa, hayatın her alanını saran akıldır ya da bütünü yöneten akıl ilkesidir.

İnsanlar, bu akıl ilkesi sayesinde doğalarına uygun düzen ile doğalarına karşıt olanı ayırt etme olanağına sahiptirler. Bu yüzden insanın kendi doğasıyla uyum içinde yaşaması ile doğayla uyum içinde yaşaması arasında Stoalılar, bir fark gözetmezler. Onlara göre; her birimizdeki yatkınlık, doğanın bütün varolanlarındaki içkinliğin belirtisi ve evrensel duydudaşlığın ifadesi, parçaların bütün ile olan uyumunun işaretidir. Öte yandan doğa ile akıl bir olduğundan, yatkınlık da, doğal olduğu için özü itibarıyla akla uygundur. Bunun için bütün ödevlerin kalkış noktası, doğanın ilk yatkınlıklarıdır ve bilgeliğin kendisi de, zorunlu bir şekilde bu ilk yatkınlıklardan yola çıkar (Brun, Jean; 1997, s. 88).

O halde akli ilke edinen insan, doğayla tam bir uyum içinde yaşar ve böylece amacına (ereğine) ulaşmış olur. Mutluluk da, insanda eksik olmayacaktır artık. Demek oluyor ki, Stoalılar’a göre; mutluluğu doğaya uygun bir yaşam biçimi sağlamaktadır. Doğaya uygun yaşam da erdemdir. Öyleyse iyi olan da sadece erdemdir. Akıllı varlık için iyi ve kötü, sadece kendi eylemindedir veya kendi elindedir. Kendi elinde olunca da, akla ve kendi doğasına uygun yaşam, insan için tam anlamıyla bir ödev olur. Bu ödev düşüncesi ile olması gereken yüksek bir düzen karşısındaki “sorumluluk” duygusu da belirmiş olmaktadır. Ödevini yerine getirmek, erdemli eylemde bulunmakla olur. Erdemli yaşama ve iyiyi isteme, biricik ödev olarak kabul edilir. Buradan da şöyle bir sonuca ulaşılabilir: Mutluluk, erdemle ödev ve akla uygun eylemle birlikte ortaya çıkar. Aslında Stoalıların değer anlayışları da, bu görüşe bağlı olarak gelişir. Şöyle ki; erdem, tek başına mutluluk sağlayabildiğine göre, erdemin dışında hiçbir şey değer sayılmaz. Çünkü Stoalılar, değerler arasında bir derecelendirme veya bir çeşitlik fikrini kabul etmezler. Gerçi değerler arasında belli bir ayrılığı tam olarak inkar etmezler; ama bu ayrılığı şu şekilde ifade etmeye

çalışmaktadırlar: Biri, doğrudan doğruya “kendine iyi” ve öteki ise, bu kendinde olan iyi için bir araç olan değer. Kendinde iyi, onlara göre; hiçbir şeye bağlı olmayan ve mutlak bir değeri olan bir iyidir. Bir başka şeyden dolayı bir değeri olan ya da bir başka şeyle karşılaştırıldığında bir değeri olan şey, iyi formunun altına giremez. Başka bir deyişle kendinde ve kendisi için olmayan bir şey, hiçbir koşul altında da iyi olamaz ve aynı durum, kötü olan şey için de geçerli. Bundan dolayı sadece mutlak iyi ya da erdem, iyi olabilir; mutlak kötü, kötü olabilir. Gerçekliğin, küçük farklar, iyi ile kötü arasında geçitler, uyuşmalar göstermesine rağmen teorik olarak genel anlamda iki sınıf vardır: İyiler ve kötüler (Weber, Alfred; 1999, s. 96).

Bütün başka şeyler, bizim durumumuza ne kadar etkide bulunsalar da, ne iyidirler ne de kötüdürler. Bunlar kayıtsız kalınacak, aldırış edilmeyecek şeylerdir. Çünkü bunlar, sağlık, zenginlik vb, gibi dışla ilgili veya bedenle ilgili değerlerdir. Ne sağlık, zenginlik, şeref hatta yaşamın kendisi iyidir; ne de bunların karşıtları olan yoksulluk, hastalık, zayıflık hatta ölüm kötüdür. Bütün bunlar, kayıtsız veya ilgisiz kalınacak şeylerdir. Başka bir ifadeyle Stoacılar, dış ile ilgili şeyleri, rastlantılara bağlı olan şeyleri değerler arasında saymazlar. Çünkü, insanın ahlaksal özellikleri ile bağlantısı olmayan şeyler iyi olamaz onlara göre. Özellikle de haz, hiçbir zaman iyi olamaz ve hazzı iyi olarak kabul eden de, iyinin gerçek kavramını ve erdemin gerçek değerini yadsımış olur. Erdem yüksektir, sarsılmazdır, kalıcıdır; haz ise aşağıdır yani gelip – geçicidir. Haz, bundan dolayı, ahlaksal bir erek olarak hiçbir zaman alınamaz. Çünkü haz, bir erek (amaç) değil, sadece davranışlarımızın bir sonucudur.

İşte bütün bu akıl – dışı unsurlar, duygulanımlar ve tutkular karşısında insan, sarsılmaz bir güce sahip olmalıdır. Stoalar bu durumu da, “Apatheia” olarak açıklarlar. Bu bağlamda “Apatheia” duygusuzluk değil, duygulanımlar karşısında ayakta kalmadır veya onları yani duygulanımları yenmedir. Erdem, böylece duygulanımlardan bağımsızlık, duygulanımlar karşısında özgürlük olarak veya en genel anlamıyla “Apatheia” olarak belirlenir. Bu ise, doğanın genel yasasına uymadır veya akla uygun olarak kendini belirlemedir. Böylelikle en yüksek iyi ve en yüksek erek, demek oluyor ki, doğaya uygun düşen bilgiye ve bilime sahip olmak ve ona uygun bir yaşam sergilemektir. Mutluluk ise, yaşamın uyumlu bir akışıdır. Bundan dolayı bilge kişi, hep mutludur (Brun, Jean; 1997, s. 89). Bilgi kişi, Zenan’a göre; erdemli kişidir; bu, bilgenin olumlu özelliğidir. Kötülük, ruhun birliğinin, çok güçlü bir itkinin (arzunun) baskısıyla, gerçek doğasına aykırı düşmesinden ileri gelir ki, bu

da bilgenin yapısıyla bağdaşamaz; bilge, istemesinde ve eyleminde duygulanımlardan bağımsız olacaktır (Apatheia) (Gökberk, Macit; 1999, ss. 94-95).

Nesneleri doğru olarak değerlendirmeyi bildiği için bilge kişi, korku, üzüntü, acıma gibi duyguları bilmez. Zenon’a göre; akıllı mı, duygulanımları mı kendisinde egemen kılacağı insanın elindedir. Çünkü her eylem, bir yargıya dayanır, yani her eylemin temelinde, erişilecek bir değer üzerine bir tasavvur ile bu tasavvuru doğru bulan bir yargı vardır. Onun için, her şey, dönüp dolaşıp insanın elde edilebilecek ya da kaçınılacak şeyler üzerine doğru ya da yanlış bir tasavvuru uygun bulup bulmamasına bağlıdır. Bu da, onun elinde olan bir şeydir; insan, bundan dolayı kendi kaderine egemendir. Kötülük, insanı mutsuz yapar, erdem ise, mutlu olmasına yetiştir. Bundan dolayı, Stoalılar, dış değerlerin mutluluk üzerinde bir etkisi olabileceğine hiç inanmamışlardır (Gökberk, Macit; 1999, s. 95).

Böylece Stoa ahlakının bütün ana çizgileri tek bir temel belirlenimden çıkmaktadır: Akla uygun erdem veya en yüksek iyi ya da erdem, biricik iyidir. Bu bağlamda en yüksek iyi ve erdem arasında belirgin bir ayrım yapmak zordur. Erdem ve iyilik, aslında bir ve aynı şeydir. “Erdem iyi bir şekilde uyumlu hale gelmiş bir iç konumdur”, o kendinde erdemdir, yoksa korkudan ya da dış bir nesnenin beklentisiyle değil”. Erdem, bir kişide iyiliğin bulunuşudur; bütünle ortak olan bir yetkinliktir. Bu yüzden erdem, birdir, mutlaktır, yani az ya da çok çok erdemli olunmaz; erdem ya vardır ya da yoktur ve erdem ile erdemsizlik arasında hiçbir aracı bulunmaz. Erdem birdir ve Stoalılara göre; eğer erdemlerden söz ediliyorsa, iyice anlamak gerekir ki, bu çoğulluk yalnızca, erdemin tasarlanışındaki farklı bakış açılarını belirtir. Bütün erdemler, birbirlerine içten bağlıdır ve birini elde eden, hepsine sahip olur (Brun, Jean; 1997, ss. 91-92).

Bu erdeme ulaşmaya çalışmak da, insanın biricik ödevidir. Eylemlerini dünya bütünüünün yasaları ile uyumlu kılması, insanın ödevi olarak kabul edilince de, bu dünyayı ve bu dünyanın yasalarını tanımaya çalışması da, insandan beklenilmelidir. Böylece ahlaksal ödevlerin yerine getirilmesi için bilgi de gerekli olur. Dünya bütünüünün bağlı olduğu yasayı kavrayarak insan, bu bütün içinde kendi yerini bilecek ve bu bütüne uyması gerektiğini öğrenecektir.

