



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Murat GÜVEN

PLATON'UN ERDEM ANLAYIŞININ EREĞİ OLARAK YAŞAM BÜTÜNLÜĞÜ

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2023



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Murat GÜVEN

PLATON'UN ERDEM ANLAYIŞININ EREĞİ OLARAK YAŞAM BÜTÜNLÜĞÜ

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2023

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Murat GÜVEN'in bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Elife KART

Üye (Danışman) : Prof. Dr. Hasan ASLAN

Üye : Prof. Dr. Şahin FİLİZ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ünsal ÇİMEN

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Ertan TAĞMAN

Tez Başlığı: Platon'un Erdem Anlayışının Ereği Olarak Yaşam Bütünlüğü

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 25/01/2023

Mezuniyet Tarihi : 16/02/2023

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Platon’un Erdem Anlayışının Ereği Olarak Yaşam Bütünlüğü” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Murat GÜVEN





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



07/02/2023

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Murat GÜVEN
Öğrenci Numarası	20145232003
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Hasan ASLAN
Doktora Tez Başlığı	Platon'un Erdem Anlayışının Ereği Olarak Yaşam Bütünlüğü
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2008750104
Rapor Tarihi	07.02.2023
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 0 Alıntılar dahil: % 1
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 151 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan ASLAN	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ERDEM NEDİR?

1.1. Etik Bir Değer Olarak Erdem	23
1.2. Erdem Etiği	28
1.3. Erdemin Evrimsel Kökenine Dair Bir Araştırma	32
1.4. Erdemin Akılsal Yapısı	35
1.5. Erdemin Tarihsel Dönüşümü	38
1.6. Pragmatik Yaklaşım Karşısında Erdem	45

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON ÖNCESİ ERDEM ANLAYIŞLARI

2.1. Antik Yunan'da İnsan ve Sosyal Yaşam	48
2.2. Tragedyalarda İnsan Temsili	57
2.3. Herakleitos'ta Ahlak	61
2.4. Sofistlerin Göreliliği	65
2.5. Sokrates'in Yaşamı Sorgulaması	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN ÇAĞDAŞLARININ VE ARDILLARININ ERDEM ANLAYIŞLARI

3.1. Sokratik Okullardaki İnsan Kavrayışı	86
3.2. Aristoteles'te Erdem	91
3.3. Stoacılar da Erdem	99
3.4. Epiküros'un Hazcılığı	107

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
PLATON'UN ERDEM ANLAYIŞI

4.1. Platon Felsefesinde Erdem Kavramının Genel Hatları	111
4.2. Sokratik Diyaloglardaki Erdem Tartışmaları	121
4.3. Protagoras ve Menon Diyaloglarında Erdem Anlayışı	133
4.4. Kendini Bilme ve Erdem İlişkisi	142
SONUÇ	147
KAYNAKÇA	151
ÖZGEÇMİŞ	156

KISALTMALAR LİSTESİ

- ae. Aynı eser
age. Adı geçen eser
bkz. Bakınız
krş. Karşılaştırınız
vb. Ve başkaları, ve benzerleri, ve bunun gibi
Yun. Yunanca



ÖZ

İnsanın içinde yaşadığı kültürün kendine ait evrimsel dinamikleri vardır. Bu dinamikler uyarınca değişen, başkalaşan kültürel dünya her dönemde insanlığın karşısına yeni ahlaki sorunlar çıkarmıştır. Bu ahlaki sorunların tamamı insanın yaşamıyla ilgilidir ve insanın yaşamını yeniden anlamlandırmasını gerektiren koşullar yaratır. Çağımız var olan ve var olması olası birtakım varoluşsal krizlerin eşiğindedir. İnsanlık çağlar içerisinde çeşitli varoluş krizleriyle yüzleşmiş ve düşünürler bu krizlerin aşılabilmesi adına çeşitli kuramlar geliştirmişlerdir. Varsayımsal bir varoluş krizinin aşılması için yaşam bütünlüğü adı altında bir anlayış tasarlanmaktadır. Bu tasarı temelde insanın yaşamına etki eden birtakım olumsuz etmenlerin öz bilinçle sorgulanması ile, kendini bilerek, bireysel özgünlüğünde yaşamını sürdürmesi üzerinedir. Anlayışın bireye sunacağı alternatiflerden biri erdeme dayalı bir yaşamdır. Erdem problemi özellikle İlkçağ felsefelerinde baskın olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan felsefesi ile birlikte erdem kavramı düşünce dünyasında bir öge olarak belirmiş ve çağın bütün ahlak düşünürleri tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmaların en verimlilerinden biri Platon'un erdem anlayışıdır. Platon bilgelik temelinde erdemli bir insan modeli kurgulayarak içinde yaşadığı varoluşsal kriz dönemine bir alternatif sunmuştur. Bu bakımdan Platon, içinde yaşadığı dönem ve etkileşim halinde olduğu diğer düşünürler, yaşam bütünlüğü anlayışının temellendirilmesine bir örnek olması bakımından, erdem temelli bir insan modeli görüşü doğrultusunda değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yaşam bütünlüğü, İlk Çağ felsefesi, etik, erdem, Platon

ABSTRACT

UNITY OF LIFE AS THE AIM OF PLATO'S UNDERSTANDING OF VIRTUE

The culture in which man lives has its own evolutionary dynamics. The cultural world, which has changed and altered in accordance with these dynamics, has brought new moral problems to humanity in every period. All of these moral problems are related to human life and create conditions that require people to re-meaning their lives. Our age is on the verge of some existing and possible existential crises. Humanity has faced various existential crises over the ages and thinkers have developed various theories in order to overcome these crises. In order to overcome a hypothetical existential crisis, an understanding called the unity of life is designed. This project is basically about self-conscious questioning of some negative factors affecting people's life and living their lives in their individual originality by knowing themselves. One of the alternatives that understanding will offer to the individual is a life based on virtue. The problem of virtue is especially dominant in ancient philosophies. Along with human philosophy, the concept of virtue emerged as an element in the world of thought and was discussed by all moral thinkers of the age. One of the most productive of these discussions is Plato's understanding of virtue. Plato, by constructing a virtuous human model on the basis of wisdom, offered an alternative to the period of existential crisis in which he lived. In this respect, Plato, the period in which he lived, and the other thinkers with whom he interacted will be evaluated in line with the view of a virtue-based human model, as an example of grounding the understanding of unity of life.

Keywords: Unity of life, Ancient philosophy, ethics, virtue, Plato

ÖNSÖZ

İnsan Aristoteles'in dediği gibi doğası gereği bilmek ister, ne var ki bu bilme edimi Protagoras'ın işaret ettiği biçimde insanın kendisine göre gerçekleşmektedir. İnsan ilkin kendi yakın çevresini bilmeye başlar ve edindiği her yeni bilginin deneyimsel bir boyutu vardır. İşte bu deneyimsel boyut insanın bireyselliğinden kaynaklanır ve bu bireysellikler üzerinden insanlık bir kültürel evren inşa edebilmiştir. Eğer anlamlandırma yetisine sahip olmayan bir tür olsaydık, olasılıkla dünyaya böylesi bir öznel dokunuşumuz olamayacaktı.

Bu çalışma her ne kadar nesnel birtakım kurallar uyarınca denetlemeye tabi tutulacak olsa da kişisel bir kaygıda, bireysel deneyimlerin yansıttığı anlamlandırmalarda bir bedene bürünmektedir. Geleceğin daha iyi bir dönem, dünyanın daha iyi bir yer olmayacağına yönelik kuvvetli bir inancın, beraberinde bireyin kendini kurtarma fikrini getirdiği insanlık tarihinde sıkça karşılaşılmış bir olgudur. Geçmişin dönüşsüz gerçekliğinin yanında gelecekte de umudunu kesen gözler zorunlu olarak bakışlarını bugüne çevirir ve kendi nasılinı sorgulamaya başlar. Yaşam bütünlüğü anlayışı böylesi kişisel yaşanmışlıkların eğitim, ilgi alanı ve varsa bir yetinin bir araya gelmesiyle yaşamın ve yaşama etki eden dış etmenlerin sorgulanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İnsan, tarihin çeşitli dönemleri uyarınca değerlendirilebilir. Bu çalışmanın ana kaygısı insanın bireyselliği olduğu için uzmanlıkları, yan donanımları ve iş tecrübeleri üzerinden insanı değerlendiren günümüzden uzaklara bakmak daha isabetli bir seçim olacaktır. Bu nedenle, hem çok fazla bireysel kurtuluş öğretisi barındırması hem de insanı daha az parçalı biçimde değerlendirmiş olması bakımından Antikçağ uygun bir araştırma alanı olarak belirmektedir. Özellikle de sofistler ve Sokrates'le başlayan insan felsefesinin insana ve yaşamına olan bütüncül yaklaşımı çalışmanın bir sonuca bağlanabilmesi adına verimli bir kaynaktır. Çoğunlukla bilgi ve siyaset felsefelerinin baş aktörlerinden biri kabul edilen Platon'un bu alanlardaki felsefi zenginliğinden geri kalmamakla beraber günümüzde dahi geçerli bir model olarak savunulabilecek yaklaşımlarının bulunduğu, erdemli insana dayanan etiğinin sunduğu insan kavrayışı çalışmanın ana araştırma ve tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'un insan için önermiş olduğu erdemli olmaya dayalı bireysel kurtuluş öğretisi ile yaşam bütünlüğü anlayışı arasında kurulacak ilişki çalışmanın hedefidir.

Bu çalışmanın bugünlere gelmesinde eleştiri ve yönlendirmeleriyle yardımcı olup kararlılık ve sabırla arkamda durmuş olan sayın danışmanım Prof. Dr. Hasan Aslan beyefendi ve tezin içeriğinin zenginleşmesinde değerli eleştiri ve görüşlerini benden esirgememiş sayın

Prof. Dr. Şahin Filiz beyefendi ve Doç. Dr. Elife Kart hanımefendiye teşekkürlerimi bir borç bilirim. Ve yalnızca hayat arkadaşım olmakla kalmamış, doktora eğitimi sürecimde bana kader ortaklığı da yapmış olan sevgili eşim Neşe Güven hanımefendiye de sabrı, desteği ve bana olan inancından ötürü teşekkür ederim.



GİRİŞ

Felsefe krizden doğar. Sözcük olarak her ne kadar ‘bilmek’ ve ‘bilgelik’ kökenine dayanan bir etimolojiye sahip ve kendi tarihsel etkinliğini büyük ölçüde bilgi üzerine kurmuş olsa da felsefe, sıçrayışlarını filozofların varoluş krizlerinde gerçekleştirmiştir. Thales’le başlayan öykü Augustinus’la farklı bir biçim kazanmış, Descartes’ın kaygısı felsefenin bambaşka bir işlevini doğurmuş, Avrupa’nın bir yakasında İngiliz deneyciliği ve İskoç aydınlanması ile dünyaya olumlu gözlerle bakan felsefe, aynı dönemlerde Alman idealizminin katı ve kötümser yaklaşımıyla dünyayı değerlendirmiştir. Yorumcular felsefenin öyküsüne kendi görüşleri uyarınca bir başlangıç addederler, bu bakımdan bu çalışmada addedilen itici güç olarak varoluş krizi öne çıkarılacaktır.

Yukarıda vermiş olduğumuz örnekte felsefenin kimi düşünürler tarafından farklı doğrultulara yönlendirilmiş olduğuna değinilmiştir. Tanımca, münferit filozofların varoluş krizleriyle felsefeye verdikleri yönler arasında insanın yaşantısının temas ettiği her türlü kurumla kurmuş olduğu zorunlu ilişkinin etkisi vardır. Örneğin Platon ve Aristoteles, felsefelerini *polis* siyasi yapısı, Yunan dinseliliği ve *barbarlarla* kurulması istenmeyen ilişkiler çerçevesinde kurmuşlardır. Bu kaba ilişki ağını hemen her filozof için kurabiliriz, hiçbir felsefelerini içinde yaşadıkları kültür dünyasının dışında temellendirmemişlerdir. Bu nedenle bir felsefe gelişirken bu gelişimi felsefeye etki edecek olan diğer kurumlardan bağımsız düşünmemeliyiz.

Yukarıdaki ifadenin tersi de aynı biçimde geçerlidir; diğer kurumların gelişimi de çağın düşünce yapısını ortaya koyan felsefi akımlardan bağımsız değildir, hatta bu felsefi akımlar kendi başlarına bir uygarlığın temellerinin atılabilmesine de öncülük etmektedir. Örneğin Batı uygarlığının¹ günümüze uzanan kolu temellerini modern düşünüşte bulmaktadır. Modern düşünüş ile dünyanın kavranışı insanlık tarihinde tanık olunmadık bir organizasyon ağının kurulabilmesine öncülük etmiş ve önceden yalnızca diğer türler üzerinde tahakküm kurmuş olan insan, modern düşünüşle yapılandırılmış Batı uygarlığı üzerinden Batılı olmayan kültürler ve uygarlıklar üzerinde de mutlak bir tahakküm kurabilmiştir. Modern düşünüşün başlatıcısı olarak da Fransız filozof ve matematikçi Descartes’ın adı öne çıkmaktadır.

¹ Batı Uygarlığı yaygın inanış doğrultusunda Yunan Uygarlığının bir alt kolu olarak değerlendirilmektedir ancak Orta Çağ bilimsel düşünüşüne yön vermiş olan Aristoteles haricinde -ki Aristotelesçi bilim de Bilim Devrimi ile terk edilmiştir- neredeyse hiçbir Antik Yunan filozofunun çağımızda dünyaya egemen olmuş olan Batı Uygarlığının düşünme biçimine doğrudan bir katkısı yoktur. Hatta genel kabul görmüyor olsa da İslam Uygarlığının Batı Uygarlığındaki etkisi -özellikle tıp ve matematik alanında- çok daha fazladır. İleride de göreceğimiz gibi Yunan düşünme biçimiyle Batılı düşünme biçimi arasında derin farklılıklar vardır. Bu bakımdan aksi belirtilmedikçe Batılı düşünme biçimi kendinde bir fenomen olarak düşünülmelidir.

Descartes'ın düşünceleri Batı uygarlığının modern yaklaşımlar çerçevesinde geliştirilmiş bütün kurumlarının düşünsel temellerinde çıkarsanabilir. Descartes'ın modern düşünüşün temellerini kuran düşünceleri aslında onun asıl amacının yan ürünleri olarak değerlendirilebilir, zira onu felsefi düşünmeye yönlendiren ana sorun olarak tanrının varlığının akılsal kanıtlanmasıyla karşılaşırız. Bu kanıtlamaya ulaşabilmek için kurgulamış olduğu yöntem ve düşünme ilkeleri ise Batı uygarlığının modern yapılanmasındaki temeller olarak düşünülebilir.

Batılı düşünme biçiminde karşımıza çok önemli bir çatı çıkmaktadır; bu, nesnellik kavramıdır. Batılı düşünme ile Doğulu düşünme arasındaki ayrım özellikle nesnellik kavramı etrafında ortaya çıkar, Doğulu düşünme daha bireyseldir, mistik öğelere ve bireysel kurtuluş öğretilerine sıklıkla rastlanır. Her ne kadar Hristiyanlık kendine Eski Dünya'nın batısında yayılma alanı bulmuş olsa da karakter olarak doğulu bir dindir ve bu nedenle Batılı düşünmenin ilkel örnekleriyle Hristiyan dogması sıklıkla bir karşıtlık içerisinde bulunmuştur. Tanrıya iman karmaşık olmayan bir karardır, nasıl ki birini sevmek için duygularımızı akılsallaştırmaya çalışmayız, tanrıya da iman etmek için iman etmeyi seçmemiz yeterlidir. Ancak, Hristiyanlığın en yüksek dönemlerinde dahi dogma ile akıllı ilişkilendirme çabaları vardır. Yukarıda da değinildiği gibi, Descartes felsefesi de temelde tanrıya akılla ulaşma teşebbüsü olarak değerlendirilebilir. Descartes'ın akılcılığı matematiğe dayanmaktadır. Burada Platoncu diyalektikle benzeşir biçimde Descartes da doğru ya da değişmez bilgileri matematiksel ifadelerde bulmaktadır.² Bir diğer alıntıda ise Descartes'ın matematiksel ifadelerle verdiği değer ile günümüz Batı düşünme biçimi arasında paralel bir ilişki vardır:

“Ve üstelik bunu tanıtlamış olmasaydım bile, anlığımın öyle bir doğası vardır ki onları açık olarak ve seçik olarak, algıladığım sürece gerçek olarak görmenin önüne geçemezdim; ve anımsıyorum ki, henüz duyu nesnelerine sıkı sıkıya sarılmışken bile, betiler, sayılar ve aritmetik ve geometri ile ya da genel olarak arı, soyut matematik ile ilgili başka sorunlar açısından açık olarak kavradığım gerçeklikleri en pekin olanlar sayıyordum.”³

Descartes'ın Batı düşüncesine güçlü biçimde yapmış olduğu bu katkı bugün insanlar arası güven bağlarının sağlanabilmesindeki en temel unsur halini almıştır. Batılı düşünme, matematiksel dile dönüştürülemeyen yargıları, ifadeleri ve sözleri güvenilir ve güvenilirliği denetlenebilir saymamaktadır. Daha sonra da sıklıkla vurgulanabileceği üzere, bilimi ve bilimselliği matematikleşebilmekle özdeşleştirmiş ve böylelikle çağımızda da baskın biçimde deneyimliyor olduğumuz bilimin ve bilimselliğin tahakkümünü kurmuştur.

² Descartes, 2011: 28.

³ ae.:79.

Descartes değerlerin göreliliğinin farkında olan bir düşündürdür. Bununla birlikte Descartes, felsefesini matematik ilkelerinden hareketle temellendirdiğinden dolayı, kendisi değerlerin göreliliğinin farkında olmasına rağmen, tek bir hakikatin var olduğuna hükmetmektedir. Ona göre eğer bu hakikat bilinirse elde edilen bu bilgi, bu hakikatle ilgili diğer bütün işlerde kullanılabilirdi. Descartesçı düşünce salt matematikle sınırlı kalmamış ve doğanın matematik diliyle *okunmasının* öncüsü olmuştur.⁴

Descartes'ın Batı düşüncesine kattığı bir diğer önemli unsur da *uzmanlaşma* kavramıdır. İleride ayrıntılı biçimde ele alınacağı haliyle uzmanlaşma Yunan tarzı bir bilgelik değildir. Yunan tarzı bilgelik karşımıza aşağı yukarı her şey hakkında söyleyecek akılcı ve görece doğru bir sözü olan insan olarak çıkmaktadır. Descartesçı uzmanlık ise bir anlamda Yunan tarzı bilgeliliğin tam karşısında yer alır: tek bir şey hakkında bilinebilecek her şeyi bilen ancak diğer şeylerle ilgisi olmayan bir insan modeliyle temsil edilir. Descartes Metot Üzerine Konuşmalar'da dört ilke üzerinden düşünme biçimini temellendirir. Descartes'ın özellikle ikinci ve üçüncü kuralı modern düşünüşün temelini oluşturmaktadır: bir sorun en küçük bileşenine kadar ayrıştırılır ve en temel bileşenlerin açıklanması üzerinden belli bir alanda uzmanlığa yükselir.⁵ Öte yandan uzmanlaşma kavramı yalnızca Descartes'ın vurgulayarak felsefi düşünüşe kattığı bir kavram değildir, insanlığın tarihinde, özellikle tarım devrimiyle beraber gelişmesi kaçınılmaz bir mefhum olarak değerlendirilmektedir. Bir anlamda işbirliği ve işbirliğine dayalı toplumlaşmalar uzmanlaşmayı zorunlu kılmıştır.⁶ Yeniden Descartesçı düşünüşe dönecek olursak, uzmanlaşma ve matematiksellik, bir ifadeyi görelilikten olabildiğince uzaklaştıran iki unsurdur. Göreliliğin özellikle özdeşleştiği göz önünde bulundurulduğunda da elde edeceğimiz sonuç görelilikten uzaklaşmanın düşünmeyi nesnellığe götürmesidir. Nesnellik, matematik dille okunabilme ve uzmanlaşma kavramları Batı uygarlığının kuramsal yapılarının ve kılışsal uygulamalarının temeline yerleşmiştir ve Batılı dünya görüşü doğayı ve insanı bu kavramlar uyarınca değerlendirir.

Yukarıda felsefenin ya da diğer kurumların birbirleriyle bir etkileşim içinde olduğundan söz edilmiş ve Batı düşüncesinin oluşmasında önemli bir rol üstlenen Descartes'ın felsefeye vermiş olduğu katkıların Batı düşüncesini hangi doğrultuya yönelttiği hakkında yorumlar ileri sürülmüştü. Bu değerlendirmeler doğrultusunda bakıldığında, felsefe ile beraber pek çok kurum da kendi içinde evrimini eş zamanlı olarak gerçekleştirmekteydi. Birkaç yüzyıl önce bilim devrimini sanayi devrimi takip etmiş, siyasi ve toplumsal devrimler de eş zamanlı olarak diğer devrimlerle beraber olagelmıştır. Her devrim,

⁴ Descartes, 1994: 23-24.

⁵ ae.: 21-22.

⁶ Harari, 2015: 61.

insanın diğerkurumlara yönelik kavrayışlarına bir kendilik katmış ve bu kendilik bazı yapısal dönüşümlerle birtakım kurumlarda kendine yer bulabilmiştir. Bunlardan biri de 19. yüzyılın başlarında gerçekleşen üniversite devrimidir. Wilhelm von Humboldt ile gerçekleşen üniversite devrimi akademisyenlerin özlük haklarını da korumaya yönelik olumlu bir girişimdir. Alfred Nobel'in icadı olan dinamitin asıl üretim amacı olan madencilikten ziyade savaşlarda orduları imha etmek için kullanıldığı gibi, von Humboldt'un girişimi de birtakım sapmaları beraberinde getirmiştir. Akademisyenlerin özlük haklarını korumak ve iyileştirmek felsefeyi ve bilimi istemsiz bir biçimde üniversitelere hapsetmiş ve insanlara bir ödenek ve sosyal bir güvence sunduğu için de felsefe ve bilimle salt bu etkinlikler için değil, aynı zamanda 'geleceği garanti altına alma' veya 'ücret' kaygılarıyla da yaklaşılmasına yol açmıştır. İdeal üniversite kaygısıyla kurgulanmış yapı üniversite idealini temsil etmekten çok üniversitenin bürokratik işleyişinde kendini göstermiş ve olasılıkla da bu nesnel işleyiş mekanizmasından ötürü dünya çapında kabul görmüş bir model olmuştur. Ne var ki, bugün üniversite kurumlarında yaygın biçimde gerçekleşen 'akademi yolsuzlukları' ile von Humboldt'un girişimi arasında dolaylı bir ilişki meslek etikçileri tarafından kurulabilir. Bambaşka bir sonuç da felsefe ve bilimin gerçekleştirdiği büyük atılımların von Humboldt'un girişiminden sonra seyrekleşmesi olarak ortaya çıkmıştır. Akademi, araştırma ve keşfetmenin özgürlüğünden çıkıp belli ölçülerde üniversite bürokrasisi içine sıkışmıştır: 19. yüzyılın öncesi ve sonrası arasında bilimsel keşiflerin önemi, sayısı ve nitelikleri bakımından muazzam farklılıklar vardır. Her ne kadar tartışılan konudan ayrı bir tarihsel sürece vurgu yapıyor olsa da Harari'nin aşağıda alıntılanan sözü bürokrasi ve özgür düşünce arasındaki ilişkinin ters orantısına getirilmiş isabetli bir tespittir:

“Yazının insanlık tarihine en önemli katkısı şudur: yavaş yavaş insanların düşünme ve dünyaya bakış biçimlerini değiştirmiştir. Özgür düşünce ve bütüncül bakış, yerini bürokrasiye ve sınıflandırmaya bırakmıştır.”⁷

Geçmişte kraliyet bilim akademilerinden ödenek alabilmek için büyük işler başaran kimselerin yerine üniversite reformu ile ödeneğine çoğunlukla sorunsuz erişen bir akademisyenler grubu da böylelikle ortaya çıkmıştır; araştırmacılar büyük ve ses getiren bir buluş ya da keşif için çabalarken üniversite bürokrasisi dolaylı olarak 'unvan'ı nihai amaç olarak araştırmacılara benimsetmiştir. Bunun bir getirisi olarak da saygının kıdeme yöneldiğini söyleyebiliriz. Öte yandan, her ne kadar üniversiteler büyük ölçüde devlet güvencesi altına alınmış olsa da, araştırmacıların araştırmalarını gerçekleştirebilmeleri için harici ödeneklere gereksinimleri sürmüştür. Bu ödenekler için araştırmacılar kraliyet akademilerinin yanı sıra sermaye sahiplerinden fonlar edinmeye çalışmışlardır. Kraliyet

⁷ ae.: 137.

akademileri araştırmacılara belli ölçülerde koşulsuz kaynak sağlarken sermaye sahiplerinin koşulları çoğunlukla kapitalist düzenin ve serbest piyasa ekonomisinin gereklilikleriyle bir düşmüştür; araştırmacıları fonlayanlar teklif edilen projelerin kendilerine gelir olarak dönmesini doğrudan ya da dolaylı bir önkoşul olarak sürmüşlerdir. Bu önkoşul da bilimi serbest piyasanın işlevli bir aracına dönüştürürken felsefeyi ise ‘karsız’ bir etkinlik olduğundan dolayı dışlamıştır.⁸ Böylelikle bilimin özgür araştırma kaygısından koparak maliyet düşürme ve pazarda yer etme gibi kar getiren kaygılar eksenine yerleştiğini söyleyebiliriz. Modern dinamikler bilimi sorgulayıcı kimliğinden uzaklaştırıp ona uygulayıcı bir kimlik kazandırmıştır.⁹ Üniversite bürokrasisinin başka bir getirisi ise onaylanmış uzmanlaşmadır. Uzmanlaşmanın öyküsü daha öncelere dayanmaktadır ve üniversite reformu ile doğrudan bir ilgisi yoktur, ancak unvan ve kıdem kavramlarıyla birleşen uzmanlaşma olgusu üniversite bürokrasisini kendi içerisinde bir nevi kastlaşmaya götürmüştür. Örneğin Darwin gibi tıp ve teoloji fakültelerini tamamlamamış meraklı bir araştırmacıya günümüzde hangi enstitü araştırma yapması için kapılarını açar? Tüm bunlarla birlikte değerlendirildiğinde von Humboldt tarafından temelleri atılmış olan üniversite reformu felsefeyi ve bilimi belli sınırlar içerisine hapsetmiş ve bir anlamda uluslararası ilişkileri ve serbest piyasayı belirleyen baskın dinamiklerin hizmetine sunmuştur. Bütün bunların yanı sıra az önce de değinildiği gibi, meraklı araştırmacıların yanında amacı unvan ve ücret olan ‘araştırmamacılar’ sınıfının da ortaya çıkmasına ve akademik yozlaşmaya da yol açan bir reform ile felsefe ve bilim kendi özlerinden uzaklaşmıştır denebilir.