III. BÖLÜM

GREK'LERDE GÖRECELİK SORUNU VE GÖRECELİĞİ SAVUNANLAR

GÖRECELİK VE AHLAK

Ahlaki bir ilke, bir yasa var mıdır yoksa değerler insanlara göre değişen, dönüşen bir özelliğe mi sahiptir? Özellikle bu tartışma, Grek düşünce hayatını çok yakından ilgilendirmektedir ve aynı zamanda bu düşünce hayatını en derinden etkileyen bir konudur. Evrensellik ve ahlak arasındaki ilişkiye daha önce değinildiği için, burada üzerinde durulacak olan nokta, görecelik ile ilgili olan noktadır. Görecelik (Rölativist) veya öznelci değer tanımları farklı açılardan yapılabilir. Çünkü Rölativizm kavramı, çok geniş bir yelpazeyi içermektedir. Olaya, “birey” açısından yaklaşanlar olduğu gibi, “toplum” açısından – değerlerin toplumdan topluma farklılık göstermesi açısından – yaklaşanlar da olmuştur; kavramın merkezine “hazzı” yerleştirenler olduğu gibi, “fayda” (pragmatizm) açısından bu olaya yaklaşanlar da vardır. Benzer bir şekilde değerlerin kaynağına “duygudaşlık” kavramını yerleştiren filozoflar da vardır. Bu filozoflar özellikle Empirizm (Deneycilik) akımının savunuculuğunu yapan filozoflardır.

Doğruluğu deney dünyasından veya duygularımızdan gelen bilgi açısından değerlendirdikleri için Sofistler, görecelik kavramının en büyük savunucularıdır. Çünkü Sofistler'e göre, doğru bilgi ancak deney dünyasından gelebilir. Başka bir deyişle, doğru bilgiye ulaşmada en sağlıklı yöntem veya yeti, duyular dünyasıdır. Ayrıca bu duyular dünya ve deney yoluyla gelen bilgi de, bizleri mutlak, kesin, genel – geçer bir noktaya götüremez. Çünkü bu bilgilenme biçiminde veya aşamasında yanılma payı yüksektir. Bu bağlamda Sofistik bakış açısına göre; insan, doğası gereği bir üst – bilgilenme yani duyular üstü bir bilgilenme biçimine sahip olamaz hiçbir zaman. Durum böyle olunca da, hiçbir zaman ve hiçbir yerde tam anlamıyla bir tümel – evrensel bilgidен veya değerden bahsedilemez onlara göre. Bundan dolayı tek tek insanları kriter alıp, insanı her şeyin ölçüsü yapan bir anlayışa sahiptirler. Zaten bu Rölativist anlayışları, onların bilgi felsefesinden yani bilgiye yönelik septik (şüpheli) tavırlarından doğal olarak çıkmaktadır.

Kyrene okulunun kurucusu olan Aristippos, nesnenin kendinde başka bir deyişle, nesnenin özne dışında kendine ait bir özü ya da bir özelliğinin olamayacağını; nesnelerin gerçek durumunun bireylere nasıl görünüyorsa öyle olduğunu iddia ederek,

Sofistler gibi, göreceliğe ait bir tavır sergilemiştir. Özellikle de hazzı, ön plana çıkarmaya çalışmış ve mutluluğun bulunduğu yerin haz olduğunu iddia etmiştir. Aslında Aristippos'un haz öğretisi, bir yönüyle Sofistlerin bir yönüyle de Sokrates'in etkisi altında gelişmiştir. Haz öğretisini, Sofistlerden almış olduğu duyumculuk üzerine kurmuştur; fakat özellikle bu ereğe, başka bir deyişle bu hazza ulaşmak amacıyla bilgiyi gerekli gördüğü ölçüde de Sokrates'ten etkilendiğini ortaya koymaktadır; ama en nihayetinde Aristippos'a göre; duyumlarımız, bize, ne şeylerin bizzat kendilerine ilişkin olarak ne de başka insanların duyumlarına ilişkin olarak bilgi verir. Çünkü insanların eylemlerinin temelinde öznel duyumlar vardır. Bu durum kabul edilirse eğer yani ahlaki eylem için gerekli normu (kuralı), bireysel duyumlar veya tecrübeler oluşturursa eğer, bu takdirde ahlaki eylemin amacı, hoş duyumlar elde etmek olacaktır (Cevizci, Ahmet; 1999, s. 73). Bu açıklamalar da, bizi, doğal olarak değerlerin nesnelliğinde uzaklaştırılıp, onların öznelliğine yönelik bir bakış açısına yani görecelik fikrine götürmektedir.

Benzer bir duruşu, şüphecilerde (Septikler) de görmekteyiz. Bir septik olan Pyrrhon'a göre; genel olarak bilgi, hiçbir şekilde olanaklı değildir. Çünkü varlıkların kendilerini, biz, hiçbir zaman bilemeyiz. Varlıkların asıl gerçekliği ve bilgisi insan için bilinemez bir özelliğe sahiptir. Pyrrhon, devamında şunları ekler: Bildiğimiz şeyler, duyumların bize verdikleridir. Duyumlar ise – Sofistlerin ifade ettiği gibi – öznel olup kişiden kişiye değişmektedir. Bu öznel olan bilginin ötesindeki nesnel bilgi, insan için kapalı bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle her türlü yargıdan kaçıp, yargıyı askıya almak (Epokhe) gerekir. Varolan şeylerin bilgisinin insan için olanaksız olduğunu dile getiren bir diğer septik ise Timon'dur. Timon, insanın görüşlerin ötesine geçerek gerçekliğin kendisine erişemeyeceğini, görüşleri dikkate alarak eyleyebileceğini ve bilgi, sözkonusu olduğunda, insanın kendi yargılarını askıya alması gerektiğini dile getirerek hocasının yani Pyrrhon'un şüpheciliğini devam ettirmiştir. Pyrrhon ve Timon dışında, Akademi şüpheciliği denilen bir başka akım da, doğru bilginin imkansız olduğunu savunmaktadır. Bu akımın önemli temsilcileri ise, Arkesilaos ve Karneades'tir. Hem Arkesilaos, hem de Karneades göre; doğru dediğimiz bilgiler, gerçekten doğru bilgiler değil, doğruya benzer bilgilerdir. Çünkü doğruyu ve yanlış birbiriinden ayırt edebilecek güvenilir bir ölçüt yoktur.

SOFİSTLER

Bilgi felsefesi başka bir deyişle epistemolojinin ilgi alanı içinde olan bir takım sorular vardır. Bunlardan en önemlileri, bilginin kaynağı ve bilginin imkan dahilinde olup – olmadığı sorularıdır. Burada biraz daha özele inilirse en önemli problem, gerçek veya doğru bilginin olup – olmadığı problemidir. Yani gerçek bilgi mümkün müdür, değil midir? Bu tartışmanın önemli bir durağını Sofistler oluşturmaktadır. Çünkü Sofistlerden önceki doğa filozoflarının oluşturduğu dönemde felsefenin ilgisi başka bir nokta üzerine yoğunlaşmıştı. Bu nokta ise doğanın kendisiydi ve yaşantı – dünyası veya pratik yaşam ile doğa arasında ilişki kurma anlamında ciddi hiçbir girişim görülmemektedir. Başka bir deyişle pratik yaşam ile bilimsel araştırmalar birbirinden çok uzak görünmekteydiler; fakat Yunan politik ve ekonomik hayatında ortaya çıkan bazı değişiklikler, düşünce yapısını da ciddi bir şekilde etkilemeye başlamıştır. Özellikle de Atina’da 5.yüzyılda demokrasinin ciddi bir biçimde ortaya çıkışı, belli bir yetiştirme tarzını da beraberinde getirmektedir. Artık bilgi, hem bireysel hem de toplumsal hayatın bir parçası kabul edilmekteydi. Ortaya çıkan bu duruma uyabilmek, bu yeni düzende bir rol oynayabilmek için daha çok bilmek gerekmektedir. Belki de Sofistlerin önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar, bilgi nedir, nasıl ortaya çıkar, doğru bilgi mümkün müdür, değil midir? gibi soruları sormakla Yunan düşünce hayatının çizgisinin, farklı bir noktaya kaymasını sağlamışlardır.

Peki Sofistlerin bakış açıları nasıldır? Sofistler, “başarılı yurttaş nasıl yetişir?” sorusunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Sofistler, bu sorunun cevabını vermeye çalışmış ve başarılı yurttaş denemesine girmişlerdir. Böylelikle felsefenin konusu, artık yavaş yavaş insana yönelmiş olmaktadır. Bu yeni düzene uygun bir yaşam sergilemek amacıyla faydalı yurttaşlar yetiştirmek işi ile uğraşan Sofistler, erdemi öğretmekle uğraşmaktaydılar. Bunu başlıca gerçek bir ödev olarak görmelerinin nedeni de, bilgi anlayışlarında göreceli oluşlarıydı. Çünkü Sofistler’e göre; bizler, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde mutlak bilginin kendisine ulaşamayız. Bizi bilgiye götürecek tek yol, deney ve gözlemdir ve duygularımızdır. Başka bir deyişle tek yol, deney ve gözlemdir ve duyularımızdır veya tecrübelerimizdir. Onlara göre; deney ve gözlem aynı zamanda bizi sürekli yanıltmaktadır. Bundan dolayı da gerçek bilginin kendisi de mümkün olmayacaktır hiçbir zaman. O halde her şey, bize yani bireye nasıl görünüyorsa öyledir. Protogoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür”, Gorgias’ın biraz daha

aşırıya kaçarak söylediği “Hiçbir şey var değildir” sözleri sofistlerin bilgi mümkün müdür, değil midir veya mutlak bilgiye ulaşılabilir mi, ulaşamaz mı? sorularının cevabını açık bir biçimde bize sunmaktadır.

Birey ve bilgi arasında böyle bir ilişkiyi kurmaları sofistlerin o dönemki yunan yasalarına karşı olan tavırlarını da ortaya koymaktadır. Genel sofistlik bakış açısı, doğa ve insan yasasının (uzlaşımsal yasaların) birbirinden farklılığını ortaya koyar. Onlara göre; insan yasası başka bir deyişle insanların kendi arasında uzlaşarak üzerinde hemfikir olduğu yasalar ile doğa yasaları arasında bir karşıtlık vardır. İnsanların üzerinde uzlaştığı yasalar, insanların doğadan gelen haklarına kısıtlama getirir ve Sofistler burada örnek olarak da devlet kurumunu gösterirler. Onlara göre; devlet, insan doğasına aykırı bir kurumdur veya mekanizmadır. Çünkü insan eliyle kurulmuş bir düzendir. Başka bir deyişle uzlaşımsal bir kurumdur ve bu durum da devletin yapay bir kurum olduğunu bize sunmaktadır. İdeal düzeni uzlaşımsal yasalarda değil de, doğadan gelen yasalarda arayan sofistler, buna bağlı olarak o dönemleri Yunan yasalarına karşı bir tavır sergilemişlerdir ve belki de doğa yasası ile insan yasası arasındaki karşıtlık, ilk kez sofistlerde ciddi bir biçimde görülür.

Bu durum, bütün sofistler için geçerli midir? Aslında ilk dönem sofistlerin ahlak öğretileri üzerine yazılan eserlerden çıkan bilgiler ve tespitler o dönemleri sofistlerin kendi yaşadıkları dönemde geçerli olan yaygın ahlak görüşlerine veya toplumsal normlara ya da geleneklere temelden bir karşı duruştan uzak olduklarını göstermektedir. Örneğin Platon’un “Protagoras” diyalogunda sofist Protagoras, insanların toplum veya topluluk halinde nasıl yaşamaları gerektiğini vurgular. Protagoras’a göre; her hayvanın kendini koruma aracı vardır ve Tanrı, insanlara da kendini koruma aracı olarak doğru olanla olmayana ayırmak için bir duyu vermiştir. Her insanda doğuştan bu özellik vardır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise, Protagoras’a göre; böyle bir duygusu olmayan kimsenin topluluk halinde yaşamaya katlanamayacağını ifade etmesidir. Buna Gorgias da, bazı yönleriyle örnek gösterilebilir. Çünkü Gorgias, bir çocuğun, kadının, erkeğin, özgür insanla kölenin erdemlerinin nerede bulunduğunu tek tek olaylarda göstermeye çalışır ve bunu yaparken de o dönemde geçerlilikte olan görüşlerden de uzak kalmaz (Akarsu, Beddia; 1982, s.37).

Peki bu açıklamalar, Sofistik bakış açısının bütününe bize sunar mı? Aslında Sofistlerin ilk temsilcileri o dönemde geçerli olan ilkelerle veya geleneklerle ne kadar da çatışma halinde olmasalar bile, yine de sofistlerin bütününe bakış açıları, onları bu

çatışmanın içerisine sürükler. Yukarıdaki ismi geçen örnekler, genel görüşün özel kısımlarını temsil eder sadece. Çünkü sofistlerin kendileri, aslında, o zamana kadar varolan ahlaki geleneğin kendisine bir karşı duruşu ifade eder. Sofistlerin bakış açısına göre; insan, sadece toplumun törelerine, geleneklerine uysaydı ya da sadece onlarla yetinseydi, erdemin öğretilmesine de gerek kalmayacaktı. Erdem de, sofistler tarafından, özel bir öğretimin konusu yapılınca da, elbette toplumsal gelenekler olduğu gibi alınmayacaktı. Sofistlerin genellikle yaptığı gibi sorular da doğal olarak sorulacaktı ve sofistlerin dünya görüşü bakımından da bu sorulara ancak şu şekilde bir cevap verilebilirdi: Bütün bilgiler, duyular sayesinde kazanıldığına göre, duyular sayesinde de genel – geçer ya da tümel bir doğru ortaya çıkamayacağına göre, genel – geçer bir yasa ya da ilke olamaz. İnsan, hem bilinç içeriklerinde hem de tasarımlarında her şeyin ölçüsü olduğuna göre, eylemlerinde de her şeyin ölçüsü olacaktır. Her bir kimseye doğru görünen şey, o kimse için doğru olunca, kendisine haklı ve iyi gelen bir şey de, o kimse için haklı ve iyi olacaktır.

Başka bir ifadeyle, herkes, doğaya uygun olan haklarına, kendi istençlerine ve kendi eğilimlerine uymak zorundadır; fakat eğer insanlar yasa ya da gelenekler tarafından engellenirse, bu, insanın doğal olan haklarının bozulması anlamına gelmektedir. Sofistlerin bu öğretisi, bizleri ahlaki değerlerin veya iyi ile kötünün göreceli başka bir deyişle mutlak olmayan bir sonucuna götürmektedir. Aynı zamanda bu öğretisi, ahlaki rölativizmi (göreceliği), bilgi teorisinde genel bir rölativizmle birbirine bağlamaya çalışır. Protogoras'ın ünlü sözü: “İnsan her şeyin ölçüsüdür; var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının” sözü, özellikle değerlere yönelik rölativizmi doğurduğu için aynı zamanda Platon tarafından ciddi bir şekilde eleştirilir. Çünkü Platon'a göre; bu görüş, sadece duyu algısına gönderimde bulunur ve bu görüş, beraberinde, şeyler, algılayan bir bireye nasıl görünüyorsa (algılayan için) o şeyler, o şekilde vardırılar anlamına taşıyan bir yorumu getirmektedir. Başka bir deyişle kendi gerçekliği içinde (kendi sıfatıyla) “sıcak olan” ya da “soğuk olan” hiçbir şey yoktur; yalnızca “bu insana sıcak gelen” veya “şu insana soğuk gelen” vardır. Bu yüzden bir insana ılık; fakat bir başkasına serin gelen bir rüzgar hakkında rüzgar “gerçekte” sıcak mıdır yoksa soğuk mudur? diye sormanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü rüzgar; “gerçekte” hiçbir şey değildir; “her birine göre her ne olarak görünüyorsa her biri için de odur” anlamına gelen bir öğretiyle karşılaşmaktayız.

O halde genel anlamda sofistlerin öğretmek durumunda olduğu şey, her bir farklı devlette veya toplumda adil olduğuna inanılan şeydir ve sofistlik bakış açısıyla şu soruyu sormaz ve yanıtlanamazsınız: Adalet, iyi vb. kavramlar nedir? fakat şu soruyu sorabilir ve yanıtlatabilirsiniz: Herhangi bir yerde örneğin Atina’da adalet nedir? Bundan, doğa ve uzlaşım arasındaki ayrıma eklenen yeni bir noktayı hem pekiştiren hem de bu yeni nokta tarafından pekiştirilen önemli bir sonuç çıkmaktadır. Çünkü eğer bireyden yürürlükteki kriterlerin devletten devlete çeşitlendiğini dikkate alması istenirse o bireye eylemlerine öncülük ya da rehberlik edecek hiçbir kriter veya ilke sunulmuş olmaz. Ayrıca birey, bu durumdan hareketle şu sorulara da gerekli yanıt veremeyecektir: Ne yapmak durumundayım, nasıl yaşamak durumundayım, bütün yaşamı yönlendirecek bir ilke var mıdır? v.b. Bu tür sorulara yanıt verememesinin sebebi, aynı zamanda farklı devletlerin farklı kriterleri arasında bir seçim yapmak zorunda olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle nerede ve nasıl yaşamayı seçeyim? v.b. sorularla karşılaşmaktadır ve aynı zamanda mevcut durumda, yaşadığı yerde yürürlükte olan standartlara herhangi bir ciddi saygıyla uyup uymayacağını da birey, seçmek durumunda kalmaktadır.

Sofistlerin ahlak kavramları üzerine bu tür kuşkuları, sonunda onları göreceliğe götürmüştür. Daha doğa filozoflarında ama özellikle sofistlerle başlayan gelenek – doğa ayrılığını, Sofistler, ahlak alanına da aktarmışlardır. Ahlak kurallarının da yer ve zamana göre değiştiğini görerek bunların insan eliyle konmuş bir uzlaşım (koyum) olduğunu ve bu uzlaşımın yasaların da çoğu zaman insanı doğa yasalarına karşı davranışlara zorladığını ileri sürmüşlerdir. İnsanların gerçek bir şekilde bağlanabilecekleri yasalar ise onlara göre; doğa tarafından konulmuş yasalardır yani doğa yasalarıdır. Böylelikle o döneme kadar Grek’lerde var olan ahlak otoritesi olan yasa ve gelenekler sarsıntıya uğramış ve geçerliğini yavaş yavaş yitirmiştir. Konulmuş her ahlak ve hukuk yasası insan özgürlüğünü haksız olarak sınırlayan bir şey olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece sofistler, ahlak alanında, birçok noktada sınırsız bir öznellik getirmeye çalışmışlardır.