Felsefe ve bilimin özel bir bakış açısından aktarılan öyküsünün ardından tüm bu kurumların merkezindeki aktör olan insana göz atmak gerekir. İnsan türü biyolojik olarak bir sürü hayvanıdır, bu nedenle toplum denen kültürel yapıyı doğası gereği kurmuştur. Yine kendi biyolojisinin bir getirisi olarak kendi sürüsü içerisindeki bazı bireyler diğerlerine baskın gelerek sürü önderliğini ele geçirir. Bu sürübaşlığının toplumdaki karşılığı da toplumsal oluşumların önderleridir ve toplumsal oluşumların toplumu oluşturan bireyler ve diğer toplumlarla ilişkilerine de genel olarak siyaset denir. Bu siyasi önderler, ya da daha modern bir dönüşüm uyarınca siyasi ideolojiler için birey olan insan her zaman toplumun gönenci için kullanışlı birer alet olarak değerlendirilmiştir. Tarım devrimi öncesi avcı-toplayıcı sürülerde bireylerarası görev paylaşımı tarım devrimi ile çiftçiler, zanaatkarlar, işçiler (köleler), korucular ve yöneticiler ve bu ana kavramlardan türetilebilecek diğer toplumsal sınıflara

⁸ Son zamanlarda, insanların sonuçları öngörülememiş uygulamalarından dolayı yüzleşilen ekolojik sorunların, tıbbın getirilerinin doğurduğu sorunsalların ve göçler aracılığıyla yaşanan kültür çatışmaları ve çok kültürlülüğün kaynaklanan birtakım toplumsal çıkmazların uygulamalı etik alanında felsefecilere etkin çalışma alanları oluşturdıkları gözlenmektedir.

⁹ Harari, 2016: 209.

evrilmiştir. Kültürel evrimin tarihselliğinde gelişen süreçte kalabalıklaşan topluluklar kendi içlerindeki işbölümlerini geliştirirken toplumu oluşturan insanların da belli bir düzene sokulması gerektiğine kanaat getirmişlerdir.

“17. yüzyıl başlarında Amsterdam’da kurulan ıslah evini tasarlayanların ve destekleyenlerin hayallerinde, “sağlıklı, az yiyen, çalışmaya alışmış, iyi bir iş kapmaya arzulu, kendi ayakları üzerinde durabilen ve Tanrı’dan korkan insanlar” yetiştirmek vardı.”¹⁰

Günümüzden birkaç yüzyıl önce ise toplumlar *ulus* kavramı çerçevesinde yeniden biçimlendirilmiş ve ulus devlet modeli dünyanın yaygın devlet yapısı biçimi almıştır. Bugün doğan her insan koşulsuz biçimde bir ulusun yurttaşı olarak kaydedilir ve devlet kuramcıları tarafından kurgulanmış birtakım yurttaşlık haklarının ya da kısıtlamalarının doğrudan sahibi olur. Bu yorumdan anlaşılabileceği üzere, toplum ya da toplum bilinci, insanı ona atfettiği kimlik uyarınca benimsemektedir; bir birey olduğunu kabul etmekle birlikte kuramsal olarak birey olmaya özel bir önem vermez. Bauman’ın da dediği gibi bireysellik üzerine bir iyilik kurulması düşünüldüğünde bu, devletten beklenmemesi gereken bir girişimdi.¹¹ Ulus devlet insanı ona biçmiş olduğu görev ve sorumlulukları doğrultusunda kendi egemenliği altında yönetir.

Ulus devlet modeli modern düşünüşün bir ürünüdür, çağın dinamikleri uyarınca temellendirilmiş bir kuramdır. Modernitenin düzenci yapısı, kendi kurgusu olan ulus devlete de benzer biçimde sirayet etmiştir. Ulus devlet üzerinden yurttaş olan insanın yaşamını bütün yönleriyle belirleyen modernitenin dışına çıkabilmek günümüz için büyük ölçüde imkansız bir seçenektir.¹² Ulus devlet diğer ulus devletlerle rekabet edebilmek adına çeşitli kurumlarında görevlendirebileceği yurttaşları devşirebilmek için özel bir düzen uyarınca işlemektedirler. Harari ulus devletin işleyişini şu sözleriyle çok başarılı biçimde özetlemiştir:

“Ulusa sadakatle hizmet edecek yetenekli ve itaatkar vatandaşlar yetiştirmek için okullar kuruldu. On sekizine ulaşan gençler yalnızca vatansever olmak için değil, komutanların emirlerini okuyup bir sonraki günün savaş taktiklerini düzenleyebilmek için de okuryazar olmalıydı. Topların menzilini hesaplamak ya da düşmanın şifrelerini kırmak için matematik bilmeleri; telsiz kullanabilmeleri, tank sürebilmeleri ve yaralı yoldaşlarına bakabilmeleri için elektrik, mekanik ve tıp alanlarına da bir miktar hakim olmaları gerekliydi. Ordudan ayrıldıktan sonra da katip, öğretmen ve mühendis olarak uluslarına hizmet etmeleri, bol bol vergi ödeyip modern ekonomiyi kurmaları bekleniyordu.

Aynı durum sağlık sistemi için de geçerliydi. 19. yüzyılın sonunda Fransa, Almanya ve Japonya gibi ülkeler kitlelere karşılıksız sağlık hizmeti sunmaya başladılar. Bebeklerin aşılarla, çocukların dengeli beslenme planlarına erişimini sağlayıp gençlere beden eğitimi dersi verdiler. Mikrop saçan bataklıkları kurutup sivrisineklerin kökünü kazıdılar ve merkezi kanalizasyon sistemleri inşa ettiler. Amaçlarıysa

¹⁰ Bauman, 2020c: 133.

¹¹ Bauman, 2018a: 104.

¹² Harari, age.: 211.

insanları mutlu etmek değil ulusu güçlendirmektir. Ülkenin güçlü kuvvetli işçi ve askerlere ihtiyacı vardı; sağlıklı kadınlar daha fazla işçi ve asker doğurmalı, bürokratlar evde pineklemek yerine saat sekizde işbaşı yapmalıydı.

Sosyal yardım sistemleri bile insanların ihtiyaçlarından çok ulusların çıkarları için tasarlanmıştı.”¹³

Yukarıda değinildiği gibi, insan ile ilgili kurumlar kendi yapısal evrimlerini sürdürmektedir ve bu evrimlerin yönleri günümüzde ulus devlet modelinin ilkelerini önemli ölçüde aşmaktadır. Serbest piyasa günümüzde uluslararası bir kimliğe bürünmüştür ve bu kimliğini geliştirirken geçmiş dönemlerde pazar ürünü olarak değerlendirilmemiş pek çok kültürel bileşeni de tüketim toplumu anlayışı doğrultusunda insanların beğenisine sunmuştur. İnternetin başrolü oynadığı, adı tam olarak verilmemiş bir sanal devrim eşiğindeki dünyada ulus devlet anlayışı artık yetersiz kalmaktadır. Fiziksel/siyasi sınırlar sabit kalmakla beraber kültürel sınırlar internet aracılığıyla günümüzde kolaylıkla aşılabilmektedir. Sıradan insanlar yalnızca tek bir bağlantı yardımıyla yeryüzünde merak ettikleri herhangi bir fenomen hakkında doğru ya da yanlış pek çok yoruma ve veriye istedikleri anda erişebilmektedirler. Bu erişim birçok açıdan sıradan insanların kılğısal yaşamlarını kolaylaştıran bir araç iken başka taraflardan yeni sorunların doğmasına da yol açmaktadır. İnternet erişimi de tıpkı Nobel’in dinamiti misali farklı amaçlar doğrultusunda kullanılabilir. Dijital ortamlara aktarılan kişisel verilerin üçüncü kişiler tarafından izinsiz biçimde kullanılması internetin zarar verici amaçlara hizmet eden kullanımına verilebilecek en açık örnektir. Bauman bu kaygıyı şu yaklaşımla vurgulamıştır:

“Artık kaçmamızı ve saklanmamızı sağlayacak hiçbir alanın kalmadığı globalitaryanizm çağında yaşıyoruz. Hiçbir mesafe güvenli değil. Her an gözetlenmekte ve birilerinin emirleri altındayız. Esaretimizin cep telefonları, internete bağlı taşınabilir bilgisayarlar ve kredi kartları gibi ölçülemeyen unsurlarını uysallıkla ceplerimizde taşıyoruz.”¹⁴

Öte yandan interneti yeni teknolojilerle birleştiren projelerle bilişim sektörü denilen yeni bir çalışma sahası ortaya çıkmış ve çok hızlı bir büyümeyle serbest piyasanın yeni öncüsü konumuna gelmiştir. Yapay zekanın ve sanal gerçekliklerin yoğun bir şekilde yaşamlarımıza nüfuz etmeye başladığı günümüzde insanın yeni bir varoluş krizinin eşiğine geldiği dile getirilebilir.

Bilişim teknolojilerinin yaşamlarımızı sardığı günümüzde tıp alanında yaşanan gelişmeler de insanın biyopsişik varlık yapısına doğrudan etki etmektedir. Günümüzde ortalama bir insan ömrü geçmişle kıyaslanamayacak kadar uzamıştır. Antibiyotikler enfeksiyonlarla mücadelede insanların en güvendikleri silahlar olarak bireylerin geçmişin ölümcül olgularını kolaylıkla aşmalarına yardımcı olmaktadır. Psikiyatrik ilaçlar ise psişik bir

¹³ ae.: 42-43.

¹⁴ Bauman, age.: 324.

rahatsızlık yaşayan bir kimseyi yatıştırıcı ya da uyarıcı etkiyle rahatsızlığının görelî etkisinden yine görelî biçimde alıkoyarak yaşamını olağan ya da istendik doğrultuda sürdürmesine yardımcı olarak kabul edilir. Tıp devrimi şu noktada tarım devrimi ile karşılaştırılabilir; insanlık tarım devrimini gerçekleştirdiğinde bu devrim evrim mekanizması bakımından popülasyonun artışı doğrultusunda muazzam bir başarıya erişmişti. Tarım devrimi insan popülasyonunu artırmıştı, ne var ki popülasyondaki artış insanın görelî yaşam kalitesini önceki kuşaklara göre de belirgin biçimde düşürmüştü.¹⁵ Günümüzde ise gelişmiş olan tıp yardımıyla popülasyon artışı doğal yollardan azalma hızının (hastalıklarla başarılı mücadele, bebek ölüm oranlarının düşmesi vb.) düşürülmesiyle ivmelenmiştir. Tıp da bilimin bir alanı olduğundan, serbest piyasa dinamiklerinin etkileri altındadır. Tıp başlı başına bir sektör olarak değerlendirilmekte ve tıpkı kültürel öğelerin uluslararası pazarda pazarlandıkları gibi birtakım tıbbi uygulamalar da insanlara gereklilik olarak algılanmaktadır.¹⁶ Ancak tıp konusunda üzerinde durulması gereken asıl nokta biyoteknolojiler ile geliştirilen biyomühendislik ve genetik mühendislikleridir. Araştırmacılar daha çok teşvik için daha çok projeyi kurgulayıp sonuçlandırır ve sonuca erişen yeni projelerin de bir bölümü piyasaya pazarlayabileceği yeni bir ürün sunar. İnsanın biyopsişik varlığına doğrudan etki yapacak herhangi bir ürün alışageldiğimiz uygulamalı etik sorunlarına bambaşka bir boyut kazandırmaya adaydır. Daha önce de belirtildiği üzere, evrim tür içerisinde üstünlük sağlamaya yarayan mutasyonlar üzerinden ilerler ve bu ilke uyarınca, tıpkı nükleer silahlanmanın uluslararası barış ya da saldırmazlıklarda koruyucu bir unsur olarak gerekli olduğu gibi biyoteknolojiler de insanın biyopsişik varlık yapısının yeniden tanımlanmasına yol açacak sentetik bir evrimin kapısını açabilir. Bu bakımdan tıp sektöründeki gelişmeler de bilişim sektörünün değerlendirildiği biçimde insanlık için bir kırılma noktası anlamında düşünülebilir.

Bilişim ve tıp sektöründeki olası değerlendirmelerin yanı sıra mevcut bir kısım olgu halihazırda insan türünü etkilemekte ve dolayısıyla öznelarası ahlak kılğılarına yeni sorunsallar doğurmaktadır. Küresel ısınmanın yol açtığı çevresel felaketler, aşırı popülasyon ve göçler doğrultusunda ortaya çıkan kültürlerarası ilişkilerin doğurduğu toplumsal sorunlar güncel bir şekilde bütün insanlar tarafından deneyimlenmektedir. Blackburn'ün de vurguladığı gibi günümüze ve yakın geleceğimize yönelik kaygıların bir kısmı şöyledir:

¹⁵ Harari, 2015: 91, 95.

¹⁶ İnsanlara dayatılan *çağdaş güzellik* algısı uyarınca son yıllarda estetik cerrahi operasyonları yaygınlaşmıştır. Gorgias'ta Platon süslenmeyi beden eğitiminin karşısına konulmuş bir dalkavukluk olarak tanımlarken bu kavramın uygulatıcıları olarak hekimleri (cerrahları) düşünmemiştir. bkz. Platon, 2009: 67.

“Sahte hayaller ve sahte amaçlar popüler eğlence anlayışının başlıca unsurları olarak çocuklarımızın zihnini biçimlendirirken thumos¹⁷’lu insanı ilahlaştırmaya devam ediyoruz. Tam bir özgürleşmenin, tam bir gelişimin teminatı olan bilimsel devrime Bacon, Pope ve Macaulay’dan daha az güveniyoruz. Öyle bir çağdayız ki dünyadaki enerji kaynakları tükeniyor, pek çoğu Aydınlanma döneminden süzülüp gelen kültürel kaynaklarımızın da aynı biçimde yok olmaya başladığını hissedebiliyor, düşüncenin gerçekliğe temellenmesi başka yaşam tarzları arasında sadece bir seçenekmiş gibi kabul ediliyor ve hatta devlet adamları tarafından da böyle görülüyor, Batılı dünya plütokrasiyi demokrasiye tercih ediyor, siyasetçiler devlet hizmetindeki veya diğer mesleklerdeki kamu hizmeti ruhuyla açıkça alay ederek yüksek makamları atanmışlarla ve yandaşlarla dolduruyor(...)”¹⁸

Batılı bir refah devletinin yurttaşının da aşağı yukarı benzer endişeleri taşıması yaşanan krizin de küresel bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğinin açık bir göstergesidir. Sosyolog Bauman ise bunun kuramsal yaklaşımlardan ziyade nesnel gözlemler üzerinden de fark edilebileceğini Younge’dan aşağıdaki alıntıyı yaparak vurgular:

“(...) yoksulların da zenginlerin de “güçlünün haklı olduğu”nu bildiklerini, muktedirlerin ve güçlülerin işlerine geldiğinde “uluslararası yasalar”ı (ya da hangi adla anılıyorsa onları) çiğneyebildiğini ya da yanından dolaştığını, zenginliğin ve gücün yalnız ekonomiyi değil, küresel alanın ahlakını ve siyasetini; kısacası yaşam koşullarıyla ilgili her şeyi belirleyebildiğini(...)”¹⁹

Uygulamalı etik alanlarında ekolojik ve toplumsal sorunlar üzerine çalışmalar sürdürülmektedir ancak ne var ki bir sorun ortaya konup bir alternatif temellendirilene kadar küreselleşme, adı dahi konamamış pek çok yeni sorunu insanların karşısına çıkarmaktadır. Bu bakımdan, küreselleşmenin bu denli ivme kazanmasına yol açan dinamiklere değinmek gereklidir.

Bu çalışmada günümüz dünyasını belirleyen dinamikler olarak dört unsur göz önünde bulundurulacaktır. Bu unsurlar demokrasi, pragmatizm, yararcılık ve kapitalizmdir ve liberalizm, serbest piyasa ve küreselleşme gibi yapıların sağlam biçimde kurulmalarında başat rol oynamaktadırlar. Bu kurum ve yapıların tümü modern çağın ürünleridir²⁰ ve temellerini modern düşüncede bulurlar. Yine evrim kuramı üzerinden düşünüldüğünde, Orta Çağ’dan Yeniçağa geçişte gerçekleşen birtakım tarihsel olaylarda bu dört unsur aracılığıyla elde edilen üstünlükler unsurların diğer toplumlar tarafından da benimsenmesine -ya da diğer toplumlara zorla benimsetilmesine- yol açmıştır. Unsurların tek tek ortaya çıkışları ve tarihsel gelişim

¹⁷ θυμός (*thymos*) yürek, ruh, korkusuzluk, yiğitlik, öfke, kızgınlık gibi anlamlara gelmektedir. Devlet diyalogunda Platon’un kimi zaman bastırılması, kimi zamansa serbest bırakılması gereken erdemine karşılık gelen sözdür. Bununla birlikte ‘timokrasi’ ya da ‘timarşi’ kavramları bu kökten türetilmiştir.

¹⁸ Blackburn, 2014: 168.

¹⁹ Bauman, 2020b: 84.

²⁰ Demokrasi kavramı olarak her ne kadar Yunan uygarlığının bir ürünü olsa da çağdaş demokrasiler ile Yunan demokrasisi arasında aynı adı kullanmak dışında pek bir benzerlik bulunmamaktadır. Çağdaş demokrasiler Anglosakson demokrasi geleneğine dayanmaktadır.

süreçleri konumuz değildir, çalışmada sorun olarak ele alınan durum bu unsurların insanı nasıl değerlendirdiğidir.

Çağdaş demokrasiler antik örneğinden farklı olmayarak son tahlilde insanı ‘*bir*’ olarak değerlendiren bir yönetim yöntemidir. Demokrasi insanı *bir* olarak kabul eder ve *eşitlik* ilkesi üzerinden diğer birlerin tümüne erişir. Bu erişim sırasında ise *birlerin birey* olmalarıyla ilgilenmez; çünkü tek tek insanların birey olmaları, onların bireysel kimlikleri göz önünde bulundurulacak olursa bu durum eşitlik ilkesiyle çelişir, yetkinlik ya da aidiyetler öne çıkar. Bu bakımdan demokrasi kimi zaman karşımıza çoğulculuk olarak çıkarken kimi zaman da hiç kimsenin istediğinin olmaması gibi çıkmazların doğmasına neden olur. Diğer taraftan, tıpkı Platon’un ve Aristoteles’in de görüş ortaklığında oldukları gibi, ideal bir yönetim yöntemi olmasa da neredeyse bütün yurttaşları kapsamı bakımından kötü yöntemler arasında iyiye yakın bir kurum olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber yine bu iki filozofun eleştirdiği biçimiyle demokrasi günümüzde de yönetimler doğrultusunda akılcılığın belli ölçülerde dışlanması anlamına gelmektedir. Harari eşitlik ilkesinin kusurluluğunu akılcı seçim yapamamakla özdeşleştirip demokrasinin akla ve akılla hizmet edebilmesi için oy haklarının tartışılması gerektiğini belirtmiştir.²¹ Akla hizmet etmeyen bir düzen de akıldışı uygulamalara yatkın olacak ve böylelikle de yaşamı birtakım akıldışı sınırlandırmalara ya da sınırlandırmamalara tabi tutarak insan yaşamasına etki edecektir.

Kabaca, hedefe erişebilme yöntemi olarak tanımlanabilecek olan pragmatizm ise öncelikle her ne kadar mantıksal çözümlemeler için geliştirilmiş bir yöntem olsa da, daha sonra bilhassa serbest piyasada ve siyasette kendine bir uygulama alanı bulmuş bir akımdır. Bu nedenle pragmatik kuramın ne anlattığından çok, pragmatizm ile güç odaklarının neler elde ettiklerine ve bunları nasıl elde ettiklerine bakmak gerekir; çünkü pragmatik yaklaşımların çoğu, tartışmalı ahlak sorunlarına yol açmaktadır. Örneğin savaşlar tamamen pragmatik yaklaşımlar doğrultusunda yönetilir. Pragmatizmin siyasetteki karşılıkları itibarları pek de olumlu olmayan popülizm ve politik doğruculuk olarak karşımıza çıkmaktadır ve her iki kavram da istenen hedeflere erişmek anlamında kullanışlı araçlarken bireysel ve toplumsal boyutta pek çok sorunun doğmasına elverişli ortamlar da oluşturmaktadır. Pragmatizm kuram olarak sonuca erişmede aşılması gereken süreci göz ardı eder.²² Bu nedenle, eğer insan söz konusuysa pragmatik düşünüş için insan ya da birey hedefe ulaşmada, demokrasideki *bir* olmakla özdeş biçimde, bir araç olarak ele alınır.

²¹ Harari, 2018: 58.

²² Pragmatizmin kuramcılarının biri olan William James bu tehlikeyi görmekle beraber gerekli uyarılarda da bulunmuştur, ancak her kullanışlı aracın kötü istemeli bireyler tarafından bireysel çıkarlar doğrultusunda kullanıldığı gibi pragmatizm de birtakım güç odaklarının hedefe ulaşmada işledikleri suçlara meşruiyet kazandırmak için kullanılmasından ötürü olumsuz bir ün kazanmıştır.

Tartışılan kavramlar arasında yararcılık her ne kadar evrensel bir yarar ilkesine dayandırılmış olsa da Anglosakson düşüncesinin bir ürünüdür ve yayılcı politikalar üzerinden Anglosakson olmayan toplumlar tarafından da benimsenmiştir. Yararcılık yarar ilkesi üzerinden temellendirilir ve toplumun yararını öne çıkarmaktadır. Öyle ki, toplumun yararı uğruna bazı bireylerin zarara uğramaları kabul edilebilir bir sonuç olarak alınır. Kabaca toplumun iyiliği bireyin iyiliğine üstündür, dolayısıyla toplumun iyiliğinin sağlanması için bireyin iyiliği gözetilmemelidir. Ulus devlet kuramı büyük ölçüde yarar ilkesine dayanmaktadır ve haliyle yararcılık toplum karşısında bireyi yok sayan bir felsefi kuram olarak karşımıza çıkar.

Kapitalizm günümüz dünyasını belirleyen dinamikler içerisinde insanı kendine konu edinmeyen tek kuram olarak düşünülebilir. Kapitalizm para, sermaye ve bu gibi kavramlarla ilişkili bir yapıdır, Türkçede sermayecilik olarak tanımlanır. Bugünün dünyasında serbest piyasa kapitalizm ile özdeşleşmiştir. Her ne kadar para işleriyle ilgili bir kuram olsa da süreç içerisinde insan yaşamına temas eden neredeyse her şeye parasal bir değer biçilmesinin sonucunda insana ve yaşamına her an ve her yönden temas eden bir kimliğe bürünmüştür. Harari bu durumu kapitalizmin kapitalistler dışında kimsenin yönetemeyeceği bir dünya yaratmış olması olarak değerlendirmektedir.²³ İnsana ve yaşamına temas eden hemen her şeye parasal bir değer biçilmesi sonucunda insan – ve dolayısıyla birey – ‘üretici’, ‘emekçi’, ‘sermayedar’ ve ‘tüketici’ gibi kavramlarla tanımlanmakta ve bu kavramların belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde değerlendirilmektedir.²⁴ Kapitalizm diğer kurumlardan farklı olarak insanın bireyselliğini önemser, ancak bu önemseme insanın varlık yapısından ziyade kapitalizmin kurgusuna dayanmaktadır. Bireysel üretim-tüketim ilişkisi içerisinde değerlendirilen insan içinde bulunduğu herhangi bir koşul uyarınca kapitalizmin kavramlarına göre ele alınır ve davranışları bu kalıplara uygun biçimde yönlendirilir. İnsanın bireyselliğine yapılan vurgu, bireye bir erek olarak tüketici kimliğinin kazandırılmasına yöneliktir.