İşte bu öğretiye karşı Sokrates, bir alternatif sunmaya çalışır. Sokrates, kendisini hem tutarsız bir ahlaki sistemi veya düzeni sanki anlamından emirlermiş gibi kullanan ahlaki muhafazakarlarla hem de getirdikleri yenilikleri eşit ölçüde kuşkulu bulduğu sofistlerle karşı karşıya bulmuştur.

KYRENE OKULU

Sokrates'in kavramsal bilgiye ulaşmak için yaptığı araştırmalarda kesin bir sonuca ulaşmaması veya Sofistlerle arasında geçen tartışmalarda kavramsal bilginin içeriğini yeterince doldurmaması, bilgi, erdem gibi, mutluluğun özünün ne olduğu sorularını da çeşitli cevaplara açık bırakmaktaydı. Sokrates'in bütün öğrencileri, mutluluğu, yaşama ereği veya yaşamın biricik amacı olarak almaktaydılar; fakat bu mutluluğa götüren yolda birbirlerinden ayrılmaktaydılar. Kynik okulunun veya o okulun kurucusu sayılan Antisthenes'in gereksinimleri elden geldiğince daraltma, kendi kendine yeterlik, en yalın biçimi ile doğal yaşama, sıkıntı ve çabayla erişilebilecek çok katı bir erdem öğretisi karşısında, Kyrene okulunun kurucusu olan Aristippos'un (İ.Ö. 435-355) herşeyden sevinç duymaya çalışan, her yaşama durumunda iyiyi, sevincin kaynağını bulmak isteyen haz öğretisiyle karşılaşmaktayız.

Kyrene okulunun kurucusu olan Aristippos, bir yönüyle Sofistik bir yönüyle de Sokratik özellikleri barındırmaktadır. Çünkü haz öğretisini (Hedonizm), sofistlerden almış olduğu duyumculuk (Sensüalizm) üzerine kurmuş; fakat bu hedonizm, bir yönüyle yani karakter yönüyle sokratiktir. Çünkü bu ereğe veya bu haz yaşamına ulaşmada bilgiyi gerekli görmektedir. Bu bağlamda Kynene okulu da, Kynik okulu gibi Sokrates felsefesinin pratik yönüne bağlıdır denilebilir. Hem Aristippos hem öğrencileri, özellikle mantık ve fizik araştırmalarına pek önem vermezler veya en azından onlar üzerine yazılan yazılardan böyle bir sonuç çıkarsanabilir. Kyrene okuluna göre; kuramsal bilgi, yalnızca Etik'i temellendirmede bir anlama sahip görünebilirdi. Felsefenin ereği de, yalnızca insanın mutluluğundadır. Bu noktada Antisthenes ve Aristippos, aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar; ancak Antisthenes'in erdemle birlikte ilerlemeyen bir mutluluğu tanımamasına veya erdemi yaşamın biricik amacı görmesine karşılık, Aristippos için sadece haz, kendi başına bir amaçtır ve sadece haz, koşulsuz bir iyi olabilir. Ayrıca diğer bütün şeyler, hazza ulaşmak noktasında araç olabildikleri ölçüde iyi ve istenmeye değer olabilirler.

Kyrene okulu, yukarıda ifade edildiği gibi, hazza ulaşma noktasında duyumcu bir tavır sergiler. Onlara göre; yalnızca duyumlarımız bize açık ve kesin bilgi verirler ve duyumu meydana getiren nesne, kendi başına varolsa bile biz, onun üzerine bir şey bilemeyiz. Bütün algılarımız, bizim bireysel durumlarımızın duyumlarından başka bir şey değildir. Bu duyumlar ise, dışımızdaki nesneler üzerine bir bilgi vermezler. Bizde tatlı, acı gibi duyumların olduğunu bilebiliriz; ama bu duyumları bize veren nesnelerin

tatlı mı, acı mı olduklarını yani kendinde bir varlıklarının olup olmadığını bilemeyiz. Başka bir deyişle, örneğin, nesneler aslında renkli midir, değil midir, bunu bilemeyiz. Bizler, sadece, nesnelerin bize renkli görünüp – görünmediğini bilebiliriz. Bundan dolayı biz, nesnelerin kendisini değil; nesnelerin bize görünen biçimini algılarız. Bir ve aynı şeyin, farklı insanlara çeşitli duyular veya çeşitli izlenimler verdiği de çok sık görülen bir şeydir. Öyleyse herhangi bir durumda bir nesnenin duyularımızın özelliğinden dolayı ve bizim onları algıladığımız durumlarından dolayı, kendi varlıklarında veya kendi kendilerinde, gerçekte, olduklarından başka türlü olmadıklarını nasıl bilebiliriz veya gerçekte bizim onları algıladığımız gibi olduklarına nasıl güvenebiliriz? Çünkü başka insanların duyularımızın bizimkilerle aynı olup – olmadığını bize ispatlayacak bir ölçü yoktur onlara göre. Aynı zamanda aynı nesnelere verilen isimlerin benzer olması kavramsal açıdan kendinde – şeyin ve gerçekliğin olduğunu kanıtlamaz. Ancak kendi duyularımız üzerinde bir şey bilebiliriz ve ancak bunlarda yanılma olmaz.

Kyrene okulu, böylece bütün tasarımlarımızın, Protogoras ile birlikte veya genel anlamda Sofistlerde olduğu gibi, yalnızca öznel veya göreceli (Rölativist) olduklarını kabul ederler. Onlara göre; bilgimiz, duyuların bilgisi ile sınırlı olduğundan dolayı nesneler üzerinde bilgi edinmeye çalışmak da, bize hiçbir fayda getirmez. Böylelikle Kyrene okulunun bilgi üzerindeki kuşkucu (septik) görüşleri, her türlü doğa araştırmalarının değer içermediği veya değersizliği üzerindeki görüşlerini de temel olmaktadır denilebilir. Çünkü yine bundan dolayı ancak duyumu, ölçü olarak alabiliriz ve bu ölçüye göre eylemlerimizin amacını belirler ve de bunun değerini yargılayabiliriz. Sadece kendi bireysel duyularımızı bildiğimize göre, ancak onları eylemlerimizin temel ilkesi yapabiliriz. Bu eylemler de, kendilerine sadece bireysel ve hoş olan duyuları amaç yapacaklardır. Bundan ötürü yalnızca duyuları yani haz duygusunu kendilerine erek yaparlar. Ayrıca Aristippos'a göre; her haz, haz olması bakımından değerlidir ve doğa da bunu kanıtlamaktadır. Çünkü herkes, en yüksek şey olarak hazzı ister ve acıdan kaçtığı kadar hiçbir şeyden kaçmaz insanlar. Buna göre iyi, hoş olanla yani hazla, kötü de hoş olmayan ve acı ile birlikte gelir. Ne haz ne de acı olan şey ise, ne iyi olabilir ne de kötü.

Yukarıda belirtildiği gibi Sokrates'in iyyinin kendisini tam olarak belirleyemesi ya da iyyinin içeriğini kesin olarak belirleyememesi, Aristippos'u bu konuda bir çabaya yöneltmişti. Aristippos, bu soruyu, kuşkuya hiç yer bırakmayacak şekilde cevaplandırmıştır: İyi hazdır; iyi ile haz, aynı şeydir. Bu anlayışından dolayı

Aristippos, hedonizmin (hazcılık) kurucusu sayılır. Bu hedonizm, örneğin Sokrates'te bulduğumuz eudaimonizmin (mutluluğun) bir çeşididir; fakat Sokrates'te mutluluk, ruhun sürekli olan sağlığı ve esenliği idi. Oysa Aristippos, haz deyince, ruhun sürekli olan bir durumunu anlamaz; onun göz önünde bulundurduğu şey: “Bir anlık” haz duygusudur, o andaki hazdır. Hazzın nereden geldiği, ne çeşit olduğu da Aristippos için önemli değildir. Her haz, bir haz olması dolayısıyla başka bir hazza değerce eşittir ve hazlar, kendi aralarında nitelik bakımından değil; ancak şiddet dereceleri bakımından ayrılırlar (Gökberk, Macit; 1999, s. 51). Öyleyse Kyrene okulu için ahlaki ilke, yapılan haz veya tek tek bu andaki haz duyumlardır. Geçmiş ve gelecekteki duyular, haz duyumu olarak dikkate alınmazlar. Çünkü geçmiş, artık yoktur, gelecek de henüz gelmemiştir. Öyleyse Kyrene okuluna göre; tek tek haz duyuları her türlü etkinliğin ereği olmalıdır. Bundan dolayı onlara göre; mutluluğa doğrudan doğruya ve kendisi için değil; her biri kendi zamanında ve bir an için varolan haz duyularına erişmek için çaba gösterilmelidir.

Böylelikle Kyreneliler, hazzı şimdiki ana bağlamakla bedensel haz ve acılara, ruhsal hazlardan daha fazla değer verdiklerini onaylarlar. Çünkü bedensel (maddesel) hazlar veya duyular, şimdinin haz ve duyumlardır. Öbür taraftan ruhsal duyumlarda ise, geçmiş ve gelecek öğeleri bulunmaktadır. Aslında yukarıda da ifade edildiği gibi, her haz olması dolayısıyla onlara göre iyiydi; fakat hazzı sadece içinde geçtiği anın kendisine bağladıkları için bedensel hazlara ruhsal hazlardan daha çok önem verirler. Ayrıca burada şöyle bir noktaya da değinmek gerekir. O da şudur: Aristippos için iyi, olabildiğince şiddetli olan bir anlık hazdan başka bir şey olmamasına rağmen, bu çeşit hazzı elde etmek için bilgiyi gerekli görür. Bu bilgi kavramı – daha önce de ifade edildiği gibi-, Aristippos'un hazza dayalı olan öğretisindeki Sokratik öğedir. İnsan, mutluluğa ancak bilginin yardımıyla ulaşabilir. İşte bunun için; ama yalnız bunun için bilgiyi bir değer olarak görür Aristippos. Bilgi, insanı boş dini inançlardan, önyargılardan, üzücü tutkulardan kurtarır; ona hayatın nimetlerinden en iyi biçimde yararlanmayı öğretir. Bilgi, kendisine sahip olana, bilgeye, herşeyden önce kendi içinde bir güven kazandırır Aristippos'a göre (Gökberk, Macit; 1999, s.51). İçinde bulduğumuz şimdinin her anından yararlanmamız için bilgi gereklidir ve bilgi, haz içinde geçecek uyumlu bir yaşama ermek için en esaslı araçtır Kyrene okuluna göre.

Aristippos, böylelikle Sokrates'ten bilgiyi almıştır denilebilir; ama bu bilgiyi kendisi için değil yani amaç olarak değil; bilgiyi hazzı elde etmek için istemektedir. Aristippos ve onun okulu, bu bakımdan değerlendirildiğinde, Sokrates'in kurmaya

çalıştığı öğretiden oldukça uzaktır. Sokrates'in öğretisinde kavramsal bilgi, Kyrene okulunda tek – yanlı duyumculuk; birinde bilgiye karşı doymak bilmeyen bir susuzluk, diğesinde ise, her türlü kavramsal bilgiye kayıtsızlık hakimdir.

Sonuç itibariyle denilebilir ki, Kyrene okulunun öğretisindeki temel kavramlardan biri haz, diğeri ise bizleri bu hazza götürecekt olan duyumculuktur. Bu duyum ise, Kyrene okulunun bilgi üzerinde septik (şüpheci) bir tavır sergilemelerine yol açmıştır. Bu durum da, bize, Kyrene okulunun en çok ilgilendiği veya temellendirmeyi istedikleri ahlak ilkelerinin bilgi teorileri ile ilişkilendirdiklerini göstermektedir. Bu bilgi öğretisi bakımından olan öznelcilik, ahlaki değerler konusunda da, Kyrene okulunu öznelciliğe götürmektedir.

SEPTİK DÜŞÜNCE

Şüpheciliğin (Septisizm) ortaya çıkışı, daha çok bilgi sorunu ile ilgilidir. Bilginin kaynağı nedir veya ne olmalıdır, bilginin değeri veya bilgi ve değer arasındaki ilişki nasıl olmalıdır, insan bilgisinin olanakları ve sınırı nedir? soruları yeni değil; bunu daha önce Sofistler (Gorgias, Protogoras vb.), ortaya atmışlardı. Dolayısıyla ilk şüpheciler Sofistlerdir denilebilir. Nitekim sonraki şüpheciler de, köklerinin Sofistlerde olduğunu, onların öğretilerine dayanmakta olduklarını kendileri ifade ederler. Sofistlerle aynı dönemde yaşamış olan Sokrates ve daha sonra ortaya çıkan Platon ve Aristoteles, birtakım ayrılıkları bir yana, şu görüşte birleşmekteydiler: Doğru eylem demek olan erdem, bilgisiz olamaz ve de mutluluk da, erdemli olmaya bağlı olduğundan, dolayısıyla, bilgi olmadan mutluluğa da erişilemez. Bu anlayışta bilginin değeri sonsuz derecede yükseltilmiş ve bilgi, mutlu bir yaşamın temeli olarak kabul ediliyordu. Bundan dolayı felsefe, pratik bir bilgelik veya bilgece bir yaşam öğretisi olmaya doğru gittikçe, mutlu bir hayatın bu kaçınılmaz koşulu ile de, yani bilgi ile pek yakından uğraşmak gerekmektedir. İşte çağının bu tutumuna uyarak “bilgece yaşamının ne olduğu” sorusunu, ana – konu olarak gören şüpheciliğin de yaptığı budur (Gökberk, Macit; 1999, s. 89). Burada üzerinde durulacak öğreti, şüphecilik olacaktır; fakat tek tek şüphecileri kendi içinde değerlendirmek, daha doğru olacaktır.

1. PYRRHON (M.Ö. 365-275)

Kuşkuculuğun en önemli kurucusu olarak kabul edilen ve insanın bilgiye ulaşmasının, görünüşleri aşır, gerçekliğe ulaşmasının imkansız olduğunu savunan ünlü Yunan filozof Pyrrhon’a göre; felsefenin görevi, hayatı, son ereği (amacı) olan mutluluğa göre düzenleyebilmek için doğruyu ve gerçeği tanımaktır. İşte Pyrrhon, bilgi sorununu da bu şekilde ele almaya çalışır. Ona göre; ilk yapılacak şey de, hayatı en yüksek amacına eriştirecek bilginin ne olduğunu veya bu amacı görebilecek durumda olup – olmadığını incelemektir. Pyrrhon’un bu konudaki yaklaşımı veya bilgiye bu noktadaki bakış açısı olumsuzdur. Ona göre; bilgi, bu amacı yerine getirebilecek bir duruma sahip değildir. Çünkü her sav için birbirinin karşıtı olan ve güç açısından birbirine eşit bulunan iki kanıt ileri sürülebilir. Bundan dolayı da hiçbir

şey için, mutlak veya kesin olarak bir fikir ortaya atamayız. Burada yapılacak en önemli şey ise, yargıdan kaçınmak (Epokhe) olacaktır (Gökberk, Macit; 1999, s. 86).

Ayrıca Pyrrhon’a göre; hem duyuvar hem de akıl, bize nesneleri oldukları yani gerçekte oldukları gibi değil; göründükleri gibi gösterirler. Bu iddia da, insan aklının şeylerin özüne, görünüşlerin gerisindeki gerçekliğe etki edemeyeceğini ve şeylerin bizim için kavranılamaz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. İnsanların yalnızca, şeylerin kendilerine nasıl göründüklerini bilebileceklerini; aynı şeylerin farklı insanlara farklı göründüklerini ve bizim bu görünüşlerden hangisinin doğru olduğunu veya hangi insanın haklı olduğunu söyleyemeyeceğimizi savunan Pyrrhon’a göre; her iddia için, birbirlerine çelişik olan iki kanıt ya da düşünce ileri sürülebilir. Bunlardan hangisinin gerçekte doğru ya da yanlış olduğunu belirleyecek bir ilkemizin olmaması, bunlar hakkındaki yargılarımızı askıya almamızı gerektirir ve bütün bunların, biz insanların hiçbir şeyden emin olamayacağımızı ve hiçbir konuda kesinliğe ulaşamayacağımızı gösterdiklerini; bu nedenle de, bilge kişiye düşen en önemli şeyin, varlığın idealardan ya da madde ve formdan meydana geldiğini söylemek yerine; bu türden anlamsız spekülasyonlardan vazgeçmek ve hiçbir konuda hüküm vermemek olduğunu belirtir. Bilge kişi, hiçbir şey hakkında, onun belirli bir şeyden olduğunu söylememeli; “o böyledir” demek yerine “bana böyle görünmektedir” ya da “böyle olabilir” demelidir (Cevizci, Ahmet; 1999, s. 685).

Pyrrhon’a göre: gerçekliğin bizzat kendisinden vazgeçtiğimiz zaman, bize sadece görünüşler kalır. Bizi eylemlerimizde yönlendirecek olan şey de, işte bu görünüşlerdir ve ancak kuşkucu felsefenin insanı mutluluğa götürebileceğini; zira, bu felsefenin insana, varlığın kesin veya mutlak bir bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu tür bir bilgiyi, varlık üzerine spekülatif tartışmayı anlamsız hale getirdiğini, bilginin imkansız olduğunu gösterirken, insanı boş kuruntulardan kurtardığını savunur.

2. TİMÖN (M.Ö. 320-230)

Var olan şeylerin bilgisinin insan için olanaksız olduğunu dile getiren Timon, insanın görünüşlerin ötesine geçerek gerçekliğin kendisine erişemeyeceğini, görünüşleri temele alarak eyleyebileceğini ve bilgi, sözkonusu olduğunda insanın, Pyrrhon’da olduğu gibi, yargıyı askıya alması gerektiğini dile getirir (Cevizci, Ahmet; 2002, s. 43).

Pyrrhon'un öğrencisi Timon, hocasının özetini üç soruda toplamıştır: “Nesnelerin gerçek yapısı nedir”, “nesneler karşısındaki duruşumuz ne olmalıdır” ve “nesneler karşısında doğru bir duruştan ne kazanırız?”. Timon, bu üç soruyu, çok kısa; ama çok açık olarak birer sözcükle cevaplandırma yoluna gitmiştir. Birincisine kavranamaz, ikincisine yargıdan kaçınmak (Epokhe). Üçüncüsüne ise sarsılmazlık (Ataraxia) demektedir. Ruhun tutkulardan kurtularak dirlik ve düzene kavuştuğu “sarsılmazlık” durumu olan ataraxia, burada, düşünce zincirinin asıl ve son amacıdır. Ataraxia, genel anlamda, septikler için mutluluktur veya en yüksek anlamda, septikler veya en yüksek mutluluktur. Yargıyı askıya almak olan Epokhe de, burada, sadece teorik değil, pratik anlamı ile de göz önünde bulundurulmaktadır. Epokhe, sadece, gerçek varlıkla ilgili her türlü yargıdan kaçınma olmayıp, bir de özellikle her türlü mutlak nitelikteki değer içerikli yargılardan kaçınmak, dolayısıyla nesnelerin kendisine yönelmiş her türlü istek ve duygudan da kaçınmak demektir (Gökberk, Macit; 1999, s. 68).