Modern düşüncelerin doğurduğu ulus devlet kuramı yararcılık ilkesi güdümünde devlete türlü hizmetler sunacak yurttaşlar yetiştirmeyi hedeflemişken günümüz küresel serbest piyasa ekonomisi de henüz geçerliliğini yitirmemiş ‘hizmetli yurttaşları’²⁵ni tüketici olarak tanımlayarak ulusların (ya da şirketlerin) büyüme hedeflerini gerçekleştirmelerini teşvik etmektedir. Günümüz dinamikleri uyarınca ekonomik büyüme sıradan insanların gözünden pek görülemeyecek soyut bir düzlemde olsa da sıradan insanın yaşamını belirleyen toplumsal kurumların ana ereği olarak değerlendirilmektedir. Yukarıda değinilmiş olan ekolojik problemler karşısında şirketlerin ve devletlerin öncelikleri sorunların çözülmesinden ziyade

²³ Harari, 2015: 328.

²⁴ En nihayetinde ‘üretici’, ‘emekçi’ ve ‘sermayedar’ da *tüketici* kavramı çatısı altında toplanır.

ekonomik büyüme kaygıları olmaktadır.²⁵ İnsan ise bir yanda ulus devletin diğer yanda ise tüketim toplumunun bireye yüklemiş olduğu sorumlulukları yerine getirmeye çalışarak *makbul yurttaş* olabilmek adına kendi rızası dışında ona sunulan yaşam kalıplarının içinde kendine yabancılaşarak²⁶ yer edinmeye çabalamaktadır. Öte yandan, bilişim teknolojileri ile yaşamlarımıza yakın dönemde dahil olan yenilikler aracılığıyla kişinin kendine yabancılaşma sürecinin ivmelendiği ileri sürülebilir. Sosyal medya olarak adlandırılan bu dijital ortamlarda insanların birbirleriyle türlü derecelendirmeler üzerinden rekabet etme algısına kapıldıkları gözlenmektedir. Sosyal medya bağımlılığı psikiyatrik vakalar olarak tanımlanmaya başlamıştır. Psikiyatrik vaka olarak tanımlanmalarının ötesinde sosyal medya aracılığıyla gelişen dijital rekabet ortamları tüketim ekonomisi tarafından yoğun biçimde teşvik edilmektedir.²⁷ Dijital rekabette ilerleyebilmek için daha çok tüketmek durumunda bırakılan insan kendi yaşamında bir kısır döngü içerisine düşerken kendi varlık yapısının bilincinden gittikçe uzaklaşmaktadır. Reklamlar ve toplumsal alışkanlıklar, modalar ve baskılar çerçevesinde arzu nesnesi haline getirilen pek çok yeni nesil ürün insanın yaşamına olumlu bir katkıda bulunduğundan daha fazlasını olasılıkla insandan almaktadır. Sahip olmanın kısa süreli dinginliğine karşılık sahip olamamanın getirdiği öfke ve yoksunluk hali insanın varoluşuna aslında ait olmayan pek çok yeni sorun vermektedir.²⁸ Ulus devletin tek tip yurttaş projesi tüketim ekonomisinin tüketici projesinden bu noktada ayrılmaktadır; çünkü ulus devlet için belli ölçüler içerisinde bulunan tanımlı topluluklar (askerler, öğretmenler, hekimler vs) tüketici olarak tanımlanamadıklarından tüketim ekonomisi yukarıda da söz edildiği gibi bireyselliğe daraltılmış bir anlamda değer verir ve bireyin tüketim miktarı üzerinden bireyin *makbüllüğünü*, diğer bir deyişle ‘kredi notunu’ belirler.

Bütün bunların yanı sıra günümüz dinamikleri ve uygulamaları *yasaldır*. Her ne kadar çoğunlukla uygulamada karşılığı nadir bulunsa da *yasal* olanın karşısında yer alan bir şey *yasadışıdır* ve yasadışı olan da öngörüleceği üzere suçtur. Ortaçağda toplu bir ayine dahil olmamak büyük bir fiziksel cezalandırmayı gerektirecek bir tercih olabilirdi, günümüzde ise bu cezalandırma fiziksel uygulamadan çok toplumsal ya da grupsal birtakım dışlamalar üzerinden psikolojik olarak gerçekleşmektedir. İnsan günümüz dinamikleri tarafından belirli gruplara/kategorilere dahil edilir ve aidiyeti sadakatini belirlercesine diğer kimseler tarafından sınanır. Eğer ait olunan grup ya da kategorinin tüketim gereklilikleri yeterince yerine

²⁵ Harari, 2016: 32.

²⁶ *Yabancılaşma* sözü ile Marx’ın yabancılaşma kuramı düşünülmemelidir. Söz edilen yabancılaşma insanın kendi varlık yapısının ötelenip ulus devlet ve tüketim toplumunun sorumluluklarını yerine getirebilmek için insana dayatılan yaşam kalıpları içerisinde kendini bilememesidir.

²⁷ Bauman, 2018b: 27.

²⁸ Bauman, 2020a: 50.

getirilmiyorsa gruba ait olan diğerleri tarafından dışlanma cezalandırılmasına maruz kalınır, örneğin Bauman tüketim toplumunun yaşam kalıbının içine girmeyen kimselerin bu dünya görüşünce ‘kirli’ olduklarından söz etmektedir.²⁹ Bu dışlama kimi zaman alay, aşağılama olarak karşımıza çıkarken bazen hak mahrumiyeti ya da işten uzaklaştırılma/atılma gibi sosyoekonomik türde bir yaptırım da olabilir. Her şey dinamiklerin yasallığı çerçevesinde gerçekleşmektedir ve yaşamımızı sürdürmemiz için zorunlu olarak karşılamamız gereken ihtiyaçlarımızın neredeyse tamamı artık bir ücrete denk geldiğinden dolayı bazı dışlama biçimleri kritik derecede insan yaşamına olumsuz etkide bulunmaktadır. Bu gerçeklik değerlendirildiğinde insanın kendi istekleri doğrultusunda özgün bir yaşam sürmesi geçmiş dönemlere dayanan tahayyüllerimizle karşılaştırıldığında oldukça güç bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar insanların büyük bir bölümü bu gerçekliği yaşamın kendisi olarak değerlendiriyor olsa da bu noktada insan adına bir varoluş krizi olduğu öne sürülebilir; çünkü yaşam mevcut inancın aksine birtakım kurumların büyümesi veya işlevini sürdürebilmesi adına bireyi sindirme hakkı değildir.³⁰ Ne var ki yasallık son tahlilde insanın bu kalıbın dışına çıkmasına izin vermemektedir. İnsanın bir ölçüde bu kalıplar içine sıkıştırılması ve yukarıda sözü edilen bilişim ve tıp devrimleri bir arada değerlendirildiğinde insan kavramına yeni bir tanım verilebileceği varsayılabilir ve bu varsayım da eğer doğrultu bu yönde sürececek olursa yeni etik anlayışların geliştirilmesini gerektirecektir; çünkü insan düşünebilmesi ve diğer bireylerle ilişki içerisinde olması bakımından ahlaki bir varlıktır ve yeni koşullar düşünceleri ve ilişkileri yeni baştan belirleyeceği için yeni temellendirmelere ihtiyacı doğuracaktır.

Yaşam kalıpları tarafından çevrelenmiş, bu kalıpların gereklilikleri doğrultusunda yaşamaya mahkum edilmiş olan insanın gireceği olası bir varoluş krizi nasıl bir yaklaşımla çözümlenebilir? Temel sorun insanın kendisine ait olan yaşamı kendi özgünlüğü doğrultusunda yaşayamamasıdır, ancak bu sorunun ortaya konabilmesi için öncelikle insanın kendisiyle yüzleşmesi gerekmektedir. Bu yüzleşmeyi sağlayabilmek adına felsefe tarihindeki en önemli kırılma noktalarından ilkinde göz atabiliriz. İlk felsefe Sokrates öncesi ve sonrası olarak iki döneme ayrılmıştır ki diğer hiçbir filozof felsefe tarihinde böylesi bir ayrıma öncülük etmemiştir. Sokrates’in felsefesini, diğer bir deyişle ‘sorgulamasını’ başlatan slogan olarak “Kendini bil”³¹ buyruğuyla karşılaşırız. İnsanın deneyimleyebileceği herhangi bir varoluş krizi için oldukça isabetli bir buyruk olarak değerlendirilebilecek olan “Kendini bil” sözü ile insan kendini bu krizden kurtarabileceği, ya da en azından krizin etkilerini

²⁹ Bauman, 2019: 26.

³⁰ Son yıllarda Batılı toplumlarda tüketici kimliği öne çıkarılarak insanların bireysel yaşamlarına daha çok zaman ayrılması adına kimi yeni uygulamaların yürürlüğe konduğuna tanık olmaktayız. Tüketici kimliğinin öne çıkarılması bu uygulamaların ahlakiliklerini tartışmaya açmaktadır.

³¹ γνῶθι σεαυτόν, Delphoi Tapınağı’nın girişinde yazılı olan bir sözdür.

önemsizleştirebileceği birtakım kişisel yanıtları kendince verebilecektir. Kişisel bu bakımdan çok önemli bir kavramdır, çünkü yaşam kalıpları insanları her zaman nesnel olarak değerlendirirler. Yukarıda da değinildiği gibi, toplumsal dinamikler insanın bireyselliğinden çok onun düzenle ve diğer insanlarla kurmak zorunda olduğu ya da kurması gereken ilişkilerini nesnellik üzerinden yürütmesiyle ilgilenilmektedir. İnsanın niceliği niteliğinin önüne geçer, bireysel nitelikler ise yine nesnel değerlerle ölçümlenebilecek değerlerle eşleştirilmektedir. Ayrıca modern çağın bir zorunluluğu olarak öne çıkan uzmanlaşmanın olanaklı olabilmesi için bireyin ötelenmesi de söz konusudur,³² birey ve bireysellik ötelendikçe kolektif, ya da diğer bir deyişle devletler ve şirketler için büyük ölçekli topluluklar devşirmek kolaylaşacaktır. Bu bakımdan insanın kendine soracağı sorulara vereceği bireysel, eş deyişle kişisel yanıtlar öncelikle nesnelliğin boyunduruğundan sıyrılmak anlamına gelecektir. İnsanın kendini yaşam kalıplarının düşünsel sınırlarını aşarak kendi öznelliği üzerinden sorgulamaya başlaması ile Sokrates'in yaşamı sorgulama ilkesi arasında bir benzerlik ilişkisi kurulabilir.³³ Özetle, varoluş krizi deneyimleyen bir insan yaşamak zorunda bırakıldığı yaşamını sorgulamaya başlar ve sorgusunu da kendi özgünlüğü çerçevesinde yürüttüğü takdirde kendi öznelliğini akılsal biçimde araştırmaya, yani kendini bilmeye başlayacaktır.

Bu çalışma böylesi bir sorgulamanın ana hatlarını kapsayacak ve ilerleyen kısımlarda kimi karşılaştırmalar kurulmasına yol açacaktır. Bu nedenle kurgulanacak olan bu temellendirmeye *yaşam bütünlüğü* anlayışı adı verilmektedir. Bu anlayış nelere dayanmaktadır ve kendine özgü terimleri, kavramları nelerdir? Bu terim ve kavramlara verilecek olan adlar başkaları tarafından verilmiş olabilir; ancak terim ve kavramların temellendirilişleri öznel bir düşünsel etkinliğin ürünüdür. Bu bakımdan, kendi adlarımızı yerine göre yüz binlerce kişiyle paylaştığımız gibi terim ve kavramlara verilecek olan adların başkaları tarafından da kullanılıp kullanılmaması bir önem teşkil etmemektedir zira aynı adı taşıyıp birbirinden farklı yüz binlerce birey gibi bu terim ve kavramların da taşıdıkları anlamlar adaşlarının anlamlarından farklı kurguları kapsamaktadır.

İnsan düşüncesini kendi yaşamına yönelttiğinde aklında birtakım sorular ortaya çıkacaktır. Bu sorulardan bir tanesi, yani “Neden” sorusu hariç geri kalanların yanıtları

³² Bauman, 2020ç: 76.

³³ Ya da benzemezlik ilişkisi; zira Sokrates'e göre doğru bir bilgi vardı ve bu bilgi görelî değildi. Sokrates tarafından çözümsüz biçimde kalan bu sorun daha sonra öğrencisi Platon tarafından ruh metafiziği ile açıklanmıştır. Diğer öğrencileri ise Platon gibi dogmatik bir sürece girmeden Sokrates'in kaygısını bireysel bir düzleme çekerek bir sistem felsefesinden ziyade bir yaşam felsefesi kurgulamaya gitmişlerdir. Sokrates bilginin doğruluğuna inanmakla beraber bu inancını kanıtlayamıyordu; inancını kanıtlayamaması da Sokrates'in sorgulamasını öznel bir düşünsel girişim olmakla sınırlar ve bu bakımdan da insanın kendi öznelliğine dayanacak olan bir sorgulama ile arasındaki benzerlik kurulmuş olur.

üzerinde diğer insanlarla nesnel bir düşünce birliği çevresinde birleşilebilir.³⁴ Bu sorulara verilecek olan yanıtlar çerçevesinde yaşam denilen olgunun birbiriyle belli bir ortaklıkta kesiştiği üç farklı evren içerisinde oluşa geldiği görülecektir. Bunlar *fiziksel evren*, *kültürel evren* ve *bireysel evren* olarak adlandırılır. Fiziksel evren insan yaşamının fiziksel bölümünü kapsar. Bilinen tek bir fiziksel evren vardır ve doğa yasalarına tabi olan bir nesnedir. Aynı zamanda insan yaşamının fiziksel sınırları da fiziksel evren tarafından belirlenir. Kültürel evren ise insanın aklıyla oluşturduğu, düşündüğü ve dönüştürdüğü yapıdır. İnsan aklının temas ettiği her nesne, oluşturduğu her kurum, seslendirdiği her söz kültürel evrenin bir fenomenidir. Örneğin, yürürken üstüne basıp kırdığımız bir dal parçası kültürel bir nesne olarak değerlendirilemez, çünkü akılsal bir temas söz konusu değildir. Öte yandan, eğer bu dal parçasını belli bir boyuta küçültmek için belli bir kararla kırdığımız takdirde artık dalın parçaları kültürel bir kimlik kazanmış olur. Kültürel evren de fiziksel evren gibi tektir, çünkü bu evrende ortaya çıkan tüm fenomenler diğer insanlar tarafından deneyimlenebilir. Diğer insanlar tarafından deneyimlenemeyecek olan *düşünsel* nesnelerin varlık alanları ise bireysel evren olarak adlandırılır. Bireysel evren kavramı çoğu filozof tarafından *ruh* olarak tanımlanmış metafiziksel varlıkla birtakım benzer yanlar taşımaktadır. Ruh kavramıyla arasındaki en keskin ayırım bireysel evrenin insandan bağımsız bir varoluşunun olmamasıdır. Bireysel evren düşüncelerimizin, deneyimler üzerine olan yorumlarımızın, yaşamımızın doğrultusunun belirlendiği bir kavramdır. Bireysel evren diğer evrenler gibi tek değildir; insanın bireyselliğinin merkezi olması bakımından her düşünen – ya da düşünmeyen ama deneyimleyen – akıl kadar fazladır. Bu üç evrenin kesiştiği varoluş alanı ise insanın *kozmosu* olarak adlandırılır. Her insan fiziksel evrenin belli bir yerinde, kültürel evrenin belli bir etkisinde ve kendi gözleriyle görerek kendi deneyimlerini değerlendirdiği düşüncelerinde kozmosuna temas etmektedir.

Bireysel bir kozmos içerisinde yaşayan insanın yaşamı deneyimler üzerinden sürdürülür. Bu deneyimler iki etkiyi içermesi bakımından adlandırılır: olumlu deneyimler ve olumsuz deneyimler. Hatırlanacağı gibi filozof Empedokles sevgi ve nefret güçleri tarafından ortaya çıkan oluş kavramını temellendirmişti. Olumlu deneyimler insanın yönelik olduğu deneyimlerdir, yaşamın istendik, arzu edilen ve erekselleşen doğrultusudur. Olumsuz deneyimler ise bunun tam tersidir; acı olgusunu kapsamaktadırlar, insanın yaşamını

³⁴ “Nasıl” sorusu da “Neden” sorusuna benzer bir öznelliğe sahipmiş gibi gözükebilir ancak “Neden” sorusunun bize açtığı felsefi boyut ile “Nasıl” sorusunun gözlemselliği arasında anlamsal içerik farkı vardır. “Nasıl” sorusu da bireysel değerlendirmeler içerebilir: tıpkı Protagoras’ın dediği gibi, bu soruda insan verilecek yanıtların ölçüsüdür; kimine göre sefil bir yaşam bir başkası için arzu nesnesi olabilir. “Nerede”, “Ne zaman”, “Hangi” ya da “Kaç” gibi sorulara verilebilecek yanıtlar bu soruların işaret ettikleri olgusal boyutlarından dolayı somut bir çerçevede nesnellik teşkil ederler, “Nasıl” sorusu her ne kadar göreceli yanıtlar doğursa da olgusal bakımından önceki sorularla aynı varoluş düzlemindedir. “Neden” sorusu ise felsefi ve metafiziksel bir düzleme açılır.

sakınmaya çalıştığı deneyimler bütünüdür. Olumlu ve olumsuz deneyimlerin tümü bireyseldir, bir başkasıyla hiçbir biçimde paylaşılamaz. Gorgias'ın hiçlik öğretisine benzer biçimde dile getirilecek olsa dahi deneyimin neliği bir başkasına aktarılamaz. Olumlu ve olumsuz deneyimler bireysel evrenin yapıtaşlarıdır, dolayısıyla kozmosun bireyselliğinde belirleyici bir etkiye sahiptirler.

Yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca insanın yöneliminin belirlenmesinde *istenç* kavramı başat bir rol oynamaktadır, ancak bu kavram tek başına insanın tüm yönelimlerinin tanımlanmasında yetersiz kalmaktadır.³⁵ Bu nedenle *istenç* kavramının yanına *direnç* kavramı eklenmiştir. İnsan istenciyle bir şeylere yönelirken direnciyle de başka bir şeylerden kaçınır, kendini sakınır. İstenç olumlu deneyimlere yönelik akılsal bir yeti iken direnç olumsuz deneyimlere yönelik akılsal bir yetidir. İnsanın ahlaklılığı istenci ve direnci tarafından belirlenir. Yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca ahlak, diğer ahlak öğretilerinde de çoğunlukla karşılaşıldığı gibi insan eylemleri ile ilişkilendirilmektedir; herhangi bir başkasına herhangi bir biçimde aktarılmamış bir düşünce ya da eyleme dönüşmemiş bir kararın ahlaki bir içeriği yoktur.³⁶

Bütün bu temel kavramların yanı sıra yaşam bütünlüğü anlayışı her ne kadar öznelliği öne çıkaran bir anlayış olsa da akılsallığı da önemsemektedir. Bu bakımdan *akıl sınırı* olarak adlandırılan bir kavram etrafına yerleşen *akla uygun* ve *akıldışı* ölçütleri belirlenmiştir. Akıl sınırı bir anlamda anlayışın nesnellik sınırınıdır, çünkü belli bir düzeyin ötesine geçecek olan öznellik öznelararası iletişimi olanaksız kılacaktır.³⁷ Akıl sınırı şu halde herkes için ortak olan

³⁵ *İstenç*, Ahmet Cevizci tarafından “Eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın kararlaştırma ve uygulama gücü” biçiminde tanımlanmıştır (*irade* adı altında, Cevizci, 2012a: 238-239). Cevizci'nin tanımı bize Arapçası *irade* olan *istencin* insanlar tarafından genel kabul gören anlamını taşımaktadır, ne var ki yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca bu tanım insan eylemlerinin yalnızca bir yönüne açıklıkla işaret etmektedir. *Eylemek*, anlamı uyarınca “bir şeyler yapmak” anlamına gelir, ancak ahlaklılık bir şeyi yapmak kadar “bir şeyi yapmamak” üzerinden de yürür. Yaşam bütünlüğü anlayışını daha anlaşılabilir kılmak adına ‘istenç’ kavramı *eylemekle*, ‘direnç’ kavramı ise *eylememekle* kabaca özdeşleştirebiliriz.

³⁶ Kültürel evrende ahlaksızlık olarak tanımlanabilecek olan pek çok olgu ya da eylem kişinin kendi özerk bireyselliğinde bu ahlaki anlam içeriğinden bağımsız bir anlama sahiptir. Örneğin toplum içinde çıplak dolaşmak çoğu yerde ahlaksızlıkla karşılanacak bir edimken diğer insanlardan yalıtılmış bir fiziksel mekanda ahlaki bir boyutu olmayan bir olgu olarak değerlendirilir.

Düşüncenin ahlaktan bağımsız olması ise insan düşünmesinin bireysel evrende ahlak yargılarıyla sınırlandırılmayacak bir yapıda olmasından kaynaklanır. İnsan iyi ve bu kavramdan türetebilecek diğer bütün kavramları düşünebildiği gibi kötülüğü de sınırsız bir biçimde düşünüp hayal edebilir. İnsanın kurguları her bakımdan sınırları aşan ahlaksızlıklara erişebilir, ancak, yukarıda da söz edildiği gibi, eğer bu kurgular herhangi bir biçimde başka insanlara aktarılmazsa, yani varoluş bakımından yalnızca bireysel evrenle sınırlı kalırsa, bir başkası için hiçliktirler ve hiçliğin de ahlaki bir değeri olamaz.

Öte yandan eyleme dönüşmemiş olma koşulu her oluşa gelmemeyi kapsamaz; bazı koşulların uygunca ortaya çıkmaması sonucu gerçekleşmeyen kimi girişimler bu kapsam içerisinde değerlendirilemez. İlerleyen kısımlarda sofist Antiphon'un görüşleri bu yargıyı destekler nitelikte karşımıza çıkacaktır.

³⁷ Karşıt değerleri savunan ideolojilerin takipçileri arasında uzlaşının çok kısıtlı ve çoğunlukla da olanaksızlığı tarih boyunca sayısız defa deneyimlenmiştir. İdeolojiler dogmaları olan kurgulardır ve bu dogmaların yadsınması

üzerine kurgulanmalıdır. Herkes için ortak olan tek olmasına rağmen kültürel evren olamaz; çünkü kültürel evrenin kuruluşu insanın fiziksel evreni aklıyla yorumlaması üzerinedir, dolayısıyla insan öznelliğinden önemli bir parça taşır. Bu nedenden ötürü insan varoluşu soyutlanırsa kültürel evren de insanla beraber soyutlanır, ancak fiziksel evrende herhangi bir değişim söz konusu olmaz; çünkü kültürel evren insan aklının bir ürünüyken fiziksel evren akıl diye adlandırılan yetinin ortaya çıkıp geliştiği mekandır. Kültürel evren akıl yasaları³⁸ ile iş görürken, fiziksel evrenin yasaları doğa yasalarıdır; işleyişi akıldan, dolayısıyla insan öznelliğinden bağımsızdır. Bu bakımdan, kaynağı fiziksel evrene dayanan (ve dayanmayan) iki *varlık yapısına* ihtiyaç duyulmaktadır. Bunlardan biri *olanaklı varlık yapısı* olup insan düşünmesinin ürünlerinin fiziksel evrende oluşa gelip gelmeyeceğiyle ilgilidir. Bir diğeri ise *olanaksız* ya da *metafiziksel varlık yapısı*dır. İnsan çok çeşitli düşünceler geliştirebilir. Örneğin kuşu gözler, kuşun uçuşunu kendi varlık yapısında göremediğinden kendinin eksik olduğu inancına kapılır. Kuşun varlık yapısına öykünmeye çalışır ve tahayyül eder. Kanatlara sahip bir insan olasılıkla diğer insanlara karşı mutlak bir üstünlüğe sahip olacak bir insan türü olacaktır.³⁹ İnsan kararlılıkla kanat elde etme arayışından vazgeçmez ve bunun sonucunda tamamen doğa yasalarına bağlı olmak üzere 20. yüzyılın başlarında ilk insanlı uçak modelini geliştirerek insanı uçurmayı başarır.⁴⁰ Bir melek de insana uçma yetisi bakımından üstündür bir insanın kullanabildiği bir uçak da; melek ile uçak arasındaki ayrım ise bu varolanların varlık yapılarındadır. Melek kavramı olanaksız bir varlık yapısına sahipken uçak olanaklı bir varlık yapısına sahiptir. Dolayısıyla, fiziksel bir varlığa sahip olabilmek bakımından melek kavramı akıldışı bir kurgu olurken uçak kavramı akla uygun bir kurgudur. Yaşam bütünlüğü anlayışı belirlenen bu ayrım üzerinden çalışma alanı olarak belirlememiş olmasına rağmen kendi epistemolojisini de geliştirir: bilgi kavramı varlığını akla uygunlukta bulurken inanç kavramının varlığının önemli bir kısmı akıldışıyla ilişkilendirilir. Bilgi, olanın değişmezliğinden ortaya çıkarken inanç olasılıklar ve olanaksızlarda ortaya çıkar. Bilginin zamanı geçmiştedir, çünkü geçmiş değişimden bağımsızdır. İnanç ise henüz

ideolojinin yadsınması anlamına geleceğinden takipçiler dogmalardan ödün vermezler, dolayısıyla karşıt ideolojiler arasında uzlaşa büyük ölçüde olanaksız kalmaktadır.