Pyrrhon ve Timon dışında Akademia şüpheciliği denilen başka bir şüpheci akımın olduğunun hatırlatılması da faydalı olacaktır. Bu akımın temsilcileri Arkesilaos (M.Ö. 316-241) ve Karneadestir (M.Ö. 214-129) Pyrrhon'un öğretisini değiştirmeden bütünü ile benimseyen Arkesilaos, bir Akademialı olarak Platon felsefesi üzerinde durup bu felsefenin, özellikle de Sokrates'in yönteminin şüpheci, sorgulayıcı yönlerini belirtmeye çalışır. Sokrates, sürekli kendisinin “bir şey bilmediğini” ileri sürerdi. Kendisi konuşmalarında hiçbir sav ileri sürmez ve savları, sürekli karşısındakine söylettirmeye çalışırdı; sonra da bir takım sorular ve itirazlarla karşısındakine bir şey bilmediğini itiraf ettirirdi. Özellikle Platon'un gençlik diyaloglarında bulduğumuz bu yöntem, Arkesilaos'a göre; “her savı, bundan yana ve buna karşı olan eşit güçte kanıtlarla destekleyebileceğimizi” ileri süren şüpheci ilkenin bir anlatımıdır. Nitekim Arkesilaos'un kendisi de, tartışmalarında Sokrates'in bu yöntemini kullanmıştır; fakat Sokrates gibi, karşısındakini kendi üzerinde bir düşünmeye zorlamak ve sonuçları kendisinin bulmasına yol açmak için değil de, onu şüpheci görüşün içine sokmak için bu yöntemi kullanır (Gökberk, Macit; 1999, s. 98).

Ona göre; bir tasarımın doğru mu, yanlış mı olduğunu yani bu tasarımın varolan bir şeyle mi yoksa varolmayan bir şeyle mi ilişkili olduğunu bize güvenle bildirecek böyle bir doğruluk ölçütü (kriter) yoktur. Duyu yanılgılarında, rüyalarda veya delilikte de, tasarımlar, mutlak bir apaçıklık niteliği gibi görünürler ve bizi kendilerini onamaya zorlarlar; fakat bunlar, ona göre; yanlış tasarımlardır. Bu da

gösteriyor ki, tasarımlarımızın yanlış mı olduğunu, doğru mu olduğunu, hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz.

Bu şüpheci tavır, Karneades'te daha da ileri bir noktaya gitmiştir. Karneades, eleştirisini özellikle Stoalıların bulmaya çalıştıkları, “doğruluğun kriteri” kavramına yöneltmiştir. Ona göre; doğru ve yanlış tasarımları birbirinden ayırt edebilecek güvenilir bir ölçü, bir kriter yoktur. Şüpheciliğini, Arkesilaos ile ölçüldüğünde daha çok ilke bakımından temellendirmiş olan Karneades için güvenilecek bir doğruluk ölçütü yoktur. Ona göre; böyle bir ölçü olsa bile, bu ya duyu algılarında ya da düşünmede veya akılda aranabilir. Duyu algılarının hepsi görecelidir ve bunu bize kanıtlayacak örnek sayısı çoktur ona göre. Öbür taraftan düşünmenin de, güvenilir bir kaynak, bir dayanak olmadığını göstermek için dialektik güçlükleri örnek olarak sunar ve Karneades, Stoalıların iddiasının tam tersine, bir önermenin ya doğru ya da yanlış olduğunu değil; bu önermenin hem yanlış hem de doğru olabileceğini iddia eder. Sonra her tanıtılma, esas itibarıyla bir kabule dayanır; ama bu kabulün de yeniden tanıtılması gerekmektedir. Böylece düşüncede dönüp dolaşıp ya sonsuz olarak geriye gitmek zorunda kalırız ya da tanıtlanmamış bir kabul ile karşılaşırız. Bundan dolayı, “doğru” veya “gerçek” ne duyularla kavranır ne de akılla temellendirilebilir. Çünkü duyularla edinilen şeyin “gerçek” olup – olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz ve akıl ile yapılan çıkarımda da hiçbir zaman son, koşulsuz, mutlak olarak geçerliliği olan bir kesinliğe ulaşamayız.

Sonuç itibarıyla, “gerçek” veya “mutlak” olan bilginin kendisine bizi götüren hiçbir yeti bulunmadığından dolayı, her şeye şüpheyile yaklaşmanın gerektiğini vurgularlar. Özellikle de bu şüpheci tavır, değerler alanında kullandıkları için bu alanda öznelci tavır sergiledikleri göze çarpmaktadır.

DEĞERLENDİRME (SONUÇ)

Şuana kadar ortaya konulan bilgi verilerinde ideal bir tarihsel ardışıklık taslağı ortaya konmaya çalışıldı. Bu tür bir ardışıklık şöyle bir sebepten dolayı faydalıdır: O, tarihsel anlaşılabilirlik ve mantıksal bağıntılar arasında bir bağlantı meydana getirir. Örneğin, verili bir felsefi teorinin bir çözüm getirme niyeti taşıdığı problemler anlaşılmadıkça onun mantıksal yapısı, kolay bir şekilde anlaşılabilir. Nitekim o teorinin felsefi öncellerinin hangi problemleri ortaya koyduklarını ve onların bu problemlere getirdikleri çözümlerde, tarihsel bağlamın nasıl sınırlar empoze ettiği bulunmadıkça, bu problemlerin neler oldukları ile ilgili bir anlam-verememe durumu ortaya çıkabilir.

Daha ziyade, kavramları ideal tarihsel ardışıklıklar çerçevesinde çözümlemek, bir başka sebepten dolayı da faydalıdır. Şöyle ki; ardışıklığın belli özelliklerini soyutlar ve böylelikle ona ideal bir karakter kazandırırken tamamen farklı tarihsel süreçlerde gömülü (saklı) olan benzer ardışıklıkların farkına varmamızı sağlayan bir yöntem kazanırız ve benzerliğin farkına varırken, aynı zamanda, farklılıkların da farkına varabiliriz.

Bu tarihsel ardışıklık içerisinde, hem bir mantıksal bağlantı kurma gereksinimi hem de bu ardışıklığın en önemli isminin Sokrates olmasından ötürü, çalışmanın sonuç kısmı, Sokrates'in öğretilerinden ve bu öğretiyi devam ettirip farklı açılardan temellendirmeye çalışan Platon ve Aristoteles'ten hareketle temellendirilmeye çalışılacaktır; fakat bu öğretiler, genel hatlarıyla ifade edilmeye çalışılmadan önce, bu öğretilerin tam karşısında duran Sofistler ve Septiklere yer verilecektir.

Yaşamın temel ereği (amacı) nedir, peşinden gidilmesi gereken bir ilke, ölçü var mıdır yoksa her şey bir değişime, bir dönüşüme mi bağlıdır? vb. sorular, şimdi olduğu gibi Grek düşünce hayatında da çok sık sorulan sorulardır. Bu sorular, bu düşünce hayatının içerisinde farklı kutupların oluşmasına ve bu farklı kutupların oluşmasına bağlı olarak oluşan farklı fikirlerin çatışmasına yol açmıştır. Bir tarafta hem varlık hem bilgi hem de değerler alanıyla ilgili bütün varolanların bir değişime bağlı olduğunu veya bu alanlarla ilgili hiçbir değişmez ilkenin olamayacağını savunan öznelci tavır; öbür tarafta ise, bütün değişimin, bütün farklılıkların temelinde yer alan veya hayatın amacını tek başına belirleyecek olan değişmez, mutlak, kesin bir ilkenin bulunduğuna yönelik bir iddia, bu fikir çatışmasının kaynağında yer almaktadır.

Sofistler, bu noktada öznelci duruş sergilemişlerdir. Sofistler, her ne kadar da, kendi başlarına bazı noktalarda farklı düşünceler ortaya atsalar da, Sofistlerin bakış açısı genel anlamda çok açık ve kesindir: Hayatın her alanında, bütün insanları veya bütün toplumları kapsayacak bir ölçüt olamaz. Çünkü bizleri bu ilkeye, bu evrensel, değişmez, genel – geçer bilgiye götürecek bir yetimiz yoktur veya olamaz. Bizler, sadece kendi algılarımızla sınırlı bilgiye sahip olabilir veya ona yönelik bilinç içeriklerini bilebiliriz. Bu algıya dayalı eşdeyişle duyumlara dayalı bilgi ise, hiçbir olayda ve özellikle de değer alanında, bizlere, hiçbir şekilde bütün zamanlar ve bütün mekanlar için bir bilgi vermez. Bundan dolayıdır ki, Sofistler, göreceli bir fikri savunmuş ve her şeyin temeline kendi duyumlarıyla yetinen, sadece algı dünyasıyla açıklanan bir birey kavramını yerleştirmişlerdir. Bu ifadeyi en uygun şekilde özetleyen Protogoras ve Gorgias’tır. Protogoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” ve Gorgias’ın “Gerçekte veya kendinde hiçbir şey var değildir; olsa da biz bilemeyiz; bilsek de başkasına aktaramayız” sizleri onların ahlaki alana yönelik bakış açılarını çok açık bir biçimde sunmaktadır.

Benzer bir tavır, septiklerde (şüphecilik) de görülmektedir. Septikler de, bilgiye Sofistlerin yaklaştıkları gibi kuşkuyla yaklaşmışlardır ve onlara göre; kavramsal bilgi, bizim için hiçbir zaman mümkün olan bir bilgi değildir. Çünkü kavramsal anlamda hiçbir bilgi yoktur ve bir şeyleri öğrenmeye çalışmak çok saçmadır. İnsanları gerçek mutluluğa götürecek olan yol da, her türlü yargıdan kaçınma (Epokhe) durumudur. Çünkü hiçbir yargı, başka bir yargıdan daha üstün ya da daha aşağı olamaz. Yargı, kesin bir hüküm demektir. Böyle bir hükmü veya kesin (nihai) kararı, ne akıl ne de duyular bize verebilir. Hem akıl hem de deney (tecrübe), bize, nesneleri oldukları eşdeyişle gerçekte oldukları gibi değil; sadece o nesnelerin görünüşlerini verirler. Olmayan bir şey durumu üzerine düşünmek de, boş bir kuruntudan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, her şeyle ilgili yargıyı askıya almak olan Epokhe, bizim mutluluğumuzun tek kaynağıdır. Yargıyı askıya almak veya her türlü yargıdan kaçınmak aynı zamanda, bizleri hayat ile ilgili temelsiz tedirginliklerden kurtaracaktır ve bu durum ise, Ataraxia (sarsılmazlık) olarak ifade edilir. Her şeye şüphe ile yaklaşan hatta şüphenin kendisinden bile şüphelenen şüphecilik akımı, görülmektedir ki, Sofistlerden daha aşırı noktalara kaymışlardır; fakat her iki öğretilerde de dikkati çeken en önemli nokta, bilgiye karşı güvensizlik noktasıdır. Doğal olarak bu bakış açısı, onların değer alanına yönelik öznelci tavırlarını bize açık kılmaktadır.

Sokrates'i bir karşıt argüman geliştirmeye götüren asıl sebep ise, Sofistlerin bilgiye yönelik bu bakış açılarıydı. Sokrates'in bilgiye aşırı bir bağlılığı söz konusuydu. Ona göre; tek başına istenilmeye değer bir amaç vardı: Mutluluk. İnsanın yaşamı boyunca peşinden gideceği tek kavramdı mutluluk; ama bu mutluluk kavramının kendisine nasıl ulaşılabileceği veya mutluluk, neye bağlı olarak ortaya çıkacaktı? Sokrates'e göre; mutluluğa, ancak "iyi" sayesinde ulaşılabilirdi; fakat bu açıklama da yeteri kadar doyurucu değil; çünkü bu durumda, "iyi"nin kendisi, bir problem konusu olacaktır: "iyi" nedir, iyi dediğimiz şey, hangi unsura (etkene) bağlı olarak ortaya çıkacaktır veya çıkmaktadır? Sokrates, bu soruları şu şekilde cevaplandırır: İyi, doğru bir yaşamışın kesin ölçüsü ve biricik ereğidir. Ayrıca bu yaşamış, erdemli bir yaşamıştır ve bu erdemli yaşamı ortaya çıkaracak olan tek önemli ilke ise, aklın (us) kendisidir. Görüldüğü gibi Sofistlerin deneyciliği veya doyumculuğu esas alan ve bu bağlamda göreceliği ortaya atan öğretilerine karşı, Sokrates, aklı (düşünce – us) merkeze alan bir öğreti getirmiştir.

Sokrates'in ortaya koyduğu bu yeni ahlak öğretisinin kaynağı, ruhun kendisinde bulunmaktadır. Ruhsal yetkinleşme, yaşamın amacı ve mutluluğa giden yol olarak alınırsa ve her insanın ruhu kendi için iyi olanı görebilirse, eylem, dışardan belirlenen herhangi bir yasanın kuralları tarafından yönetilemeyecektir. Bu tür kuralların geçerli olup olmadığı ise, yalnızca ruhun samimi ve soğukkanlı hükmü tarafından verilebilecek bir mesele haline gelecektir. Sonuçta her birey, neyi yapmasının daha iyi olduğunu yargılamalıdır. Birey, eğer tam yetkin bir insansa, ahlaki olarak özerk olmalı ve yaşamını kendi kontrolüne almalıdır. Bu, tam da hiçbir bireyin kaçamayacağı bir sorumluluktur. Bu bağlamda Sokrates, her birimizin içindeki yargıcın, işlevlerini başkasına devredemeyeceğini belirtir ve bir kere kendini mükemmel biçimde bilen bir kişi, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu görme durumunun ne zaman berrak olduğunu anlatabilir der. Bu görüş, her insanın ruhunun iyi ve kötüyü anlamak veya kavramak için gerekli güce sahip olduğunu baştan kabul eder. Beden gözüyle ruhun kendisi, puslu ve bulanık olabilir ve gerçek olmayan görüntülerle aldatılabilir. Örneğin; arzular, bazı durumlarda iyi olsa bile mutlak anlamda iyi olan şey ile karıştırılabilir; fakat akıl ile aydınlanan ruhun kendisi, gerçeği kavramada ve bunu daha açık hale getirmede daha yetkin bir şeydir. Bundan dolayı Sokrates'e göre; davranış alanı ile ilgili olan eğitim, bir şey öğretmek olmamalı; ruhun gözünü açmak, bakış açısını önyargı bulanıklığından ve aslında ikinci el görüşten başka bir şey olmayan bilginin kibrinden kurtarmak olmalıdır.

Bu şekilde yeni bir ahlak ilkesi keşfetmek ve bunu korkusuz bir şekilde ilan etmek, sınırları çiğnemen ahlak ile yaşayan toplumun kızgınlığına maruz kalmak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda, zaten bu sınırlarda dolaşan; fakat bu yeni ilkeyi olumlu anlamıyla sezemeyen veya kavrayamayan dinleyiciler tarafından yanlış anlaşılabilme riskine girmek anlamını taşımaktadır. “Size göre doğru ne ise onu yapın” veya “her şeyin ölçüsü sizsiniz” demek, esas önemli olan koşulları anlamamanızı zorlaştırabilir; fakat öncelikle neyin iyi ve neyin kötü olduğu açık biçimde ortaya konulursa veya bu koşul yerine getirilirse doğruyu kavrar ve – gerçekten bildiğinizde yapmamız gerektiği gibi – ona göre davranırsanız mutluluğu kendi ruhunuza sahip olmakta bulabilirsiniz.

Burada adı geçen ruha, iyiyi kötüden ayırabilen ve yanılmadan iyiyi seçebilen bir anlam yüklemektedir Sokrates ve “Kendini bilmek”, bu gerçek özün tanınması anlamına gelir. Kendini sınama, bu gerçek özün yargısını, beden ve onun baştan çıkaran isteklerine sıkıca bağlı olan doğamızdaki diğer öğelerin teşviklerinden ayırmak için sürekli ihtiyaç duyulan bir disiplindir ve kendini yönetmek, gerçek özün diğer öğeler üzerindeki yönetimidir.

Bu gerçek öz, yalnızca bir sezgisel anlayış yeteneği değil; aynı zamanda bir irade – bütün diğer haz ve görünüşteki mutluluk arzularını bastıran bir irade – yeteneğidir. Neyin gerçekten iyi olduğunu kavrayacak olan ruh, farkına vardığı iyiyi, şaşmaz bir biçimde arzulayacaktır ve Sokrates’e göre; aydınlanmış ruhun bu arzusu o kadar güçlüdür ki; bu ruh, hedeflerini aldatici olarak gördüğü diğer hazları yenmekte hiçbir durumda başarısız olamaz ve Sokrates’in “Erdem bilgidir”, “kimse bile bile yanlış yapamaz” biçimindeki paradokslarının anlamı budur – insanlar, genellikle “yanlış olduğunu biliyordum ama yapmaktan geri duramadım” derler. Sokrates ise, bu durumda şöyle bir cevap verir: Bu asla gerçek değildir. Başkalarının, sizin yaptığınızın kötü olduğunu düşüneceğini biliyor olabilirsiniz ya da bunun kötü olduğu size söylenmiş olabilir; fakat kendiniz için kötü olduğunu düşünmüş olsaydınız yapmazdınız. Yanlışınız, bir anlayış eksikliğidir; iyi olanı görmemiş ve o an için size iyi gözüken bir haz tarafından yanıltmışsınızdır. İyiyi görmüş ve biliyor olsaydınız onu ister ve buna göre eylemde bulunurdunuz.