³⁸ *Akıl yasaları* geçmiş filozofların yüklemiş olduğu yüksek anlam değerince düşünülmemelidir, Harari'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımla, insana o anda öyle uygun görüldüğü için yasalaşmıştır, yani insana görelidir. Bilinen insan türleri birkaç milyon yıldır yeryüzünde yaşamaktadır ve *akıl yasaları* diye adlandırılan kavram ise yaklaşık birkaç bin yıldır insan tarihselliğinde yer almaktadır.

³⁹ Metafiziksel bir varlık olan *melekler* insanlara üstün varlıklar olarak kabul edilirler ve mitolojilerin çoğunda bu varlıklar 'kanatlı' olarak tasvir edilirler.

⁴⁰ Böylesi bir sözde evrimsel ancak özde mekanik üstünlük, uçma mekaniğini başarıyla uygulayabilen devletlere devletlerin Darwinci doğal seçim sahası olan savaşlarda muazzam bir üstünlük sağlamıştır. Atatürk'ün "İstikbal göklerde" sözü ile bu yargı bir devletin devletlerarası kabul görmüş ilerlemecilik ilkesi uyarınca diğer devletler arasında önde gelen bir devlet olabilmesini sağlama olanağı ile de ilişkilendirilebilir.

deneyimlenmemiş olanla, yani gelecekle ya da geçmişte olmuş olup olgusu deneyimlenmemiş bir bilinmezle ilgilidir. İnançtan bilgiye geçiş olabilir ancak bilgiden inanca geçiş yoktur.⁴¹

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde karşılaşacağımız kimi değerlendirmeler yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca gerçekleştirilecektir. Anlayış uyarınca yapılacak olan değerlendirmelerdeki bütün özel terimler yukarıda verilmiş olan tanımlar doğrultusunda değerlendirilmelidir. Aksi belirtilmediği sürece ise yaygın anlamları ile düşünülmesinde bir sakınca yoktur.

Şu haliyle yaşam bütünlüğü anlayışı belli bir bakış açısı uyarınca insan yaşamının fiziksel, kültürel ve bireysel yapısına ilişkin bir çözümleme sunmaktadır, ancak sunmuş olduğu yapının yukarıda söz edilen eleştiri kavramlarıyla pek temas halinde olduğu söylenemez. Bu doğrultuda anlayışın insanı varoluş krizine sokan etmelerle arasında bir ilişki kurulması gerekmektedir. İnsanlar, yukarıda da söz edildiği gibi, birtakım varoluş krizlerini gerek toplumsal gerek bireysel olarak aşabilmek için çoğunlukla toplum ya da kişinin kendisi için bazı ereklere yönelirler. Toplumsal olanı bir kenara bırakıp bireye yöneldiğimizde, insanın günlük yaşantısında kimi sorunlarını aşabilmek adına kendi kendisine birtakım *hedefler* belirlediğine tanık oluruz. Bu hedef herhangi bir şeye yönelik olabilir. Yaşam bütünlüğü anlayışı da insandan yola çıkılarak ortaya konulan bir kurgu olarak yine insan yaşamının gözlemine dayalı birtakım erekler önerebilecek bir düzeydedir. Öğreti, insan için önerilebilecek çeşitli erekler içerisinde – ilgi ve çalışma alanının da etkisiyle – *erdemle dayalı bir yaşama* dayandırılacaktır. Yaşam bütünlüğü anlayışıyla ilişkilendirilecek olarak erek erdemli yaşamdır ve bu sorunun aslında felsefenin en temel sorunlarından biri olan “İnsan nasıl yaşmalıdır” sorusuna geçmişte de verilmiş yaygın yanıtlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Erdem kavramı, ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı biçimde inceleneceği üzere, bir yeti, bir üstünlük olarak tanımlanabilir. Nicel ölçme ve değerlendirme ölçüleri arasına sıkıştırıldığı varsayılan insan varlığının kendi özgünlüğünün farkına vararak ona göre yaşaması ile Sokrates’in “Kendini bil” buyruğunu birbiriyle ilişkilendirmiştik. İlerideki ana tartışmasından önce, Sokrates’in bu bilme edimi sonucunda insana ait erdemi bilgiyle özdeşleştirdiğine değinilmelidir; çünkü Sokrates kendini araştırmaya başladıktan sonra insanı insan yapan en önemli özelliğin, yani insanın erdeminin bilgi olduğu sonucuna varmıştır. Yaşam bütünlüğü anlayışı erdem kavramına Sokratesçi bir bakış açısıyla yaklaşmayacaktır, zira Sokrates’e göre erdem bir bakıma *işlev* kavramıyla da özdeşleşmektedir ve Yunanca söylemde herhangi bir nesnenin, aletin de erdemi vardır. Platon’da sıklıkla karşılaştığımız

⁴¹ Yaşam bütünlüğü anlayışına dayalı bir epistemoloji detaylı biçimde kurgulanmamıştır, bu bakımdan anlayışın önem vaat etmeyen bir kapsamıdır.

“Doğruluk insanın kendine düşen görevi yapmasıdır” tanımı da erdemin Yunan dilince kavranışından kaynaklanmaktadır; çünkü bir işlevin (erdem) yerine getirilmesi işlevi yerine getiren kişi ya da nesnenin doğasına (varoluşuna) uygun olmasıyla açıklanır. Platon’un ardından Aristoteles erdem kavramının iki farklı yapıda olduğunu önererek erdemi akılsal erdemler ve karakter erdemleri olarak tanımlar. Aristoteles’in getirmiş olduğu bu ayrım erdem kavramının açıklanabilmesi için daha uygun bir yaklaşımdır, zira Sokrates’in erdemleri birleştirme amacı ve Platon’un da “Erdem bilgidir” yargısına bağlı olarak erdemi bir yaradılış sunusu olarak değerlendirmesi erdem kavramını açıklamakta birtakım aksamalara yol açmaktadır. Aristoteles’in yaklaşımı uyarınca erdem (özellikle karakter erdemleri) akılla verilmiş kararlar sonucu insanların zaman içerisinde geliştirdikleri bir karakter özelliği olarak belirmektedir. Aristoteles sonrası düşünürler de erdem tanımlamalarında bu tarzı takip etmişlerdir, erdem birliği gibi zorlama bir amacı dışlamışlardır. Erdem bu filozoflar tarafından çoğunlukla bilgelikle özdeşleştirilir ve bilgece yaşamın insanın nihai ereği olması gerektiğini öğütlerler. Sözün başlangıcında erdemin bir yeti, bir üstünlük olduğu belirtilmişti. İnsanın varlık yapısı, bizim erdem olarak adlandırdığımız bu yetiyi ortaya koyma sırasına sahiptir, ancak insan Platon’un savunduğunun aksine bu yetilerle donatılmış biçimde dünyaya gelmez, daha çok Aristotelesçi bir yaklaşımla zaman içerisinde, belli bir kararlılık sonucu bu yetiye kendi kendine sahip olur. Doğal donanımlarımız bizi tehlikeler karşısında öncelikle onlardan kaçınmaya yönelik güdülerle donatmıştır: Beklenmedik etkiler karşısında bağırarak, sıçramak, nefes tutmak, vücudun kasılması gibi kimi bedensel tepkileri doğal olarak veririz. Doğamıza uygun davranmak bizi biyolojik yaşamımızda tutmaya yardımcı olabilir, ancak doğal ereğimiz olan türün devamlılığının sağlanması adına zorunlu olarak toplumsallaşmamız gerekmektedir ve doğal seçim tehlikelerden, tehditlerden kaçınanları elemeye meyilli bir mekanizmadır. Bu bakımdan, tehlikelerle yüzleşebilen, tehditleri savuşturabilen bireyler diğer bireyler tarafından seçilen, takdir edilen bireyler olarak değerlendirilir. İnsanlar yaşadıkları farklı yerlerde farklı kültürler geliştirmişlerdir, farklı kültürleri doğrultusunda farklı diller kurgulamışlardır. Farklı dillerde farklı sözler söylemişler, ancak az önce sözü edilen tehlikelerle yüzleşebilme ve onları savuşturabilme yetisini aynı olgusal çerçevede takdir etmişlerdir. Bu takdir Türkçede *yiğitlik* ya da yaygın Arapça kullanımında *cesaret* olarak dillendirilmektedir. *Cesaret* insanın dünyaya gelirken varoluşunda getirdiği bir yetisi değildir, karşıtı çoğu zaman horgörüye maruz kalmaktadır, korkaklık bir aşağılama niteliği olagelmıştır. Zaman içerisinde yaşadıkça, türlü biçimlerde deneyimledikçe insanın kendi bireyselliğinde geliştirdiği bir yetkinlik düzeyi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan bu yetkinlik aktarılamamaktadır. Örneğin bir sermaye aktarılabilir, bedensel ya da belleksele birtakım yetiler bireysel sığılar

doğrultusunda geliştirilebilir, insanların motor becerileri türün neredeyse bütün ‘tam’ bireyleri tarafından belli bir ortaklık ölçüsünde işleyebilir; ancak cesaret gibi bir erdem ne bir başkasına aktarılabilir, ne belli bir düzeyin üstünde değerlendirilebilir⁴² ne de her bireyde türsel bir ortaklık çerçevesinde ele alınabilir. Bu yargı üzerinden değerlendirildiğinde bireysellik erdemin bir özelliği olarak ortaya çıkar. Yaşam bütünlüğü anlayışına erek olarak çeşitli kavramlar sunulabilir, ancak erdem kavramı taşıdığı bireysellik özelliği bakımından insanın kendi özgünlüğünü keşfetmesine yönelik olarak sunulan bir felsefi kurguyla daha uyumlu bir işleyiş ortaya çıkaracaktır.

Felsefe tarihine mal olmuş olan ahlak öğretilerinin bir kısmı belli bir erdem anlayışı üzerine kurulmuştur. Erdem kimi düşünürler tarafından salt erek, kimi düşünürler tarafından da başka bir ereğe erişmek adına başvurulmuş bir araç olarak temellendirilmiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı değerlendirmeler verilecektir, ancak erdem kavramına dayalı yaşam anlayışları ile yoğun bir şekilde Antik Yunan düşüncesinde ve hemen ardılı olan Helenistik dönemde karşılaşmaktayız. Bu devirlerin sonrasında yaygınlaşmış olan tek tanrılı dinler ve onların kolektivizmden pay alan ahlak buyrukları doğrultusunda düşünsel evrimine devam eden yaşama felsefeleri erdemli olmaya dayalı yaşama felsefelerinden insanı ele alışı bakımından ayrılmaktadır. Antik düşünüşte insan dışavuran belli özelliklerin öncesinde akıllı, aklını kullanan, akılla iş görmek zorunda tasavvur edilen bir özne iken tek tanrılı din kavrayışlarında neden sonuç ilişkileri çerçevesinde sorgulanmaması gereken bir takım buyrukların belirlediği eylemsellik içerisinde ele alınmıştır. Erdem, büyük ölçüde, Antik Yunan düşüncesinin ardından iyi, ancak asıl erek olan ebedi yaşamın kazanılması yolunda pek bir işlevi bulunmayan bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın hesaplaşması gereken dönem olarak Antik Yunan düşüncesinin erdem anlayışları şu halde sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında öne çıkmaktadır.

Yaşam bütünlüğü anlayışı, aktarıldığı kadarıyla Platoncu erdem anlayışıyla pek ilişkili gözükmemektedir. Platon, daha sonra ayrıntılı biçimde değerlendirileceği gibi, insanı toplumdan bağımsız bir birey olarak düşünmez, o, insan varlığını her zaman toplumun bir parçası olarak görür. Oysa ki yukarıda değinildiği üzere yaşam bütünlüğü anlayışı insanın bireyselliğine vurgu yapmaktadır, bu noktadan bakıldığında daha çok Sokratik Okulların ve Helenistik yaşama felsefelerinin erdemli, eş deyişle ahlaklı yaşamlarıyla benzerdir. Yaşam bütünlüğü anlayışı bir erdem etiği olarak temellendirilmemiştir, bir erdem etiği yaşam bütünlüğü çerçevesinde temellendirilebilir. Bu erdem etiğinin ereği de soruna girişte

⁴² Bir kimse için bir başkasına göre “daha cesur” denebilir, ancak karşılaştırılan iki kişi arasındaki ayrım cesaret gösterilen olgu karşısında daha cesur olmayan tarafın cesaretle ilişkilendirilebilecek davranışı sergileyememesinden kaynaklanmaktadır; yani bir tarafta cesaret varken diğer tarafta yoktur.

değindiği üzere insanın içine düşmüş olduğu bir varoluş krizinden felsefi bir girişimle, insanın kendini ve yaşamını kendi özgünlüğünden hareketle anlamlandırabilmesi ile çıkabileceğine olan inanca dayanmaktadır. Bu girişim, kişinin kendi zevklerine, becerilerine ve ilgilerine yönelik yaşamayla da gerçekleştirilebilirdi: düşünüldüğünde, insan için keyifle, isteklerini gerçekleştirebildiği ve kendini böylesi bir yolda geliştirebildiği bir yaşam istendik bir yaşamdır, bunun aksi söylenemez. Ancak böyle bir yaşamda akılla temellendirilmiş, insanın düşünselden eylemsel olana geçiş yaparak başka insanlarla ahlaksal bir düzlemde ilişki kurabileceği bir yaşam sağlanamaz. Erdemin bir erek olarak sunulduğu insanlar arasında felsefeye temellendirilmiş yaşamların birbirleriyle temaslarının kurulabilmesi ve olası yeni nesil varoluş biçimlerinin karşısına insanın özgün varlık yapısına bağlı kalınarak bir seçenek oluşturulması sağlanabilir. Platon'un erdem anlayışı ile yaşam bütünlüğü çerçevesinde temellendirilecek bir erdem anlayışı insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin belirlenmesinde, yani insanlar arası ahlakın temellendirilmesinde bir araya gelmektedirler. Erdem, ya da bir işin doğrulukla yerine getirilmesi sonucu ortaya çıkan bir sonuç olarak erdem, Platon felsefesinde insanın sağlıklı toplumsal ilişkiler kurmasını sağlayacak başat etken olarak karşımıza çıkar. Dayatılan yaşam kalıplarına erdemli bir tavırla karşı çıkarak, insanın varlık yapısına ve bireyin özgünlüğüne dayandırılacak bir yaşama felsefesi ile kalıplar, sorumluluklar ve zorunluluklar üzerinden kurulmamış, insanların bireysellikleriyle zenginleşmiş toplumsal ilişkiler yaşam bütünlüğü anlayışından türetililebilecektir. Bununla birlikte Platon insanı çağdaş ele alırlarda karşılaştığımız gibi niceliksel düzeylerde değerlendirmez, o, haklı veya haksız bir biçimde, insanı doğuşundan geldiğine inandığı ruhsal (karakteristik) bir cevhere göre ayırtırmasına rağmen insanın bireyselliğini ötelemez. Çağdaş dönemde eğitim işlevselken Platon felsefesinde eğitim erekseldir ve bu eğitim süreci en yüksek iyiye yönelik bir yaşamı sürdürmeyi zorunlu kılmaktadır. Platoncu en yüksek iyi ise en başta toplumun gönenci ya da devletin istikbali değil, bireyin kurtuluşudur. Bireyin kurtuluşu toplum gönencini ya da devletin istikbalini sağlar. Erdem, bireyin kurtuluşuna yönelik sürdürülen yaşamın bir yan ürünü olarak ortaya çıkar. Yaşam bütünlüğü de, bireyin özgünlüğünü yitirmesine, unutmasına yol açan birtakım modern dinamiklerin sorgulanarak insanın kendine yönelmesini, kendini bilerek yaşamını kendi özgünlüğünde anlamlandırmasını amaçlamaktadır. Basitçe, kendi özgünlüğünün, kendi değerinin farkında olan insan başkalarının özgünlüğünün, biricikliğinin de farkında olacaktır. Ve bu farkındalık uyarınca tesis edilecek olan insanlar arası ilişkiler de bizi Platon'un erişmeyi amaçladığı sonuçlara, yani toplumsal gönence ve bununla doğrudan bağlantılı biçimde devleti – ya da günümüze daha uygun düşen bir deyişle 'insanlığı' – istikbale ulaştırabilecek bir seçenek

olarak düşünölmektedir. Söz konusu yaklaşım Platon tarafından sofist Protagoras'a da benzer biçimde söylenmiştir: "Gerçekten de, birbirimize doğruluk ve erdem öğretmek yararımızadır ve bu yüzden herkes başkalarına doğru ve yasalara uygun şeyleri göstermek ister sanırım."⁴³

Çalışma, Platon'un erdem anlayışına gelene kadar üç ana başlık üzerinden yürütölecektir. İlk erdem kavramının neliğine ve tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığında değinilecektir. Yukarıda da söz edildiği gibi, bir insanın düşünceleri içinde yaşadığı çağın, coğrafyanın ve toplumun yansımasıdır; çünkü insan zorunlu olarak kendi kozmosu içerisinde yaşar. Platon'un erdem anlayışını kavramak için yapılması gereken bu düşüncelerin olgunlaşmasına neden olan etkenlere bakmaktır. Bu bağlamda dönemin siyasi, dinsel, toplumsal ve kültürel yapısına bakmak zorunludur. Bunun yanı sıra Platon'un felsefesini olgunlaştırmasına yol açan kimi öncelleri vardır. Bunlardan bir kısmı Platon'un düşüncelerini olumlu, bir kısmı da düşüncelerini olumsuz bir doğrultuda etkilemiştir. Platon'un öncesi çalışıldıktan sonra Platon'un erdem anlayışına geçmeden önce de onun – ve içinde yaşadığı toplumun – ardıllarını nasıl etkilediğine göz atılacaktır. Platon'un ve içinde yaşadığı çağın geleceğe vermiş olduğu eğilimin değeriendirilmesinin ardından da Platon'un erdem anlayışı tartışılacaktır.

⁴³ Platon, age.: 409.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERDEM NEDİR?

1.1. Etik Bir Değer Olarak Erdem

Ahlak felsefesi insan eylemlerinin iyi ve kötü kavrayışları üzerinden değerlendirilmesi etkinliğidir. Erdem anlayışı da, bu doğrultuda düşünüldüğünde, bir insanın veya o insanın bir düşüncesinin ya da eyleminin iyi – kötü karşıtlığınca değerlendirildiğinde insana, düşünceye ya da eyleme biçilen ahlaki bir değer olarak karşımıza çıkar. Erdem halk dilinde ahlakın övdüğü iyi olma durumu⁴⁴ anlamına gelirken felsefi terminolojide ise karşımıza Bedia Akarsu'ya göre istencin ahlaksal iyiye yönelmesi veya insanın tinsel ve ruhsal yetkinliği olarak,⁴⁵ Cevizci'ye göre de ahlaki yetkinlik ya da mükemmeliyetin ölçüsü⁴⁶ olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan Özlem, erdem anlayışına salt ahlaksal eylemlerle sınırlı olarak bakmamamız konusunda bizi uyarmaktadır; erdem anlam içeriği daha geniş bakış açılarıyla değerlendirildiğinde ahlaka aşkın bir kavramdır.⁴⁷ Bu uyarı doğrultusunda birtakım yorumlar geliştirilebilmesi için erdemi erdem olarak tanımlanan kimi özellikler üzerinden tartışmak gerekir.

Ahlak felsefesi insanın diğer insanları etkileyen eylemleri, bu eylemlerin gerçekleştirilmesine neden olan sebepleri ve eylemlerin iyilik – kötülük eksenindeki sonuçlarını tartışan bir etkinlik olarak her zaman insanın başkalarını etkileyen davranışlarıyla sınırlıdır. Oysa ki, çoğu kimsenin hemfikir olduğu biçimde, *bilgelik* ya da *yüreklilik* gibi erdem olarak tanımlanan bazı olgular ahlak felsefesinin sınırlarına aşkın olabilirler. Bilgelik ya da yürekliliğin erdem ya da ahlak felsefesinin ilgi konusu olması başkalarının üzerinde doğrudan bir etki bırakmasından bağımsızdır. Bu değerlendirme yine de erdem felsefeye ele alınış biçiminin yanlış olduğu anlamına gelmemektedir, örnek olarak verili bilgelik de yüreklilik de – ahlaksal bir iyi olarak değerlendirildiklerinde – istencin yönelebileceği erekler ya da daha sade bir tabirle sıradanın üstüne çıkan bir yetkinlik anlamına gelmektedirler. Bir kimse yalnızca kendisi için bilge veya yürekli olabilir, tutumunun ya da eyleminin bir başkasını etkilemesinin bu noktada bir önemi yoktur. Ahlak kavramı başka insanlarla olan ilişkiler ya da başka insanlara karşı yükümlülükler ile sınırlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktayken erdem bireysel bir yetkinleşme süreci olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşımın bir başka sağlaması da eksenin kötülük tarafından değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır:

⁴⁴ Türk Dil Kurumu, 2011: 806.

⁴⁵ Akarsu, 1998a: 70.

⁴⁶ Cevizci, age.: 159.

⁴⁷ Özlem, 2014: 38.

Erdem iyi olarak belirlenen olgularda kendini gösterir, ancak erdem olarak belirlenen olguların yokluğu doğruca kötülükle karşılanamaz. Bir kimsenin bilge sayılmaması o kimsenin bu erdemden yoksun olduğu anlamına gelir, ancak o kimsenin kötü biri olarak değerlendirilmesine neden olmaz. Tıpkı erdem gibi, kavramın yoksunluğunu teşkil eden erdemsizlik kavramı da ahlak yapısına aşkın bir kavram olarak belirmektedir. Dolayısıyla, erdem ya da erdemsizlik ahlaki iyi ve kötü ile ilişkilendirilebilecekleri gibi ahlaki iyi ve kötü kavrayışlarına aşkın iki kavram olarak da tartışılabilir.

Ahlak felsefesi deontolojik etik Kant tarafından temellendirilene kadar normatif bir biçime sahiptir. Bu normatif biçim, gerek İlk Çağ, gerek Orta Çağ, gerekse de modern anlayışlar olsun insanın nasıl davranması gerektiğine yönelik bir içerik olarak karşımıza çıkar. Bir kimsenin nasıl davranması gerektiğini öğütlemek ya da buyurmak o kişiye ahlaki açıdan erişmesi gereken bir erek vermek anlamına gelir. Bu bakımdan, kural koyucu, yani normatif her türlü etik anlayış faili iyi tanımına yönlendirme üzerine kurulu olduğundan özünde bir erdem anlayışı içerir. Nitekim, felsefe tarihinde felsefesini bir etik kaygı üzerine inşa eden ilk filozof Sokrates'tir ve Sokrates'in öğretisinin temelinde erdemli yaşam vardır. Erdem kavramı etik disiplininin kurulmasına sebebiyet veren bir değer olarak da tartışılabilir: Ahlak felsefesini kuramlaştıran ilk filozof olan Platon, Cevizci'nin deyişiyle insan yaşamının amacı ve erdemli bir yaşamın niteliği⁴⁸ üzerine geliştirdiği kuramlarla o güne kadar doğa ve kozmolojiden ibaret olan felsefi düşünüşe yeni bir düşünme alanı kazandırmıştır.

Sokrates'in felsefesinin temelinde yer alan ve ardılı Platon'un sistemli bir şekilde kurduğu etik disiplininin ilk araştırma alanı olan erdem nedir? Pek çok insan kurgusu gibi akıl yürütmelerimizin metafiziksel vargılarından biri midir yoksa tıpkı bilim gibi insanın fiziksel evreni gözlemleyerek soyutlamalarıyla kavramlaştırdığı somut bir oluş mudur? Erdemin salt ahlak kavramı olarak değerlendirilemeyeceğine değinmiştik. Erdem, görelî iyi-kötü ekseninin neresinden bakılırsa bakılsın benzer biçimde anlamlandırılır. Bir kimse *cömertliğine* ya da *yardımseverliğine* kötü bir eylem gerçekleştirmek için başvurabilir. Eylemin yıkıcı bir sonuç ortaya koyması cömertliğin ya da yardımseverliğin erdem olarak değerinden hiçbir şey eksiltmez. Ya da iyi bir sonuca erişememiş bir erdemli girişim de – örneğin bir kimsenin bir muhtacı korumaya çalışırken her ikisinin de hayatlarını kaybetmeleri – eylemin sonucundan bağımsız bir biçimde erdemlin özgün değerini ortaya koyabilmesi için yeterlidir. Erdemli bir davranış ya da tutum, görece hangi tarafta olursa olsun neliğinden bir şey kaybetmeyecektir. Daha sonra detaylandırılarak öne sürüleceği gibi, erdem somut bir oluş olarak değerlendirilebilir.

⁴⁸ Cevizci, 2013: 222.

Erdem bir tür yeterlilik, yetkinlik, sıradan olana göre üstünlük durumu olarak tanımlandığından dolayı insanlar arasındaki ilişkilerden, yani ahlakın önkoşulundan bağımsız olarak da işlevi olan bir kavramdır. Bir insan başka hiç kimseyi etkilemeyecek olsa da bilge olabilir, ölçülülük kendimize özel dengeli bir yaşam kurmamızı sağlar ya da kararlılık zorunlu olarak kendimizi etkileyen bir tavidir. Öte yandan erdemsizlik de çoğu zaman ahlaksal bir yanlış olma durumu teşkil etmez: insanları basiretsiz oldukları için eleştirebiliriz ancak bu durum onları ahlaksız yapmaz. Erdemin veya erdemsizliğin bu durumu kavramı ahlak yasalarından bağımsız kılar. Ahlak yasaları belli bir öğretiyi, belli bazı buyruklara dayanır ve bu buyruklara uygun davranışlar iyi veya kötü olarak değerlendirilir. Ahlak rölativizmi çerçevesinde değerlendirildiğinde bazı eylemler eyleme baktığımız açıya göre doğru ya da yanlış olabilir, ancak *bakış açımız* buyruğunu aldığımız ahlak yasasından gelir; bu bakımdan belli bir yasaya göre belli davranışlar her zaman doğru ya da her zaman yanlış olacaktır. Erdem bir yeterlilik ya da eylemin ahlaki sonucuyla birlikte ortaya çıkan bir durum olduğundan dolayı her iki ahlaki sonuçta da karşımıza çıkabilir: Manhattan Projesi'nin ahlakiliğini sorgulayabiliriz, ancak projede görevli olan bilimcilerin hiçbirinin bilgeliklerini, dürüstlüklerini, özverilerini ya da çalışkanlıklarını sorgulayamayız. Bu bakımdan erdem kavramı ile ahlak yasası arasında doğrudan bir ilişki kurulamaz, böylesi bir ilişkinin kurulabilmesi için erdemin amaç olarak değil araç olarak değerlendirilmesi gerekir.

Erdem ile aydınlanma arasında bir analogi kurulabilir. Kant'ın ünlü sözü üzerinden erdem kavramına bir tanım getirilebilir. Kant aydınlanmayı, *insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtuluş* olarak tanımlar. Ergin olamayış durumunu ise kaba tabirle *kişinin kendi aklını kullanamaması* şeklinde özetleyebiliriz. Kant'ın bu tanımı doğrultusunda erdem kavramına yaklaşacak olursak erdemi – her ne kadar erdemsizlik, diğer bir deyişle sıradanlık, bayağılık bir eksiklik durumu olmasa da – bir ergin olamayış durumundan kurtulma olarak belirleyebiliriz; çünkü daha sonra da göreceğimiz gibi erdem kavramı altında kendine yer edinecek her değer, yeti ya da özellik insanın belli bir kararına ya da bir girişimine dayanmaktadır. Ancak erdemli olamayış durumunu da bir suç olarak tanımlayamayız. Kant'ın aydınlanma hakkındaki sözünün ikinci kısmı ise benzetmede daha ileri gidilerek erdemle ilişkilendirilebilir. Şöyle ki, yine daha sonra tartışılacağı üzere erdem kişinin bireysel bir seçimi doğrultusunda davranması sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Örneğin modern eğitim sistemlerinin buyrukları doğrultusunda bir öğrencinin edineceği bilgiler bütünü bilgelik kavramının çatısında değerlendirilemez, çünkü öğrenci bu bilgiyi bireysel bir amaç olarak değil de belirlenmiş ve dikte edilen bir düzenin amacına hizmet eden bir araç olarak edinmiştir. Yani bir başkasının öğüdü ya da buyruğuyla gerçekleştirilen bir

eylemin ortaya çıkaracağı durum erdem olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca erdem edinilebilen bir özellik olarak da karşımıza çıkmaz; Sokrates'e göre erdem zenginlikle, parayla pulla elde edilemeyecek bir şeyken bunlar ve tanımlanabilecek diğer her iyilik erdemden gelmektedir.⁴⁹ Erdem, tıpkı insanın kendi aklını kullanarak aydınlanabileceği gibi, kendi teşebbüsüyle gerçekleştirebileceği bir yetkinleşme girişimi olarak belirlenir.

Buraya kadar yazdıklarımız bize erdemın yapısı hakkında bir biçim sunmaktadır: Erdem eylemler sonucu ortaya çıkar, erdem insanın özgür seçimlerinin bir getirisiğir. Bunlarla beraber, özellikle erdemsizliğin suç olmayışı göz önünde bulundurulduğunda, erdemın insanın varoluşuna 'üstünlük' kavramıyla ilişkilendirilebilecek katkı veren bir değer olduğunu söyleyebiliriz. Erdemsizlik, ya da erdemli olarak değerlendirilmeyecek sıradanlık, bayağılık gibi durumlar insanda bir eksiklik olarak görülmez, ancak sıradanlığın üzerine çıkan bir durumun bir üstünlüğü beraberinde taşıdığı da açıktır. Erdem gerek eylemselliği, gerek faili süregelen duruma üstün bir duruma taşıması bakımından oluşa gelen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Öte yandan, erdemın olgusalılığı, diğer fiziksel fenomenlerden farklı olarak oluşa gelmedikçe anlaşılamayacak bir olgusalılıktır. Fiziksel fenomenler eylemden bağımsız olarak var olurlar, ancak erdemın gözlemlenebilmesi için ortaya çıkması, dışa vurması zorunludur.

Erdem de tıpkı diğer insan kurguları gibi insanın akıl yürütmeleri sonucu kavramlaştırdığı düşünsel yapılardan biri olarak değerlendirilecek olsa da türün fiziksel sürekliliğinin sağlanması adına bir yanıyla da insanın biyolojik yanıyla ilintilidir. Daha sonra tartışılacağı gibi, insan kurgularının tümü lağvedilse bile yaşamın sürdürülmesi, doğal seçim mekanizmasının işlemesi, güçlü kalıtın aktarımı vb. gibi fiziksel süreçler adına sıradan tikellere göre daha üstün yetili tikellere gerek vardır. Dolayısıyla, diğer kurgulardan farklı olarak⁵⁰ erdem, insanların ortak uzlaşımları sona erecek olsa dahi bir oluş biçiminde varlığını sürdürecektir denebilir. Ancak bu doğal oluş, insan aklının zenginleştirdiği düşünsel kavramla karşılaştırılamayacak kadar dar bir kapsamı işaret edecektir.

İyiye buyuran normatif ahlakların yanı sıra erdem yalnızca etiğin konusu olarak karşımıza çıkmaz. İnsanın biyolojik yanıyla olan ilintisinin yanı sıra erdem insanın sosyokültürel yanıyla da ilintilidir. Gerek dinlerin, gerek ideolojilerin, gerekse de toplumsal ülkülerin tamamının önerdiği, insanlara bir erek olarak sunduğu, erdem çatısı altında toplanabilen yetkinlikler ya da işlevler de vardır. Bu bakımdan, daha önce başvurulduğu gibi, Özlem'in *erdemın ahlaka aşkınlığı* ifadesi pekiştirilmiş olur. Yine de bu çalışma uyarınca erdem felsefi içeriklerde karşımıza çıktığı biçimde tartışılacaktır. *Erdemin Tarihsel*

⁴⁹ Platon, age.: 26.

⁵⁰ krş. Harari, 2015: 41.

Dönüşümü alt başlığında detaylıca tartışılmadan önce erdem çatısı altında toplanan kimi yetilerden söz edilmelidir.

Erdem kavramını felsefeye dahil eden Sokrates, Platon'un bize aktardığı biçimiyle *bilgelik*, *yüreklilik*, *dindarlık*, *dostluk* ve *doğruluk* gibi kavramları erdem olarak tanımlamaktadır. Daha sonra işleneceği üzere, Sokrates akıl yürütmeleri sonucunda erdemi bilgi ile özdeşleştirecektir. Sokrates'in en önemli öğrencisi olan Platon'a geldiğimizde ise erdem *yüreklilik*, *ölçülülük* ve *bilgelik* olarak karşımıza çıkar ve bu üç temel erdemin bir arada uyum içerisinde işlemesi sonucu *adalet* ortaya çıkmaktadır. Yunan felsefesinin sistematik döneminin son filozofu olan Aristoteles'te ise erdem görece değişken bir ölçüye sahip olup iki aşırı uç arasında kalan *altın orta* bir değer olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles'in altın orta ölçüsünü kullanarak tartıştığı erdemleri ise akılsal erdemler ve kılğısal erdemler olarak ikiye ayırmaktadır. Yine Platon'da görüldüğü üzere *adalet*, *yiğitlik*, *ölçülülük* gibi yetiler Aristoteles'te de erdem olarak tanımlanmaktadır.

İlk Çağdan günümüze doğru yaklaştıkça erdem olarak sunulan kavramlar farklılaşmaktadır. Orta Çağın erdem anlayışı, Sokrates'in erdemi bilgiyle özdeşleştirmesi benzeri dindarlıkla özdeşleşmektedir. Dinsellik çatısı altında toplanabilecek her özellik Orta Çağda erdem olarak karşımıza çıkar. Orta Çağdan Rönesans'a ve ötesine geçilirken erdem anlayışı dönüşümüne devam etmektedir. Charles Taylor'dan bir alıntı erdemin bu dönüşümüne örnek olarak verilebilir:

“Yüksek-Rönesansın “kibarlık” anlayışı onu aynı çağın “medenilik” anlayışına yaklaştırır. Bu yaklaşma, yeni oluşan modern devletin idaresinde aristokrasinin ehlileştirilmesini ve toplumun büyük içsel pasifizasyonunu yansıtır (dış savaş ayrı bir meseleydi). Bu iki erdem, kişinin yeni elit toplumsal alanda birlik ve bütünlük oluşturması için gereken niteliklere işaret eder. “Bütün insan toplulukları kibarlıkla ve insanlıkla sürdürülür ve korunur”; ve “uygarlığın başlıca belirtileri sessizlik, uyum, uzlaşma, arkadaşlık ve dostluktur”. Sosyal uyumu ve genel barışı destekleyen erdemler uygarlığın yanı sıra “Kibarlık, İncelik, Canayakınlık, Merhamet, İnsanlık”tır.”⁵¹

Erdem anlayışının *evrimi*, etik *bireysellikten toplumsallığa* geçerken de sürmeye devam etmiştir. Ne var ki erdem, özü uyarınca, kavram çatısı altında toplanan diğer kavramlar her ne kadar değişikliğe uğrarsa uğrasın yine bir yetkinlik, bir üstünlük, bir tercih nedeni olarak karşımıza çıkmaya devam eder. Mill, eş yetilere sahip olan iki kişi arasından erdemce daha üstün olanın diğerine yeğ tutar.⁵² Etik ve dolayısıyla erdem anlayışı diğer disiplinlerde de başvurulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Evrim kuramının kurucusu olan Charles Darwin *İnsanın Türeyişi* adlı yapıtında *duygudaşlık*, *sevgi bağlılığı*, *gözüpeklik*, *sağduyu*, *basiretlilik*, *ölçülülük*, *ıffet*, *yurtseverlik*, *bağlılık*, *esneklik* ve *yiğitlik* gibi kimi

⁵¹ Taylor 2014: 257-258.

⁵² Mill, 2017: 221.

erdemleri insanların doğal seçiminde başarılı olabilmeleri için edinilmesi gereken değerler olarak belirlemiştir.⁵³ Günümüze gelindiğinde ise Andre Comte-Sponville, erdem olarak değerlendirilen pek çok özelliği *Büyük Erdemler Risalesi* adlı yapıtında tartışmıştır. Yapıtta *nezaket, sadakat, basiret, ılımlılık, yiğitlik, adalet, cömertlik, merhamet, bağışlama, minnet, alçakgönüllülük, sadelik, hoşgörü, saflık, yumuşak huyluluk, iyi niyet, mizah ve aşk/sevgi* kavramları erdemler olarak sunulmaktadır.⁵⁴ Öte yandan etik disiplinin kendi içinde çeşitli alanlara ayrılması sonucunda ortaya çıkan alanlardan biri olan *uygulamalı etik* alanı ele aldığı sorunlar uyarınca küreselleşen dünyanın ortak yurttaşlarına *dayanışma, farklılıklara saygı, ekolojik duyarlılık, ayrımcılık karşıtlığı, pasifistlik* gibi birtakım yeni nesil erdemler sunmaktadır.

1.2. Erdem Etiği

Erdem etiği, ahlak felsefesinin ahlaklılığı erdem diye adlandırılan kavramlarda araştırdığı bir etik düşünüş alanıdır. Deontolojik ve sonuççu etik ile karşılaştırıldığında etik düşünmenin en eski biçimidir.⁵⁵ Öte yandan, diğer iki biçimden eski olması, diğer iki biçimin bir başlangıcı, ilkel bir formu olarak tanımlanması anlamına gelmemektedir; erdem etiği, erdemin yetkinleşme, iyi olarak belirlenmiş olana yönelme gibi anlamları doğrultusunda sonuçtan ayrılıp sürece dahil edilerek deontolojik bir karakterle de ilişkilendirilirken, erdemin erekselliği bakımından en yüksek iyi olarak belirlendiğinde eylemin başarılı sonucuyla da ilişkilendirilebilir. Bu bakımdan erdem etiği deontolojik etik ve sonuççu etiğin alanlarıyla da örtüşen bir eylem-sonuç ilişkisi içinde düşünülebilir. Ancak erdem etiği, ne deontolojik etikte olduğu gibi salt eylemin kendiliğinde ne de sonuççu etikte olduğu gibi eylemin sürecinin yadsınmaya meylederek salt sonucunda değildir, bu iki alandan farklı olarak erdem etiğinin konusu kişiseldir, erdem etiği fail odaklı bir etiktir. Erdem için ödeve, buyruğa uygunluk diye bir koşul söz konusu olmadığı gibi bir sonucun istendik ya da başarısız oluşu da failin ya da eylemin erdemliliğinden ayrıdır. Erdem etiği bu bakımdan kişisel bir yetkinleşme etkinliğidir, insanın kendi sıradanlığının üstüne çıkması, daha önceki halinden erdemce daha donanımlı bir duruma geçmesidir.

Erdem etiği, özel bir düşünme alanı olarak ilkin Aristoteles'te karşımıza çıkar. Aristoteles erdemleri iki farklı alanda değerlendirerek yaşamın kendi ölçüsüne sahip olmasının bu akılsal ve kılgsal erdemlerde yetkinleşmekte yattığını belirtmektedir. Felsefe tarihi içinde diğer filozoflar da erdeme özel önemler atfetmişlerdir, örneğin Spinoza için de

⁵³ Cevizci, 2002: 211-212.

⁵⁴ bkz. Andre Comte-Sponville, 2016.

⁵⁵ Boone, 2020: 27.

erdem ereksel bir özellik taşımaktadır, güçlü ve yetkin olmak erdemle aynı anlama gelmektedir.⁵⁶ Öte yandan, Aristoteles gibi, erdemi etik çalışmalarının temeline alan bir diğer düşünür de Alasdair MacIntyre'dır. MacIntyre'in erdem etiği ne var ki Aristoteles'inkinden bireysellik bakımından ayrılmaktadır. MacIntyre toplumsalcı geleneği takip ederek erdemlerle donatılmış bireylerin bir araya gelerek ortak bir kültür yaratmaları gerektiğini söylemektedir. MacIntyre'a değinmeden erdemi konu edinmiş bir çalışma yapmak önemli bir eksiklik içerirdi. Ne var ki, MacIntyre'in erdem anlayışı, erdeme dayalı yaşam kurgusu ile bu çalışmanın özü hiçbir surette örtüşmemektedir; çünkü o felsefesini temellendirirken yaşadığı çevrenin onun düşüncelerine olan etkilerini yansıtmaktadır. Kişisel bakıldığında ben de bu çalışmada, yaşadığım çevrenin etkilerinden hareket etmekteyim; çünkü Akarsu'nun Mutluluk Ahlakı'nda da belirttiği gibi "bir insanın ahlak görüşü, düşüncü, iyi anlayışı, içinde bulunduğu çevre ile, toplumla ve kültür dünyası ile ilgili"dir.⁵⁷ Amerika Birleşik Devletleri ya da daha geniş bir perspektifle Anglosakson dünya için *pratik*, *gelenek* ve *anlatı* gibi temel kavramlar kullanılarak bir birlik-bütünlük, toplumsallaşma düşüncesi öne sürülebilir, belki o toplumların böylesi bir toplumsal yapıya gerçekten ihtiyaçları da vardır. Ama, tıpkı Darwin'in evrim teorisi ile Kropotkin'in evrim teorisinin birbirlerinin tam tersi savları öne çıkardığı gibi – Darwin'in doğal seçilimi belli bir habitattaki türlerin kendi aralarındaki rekabet sonucunda güçlü olan türün hayatta kalmasına dayanırken Kropotkin ise zor koşullardaki türlerin hayatta kalabilmeleri için dayanışma içinde bulunmaları gerektiğini anlatır – dünyanın farklı yerlerinde ABD'deki gereksinimlerin tam tersi durumlar geçerli olabilir. Dünyanın başka bir yerindeki bireyler toplumsal olmaktan yılmış olabilirler, ya da MacIntyre'nın önerdiği *gelenek* bu insanlara birleştirici, olumlayıcı bir etkiden çok ayrıştırıcı ve yıkıcı bir şekilde etki ediyor olabilir. ABD insanların toplandığı bir ülkeyken dünyadaki bazı ülkeler insanların terk ettiği ya da terk etmeye çalıştığı yerler olabilir. Bu bakımdan çalışma MacIntyre'in anlayışına tamamen ters bir yönde ilerleyecek, insanların bir araya gelip toplumsallaşmasını olumlamak yerine insanın toplumun değer ve gelenek baskısından sıyrılıp bireysel bir erdemli olma durumunu – tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi – irdeleyecektir.

Bir önceki bölümde örnekleri sunulduğu gibi, erdem olarak tanımlanan olgu ve kavramların ortak özellikleri kişilik özellikleri olarak da tanımlanabilmeleridir. Erdemlerin bir diğer özelliği ise fiziksel oluşlarından önce kavramsal düzlemde zihinde canlanmalarıdır. *Çeviklik*, *el becerisi*, *müzik kulağı* vb. gibi kimi yetkinlikler yalnızca kendi işlevsel özel alanlarında bir erdem olarak değerlendirilebilirler, felsefi bir erdem olarak düşünülmezler. Bu gibi yetkinliklerin felsefi erdemlerden ayrılan yanları çalışma ve süreklilik ile elde edilebilir

⁵⁶ Özlem, age.: 104.

⁵⁷ Akarsu, 1998b: 10.

olmalarıdır. Zorunlu ordu görevinin bulunduğu pek çok ülkede yeter koşulları sağlayan bireyler – ki yeter koşul çoğunlukla temel vücut bütünlüğüne sahip olmaktır – belli bir eğitim sonucunda ortalama bir asker olarak orduya hizmet edebilir ve bir askerde bulunması gereken yetkinliklerin tamamını yeter düzeyde ortaya koyabilir. Felsefi erdemin böyle bir yapısı yoktur, eğitimle, tekrarla edinilebilecek bir yeterlilik düzeyi olarak değerlendirilemez. Daha önce de söylendiği gibi, erdem bir karardır, kişisel bir teşebbüstür. Bu ayrımın en çarpıcı örneği erdemli babaların oğullarının erdemsizliklerinden söz edilen *Menon* diyalogudur. Dolayısıyla erdemin yapısı bireysel karakterlidir, çalışma ya da eğitim ile erişilebilen bir kavram değildir.

Erdemin bireysel oluşu, erdemin felsefede işlenmeye başlandığı dönemlerden beridir göz önündedir. Erdemi öne çıkaran her filozof, her düşünce akımı insana erek olarak en yüksek iyiyi sunmaktadır. En yüksek iyyinin tarihsel ilk formu da mutluluktur. Erdemi bilgiyle özdeşleştiren Sokrates de, erdeme teolojik bir bakış açısı kazandıran Aziz Thomas da erdemli yaşamın sonucu olarak mutluluğu görmüşlerdir.⁵⁸ Yaklaşık yüz elli sene önce faydacılığı içerik olarak yeniden düzenlemiş olan John Stuart Mill'in ahlak anlayışının temelinde de en yüksek iyi olarak mutluluk kavramı bulunmaktadır. Kant'ın ödev etiği haricinde karşımıza çıkan bütün etik anlayışlarında bir 'en yüksek iyi' kavramı bulunur ve bu en yüksek iyi çoğu anlayışta mutluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mutluluk kavramını en yüksek iyi olarak belirlemiş olan etik anlayışlara *eudaimonizm* adı verilmektedir. *εὐδαιμονία* Yunanca bir sözcüktür ve 'mutluluk' ve bu türden diğer anlamları ifade eden sözcükleri karşılamaktadır.⁵⁹ İlkçağ etik anlayışlarının tamamı eudaimonist karakterlidir; karakter bizatihi Yunan toplumunun bireyi önemseyen yapısından kaynaklanmaktadır. Helenistik dönem etik anlayışları her ne kadar Roma İmparatorluğu egemenliği dönemine yayılsa da eudaimonist ahlakın bireyci karakteri korunmuştur, ancak bu karakter Sokratesçi ya da Platoncu etkin bir karakterden ziyade içe yönelen, yaşamın mutluluğunu doğanın tanrısallığında arayıp dünyevi şeylere yüz çeviren aldırmazcı bir yapıdadır. Ortaçağ ahlak anlayışları, gerek Hristiyan toplumlarında gerekse de İslam toplumlarında olsun eudaimonist karakterlidir, ne var ki dinsel ahlaklar Stoacılarıdan aldıkları mirası kendi öğretileri doğrultusunda dünyevi bir mutluluktan uhrevi bir mutluluk anlayışına taşımışlardır. Rönesans ve sonrasını kapsayan dönemlerdeki ahlak öğretileri de eudaimonist karakterlidir, ancak bu öğretilerde bireyin mutluluğu artık kişisel bir teşebbüs olmaktan çıkmış toplumsal bir boyut kazanmıştır.

⁵⁸ Cevizci, age.: 94.

⁵⁹ Çelgin, 2011: 281.

Eudaimonizm insanın ilkel dürtülerinden türetilmiş bir anlayış olarak tanımlanabilir; çünkü diğer bütün canlılar gibi insanlar da türlü doyumlara ulaşp bu doyumların insana deneyimlettiği haz duygusu eşliğinde memnun, mutlu olmak ister. Karnımızın doyması, destekçisi olduğumuz takımın galip gelmesi, sevdiğimiz bir kimseyle belli bir süreden sonra yeniden kavuşmamız gibi anlık doyum ve sevinç içerikleri haz duygumuzu tetikleyerek mutlu hissetmemizi sağlar. Ne var ki, anlık sevinç ya da doyumlar büyük ölçüde anlık hazlardır ve etkileri ortadan kalktığında yoğun biçimde duyumsattıkları mutluluğu da artık hissedemez oluruz. Bu nedenle ilk eudaimonist filozoflar (Kireneli Aristippos hariç) mutluluğu gelip geçici hazlardan ziyade kalıcı, değişmeyen kavramlarda aramışlardır. Şu halde insanın mutluluğunu sürekli kılacak, kalıcı ve değişimden muaf kavramlar için en güçlü aday olarak da erdemler önerilmiştir; çünkü insan bir kez erdemli olma durumuna geçmeyi başarırda yaşamını erdemli bir biçimde sürdürmeyi de başaracaktır. Cevizci erdemlin mutluluğa erişmedeki rolünü şöyle açıklamaktadır:

“(...) erdem, insan doğasını tam olarak gerçekleştirdiği, potansiyelini tam olarak hayata geçirdiği, kendi yetkinliğine ulaştığı bir hal olan eudaimoniaya götüren, kendisiyle söz konusu mutluluk amacına eriştiği değer ya da niteliktir.”⁶⁰

Tabi bu noktada, erdem kendinde istendik bir kavram olarak değil de, insanı belli bir amaca götüren araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdem kavramı insanın mutluluğa erişmede başvurduğu araçlardan biri olarak değerlendirilebilir.⁶¹ Erdemin bir araca dönüşmüş olması kavramın özgün değerini yitirmesi anlamına gelir mi? Burada erdemlin deontolojik içeriğine bakmak gerekir. Kant’ın da dediği gibi, eğer bir bakkal yalnızca müşteri kaybetmeme amacıyla dürüst davranıyorsa burada ahlaki bir durum söz konusu olmadığı⁶² gibi, bir kimse de mutluluk ya da başka bir şey uğruna erdemli bir tavra bürünüyorsa, gerektiğinde de erdemli tavrı başka bir şeyler uğrunda pekala terk edebilir, dolayısıyla erdemlin – ya da herhangi başka bir kavramın – araçsallaşması özgün değerini yitirmesi anlamına gelecektir. Bu tartışmaya daha sonraki bir başlıkta tekrar dönülecektir. Yine de, erdem, bir iyiye yönelik olma, yetkinleşme durumu olduğundan özgün değerini yitirmiş olsa da saygıya değecek bir kavramdır, araçsallığının ardındaki olası olumsuz bir amaç başkalarına olumsuz bir etki yapmadıkça kendi özgün değerini korur. Bakkal herkesin güvenini kazanıp vurgun yapmadığı sürece müşterileri tarafından hep dürüst, yani erdemli olarak değerlendirilecektir. Zaten İlkçağ ahlakçıları da mutluluğu her zaman erdemli yaşamın bir getirisi olarak değerlendirmişlerdir, dolayısıyla erdemli olmak eudaimonist İlkçağ ahlaklarında bir erek olarak karşımıza çıkar.

⁶⁰ Cevizci, age.: 41.

⁶¹ Pieper, 1999: 136.

⁶² Kant, 1982: 12-13.

Erdemin ya da mutluluğa yönelik eylemlerin araçlaşması özellikle Jeremy Bentham'ın kurmuş olduğu faydacılık akımında karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında mutluluk kavramı, çalışmanın ana alanı Antik Yunan Felsefesini kapsadığından en yüksek iyi olarak mutluluğu benimsemiş faydacılık gibi akımlar çerçevesinden değerlendirilmeyecektir.