Sokrates’ten sonra onun öğretisini devam ettirip, hocasının düşüncelerini belli bir sisteme oturtan Platon’da da erdem veya en genel anlamıyla ahlaki alanda bir ilkenin varlığına yönelik bir inanç vardır. O da, erdemli bir yaşayışın ancak bilgiyle ortaya çıkabileceğini ve bu bilginin de sıradan yani duyumlara ve algılara dayalı bilgi

olamayacağını ifade etmiştir. Ona göre; gerçek bilgi, ancak akıl yoluyla elde edilecek bir bilgidir ve bu noktada doğru sanı (doxa) ve gerçek bilgi arasındaki farklılığı temellendirmeye çalışmıştır. Deney dünyasından gelen duyuların bilgisi, bize, sadece görüşlerin bilgisini verir ve bu bilgide yanılma payı yüksektir. Ayrıca bizler, deney sayesinde ancak gerçek dünyanın bir yansıması olan duyulur dünyanın bilgisine sahip olabiliriz; ama bizim aradığımız veya bulmaya çalıştığımız bilgi bu olamaz. Çünkü aradığımız bilgi, hakikatin (gerçek) bilgisidir ve bu da, ancak akıl ile kendisine ulaşabileceğimiz “idealar aleminin” bilgisidir. Platon, bu yönüyle hocasından daha sistemli bir filozof olduğunu bize ispatlamaktadır. Platon’un “idealar sistemi” kısmen onun bu noktayı kavramasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle Platon, sözkonusu ilkeyi aşkın – en üst bilgilenme biçimi olarak – görmektedir; fakat Aristoteles, biraz daha farklı olarak, bu ilkeyi, tikel türden bir pratiğe ve toplumsal düzenlenişe gömülü olarak görmektedir; ama Aristoteles de, erdemli bir yaşayışın ancak akıl (us) ile temellendirilebileceğini ifade ederek, ilke bakımından Platon ile aynı düşünceyi paylaştığını bizlere sunmaktadır ve her ikisine göre de; insanlar için iyi olan hakkındaki sorulara verilen yanıtların oluşturduğu haklı çıkarımlar zinciri, bir akılsal ergümenler zinciri olmalıdır.

Bu noktaya kadar yapılan açıklamalar, Grek dilindeki veya toplumundaki değerlendirici kavramların işlevinin, farklı davranış imkanlarını arzularımız veya isteklerimiz çerçevesinde derecelendirmekle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır; fakat arzularımızın hangileri çerçevesinde? Hem Sokrates hem Platon hem de Aristoteles, insan arzularına ilişkin yalın sofistlik betimi eleştirirler ve onlara göre; bizler, sadece “şimdi ne isteyip ne istemek istediğimizi” değil; fakat “kesin anlamıyla ve en temelde ne istemek istediğimizi sorgulamalıyız veya sormalıyız ve bu da, hem Sokrates hem Platon hem de Aristoteles’te farklı biçimlerde açık kılınmış belli doyumların diğerlerinden nesnel olarak daha yüksek olduğu bir insan betimine yol açar. Nesnel olarak sözünün kullanımı ise, bir ilkenin veya bir kriterin varlığına işaret etmektedir.

Sonuç itibarıyla bir değer boyutu içeren günlük yaşamdaki seçimlerimizde, değerlerin doğasıyla ilgili alternatif görüşlerden herhangi birisine uygun bir şekilde davranmak zorundayız. Öyleyse değerlerin doğasıyla ilgili alternatif görüşleri ele alırken değer yargılarını haklı çıkarmanın çeşitli yöntemlerini değerlendirmemiz gerekecektir. Bu durum ise, hem çok önemlidir hem de sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü değer yargılarımızı hangi gerekçelerin en iyi biçimde haklı çıkardığına karar verirken bir seçim yapma durumuyla karşı karşıya kalmaktayız. Seçim ise, genel

anlamda ya öznel ya da nesnel olan değerlerden yana olan bir seçimdir. Bizim güdülerimiz, arzularımız veya isteklerimiz, öznel veya nesnel değerlerden yana olabilir. Bu bağlamda ne tür bir insan olacağımız konusunda bir seçim yapmamız gerekir. Son tahlilde, her birimiz, kişisel bir karar vermek zorundayız; fakat değerlerin doğasına ve değer yargılarını temellendirme yöntemlerine ilişkin kararımızın keyfi (olumsal) bir biçimde değil de; tam tersine bilinçli bir şekilde verilmesi akla daha uygundur. Seçimin bilinçli ve akla uygun olması, öznelci tavrın öğretisini çok derin bir biçimde sarsmaktadır. Çünkü akla dayalı olan bilginin bir üst – bilgilenme biçimi olduğunu bir çok filozofun sisteminden ve aynı zamanda kendi gerçek yaşantımızdan çıkarsayabiliriz. O halde bütün bilgilerimiz, deney dünyasından veya duyular dünyadan gelen bilgilerle sınırlı olmayıp, daha yüksek bir kavrama yeteneği olacaktır. Sokrates’in bu noktada bizleri, yeteri kadar doyuramadığını ifade edebiliriz; ama daha sonra ortaya çıkan Platon ve Aristoteles, kendi sistemleri içerisinde, bu akılsal olan bilgilenme biçimini yeteri kadar temellendirdiklerini ve bu temellendirmenin ahlaksal alanda bizler için nesnel olan eşdeyişle mutlak, kesin, genel – geçer bir yasanın olabileceğini ispatlamaktadır.

“İnsan her şeyin ölçüsüdür” eşdeyişle “Varolan şeylerin varolduklarının ve varolmayan şeylerin varolmadıklarının” sözü dışardan bakıldığında doğru bir ifadeymiş gibi görünebilir; fakat bu insanın içeriğinin sadece deney dünyasından veya duyulur dünyadan gelen bilgiyle sınırlandığını düşünmek, pek mantıklı gelmemektedir. Çünkü görünüşlerin ötesinde olup da, bizim düşündüğümüz ve buna bağlı olarak kavradığımız bazı kavramların – örneğin Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, ruh, vb. – olduğunu çok rahatlıkla ifade edebiliriz ve akılla kavranılacak bir ilkenin veya bir yasanın olduğunu keşfedebiliriz.

Hatta Platon’un, Sofistlerin temel iddiası olan “Her şey görecelidir” sözünün bile kendi içinde genel – geçer bir bilgiyi içerdiğini ifade etmesi, belki de böyle bir bilginin olduğunun en iyi kanıtıdır.

KAYNAKLAR

1. AKARSU, Bedia; Ahlak Öğretileri I - II, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
2. ARSLAN, Ahmet; Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.
3. ARİSTOTELES, Politika, (Çev: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
4. _____; Nikamakhos'a Etik, (Çev: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
5. _____; Eudamos'a Etik, (Çev: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
6. _____; Metafizik; (Çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İzmir, 1996.
7. Brun, Jean; Stoacılık, (Çev: Medar Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
8. CEVİZCİ, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul, 1999.
9. _____; Etiğe Giriş, Paradigma, İstanbul, 2002.
10. _____; Felsefe Tarihine Giriş, Paradigma, İstanbul, 2002.
11. COPLESTON, Frederic; Aristoteles, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
12. _____; Platon, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1998.
13. Conford, F. Macdonald; SOKRATES'ten önce ve sonra. (Çev: Ufuk Can Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.
14. ERHAT, Azra; Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003.
15. ERKİZAN, Hatice Nur; Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsanın Bir Değer Varlık Olarak Kavramını "Bilgi ve Diğer Sempozyumu Bildirileri", Vadi Yayınları, Ankara, 2002, ss. 235-249.
16. GÖKBERG, Macit; Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
17. HERODOTOS; Heredot Tarihi, (Çev: Müntekim Ökmen), Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.
18. Homeros; İlyada, (Çev: Azra Erhat – A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2004.
19. _____; Odysseia, (Çev: Azra Erhat – A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2004.

20. HONER, Stanley M. – HUNT, Thomas C. – OKHOLM, Dennis L., Felsefeye Çağrı, (Çev: Hasan Ünder), İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
21. Hume, David; İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
22. KANT, Immanuel; Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, (Çev: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.
23. _____; Pratik Usun Eleştirisi, (Çev: İ. Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2001.
24. _____; Seçilmiş Yazılar, (Çev: Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
25. KUÇURADI, İoanna; Etik, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
26. _____; İnsan ve Değerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2003.
27. _____; Uludağ Konuşmaları, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.
28. Locke, John; İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, (Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.
29. MacIntyre, Alasdair; Etik'in Kısa Tarihi, (Çev: Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler) Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
30. NAGEL, Thomas; "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri", Doğu Batı, 4 (2004), ss. 147-155.
31. ÖZBEK, Sinan; Tanıklarda Sokrates, Telos Yayınları, İstanbul, 1992.
32. ÖZLEM, Doğan; Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
33. PLATON; Diyaloglar I, (Çev: Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.
34. _____; Diyaloglar II, (Çev: Tanöu Gökçül), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
35. _____; Şölen, (Çev: Azra Erhat_Sabahattin Eyuboğlu) Kültür Yayınları, İstanbul, 2002.
36. _____; Yasalar I, (Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür) Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.
37. _____; Yasalar II, (Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür) Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

38. _____; Devlet; (Çev: Neval Akbıyık – Serdar Taşçı) Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.
39. _____; Minos; (Çev: Hamdi Varoğlu), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
40. _____; Timaios (Çev: Erol Güney – Lütü Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
41. _____; Küçük Hippias, (Çev: Pertev Naili Borataur), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
42. _____; Meneksenos, (Çev: İrfan Şahinbaş), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
43. _____; Epinomis, (Çev: Adnan Cemgil) Sosyal Yayınları İstanbul, 2001.
44. _____; Devlet, (Çev: Sabahattin Eyuboğlu – M. Ali Cimcoz), Kültür Yayınları, İstanbul, 2001.
45. _____; Kritias, (Çev: Erol Güney – Lütü Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
46. _____; Devlet Adamı, (Çev: Behice Boran – Mehmet Karasan) Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
47. _____; Phaidon, (Çev: Hamdi Ragıp Atademir – Kemal Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
48. TAYLOR, C.C.W.; Sokrates, (Çev: Cemal Atila), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
49. TİMÜÇİN, Afşar; “Erdem Nedir?” Felsefelogos, 23 (2004), ss. 7-9.