1.3. Erdemin Evrimsel Kökenine Dair Bir Araştırma

İnsanı insan yapan en önemli özelliklerinin başında çıkardığı *seslerle* kendi türü için anlamlı bir bütünlük ifade eden dil ve nesneleri yalnızca taşımasına yardımcı olmayan, onları dilediği biçimde işlemesini de sağlayan *elleri* ile bir kültür evreni oluşturabilmesi gelir. ‘Ses’ ve ‘el’ kavramları bu tanım için özellikle seçilmiştir, bu kavramlar insanın biyolojik olarak yaşayan bedenine ait parçalardır. Varılmak istenen sonuç ise, insanın kültür evrenini akıldan önce çıkardığı sesler ve nesneleri işleyebildiği eller ile kurabilmesidir. Çıkardığımız seslere bir anlam yükleyip nesneleri dönüştürebildiğimiz ellerimizi kullanarak kurduğumuz bu anlamlara bir biçim verebilme yetkinliğine sahip olmasaydık diğer hiçbir türün gerçekleştiremediği *dünyaya egemen olarak onu kendisi için dönüştürme* olgusunu ne kadar akıllı olursak olalım gerçekleştiremezdik.

Öte yandan, diğer her canlı gibi insan da evrim dinamiklerince kapsanan bir canlıdır. Kurmuş olduğumuz kültür evrenindeki değişimler, dönüşümler veya gelişimler anlık kararlar sonucu gerçekleşebilirken biyolojimiz karar verme yetimiz kadar hızlı işlemez, türümüzün kalıcı bir değişim geçirebilmesi için bir bireyin kalıtında ortaya çıkacak mutasyonunun başarılı biçimde gelecek soylara aktarılması gerekir ki en olumlu yaklaşımla bu birkaç yüz bin yıl sürecek bir süreçtir. Kültür evrenimizdeki anlık değişimler gözle takip edilebilir bir sıklıkta ve hızda iken evrimsel süreçleri, kozmik zaman göz önünde bulundurulduğunda, hiçlik sayılabilecek bir insan ömrü süresince gözlemleyebilmemiz pek olanaklı değildir, bu yüzden kendimizi diğer canlılar karşısında özel algılarız; çünkü bizim kendi istencimizle değiştirebildiğimiz bir kültürümüz vardır ve istisnasız biçimde bütün diğer canlılar üzerinde üstünlük kurmuşuzdur. Ancak insan da eninde sonunda bir canlı türüdür ve her canlı gibi evrim mekanizmasına tabidir.

Evrimsel mekanizmasının birinci önceliği sağlıklı ve güçlü kalıtın sonraki soylara aktarılmasıdır. Bu doğrultuda her canlı yaşamak, yaşamını sürdürmek için güdülenmiştir. Yaşama tutunmak her canlıda ortak bulunan bir güdüdür ve bazı koşullar söz konusu olduğunda da kimi yeterlilikler öne çıkar, böylece tür içindeki diğer bireylere üstün olan bireylerin güçlü özelliklerinin sonraki soylara aktarımı doğal bir mekanizma yardımıyla

garanti altına alınmış olur. Artık bir kültür evreni içerisinde yaşayan insan için bu biyolojik mekanizmanın pek bir önemi kalmamıştır, zira soyun sürdürülmesi söz konusu olduğunda insanın aktarmak istediği ‘kalıtları’ sosyokültürel özelliklerinden ibarettir. Ancak bu durum başlangıcımızın ve olası ötelenmiş güdülerimizin böyle olmadığı anlamına gelmemektedir.

Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı yapıtında her türlü ahlakın dinlerden kaynaklandığını⁶³ söylemiş olsa da ilerleyen yıllarda ortaya konmuş çalışmalar durumun asla böyle olmadığını kanıtlamıştır. Tarihçi Harari, ahlakın yalnızca insan türünün tekelinde olmadığını şu sözlerle belirtmektedir:

“Günümüzde biliminsanları ahlakın esasen insan türünün ortaya çıkmasından bir milyon yıl kadar öncesine dayanan derin evrimsel kökenleri bulunduğuna işaret ediyor. Kurtlar, yunuslar ve maymunlar gibi sosyal hayvanların grup içi işbirliğini sağlama adına evrim sürecinde edindikleri etik kodları var.”⁶⁴

Yine ünlü primatolog Frans de Waal özellikle insansı maymunlar üzerinde yapmış olduğu araştırmalar uyarınca ahlakın yeryüzüne insanlar tarafından sunulmuş bir yenilik olmadığını,⁶⁵ yalnızca insansı maymunlarla sınırlı kalmamak üzere diğer bütün memelilerin kendi türdeşlerinin duygularına karşı duyarlı olduklarını söylemektedir.⁶⁶ Hayvanlar hakkında yapılan çeşitli araştırmalar tür içi özgeci bağlarla birbirlerine bağlı olduklarını göstermektedir.

Özgecilik gibi bir erdemin olmadığını varsayalım, hatta bu varsayımı daha da ileri götürerek tiransal bir bencillik tahayyül edelim. Gorgias diyalogundaki tiran tartışması bu bağlamda oldukça çarpıcıdır, salt bencil dürtülerle her şeyi elde etmeye yönelik biçimde kötülükler yapan bir tiranın asla mutlu olamayacağı belirtilmiştir. Evrimin ereği türün devamlılığının sağlanması ise gücünde ve bencilliğinde sınır olmayan bir tiran türünün devamını nasıl sağlayabilir? Bencilliğinden ötürü karşısında duran herkesi yok etme arzusuyla ortadan kaldırmaktan çekinmeyecek ve en sonunda yalnız başına kalarak türü evrimsel olarak başarısızlığa mahkum etmeyecek midir? Kaldı ki, insanın kurmuş olduğu kültür evreni bir tiran olmayı istendik bir erek olarak tasarlayabilir. Bunun nedenini insanın saldırgan doğasını araştıran Lorenz şöyle açıklamaktadır:

“İnsanlığı tehdit eden tehlikelerin büyük bir bölümü, insanın, bedeninde gelişmiş, kendisinden büyük hayvanları öldürebileceği doğal silahlardan yoksun olan ve doğası itibarıyla “her şeyi yiyen” masum bir pisboğaz olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü insan her şeyi yediği için, bedeninde, büyük hayvanları öldürmesini sağlayacak gerekli doğal donanımdan yoksundur; dolayısıyla “meslekten” bütün yırtıcıların öteki büyük hayvanları avlayıp öldürmelerini mümkün kılan silahları kendi türdeşlerine de yöneltmelerini engelleyen, öldürmeyi engelleyici evrimsel bariyerlerden yoksun kalmıştır.”⁶⁷

⁶³ Popper, 2014: 88.

⁶⁴ Harari, 2018: 177-178.

⁶⁵ de Waal, 2018: 11-12.

⁶⁶ a.e., 13.

⁶⁷ Lorenz, 2008: 379.

Ahlakın salt insan kurgusu olmadığı ortaya çıkmıştır, ancak insan akli tarafından da işlenerek önemli ölçüde geliştirilmiş olduğu yadsınamaz. Geçmişimiz, paleoantropolojik bulgulara dayanarak katliamlar çağı olarak tanımlanabilir – insan kendi *ailenden*, *kabilesinden*, *cemaatinden*, *ulusundan* olmayan kimseleri pek sevme eğiliminde değildir. Ancak insan türü bugünlere gelebilmiş ve yeryüzündeki toplam nüfusu göz önünde bulundurulduğunda da evrimsel açıdan oldukça başarılı bir tür olarak göze çarpar. Bu başarının sırrını saldırgan eğilimler gösteren bireyler arasında erdemli olarak tanımlayabileceğimiz tavırlar takınan bireylerle ilişkilendirebilir miyiz? İnsan türü doğal bir erdemli olma güdüsüne sahip olabilir mi? Doğal erdem anlayışı Stoacılar'da karşımıza çıktığı haliyle doğa ile uyum içerisinde bir yaşam anlayışıyla örtüşmez, herhangi bir canlının türünün devamlılığının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlayan içgüdüsel davranışları kapsayan bir anlayıştır. Ne var ki bu sav dar bir bakış açısı içerisinde kalmak zorundadır; çünkü başka canlılar üzerine getirebileceğimiz tüm yorumlar antropomorfik (insan biçimcilik) olacağından en iyi tanıyabildiğimiz canlı olan *insanla*, *insan doğasıyla* sınırlı tutulmalıdır.

İnsan doğası ise çoğunluğun inandığı gibi yetersiz bir oluşa sahip değildir. Dil oluşturarak bilgi aktarımı sağlama ve el ile nesneleri biçimlendirme gibi olağanüstü türsel yetkinlikleri bir kenara bırakacak olursak insan türü her türlü gıdayla beslenebilme, uzun mesafe koşabilme, tırmanabilme, sıcaklık farklılıklarına karşı görece düşük duyarlılık vb. gibi diğer türlerle girişilecek çeşitli rekabet ölçütlerinde de açık üstünlüklere sahiptir. İnsan, diğer her fiziksel varolan gibi bir evrim süreci içerisinde, bu bakımdan insan doğasına en uygun adapte olmuş bir kalıtıma sahiptir; insanı eksik yaratılışlı olarak değerlendiren çoğu görüşün aksine insan “tam” bir varlıktır, bizim eksiklik olarak değerlendirmiş olduğumuz şeyler diğer varlıklara öykünmemizden başka bir şey değildir. Bu tamlık Kant'ın savına da bir antitez olarak sunulabilir, zira kendisi insanı içgüdülerle donatılmamış bir varlık olarak değerlendirmiştir,⁶⁸ ancak bedensel doyumlara ulaşmak, bu doyumların hazları beraberinde getirmesi ve bu bedensel hazlara erişmeyi mutlulukla özdeşleştirerek yaşama bir erek olarak sunulmasına karşın akıl yürütmelerle ulaşılan bu ereğin zaten doğal olarak sağlanabilmesiyle de insan varoluşunun tamlığı ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla erdem, erdemli olmak insanın doğasından getirdiği bir erek olarak değerlendirilemez, kendi eksikliğini tamamlamaya yönelik bir etkinlik de değildir.

Erdemin oluşu tartışılırken kavramın diğer kurgusal kavramlardan farklı olarak insanlar tarafından gözlemlenebildiğinden söz edilmişti. Erdem olarak önerilebilecek her kavram tamamen insanın varlığıyla ilişkilidir, herhangi bir erdem insandan arı bir biçimde –

⁶⁸ Kant, age.: 10. Ve krş, Lorenz, age.: 375.

Platon'un ideaları gibi – düşünülemez. Gerekli koşullar ortaya çıktığında herhangi bir kimsenin yürekliliği, sadakati, iffeti, alçakgönüllülüğü, duyarlılığı vb. gibi türlü özellikler somut olgular gibi gözlenebilir ve metafiziksel kavramlardan farklı olarak üzerlerinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmaz. Bir kimse yürekli bir duruş sergilemişse bu eylem herkes tarafından yürekli bir duruş olarak değerlendirilir; bilgisini, birikimini, uzmanlığını açık eden herkes başkaları tarafından bilge olarak tanımlanır, hiçbir davranışında aşırıya kaçmayan biri ise herkesin gözünde ölçülü bir insanı temsil eder. İnsanlar birbirleriyle ortak bir dil aracılığıyla iletişim kurar, ancak erdem ortak bir dille birbirine bağlanmamış insanlar arasında dahi anlaşılabilen bir dışavuruma sahiptir. Nezaket bir erdem olarak tanımlanacaksa bunu dil-ötesi bir anlaşılabilirliğe sahip olmasıyla kanıtlayabiliriz. Erdemin evrenselliğine yönelik geliştirilecek her yorum⁶⁹ erdemin evrimsel kökenine sunulabilecek bir kanıt olarak değerlendirilecektir; çünkü ancak doğa yasalarının fiziksel evrende kapsayıcılığı vardır. Bu bakımdan, erdemin kökeni araştırılırken sezgisellikten ziyade fiziksel – evrimsel bir kökene bağlılığı varsaymak daha uygun bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlak felsefesine konu edilecek olan sezgi kavramının insanın biyolojik yanına içkin, türün devamlılığını koruma altına almaya yardımcı olan ahlaklı/erdemli davranma güdüsünden başka bir şey olmadığını belki kanıtlayamayız; ancak elimizde evrimsel kökene dayalı bir sav olması bakımından sezgi gibi salt tinsel/spiritüel bir içeriğe göre somut bir yaklaşım ortaya koymuş oluruz.

Erdem istencin iyi olarak tanımlanana yönelik olması şeklinde bir tanıma sahipse bu tanımın evrim mekanizmasıyla uyum içerisinde olduğu kolaylıkla gözlenebilir; çünkü evrim de – her ne kadar başarı kıstası her zaman türün devamlılığının sağlanması olarak kalsa da – *iyi, üstün, güçlü* ve bu kategoriye dahil edilebilecek diğer her türlü yetkinliğin kalıtsal olarak sonraki soylara sağlıklı aktarılabilmesi ilkesiyle işler, dolayısıyla erdemli bireyin seçilmesi, bir anlamda türün devamlılığının sağlanmasıdır.

1.4. Erdemin Akılsal Yapısı

Bu alt başlığa kadar ağırlıklı olarak erdemin olgusallığından, insan doğasıyla kurulabilecek olası bağlarından ve evrensel karakterinden söz edildi. Erdem üzerine yürütülecek herhangi bir tartışmada da erdemin olgusallığından pek fazla söz edilmeyecektir, zira erdem bir felsefi tartışmadır ve her felsefi tartışmada olduğu gibi erdemi temellendirmelerin ana kaynağı akıldır. Zaten kavram böylesi bir kavramdan beslenmiyor

⁶⁹ Boone, age.: 18.

olsaydı, bir sonraki alt başlıkta görüleceği üzere kültürel evrime tabi olarak dönemden döneme anlamsal ve içeriksel değişime uğramazdı.

Akılla temellendirilen ahlak yasaları salt akılsal kaldıkları zaman ahlakın asıl etkinlik düzlemi olan insan yaşamından ve insanın öznelerarası ilişkilerinden koparlar. Kant, ahlakı, eylemsel düzleme dair bir uygulama sunmadığı, bu düzlemi yalnızca akıl yürütmelerle tasarladığı için eleştirilmiştir. Gerçekten de, bir ahlak yasasının akılcılığı, öznelerarası eylemselliğinden sonra gelmelidir; çünkü Kant'ın şiddetle önermiş olduğu 'otonomi' zaten bütün insanlar arasında yaygın biçimde kullanılmaktadır: İnsan, ister ahlak ister kamu yasasıyla sınırlandırılmış olsun, işine geldiği gibi davranmaya meyillidir. Pek çokları da bu otonomilerini kendi akıllarından değil de bencil arzu ve çıkarlarından türetirler. Öznelerarası ilişki de çoğunlukla bu mübadele biçiminde gerçekleşir; amaç herhangi bir ihtiyacın giderilmesine dayanır.

İnsanların birbirleriyle iletişime geçmeleri, ilişkiler kurmaları ahlaki bir kaygı taşımadan bencil istekler doğrultusunda şekillenmesi bencillik kavramının etiğe dahil edilmesine sebep olmuştur. Sonuççu yaklaşımlardan bazıları bencilliği, istenci harekete geçiren dürtü olarak görmektedir, hatta özgeciliğin temelinde de bencil bir eğilimin yattığını söyleyenler de vardır. Ancak, her eylemin bencillikle iş gördüğünü ileri süren bir anlayış kendi *erdemsizliğine* bir temel oluşturma girişiminden başka bir şey olarak değerlendirilmemelidir. Bu anlayış öncelikle bütün eylemleri bencillikle yaftaladığından dolayı başkalarına zarar verici kazanımlara bir haklılık alanı oluşturmakla beraber iyi/yüksek bir amaca yönelik niyet ya da eylemlerin de itibar kaybetmesine yol açar. Örneğin, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 11. Maddesi masumların yok yere ceza çekmemelerini sağlamaya yönelik bir madde midir, yoksa suçluların işledikleri suçlarının yanlarına kar kalmalarını sağlayabilecek bir kaçış kapısı mıdır? Örneğin Popper bir suçlunun yaptığıının yanına kar kalmasını bir masumun cezalandırılmasına yeğlediğini açıkça belirtmiştir.⁷⁰ Çoğunluğun yararını korumayı düstur edinmiş evrensel dünya görüşü acaba neden birkaç tane masumun çoğunluğun yararı uğruna feda edilmesine – ki özellikle pek çok demokratik uygulamada birkaç kişiden çok daha fazlası feda edilirken – mutlak bir kararlılıkla karşı çıkmaktadır? Yoksa amaç gerçekten de masumlara haksız cezalar vermek yerine yetki sahiplerinin gelecekte işleyebilecekleri suçlardan kaçınabilmelerine yönelik bir kaçış planını tüm dünyaya kabul ettirebilmek midir? Bu madde uyarınca acaba kaç gerçek masum hakkını almış, kaç gerçek suçlu da mahkum olmaktan kurtulmuştur? İşte, suçsuz insanların yok yere ceza çekmemeleri için savunulmuş bir yasa bencillik süzgecinden geçirildiği takdirde bu gibi

⁷⁰ Popper, 2016: 9.

bozucu eleştiriler altında itibarsızlaştırılabilir. Bu nedenle, insanların bu bayağı otonomisini akılla ilişkilendirebileceğimiz başka kavramlarla ilintilemeliyiz ki insanın eylemlerinin bencillikle dürtülenmesinin önüne karşıt ve akılcı bir yaklaşım sunabilelim.

Arslan, Kant'ın özgürlük anlayışından yola çıkarak ahlaklılığın ancak özgürlükle onanabileceğini belirtir:

“(...) ahlaklılık, özgürlük gerektirir. Dolayısıyla her türlü ahlak kuramı, şu veya bu şekilde, şu veya bu ölçüde ve şu veya bu anlamda insanın özgürlüğünü tasdik ederek işe başlamak zorundadır. Ahlak felsefesi Kant'ın çok açık biçimde gösterdiği gibi, insanın seçme özgürlüğünü varsaymak, talep etmek zorundadır. Özgürlük yoksa ahlaklılık da yoktur.”⁷¹

Özgürlük kavramının özü ise *seçim* yapabilmektir. Bir kimse, Rousseau'yu doğrularcasına, yaşamına kendi seçimleri doğrultusunda yön verebildiği sürece özgürdür. Tutsak olan veya başka bir istek ya da seçim şansı olmayan bir kimsenin hiçbir eylemi ahlaklılıkla ve erdemlilikle ilişkilendirilemez. Topyekun olmayan bir savaşta bir gönüllünün orduya katılması yiğitlik erdemiyle özdeşleştirilebilir, çünkü orduya katılmak o gönüllünün bir ‘seçimi’ olmuştur. Aynı gönüllü muharebede üstün bir başarı gösterip olası bir zaferde önemli bir pay sahibi olarak kahraman ilan edilirse bu kahramanlık hiç kimse tarafından ahlaklılıkla ya da erdemlilikle ilişkilendirilmeyecektir; çünkü komuta altındaki bir askerin özgürce yapabileceği tek seçim vardır ki onun karşılığı da hiç olumlu bir içerik değildir. Ancak gönüllü, bir seçimi ardından erdemli olarak tanımlanırken yine başka bir seçimi sonucu erdemsiz olarak yargılanır, muharebedeki kahramanlığı ise görevi başarıyla yerine getirmekle özdeşleşeceğinden ahlaklılıkla alakasızdır. Dolayısıyla bir kimsenin gerçekleştireceği bir seçim erdemli olup olmamasına açılan bir kapıdır, bu bakımdan erdemin akılsal yapısı insanın özgürlüğü ve seçimlerinin belirleyiciliğiyle ilişkilidir. Nitekim, birtakım ahlak düşüncü de salt bencil dürtülerden gelen istekleri aşağılamış, ahlak alanının doğruca dışına itmiştir. Bedeni, bedensel arzu, istek ve hazları yadsıyan Platon bunun en belirgin örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne de olsa, doğa yasaları tarafından sınırlandırılmış olan bedenimiz çeşitli düşüncüler doğrultusunda tutsak olarak değerlendirilebilir. Bedensel olanda yadsınan ya da kısıtlanan bir özgürlük anlayışı da erdemi akılla yönlendirilen eylemlerimizde aramamıza yol açar.

Özgürlüğün en anlaşılabilir uygulamasına Sinoplu Diogenes ile erişebiliriz. Diogenes'e köle pazarında ne işe yaradığı sorulduğunda yetkinliğinin insanları yönetmek olduğunu ve alıcı kendine bir efendi istiyorsa kendisini satın alabileceğini söylemiştir. Bu tavır özgürlüğün bedensel ya da siyasal bir durumdan öte akılsal/düşünsel bir durum olduğuna, kişi kendi akıyla yaşamını yönlendirdiği sürece özgür olarak

⁷¹ Arslan, 2013: 193.

değerlendirilebileceğine işaret eder. Diogenes'in bu görüşü çağını aşan bir görüştür, zira özgürlük kavramı, Kant akılsal karakterini tanımlayana kadar yalnızca tutsaklık veya kölelik gibi sosyal konumların karşıtı olarak değerlendirilmiştir; bir 'olma' durumundan çok 'olmama' durumunu temsil etmektedir. Sonuç olarak, daha önce erdemin insanın özgür seçimleri sonucunda ortaya çıkan bir durum olduğu belirtilmişti, bu sonuç ve özgürlüğün akılsal kökeni bizi erdemin akılla olan ilişkisini kurmaya götürmektedir.

Öte yandan, bir başkasının aklıyla yol alınmadığında, kendi aklımızı kullandığımızda kendimizi özgür olarak tanımlayabiliyorsak eylemlerimiz, seçimlerimiz ve kurgularımız da başkalarından arındırılmış bir biçim kazanır. İnsan özgürleştikçe özgünleşir de. Başka insanlardan çeşitli bakımlardan arı olmak, özgün olmak da bireyselliği ortaya çıkarmaktadır. Bu bakımdan, aklın yönlendirmesiyle gerçekleştirilmiş erdemli bir eylem/tavır/tutum zorunlu olarak bireyseldir. Erdemli eylem başkalarını etkileyebilir, onların yaşamlarına olumlu bir katkı da yapabilir, ancak tüm bu katkılar dolaylı olarak görülmelidir; çünkü hiç kimseye olumlu bir temasta bulunulmasa da erdemli bir eylem failin kendi içinde yetkinleşmesi anlamına gelir.

Erdemin bireyselliği kişinin kendi seçimiyle ortaya çıktığı gibi aktarılamaz oluşuyla da desteklenecek bir görüştür. Eğer erdem kolektif bir eylem sonucu ortaya çıkacak olsaydı insanın özgür bir seçiminden söz edilemezdi; bir topluluğa bağlılık, bağımlı yani kısıtlı olmakla özdeşleşir; kolektif birlik içerisinde birey erir ve topluluk bireysel bir kimlik kazanır. Tırnağımızın vücut bütünlüğümüzün bir parçası olduğu gibi birey de topluluğun işlevli bir parçasıdır, kendi başına tanımlanmaz. Dolayısıyla insan bir başkasına öykünebilir, başkasının erdemli eylemleriyle kendi eylemlerini yönlendirebilir; ancak eylemini – erdemli bir durum ortaya koyacak olsa bile – başkasına dikte ettiremez, bu durum erdemin yapısıyla çelişiktir. Özgür seçim bireysel ise erdem de zorunlu olarak bireyseldir.

Erdemin akılsal yapısı idealizm ile de karşılanabilir. Platon felsefesinin çalışılacağı bölümde bu konu detaylıca işlenecektir.

1.5. Erdemin Tarihsel Dönüşümü

Erdem kavramı insanın yaşama tutunma güdüsüyle ilişkilendirilse de, bireysel karakteri insanın özgür seçimlerine dayansa da yine de bireyin içinde yaşadığı toplum ve çağ ile de çok sıkı bir bağlantı içerisinde. Bu bağlantı erdemin doğal ve akılsal yapısıyla çelişik değildir, zira her toplum ve her çağ kendine özgü dinamiklere sahiptir ve bu dinamikler doğrudan insan yaşamıyla temas halindedir. Erdem olarak değerlendirilen her kavram evrensel bir dokuya sahip olabilir, ancak bu kavramın çağlar, toplumlar, hatta toplumu oluşturan

sınıflar düzeyinde işlenişi apayrı olabilir. Önceki kısımlarda MacIntyre’ın erdem etiğinin Anglosakson dünyada bir geçerliliği olabileceğini ve bu durumun da o dünyanın dinamikleriyle uyum sağlayabileceğinden söz edilmişti. İslam düşüncesindeki tasavvufun, sufiliğin yükselişi ise bambaşka bir nedene dayanmaktadır: Moğol istilasının yıkıcılığı o dönemin insanlarını MacIntyre’ın kurgusunun tam tersi bir doğrultuda yönlendirmiştir. Edgerton insanların yaşadıkları çevreye ayak uydurabilmek için her defasında yeni anlamlar kurduklarından söz eder;⁷² dolayısıyla erdemlerin karakterleri de insanların yaşıyor oldukları ‘çevrenin’ koşullarına sıkıca bağlıdır. Bu bağlamda, erdem anlayışının dönüşümünü kavrayabilmek için etik tarihinin sergilendiği çağların birey ve toplum kavrayışlarına kısaca değinmek gerekir.⁷³

İlk Çağ klasik ve Helenistik dönem olarak iki farklı dünya görüşü ortaya koymaktadır. İki dönem arasındaki en büyük fark Helenistik dönemin Batı kültürünün temellerinin atıldığı toplumları imparatorluklar altında toplamış olmasıdır. Klasik dönem ise birey ağırlıklı bir dönemdir; dönemin tanrıları bile tamamen antropomorfiktir. Devletler siteler biçiminde kurulmuştur, yurttaşların bireysel kimliklerinin bilinebilir olması özgüveni yüksek toplumlar inşa edilmesine olanak sağlar – imparatorluklarda ise bireyin imparatorluğun kütlesi karşısında bir değeri yoktur. Klasik dönemdeki birey kendini etkin bir biçimde ortaya koyabilme kapasitesine sahiptir, çünkü fiziksel dünyaları diğerleriyle rekabet etmeyi kolaylaştıracak kadar küçüktür. Oysa ki imparatorluk yurttaşlarının böyle bir güce erişebilmeleri neredeyse olanaksızdır. Bu nedenle klasik dönem *demokrasi*, *söz söyleme hakkı* gibi değerleri kendi bünyesinden çıkartabilmiştir. Klasik dönem bireyi kendi yaşamını belirleyebilecek gücü kendi varoluşunda bulabilirken bir imparatorluk yurttaşı için coğrafyalara egemen olan kudretli bir teşkilatın içinde kendi benliğini dahi yitirebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde klasik dönem bireyinin daha etkin, dışa dönük, sorgulayıcı kimliği ön plana çıkarken imparatorluk dönemi bireyi ise edilgin, kendi içine kapanık bir karakterdedir. Klasik dönem bireyi kendi değerlerini kendi akıl yürütmeleriyle belirleyebilirken bir imparatorluk yurttaşının değerleri, görevleri başkaları tarafından tayin edilmektedir. Felsefi düşünüşe de bu ayrımlar yansımıştır: Klasik dönemde doğa felsefesi ve ahlak-siyaset eksenindeki insan felsefeleri yükselirken Helenistik dönemde bilgiye kuşkuculukla insana da dış dünyadan yalıtılmışlıkla yaklaşılmaktadır. Bu nedenle klasik dönemde gerçekleşmiş olan bilimsel sıçrayış, klasik dönemin son temsilcisi olarak gösterilecek Aristoteles’in ardından durmuş ve Rönesans dönemine kadar üzerindeki ölü

⁷² Edgerton, 2017: 255.

⁷³ Birey ve toplum kavrayışları Eski Dünya’nın Akdeniz çevresi ile sınırlı kalacaktır; çünkü bugün içinde yaşadığımız Batı uygarlığının temelleri Akdeniz uygarlıklarına dayanmaktadır.

toprağını atamamıştır. Öte yandan imparatorlukların nüfuz erki vasıtasıyla Hristiyanlık öğretisi geniş kitleler arasında kolaylıkla yayılabileceği bir örgütlenebilme temeli bulmuştur.

Hristiyanlaşan – ve birkaç yüzyıl sonra imparatorluk gelenekleri üzerinden Eski Dünya'nın yarısına yayılarak İslamlaşan – dünyada din dünyevi yönetimler üstü uhrevi bir konuma yükselirken egemenlik koşulu Kiliseye bağlılıkla sınırlanan feodalite ortaya çıkmıştır. Feodalite bir bakıma klasik dönem şehir devletleriyle özdeşleştirilebilir, ancak imparatorluk geleneğinin bir getirisi olarak resmi doktrinler/ideolojiler Kilise tarafından yayılmakta ve Hristiyan toplumunun bireylerinin şeytanın aracı olarak nitelendirilen akıllarına başvurmalarına engel olunmaktadır. Bu dönemlerde Eski Dünya'nın doğusunda ortaya çıkan İslam uygarlığı Hristiyanlığın donukluğuna tezat oluşturacak biçimde felsefi düşünüşte üretken bir konumdadır. Ne var ki bu üretkenlik uzun sürememiş, yine bir imparatorluk istenciyle oluşturulan medrese kurumu tarafından kısa sürede sindirilmiştir. Bu bakımdan, gerek Hristiyan gerek İslam toplumlarında ahlak ve dolayısıyla erdem anlayışları tıpkı Helenistik dönemdeki gibi içe kapanık ve edilgin bir karakterdedir. Bu özelliklere ek olarak öğretiler de kutsal kitaplar aracılığıyla vahyedildiğinden ahlakın ve erdemin üst karakteri dinseldir. Din dışı bir ahlaklılık ya da erdem mümkün değildir. Dinin birleştiriciliği yurttaşlığın birleştiriciliğinden daha güçlüdür, çünkü din kitlelere uhrevi bir erek sunar. Bu bakımdan İlk Çağ toplumlarından farklı olarak Orta Çağın her bireyinin vermesi gereken bir sınav vardır ve bu sınav bütün bireyleri birbirine eşit kılmaktadır. Belli bir tanrının kulu olmak belki siyasi düzlemde bir soyluyla, bir askerle ya da bir ruhbanla toplumsal konumu eşitlemez ama artık insanların kendilerine üstün olanlardan hesap sorabilecekleri bir yargılayıcı tanrıları ve üst sınıflara üstünlük kurabilecekleri imanları vardır. Kul, tanrısına yeterince tapınırsa tanrısının gözünde en yüksek konuma erişebilir. Daha sonra örnekleyeceğimiz gibi Weber bu doktrinle kapitalizm dinamikleri arasında organik bir ilişki kuracaktır.

Yıllar ilerledikçe kutsal toprakların Müslümanlar tarafından zaptı, Moğol istilas ve kara veba gibi felaketler Hristiyan toplumlar içinde imanı zayıflatmış olabilirler. İmanın zayıflamasında tanrının her koşulda Hristiyanların yanında durmamasının yanı sıra Kilisenin dünyevi işlere daha çok karışması, toplum üzerinde daha çok baskı kurmaya başlamış olması da etkili olmuş olabilir. Öte yandan Hristiyanlığın donuk bilgisi, Haçlı seferleri sonucu doğudan batıya taşınan klasik eserler aracılığıyla sorgulanmaya başlamıştır. Aristoteles kozmolojisi Hristiyan dogmasıyla eşleşmekteydi, ne var ki Hristiyan dünyada yaklaşık bin yıl boyunca Aristoteles'in kozmolojisinden (ve Timaios'tan) başka bir yapıt bilinmedi. Doğudan getirilen eserlerin değerlendirilmesi sonucu Hristiyan dünyasında Rönesans dönemi

filizlenirken bir de bu sorgulamanın üzerine Yeni Dünya'nın keşfi Hristiyan dogmasının geri döndürülemez biçimde sarsılmasına yol açtı: Dünya, İncil'in aktardığı dünya değildi. Kaşiflerin getirdiği somut kanıtlara dayanan bilgiyle dogma örtüşmeyince bazı kimseler dünyanın İncil'de aktarıldığı gibi olmadığına kanaat getirip Orta Çağın durağanlığını terk ettiler. İlk Çağın klasik döneminin bir benzeri yaşanmaya başlanmıştı: İnsanlar tıpkı her liman şehrinde doğaya ilişkin bilimsel bir yorum yapan İlk Çağ entelektüeli gibi ayaklarının altındaki dünyayı araştırmaya başlayarak bilimsel devrimi başlattılar. Yeni Dünya'nın zenginlikleri ise Eski Dünya toplumlarına daha önce fark etmedikleri bir görüş kazandırmıştı; bu dünyada da gönenç içinde yaşamak mümkündü. Orta Çağ geride kalırken Modern Çağa taşınan toplumlar bazı mirasları da beraberinde taşıdılar, belki dinsel kimliklerini geride bırakıp ulus kimliğine bürünmeye başladılar ancak dinin insanları birleştiriciliğiyle yeni yaşam biçimlerini bir araya getirdiler. İnsanlar İlk Çağın klasik dönemindeki kadar meraklı ve isteklilerdi, bunun yanı sıra İlkçağdaki bireysel tavırlarına geri dönmediler; artık yeryüzünde vaat edilen cenneti kurmak için dayanışma içerisinde çalışmaları gerekiyordu. Bu bakımdan Modern Çağın ahlak ve erdem anlayışları toplumsaldır. Hristiyan öğretisi uyarınca tanrı önünde hiçliğe dönüşen birey bu kez ait olduğu toplum karşısında önemsiz bir pozisyonadadır; ama bu defa cennet yeryüzündedir ve toplum için faydalı bir birey olarak kendini geliştirirse yeryüzü cennetinden de hak ettiği payı alabilecektir. Birey, toplumuna göre bir karakter kazanır ve toplumu için en çok çabayı sarf eden en karakterli, en erdemli birey olarak tanımlanır.

Bugün ise modern düşünüşün biraz daha genişletilmiş ancak aşınmaya müsait hali yaşamlarımıza dokunmaktadır. Çağımızın yeni nesil erdemlerinden ilk kısımda söz edilmişti, ancak bu erdemlerin gerçek bir değerlendirmesini çağı aşacak kişiler yapabilecektir; çünkü her 'şimdi' anının 'geçmişe' dönüştüğü yaşanan bir süreci, süreci yaşayanlar olarak bütünlükle değerlendirmemiz olası değildir. O yüzden, erdemın tarih içerisinde geçirdiği dönüşümleri isabetli tartışmalarla tanımlayabileceğimiz son dönem Modern çağdır.

İlk Çağın bütün erdem anlayışları bireysel bir içeriğe sahiptir. Toplumla çoğunlukla ilgilenmez, toplum yöneticinin ilgi alanıdır. İlk Çağ bireyi erek olarak kendini gerçekleştirmeyi, kendini geliştirip yetilerinde, yetkinliklerinde kendini aşmayı belirlemiştir.⁷⁴ Erdemde bir sınır yoktur, çünkü erdemli olmak bir erektir. Erdemin sınırının olmayışı diğer şeylerde aşırılığa kaçmak olarak anlaşılmamalıdır, çünkü İlk Çağ bireyinin temel erdemi ölçülülük olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Platon her fırsatta bilgeliği, bilmeyi ve bilme ile ilgili işleyişleri övse de insan için ruh parçaları arasındaki dengenin, bu parçaların

⁷⁴ Akarsu, age.: 20.

görevlerini yerine getirmelerinin ölçütü olarak adaleti öne çıkarmıştır⁷⁵ ve adaleti de doğrulukla işleyiş olarak tanımlamıştır. Adalet, çağımızda terazi ile sembolize edilir ve terazinin asıl işlevi de dengenin sağlanmasıdır. Dengede durmanın bir ölçütü vardır ve ölçü bozulursa bütün yapı bozulur. Bu bakımdan, Platon, adaleti ön plana çıkarsa da ölçülülük erdemi bir anlamda adaletin dışavurumu olarak karşımıza çıkar. Ardılı Aristoteles ise erdemleri iki ana kategori altında değerlendirir: Entelektüel erdemler ve ahlaki eylemler. Entelektüel erdemler bilme işleviyle ilgili erdemlerken ahlaki erdemler ise öznelarası ilişkilere dayanır.⁷⁶ Ancak Aristoteles etiğinde de karşımıza çıkan temel erdem ölçülülüktür; çünkü Aristoteles erdemi iki aşırı ucu arasındaki orta olarak tanımlar, yani erdemi sağlayan, onu ortaya çıkaran gizil kavram ölçüdür, ölçülülüktür. Ölçülülüğün erdemli, ahlaklı yaşamdaki amaç olduğunu bu doğrultuda söyleyebiliriz.

Orta Çağa geldiğimizde ise erdemli yaşam için insanın kendini gerçekleştirmesi, kendini yetkinleştirip geliştirmesi düşüncesi terk edilir. Orta Çağda bir eylemin ahlakiliğinin ölçüsü akıl ya da ereği değildir, tanrının buyruğuna uygunluğudur.⁷⁷ Orta Çağ ahlakında erdemin bireysel bir içeriği vardır, ancak bu bireysellik kendini gerçekleştirmekten ziyade Tanrının önünde küçülmeyi, alçakgönüllü olmayı en yüce erdem olarak saymaktadır. Bütün erdemler Tanrı üzerinden temellendirilmektedir.⁷⁸ Orta Çağın Tanrısı her şeyin tek yaratıcısıdır, İlk Çağın *ex nihilo nihil fit* yani ‘hiçlikten hiçbir şey doğmaz’ anlayışı İbrahimi tek tanrıcılık geleneği karşısında terk edilmiştir. Tanrı doğaüstüdür, her şeye aşkındır. İnsan için bu doğaüstü kudretin vaaz ettiği buyruklara uymamaktan daha büyük bir felaket düşünülemez olmuştur.⁷⁹ Orta Çağın etik anlayışının genel çerçevesini Cevizci şöyle açıklamaktadır:

“Ortaçağ’da etik, şu halde önemli ölçüde doğaüstücü veya dine dayanan bir etikdir, zira ahlak burada inanca tabi kılınır, ahlaklılık aşkın bir varlık olarak Tanrı’nın buyruklarına bağlanır, en yüksek iyi olan Tanrı’nın iradesine göre konumlanır ve Tanrı ahlaki yükümlülüğün kaynağı olarak görülürken, ahlaki yargılar da dini tümce ya da önermelerle özdeşleştirilir. Ortaçağ’da etik yine aynı nedenlerle nesnelci, özcü ve mutlakçı bir etik görüşü olarak ortaya çıkar. Buradan da anlaşılacağı üzere, Ortaçağın etik anlayışı özerkliğini yitirmiş, bağımsız olmayan, dine ve dini dünya görüşüne bağlı bir etikdir.”⁸⁰

Orta Çağdaki ahlak ve dolayısıyla erdem anlayışı tarihin sürekliliğinden dolayı sonraki çağa da çağın gereklilikleri doğrultusunda Orta Çağ temeline dayalı bir biçimde dönüşüme uğramıştır. Erdem ya da erdemlilikle ilişkilendirilen eylemler erdem çatısı altında değil de dindarlık çatısı altında ve ölümden sonraki büyük ödüle ulaşabilmek için bir araç olarak

⁷⁵ Özlem, age.: 53.

⁷⁶ Arslan, age.: 205.

⁷⁷ Cevizci, age.: 73.

⁷⁸ Gökberk, 2003: 132.

⁷⁹ Arslan, age.: 212.

⁸⁰ Cevizci, age.: 74.

değerlendirilmeye başlandıktan sonra modern çağda da benzer bir yaklaşımla ele alınmıştır. Erdem Orta Çağda *iyi mümin* olmanın *aracı*ken Modern Çağda *iyi yurttaş* olabilmenin bir *aracı* olarak görülmüştür. İyi mümin olmanın gerekliliklerinin yerini iyi yurttaş olmanın gereklilikleri almış ve bunun sonucunda da erdemin kültürel evriminde bir diğer basamağa ulaşılmıştır. Örneğin Orta Çağın öne çıkan erdemlerinden biri de feragattir. Dünyevi kazanımlar peşinde koşmadan sürdürülecek bir yaşam erdemli bir yaşamdır. Orta Çağ temelli dönüşüm feragatin modern çağa aktarılmasıyla desteklenebilir. Birey modern çağda dünyevi kazanımlara yönelmiş olabilir, modern feragat bireyin toplum için kendi bireyselliğini ötelemesi olarak karşımıza çıkar. Modern düşünüşün ilk filozoflarından biri olarak değerlendirilen Francis Bacon'a göre gerçek erdem topluma yararlı eylemlerde ortaya çıkar.⁸¹ Her ne kadar modern çağın önemli filozoflarından biri olan Hume'a göre feragat insanın ne kendine ne de başkalarına faydası olmayan bir *keşif erdemi* olarak tanımlansa da bir eylemin ahlaki değerini bir amaca hizmet etmek ya da başkalarına bir kazanım sağlamakla özdeşleştirmesi,⁸² feragati örtük biçimde olumlaması olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan feragat erdemi Orta Çağda dinler ve dinsel yaşantılarla insan yığınlarına benimsetildiğinden insanı kendisi için bireysel bir tatminden alıkoymayı buyuran bu erdemin modern çağa taşınabilmesi hiç güç olmamıştır.

İlk Çağdan Orta Çağa geçişte erdem niteliksel bir dönüşüme uğramıştır, erdemler kişisel ereklerden tanrısal buyruklara dönüşmüştür. Orta Çağdan Modern Çağa geçişte ise erdem anlayışı yepyeni bir boyut kazanmıştır. Erdemin değeri toplumsal işlev ve faydayla ölçülür olmuştur. Erdem olarak tanımlanan değerlerdeki bu başkalaşım topluma dayalı devlet yapılanmalarının ve serbest piyasanın tarih içerisinde kazanmış oldukları önem derecesiyle de eş zaman düzleminde örtüşmektedir. Bireyin toplum içinde eritildiği dünya görüşleri uyarınca erdem tanımları da toplumsallığa ve serbest piyasaya pozitif/nicel katkılarla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Modern çağın düşünsel dönüşümü uyarınca Orta Çağın tanrı merkezli yapısı insan merkezli bir yapıya dönüşmüştür. Cevizci bu dönüşümü 'insanın tanrının tahtına kurulmaya hazırlanması'na⁸³ benzetmektedir; yaklaşık bin sene boyunca tanrının hizmetine sunulan emek artık insanın hizmetine sunulacaktır.

İnsan, İlk Çağda da yaşantının odağı olarak görülmekteydi, İlkçağ etikleri de insan merkezli bir yapıdaydı. Erdem anlayışları insanın kendini geliştirmesi, gerçekleştirmesi doğrultusunda yorumlanır ve en yüksek iyi olarak mutluluk tanımlanırdı. Orta Çağın baskın değeri ötelendikten sonra niçin İlk Çağın insan anlayışına benzer bir yapı Modern Çağda

⁸¹ Akarsu, age.: 149.

⁸² Taylor, age.: 312-313.

⁸³ Cevizci, age.: 95.

kurulmadı? Modern Çağın insan merkeziliğinin temelindeki ana fark nedir? Sorunun yanıtını insanın doğaya bakışında bulabiliriz: İlk Çağda insan kozmosun bir parçasıdır, doğa ile uyum içerisinde; ancak Modern Çağda insan doğanın efendisi konumundadır. Doğa, İlk Çağda düşkünlükle, ahlaksızlıkla özdeşleştirilen zenginliğin kaynağı olarak görülmeye başlandıktan sonra halkın bir kısmı toplumda var olan, soylular ve ruhbanlar arasında paylaşılmış yüksek sınıfa zenginlikleriyle dahil olma teşebbüsünde bulundular. Kazanılacak konumun yeniden kaybedilmemesi için de zenginliğin sürdürülebilir olmasını sağlamak zorunluydu. İlk Çağda zenginlik ya da soyluluk talihin bir eseri olarak değerlendirilirken Modern Çağda zenginlik emeğin eseri olarak algılanmıştır. Zenginliğin sürdürülebilmesi için de emeğin sürekli olarak kazanca dönüştürülmesi gerekiyordu. İnsana insan olma onurunu yeniden bahşeden liberal öğretiler insana serbest piyasa ekonomisine bağlı olarak sermaye biriktirmeyi ve ekonomik büyümeyi de bahşettiler. Modern dönemde öne çıkan her insan teşebbüsünün sürdürülebilir olmasını kapitalizm olanaklı kılmaktadır. Bir ekonomik yapı olmasına rağmen her türlü hizmeti ve anlayışı kendince ‘ücretlendirerek’ herkesin piyasasına sunmakla kapitalizm insana olgusal durumların bile ekonomik büyümeye bağlı olduğu inancını aşılayabildi;⁸⁴ çünkü insan zenginliğiyle söz edilen şeylere sahip olabiliyordu.

Orta Çağda din adamları tarafından işlenen dünya görüşü, Modern Çağda üst sınıfta kendine yer açan burjuvazi tarafından belirlenmiştir. Burjuva hareketi insanları dinamik bir dünya görüşüyle tanıştırmıştır, İlk Çağın ve Orta Çağın durağan ve düzensiz toplumu burjuvazi tarafından kendi çıkarları doğrultusunda dönüştürülmüştür. Peki bu dönüşüm nasıl sağlanacaktır? Bir kinci, Epikürosçu bir hazcıyı ya da bir manastır keşişini burjuvazi tarafından geliştirilen endüstri çarkının dönen hangi dişlisine yerleştirebiliriz? İçine yönelmiş bir kitleyi dışa döndürmek için öncelikle yüksek değerlerin dönüştürülmesi gerekir ki yeni bir doğru yaşam anlayışı geliştirilebilsin ve önceki formu uygulayan bir kişiye kendi tutumu bir suç olarak görünebilsin. Bireysellik bencilliğe, yazgı inancı da determinizme dönüştürüldüğünde değerlerin dönüşümü de gerçekleşmiş olur; kişi artık kendi çıkarı için mekanik bir işleyişte davranmaya hazırdır. Somut kazanımlar amaca dönüştüğü gibi yaşam da bu kazanımların elde edileceği bir rekabet alanı olarak karşımıza çıkar; artık çalışmak kaderimiz, kazanç ya da kar amacımız olmuştur. Modern çağda toplumsal yapının dönüşümüyle erdem anlayışı da bireysel bir yükselişten gündelik işlerin düzenlilik içerisinde yürütülebilmesine yönelik bir anlayışa evrilmiştir.⁸⁵ Modern Çağın etik anlayışı yararcıdır ve anlayış bireyin değil toplumun yararını gözetir. İnancı şudur: Bir toplumun, kurumlarının gelişmişliği, ekonomik büyümesi ve ilerlemesi sonucunda halk da bu gelişmişlik ve

⁸⁴ Harari, 2015: 311.

⁸⁵ Taylor age.: 204.

büyümeden kendi payına düşeni alacaktır, dolayısıyla insan, etkin biçimde toplum yararı için çabalamalıdır, çünkü ‘iyiye’ yol alan toplum zaten iyiliğini bireye yansıtacaktır. Erdem anlayışları yararcı anlayış doğrultusunda dönüşmüştür. John Stuart Mill bu bakımdan çalışkanlık, dürüstlük, adalet ve basiretin insanlara toplumsal gelişmeyi sağlamaya yardımcı olacağı için teşvik edilmesi gerektiğini söyler,⁸⁶ yani insan kendisi için değil, toplum için erdemli olmalıdır anlayışı kısa sürede tüm dünyaca onaylanan bir anlayışa dönüşmüştür. Weber’in aktardığı haliyle Franklin’in erdem tasavvuru toplumsal yararcılığı da aşarak doğruca piyasa odaklı bir karaktere bürünmüştür:

“Franklin’in bütün ahlaki yaklaşımları yararcılığa dönüşür: şerefli olmak yararlıdır, çünkü kredi sağlar, dakiklik, çalışkanlık, ölçülülük de; bunlar bu yüzden erdemdir. (...) Franklin’in gözünde üretimi arttırıcı olmayan ekler, bu erdem için yararsızdı.”⁸⁷

Günümüze yönelik birtakım değerlendirmeler de erdemin yakın geçmişimizden pek de farklı değerlendirilmediğine işaret etmektedir. Taylor çağımızın egemen etik anlayışlarının faydacılığa ve post-Kantçılığa dayandığını, Hristiyan anlayış başta olmak kaydıyla Aristoteles’inki gibi bir erdem etiğini de yadsıdıklarını belirtmektedir.⁸⁸ Harari’nin üzerinden henüz on yıl dahi geçmemiş olan “endüstrileşmiş toplumlar devasa eğitim, sağlık ve sosyal yardım sistemleri kurdular ancak bu sistemler bireysel refahı korumaktan çok uluslarını güçlendirmeyi amaçlıyordu”⁸⁹ yorumunu dünyanın yaklaşık iki yıldır mücadele ettiği COVID-19 salgınında devlet yönetimlerinin takındığı ekonomileri önemseyen genel tavırdan tutun da aşı üreticilerinin patent haklarından feragat etmemelerine kadar pek çok örnek eşliğinde değerlendirebiliriz. Özlem, kapitalizmle eşzamanlı gelişmiş olan etik öğreti ya da yöntem olarak kabul edilecek yararcı/pragmatik öğretilerin erdemlerinin sermaye biriktirme ve geliştirmeye yönelik erdemler olarak belirleneceğini⁹⁰ geçmişe yönelik söylemiş olsa da bugün bu tespit olanca somutluğuyla karşımızda durmaktadır.

1.6. Pragmatik Yaklaşım Karşısında Erdem

Pragmatizm bir doğruluk teorisi olarak Charles Sanders Peirce tarafından temellendirilmiştir. Peirce’nin doğruluk görüşü “bir teorinin işe yaradığı veya toplumsal olarak faydalı olduğu takdirde doğru kabul edilmesi gerekir”⁹¹ biçimindedir. Bir bilgi teorisi olarak sunulmuş olsa da bu görüş doğruca yararcı etikle bağdaştırılabilir; çünkü kamusal ya da bireysel yaşamda somut karşılıklar alınmasını sağlayacak bir yaklaşımdır. Pragmatizm

⁸⁶ Mill, age.: 73.

⁸⁷ M. Weber, 2015: 43.

⁸⁸ Taylor, age.: 335-336.

⁸⁹ Harari, 2016: 42.

⁹⁰ Özlem, age.: 38-39.

⁹¹ Cevizci, 2014: 1001.

Peirce'nin ardından William James tarafından geliştirilmiştir. Pragmatizm Peirce'nin temellendirmesi doğrultusunda her ne kadar eylemselliğe dönüşebilecek bir yapıya sahip olsa da teorik düzlemde kalmıştır, pragmatizmi eyleme ve sonuçlarına yönelten düşünür James olmuştur.⁹²

Pragmatizmin tanımı kabaca *istendik sonuca erişmemizi sağlayan yol/yöntem doğrudur* biçiminde özetlenebilir. Felsefe tarihinde bu yöntemle felsefenin ilk dönemlerinde karşılaşılması: Pragmatik doğruculuk sofistlikle özdeşleştirilebilir. Bilindiği üzere sofistler halk mahkemelerinde kendilerini savunmakta yetersiz kalan yurttaşlara söylevcilik sanatını öğreterek kendilerini ikna edici araçlarla ifade edebilmelerini sağlamışlardır. Ancak sofistlik söylevcilik eristik yöntemini benimsemiş, karşısındakinin görüşlerini çürüterek kendini haklı çıkarmayı amaç edinmiştir. Bu genel tanımı pragmatik yöntemle karşılayabiliriz; çünkü istendik sonuca erişilmiştir ve safsata olarak değerlendirilebilecek pek çok söz bir kimsenin haklılığını sağlamıştır. Sofistlerin ahlak görüşleri bireysel çıkar ahlakına dayanmaktadır ve yalnızca dönem filozoflarınca değil, bayağı halk kitleleri tarafından da hoş karşılanmayan görüşlere sahiptirler. Pragmatik yöntem de bu bağlamda bireysel çıkarların sağlanmasına yönelik bir yöntem olarak kullanılma açıklığına sahiptir. James de bu açıklığın tamamen farkındadır ve kısmen çağdaşı sayılabilecek Mill'in kaygılarını paylaşmaktadır. Mill, çıkar kavramının içselleşmesinin toplum açısından zararlı bir durum olarak ortaya çıkacağını fark etmiştir.⁹³ Mill, çıkar ahlakının zararını demokratik yönetimler üzerinden şöyle ifade eder:

“(…) diğer tüm yönetim şekilleri için olduğu gibi, demokrasinin en büyük tehlikelerinden biri, iktidar sahiplerinin uğursuz menfaatinde yatar: Bu tehlike, bütüne kalıcı hasar verecek şekilde, yasaların bir sınıfın menfaati gözetilerek yapılması ve doğrudan egemen sınıfın faydasını amaçlayan –başarılı olup olmaması fark etmez- bir yönetimin varlığıdır.”⁹⁴

Görüldüğü üzere Mill temsili demokrasilerin yerleşmeye başladığı bir dönemde popülizm ve politik doğruculuk gibi bugün sıkça başvurulanan demokratik araçların yaratacakları sorunlara önceden dikkat çekmektedir. James de benzer biçimde pragmatik yöntemin suiistimal edilmeye açık bir kuram olduğunun farkındadır.⁹⁵

Pragmatik yöntem, suiistimal olanaklarını bir kenara bırakarak bakıldığında, erdemi önemsemeyen bir yapıdadır. Erdem erek olarak belirlenmedikçe, başka bir ereğe yönelik gerçekleştirilen eylemlerde, eylemin işlenişinde ya da sonucunda erekten bağımsız bir biçimde gözlemlenen bir olgu olduğundan pragmatik yöntem tarafından önemsenmeyecektir;

⁹² ae.: 1006.

⁹³ Mill, age.: 115-116.

⁹⁴ ae.: 176.

⁹⁵ Cevizci, age.: 1011.

çünkü süreçle ilgilenmeyen pragmatizm aynı şekilde *toplum yararına katkısı olmayan bir yan ürün* olarak erdemi kendinde bir değer olarak da görmeyecektir.

Pragmatizm Mill ve James gibi düşünürlerin tüm kaygılarına rağmen bireysel çıkarların sağlanabilmesi için sıklıkla başvurulmuş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bir çiftçi sırf daha fazla kazanç elde edebilmek için yoğun miktarda kimyasal gübre ve ilaçlar kullanır. Bunun sonucunda ürün verimi ve dolayısıyla kazanç yüksek olur. Çiftçi istediği sonuca ulaşmış, *pragma* sağlanmıştır – toprağın zehirlenmesine, ürünün sentetikleşmesine rağmen. Pragmatizm siyasette neredeyse her koşulda başvurulmuş bir araç olagelmıştır: İç siyasette politikacıların politik kazançları için başvurdukları bir yöntemken uluslararası siyasette ise kötü şöhreti olan *makyavelizmin* ılımlılaştırılmış bir biçimi olarak uygulanmaktadır. Pragmatizm uygulamada çıkara yönelik bir araç olagelmıştır.

Gerek sofistlerde gerek pragmatizmin sonuççuluğunda karşımıza çıkar kavramı çıkmaktadır. Çıkar kavramını en genel biçimiyle Kant'ın ahlak ilkesinin karşısına karşılık gelen bir anlam içeriğinde buluruz: çıkar öyle bir kazanımdır ki yalnızca kendimiz –ya da içinde bulunduğumuz grup, topluluk, toplum vs) için isterken bir başkası için asla istemeyiz. Örneğin vergi kaçırmanın bir tüccar başka tüccarların vergi kaçırmasını asla onaylamaz. Bir tecavüzcü kendi yakını olan kimselerin tecavüze uğramasını istemez. Bir ihaleci başkalarının benzer kayırmalarla ihale sahibi olmasına şiddetle karşı çıkar. Bu örnekler çoğaltılabilir, ancak her örneğin işaret ettiği durum yapanın yaptığı şeyi –kendi çıkarına dolaylı bir biçimde katkı sağlamayacaksa- başkasının yapmasına razı olmamasıdır. Oysa ki Kant'ın ilkesi asla bu anlama gelmemekteydi, davranışımızın herkesin davranışı olmasını isteyebilmeliydik. Erdemi ise Kantçı düşünüş doğrultusunda başkaları için isteyebileceğimiz bir değer olarak belirleyebiliriz. Bu bakımdan erdem ile çıkar kavramları bir karşıtlık içerisinde ve birinin bulunduğu yerde diğerkinin olması olası değildir.

Özetle, pragmatik yaklaşım erdemle işleyen bir düşünme biçimi değildir, erdem gibi süreci önceleyen ya da bir eylemin ahlakiliğinden bağımsız biçimde kendi başına bir değer olarak karşımıza çıkan bir oluşla arasında nedensel bir bağlantı kurmak güçtür. Pragmatizm her zaman olumsuz veya süreç esnasında yıkıcı etkiler bırakan bir yöntem değildir, zaten yaklaşım kendi temelinde süreci yadsımaya dayanmaktadır. Bu bakımdan pragmatik yöntemle erdemli süreçlerin de gelişebilmesinde, erişilen sonuçların erdemi de beraberinde oluşa getirmesinde bir engel yoktur. Ancak erdem gözetilerek gerçekleştirilecek hiçbir eylem pragmatik yaklaşımı onamaz; çünkü pragmatizm için istendik sonuca erişmek amaç iken erdem ereğini kendi özünde taşır. Erdem için istendik sonuca erişmek önemli değildir, önemli olan özgür istencin erdem doğrultusundan çıkmadan eylemi gerçekleştirmesidir.

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON ÖNCESİ ERDEM ANLAYIŞLARI

2.1. Antik Yunan'da İnsan ve Toplumsal Yaşam

Platon Devlet diyalogunun ikinci kitabında insanı kavramak için önce toplumun kavranması gerektiğini söylemektedir.⁹⁶ Bu önerme filozofların öğretilerinin incelenmesinde kullanılması gereken sağlıklı bir yöntemdir; çünkü bir filozof ortaya koyacağı dünya görüşünün bileşenlerini içinde yaşadığı toplumun sahip olduğu kavramlardan seçer. İster filozof olsun, ister sıradan bir insan, bir topluma ait herkes o toplumun değerleri üzerinden düşüncelerini temellendirebilir. Bu bakımdan, Platon'un erdem anlayışını araştırdığımız bu çalışmada Antik Yunan'daki insan ve toplum kavrayışlarına değinmek gerekmektedir.

Coğrafya bir toplumun temel düzeydeki teşkilatlanmasındaki en önemli etmen olarak öne çıkar.⁹⁷ Coğrafya çoğunlukla fiziksel teşkilatlanmayla ilintilidir, ancak Yunan toplumu özelinde değerlendirildiğinde toplum ve dolayısıyla insan bilincinin yapılandırılmasında da basat bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunan uygarlığının ortaya çıktığı coğrafya kısıtlı doğal kaynaklara, pek verimli olmayan tarım topraklarına, siyasi yayılmaya olanak vermeyen dağlık bir topoğrafyaya ve birbirinden çok da uzak sayılmayacak irili ufaklı binlerce adanın bulunduğu Ege Denizi'ne sahiptir. Doğal kaynakların ve tarım topraklarının kısıtlılığı Yunan toplumunu diğer toplumlarla ticari ilişkiler geliştirmeye zorlamış, dağlık karalar ve adalı denizler de tek merkezden yönetilen geniş yönetimlerin yerine küçük idari birimler olarak karşımıza çıkan *polis* denilen şehir devletlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Coğrafyanın bu denli çok tekil fenomenlere sahip oluşu, diğer bir deyişle yer şekillerinin homojen olmayışı Yunan düşününde bireyselliğin gizil biçimde bir vurgu kazanmasına yol açmış olabilir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkmış büyük krallıklar ya da imparatorluklar Yunan coğrafyasına göreli olarak geç bir dönemde egemen olabilmıştır⁹⁸; böylesi bir siyasi güce sırtını dayayamayan toplum ise kendi varoluş savaşını daima kendi başına vermek zorunda kalmıştır. Yunan toplumunun bu kendi başınalığı bireyselliğini öne çıkarmış ve Yunan kimliğinin oluşmasına neden olmuştur. Dürüşken, Yunan toplumunun kültürel kimliğinin Homeros'un iki mitolojik destanında yazılı olduğuna değinmiştir. Ona

⁹⁶ Platon, 2006: 53-54.

⁹⁷ Detaylı okumalar için bkz. Jared Diamond, 2018.

⁹⁸ Öte yandan İskender ile başlayan imparatorluklar dönemleri (Roma, Doğu Roma, Osmanlı) ile Yunan uygarlığı her bakımdan eski görkemini yitirmiştir.

göre, Yunan aklı en başından beridir meraklı ve sorgulayıcı bir doğaya sahiptir.⁹⁹ Coğrafyanın dünyaya bakışını biçimlendirdiği bu meraklı toplumun dünya düşün tarihindeki önemini Şenel ise şu sözlerle betimlemektedir:

“Yunan uygarlığının uygarlık tarihindeki önemi, kendisinden önceki büyük uygarlıkların ‘pratik düşünüş uygarlıkları’ olmasına karşılık, onun, ‘soyut düşünüş uygarlığı’ni başlatmış ve bu sahada büyük fetihler yapmış bir uygarlık olmasıdır.”¹⁰⁰

Yunan uygarlığını diğer çağdaşlarından ayıran bu özelliği Yunan toplumunun, pek çoklarının ortak yargısı uyarınca ‘uygarlık’ kavramının kurucusu, kaşifi olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.¹⁰¹ Yunan uygarlığının diğer toplumlarla olan zorunlu ilişkilerinden yukarıda söz edilmişti. Bu ilişkiler ticari olarak kurulmak zorunda olmuş olsa da farklı kültürlerin birbirleriyle etkileşime geçmeleri bakımından Yunan uygarlığına çok önemli harici katkılar da sağlamıştır: yazı, geometri, astronomi gibi teknikler ve bilimler Doğu uygarlıklarının Yunan’a olan katkılarından bazılarıdır. Ayrıca Yunanlar diğer kültürlerle olan her türlü ilişkileri sonucunda evrensel ya da ilahi olarak benimsenmiş kimi gelenek ve davranış ölçütlerinin tamamen yerel ve görelî olduklarının da farkına varmışlardır, dünyayı kendi dar inanç kalıpları doğrultusunda yaşayan toplumların aksine ufku geniş bir toplum olarak karşımıza çıkmaktadırlar.¹⁰² Yunan’ın diğer kültürlerden aldıklarını işlemesi ise kendi yaratıcılıklarının bir göstergesidir. Bu yaratıcılıklarını felsefeyi kurmalarında, doğa bilimleri ve tıbbın gözleme dayalı temellerini atmada, günümüze erişmiş siyasi pratiklerin ilk örneklerini sergilemede, realist sanatlarında ve antropomorfik (insan biçimli) dinlerinde görmekteyiz. Öte yandan bu kültürel işlemeyi kolektif bir yolla gerçekleştirmektense bireysel girişimlerle başarmış olmalarını kendi değerlerine de uygulamaktan kaçınmamışlardır. Yunanlar dinlerini de efsanelerini de, şehirden şehre değişen yasalarını da kendi görüşleri doğrultusunda oluşturmuştur. Onların bu özgür düşünme tarzları sayesinde felsefi düşünce kök salmak için uygun bir zemin bulabilmiştir.¹⁰³ Yunanların ortaya koymuş oldukları bu kurumlardan her bir insanın yaşamına doğrudan etkisi olan Yunan dini ve *polis* yapısı üzerinde bilhassa durmak gerekmektedir, çünkü bu kurumlar Yunan uygarlığına ait insan kavrayışının neliğine ait ipuçlarına erişebileceğimiz alanlardır.

Antik Yunan’ın din anlayışı ile günümüzdeki yaygın din anlayışları arasında belirgin bir benzerlik söz konusu değildir. Günümüz din anlayışları çoğunlukla birtakım doğaüstü vaatleri, buyrukları ve özellikle de yasakları kapsayan dogmatik doktrinlerdir. Yunan dininin

⁹⁹ Dürüşken, 2016: 17-18.

¹⁰⁰ Şenel, 1968: 3.

¹⁰¹ Bonnard, 2004a: 19.

¹⁰² Guthrie, 2021a: 28.

¹⁰³ Arslan, 2016a: 58.

ise öncelikli misyonu dünyayı ve doğayı insana açıklamaktır, dindarlık ise tanrılara ve onların kökünden gelen tanrısallara saygı duymaktan öteye gitmemektedir.¹⁰⁴ Yunan dini, söylenceler ve dinsel törenler üzerinden çözümlenebilecek bir yapıdadır, kendine özel bir dogması ve bir ruhban sınıfı yoktur. Çeşitli tapınak bilicilerinin de ruhban sınıfıyla ilişkilendirilmesi pek doğru bir yaklaşım değildir. Dinsel teşkilatlanmanın zayıflığı inanç türlerinin çeşitlenmesini ve dinin bireyler arasında kişiselleşmesini sağlamıştır. Yunan dinindeki bu çeşitlilik ve kişiselleşme sonucu tapınılan tanrısalların sayısı fazladır ve tanrısallar uhrevi karakterden çok dünyevi, insansı bir karaktere sahiptir.¹⁰⁵ Antik Yunan'ın tanrı kavrayışı ile yakın geçmiş ve günümüze ait tanrı kavrayışları arasında niteliksel bir anlayış farkı bulunmaktadır. Dünyada büyük ölçüde yaygın olan İbrahimi dinlerin tanrı kavrayışlarında tanrı *bir şey iken*, Yunan kavrayışında ise bir şey *tanrıdır*.¹⁰⁶ Sofist Prodikos'un tanrılar hakkındaki görüşü Yunan kavrayışının açık bir temsilidir: Prodikos'a göre insanlar işlerine yarayan kimi şeylere uygun düşen bir tanrı karakteri oluşturmuşlardır ve işlerine yarayan bu şeylere tanrısallık bir anlam atfetmişlerdir.¹⁰⁷

Yunan tanrılarının antropomorfik olduklarından söz edilmişti. Bu antropomorfizm yalnızca sanata yansıyan insansı biçimi kapsamamaktaydı, Yunan tanrıları, kendileri ve insanlar arasındaki ilişkilerinde de insanlarla benzer duygulanımlarla hareket etmekteydiler. Tanrılar da tıpkı insanlar gibi dünyevi zevklere düşkün, güzeli ve estetik hazları arayan ve bunlara erişmek için de 'ahlaksızlık' olarak nitelendirilebilecek davranışları sergilemekten kaçınmayan ölümsüz varlıklar olarak kurgulanmışlardır. Thomson'un şu sözü Yunan tanrılarının karakterlerinin kısa bir özetidir: "Toplantıya katılan tanrıları et, şarap ve müziğe boğmaktadır Zeus. Bu tanrılar bencil, acımasız, açgözlüdürler; tüm tensel zevklere fazlasıyla düşkünlüdürler."¹⁰⁸

Friedell'de de Thomson'a benzer görüşlerle karşılaşmaktayız; ancak Friedell tanrıların karakterleri ile insanların onlara 'saygıda kusur etmeme' kaygılarını birleştirerek insan ve tanrı arasındaki ilişkinin temelinde güvensizliğin yattığını ve insanların dindarlıklarının tanrılara itaatten ziyade onları kendilerine karşı kışkırtmamakla güdülendiğini öne sürmektedir; çünkü tanrıların da en güçlü itkileri, tıpkı ortalama Yunan'ın kendi yurttaşına karşı hissettiği gibi haset duygusu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Friedell, 2004: 76.

¹⁰⁵ Bonnard, age.: 169-170.

¹⁰⁶ İlkine örnek olarak "Tanrı aşktır", ikincisine örnek olarak ise "aşk tanrıdır" önermeleri verilebilir.

¹⁰⁷ Kranz, 1994: 204.

¹⁰⁸ Thomson, 1991: 151.

¹⁰⁹ Friedell, age.: 76.

Yunan toplumsal yaşamına yön veren bir başka dinsel boyut da *kader* (Yun. μοῖρα)¹¹⁰ anlayışıdır. *Moir*a aynı zamanda kader tanrıçasının da adı olmakla beraber Yunancada ‘pay’ ve ‘hisse’ gibi anlamlara da gelmektedir.¹¹¹ Tanrılar dahi *moira*’nın yazgısına göre hareket etmek zorundadırlar, yazgının dışına çıkmak olanaksızdır. Thomson tanrıların *moira*’ya bağlı kalmak zorunda oluşlarıyla Platon’un doğruluk – eş deyişle adalet – erdemini, yani bir varlığın işlevi neyse o işlevi doğrulukla yerine getirmesini özdeşleştirmektedir.¹¹² Tanrılar dahi bağlı oldukları kader inancı da tanrıların antropomorfik bir varlık kazanmalarına neden olarak gösterilebilir: kader, tanrılar dahi kapsadığından karşımıza her şeye muktedir olan bir tanrı düşüncesi çıkmaz. Tanrılar bir şeyi yaratamazlar ancak o şeyi öldürebilirler, bunun için de özdek gerekmektedir – Prometheus insana ateşi bahşetmemiştir, bizzat ateşi çalmıştır.¹¹³ Özdeğin ve kaderin tanrılar istencinden bağımsız olarak var olması Yunan düşünürlerinin kozmolojiyi tanrılardan bağımsız bir şekilde kurgulayabilmelerine olanak tanımış olmalıdır. Bununla birlikte Yunan dini ve mitolojisi tanrılara ve tanrısallara dayanmakla beraber insanı da belirgin bir biçimde kendine konu edinmektedir. İnsan yeri geldiğinde tanrıya başkaldıran, yeri geldiğinde onunla mücadele eden ve tanrılar kendi aralarındaki çekişmelerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilen akıllı ve onurlu varlıklar olarak temsil edilmektedir; Odysseus karakteri bu temsilin en çarpıcı örneği olarak karşımıza çıkar.¹¹⁴ İnsanın Yunan dinindeki etkin konumu Yunan hümanizmiyle ilişkilidir, insanı tanrılardan ayıran en önemli özellik ölümlülükleri olmakla beraber çoğu kez tanrılarla eşit mevkide bulunan bir varlık olagelmıştır.¹¹⁵

Mitolojiye dayanan, belli bir tapım ritüelini zorunlu koşmayan özgün Yunan dininin yanı sıra Yunan halkı, kökeni Trakya’ya dayanan iki tanrı kültünü de dinsel yaşamlarına dahil etmiştir. Bunlar Dionysosçuluk ve Orpheusçuluktur. Gerek Dionysos gerekse de Orpheus Yunan tanrılarıdır, ancak kendilerine özgü ritüelleri ve özellikle Orpheusçulukta öğretileri vardır. Bu özellikleriyle genel dinden ayrılmaktadırlar. Dionysosçuluk ritüellerini birtakım şenlikler aracılığıyla düzenleyen bir kültür ve *maniad* denen esrime törenleri içermektedir. Her türlü ahlaksal ve sosyal yasakların göz ardı edilmesinin yanı sıra toplumdan büyük ölçüde izole bir yaşam süren kadınların kitlesel katılımlarıyla gerçekleşen bu esrime törenlerini Mircea Eliade “insanlık halinin aşılması, tam kurtuluşun keşfi, insanlığın erişemediği bir

¹¹⁰ Okuma kolaylığı olması bakımından Latin harfleriyle *moira* biçiminde yazılmaya devam edecektir.

¹¹¹ Çelgin, age.: 438.

¹¹² Thomson, age.: 57.

¹¹³ Bonnard, 2004b: 207.

¹¹⁴ Bonnard, 2004a: 88.

¹¹⁵ Arslan, age.: 59.

kendiliğindenliğin ve özgürlüğün elde edilmesi” olarak tanımlamaktadır.¹¹⁶ Orpheusçuluk ise Dionysosçuluk gibi herkese açık bir kült değildir, belli öğretilerin işlendiği ve uygulandığı bir tarikat yapısıdır. Öğretileri yalnızca tarikat mensuplarına aittir ve dışarı açılması yasaktır, bu özellikleriyle Pythagorasçılık’a benzemektedir. Eliade, Orpheusçuluğun ruhu geliştirmeyi amaçlayan erginlenme ritüelinin bilinmemekle birlikte hazırlık uygulamalarının ve teolojik önkabullerinin bilindiğini aktarır.¹¹⁷ Kültür tarihçisi Friedell ise Dionysosçulukla akraba olarak gördüğü Orpheusçuluğu şu sözlerle tanımlamaktadır:

“Orfeizm Dionysos diniyle akrabadır ve yine bir Trakyalıya, Orpheus’a bağlanır. Olympos dininden farklı olarak katı bir disiplin geliştirmiş, oysa diğeri kült ve mitoloji olmaktan ileri gidememiştir. Bu dinin neredeyse dogmatik olduğu söylenebilir. Buna göre ruh, daha önce işlenmiş bir suçun cezasını çekmek üzere beden zindanına hapsedilmiştir, yeryüzündeki yaşam ruhun ölümüdür: *Soma sema*, “beden mezardır”. İnanandan şu ya da bu dünyevi gınahtan vazgeçmesi değil, bizzat dünyevi varoluşu reddetmesi beklenir; doğumların ölümcül çevriminden ancak böyle kurtulabilir. Geçmiş yaşamın eylemlerinin hesabı bir sonraki reenkarnasyonda verilecektir. Şayet ruh tamamen arınmış ve bütün lekelerden kurtulmuşsa, günün birinde özgürlüğüne kavuşacak, bir daha asla ölümü tatmayacak ve onu yaratan tanrı gibi ebedi mutluluk içinde yaşayacaktır. Kurtuluşa giden yol çile çekmek, ahlaki değişim geçirmek, gizemli kutsanmalardır. Et yemek, kardeş katlidir.”¹¹⁸

Platon’un da bu tarikata Pythagorasçılarla bağlantılı olarak üye olduğu bilinmektedir. Özellikle olgunluk dönemi ile birlikte karşılaştığımız ruh göçü, ruhun ölümsüzlüğü öğretilerinin Orpheusçuluğa ait olduğu düşünülmektedir.

Yunan dini bazı yanlarıyla halkın özgür düşünce geliştirebilmesine açık kapı bırakmıştır ve tanrılara saygısızlık yapılmadığı sürece de bu düşüncenin genişlemesine bir engel teşkil etmemiştir, ancak Yunan kimliği asıl gelişimini siyasette göstermektedir. Yunan coğrafyası kabile şefliklerinden Atina emperyalizmine kadar çok geniş bir perdede yönetim biçimlerine sahne olmuştur. Ancak bunlar daha önce de değinildiği gibi, bugün bildiğimiz çapta büyük örnekler olmaktan uzak, mikro düzeyde örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Yunan uygarlığının siyasetinin sahnesi *polistir*.

Polisin fiziksel boyutları küçük olduğundan dolayı gerek siyasal gerek toplumsal hareketliliği de bu ölçüde hızlı olabiliyordu, Yunan tarihi kendi aralarında sayısız savaşa, istilaya, ittifaka, devrimlere ve darbelere maruz kalan bu küçük devletçikleri yazmaktadır. Diplomasi de bu doğrultuda yürümektedir. Bonnard “Yunan tarihinde otuz yıl ve daha çok süren savaşlar otuz yıllık barışlardan daha fazladır”¹¹⁹ sözüyle devletlerin kendi aralarındaki siyasi anlaşmazlıkların neredeyse kesintisiz biçimde sürdüğüne işaret etmektedir.

¹¹⁶ Eliade, 2018: 494.

¹¹⁷ Eliade, 2019: 245.

¹¹⁸ Friedell, age.: 73.

¹¹⁹ Bonnard, age.: 29.

Polisin boyutları günümüzde temsili biçimde uygulandığı varsayılan demokrasi düzenini uygulamak için de uygundur. Bugün demokrasi düzeninin birçok temel ögesi varlığını Antik Yunan’da ortaya çıktığı günlerde bulmuştur. Yunan devleti yurttaşların yasalar karşısında eşitliği, her göreve gelebilme hakkı (kuraya dayandığı için buna ‘şansı’ da diyebiliriz) ve konuşma özgürlüğü ilkelerine dayanmaktadır.¹²⁰ Demokrasinin temel uygulanma aracı kuradır.¹²¹ Kura, eğer seçime herhangi bir hile karıştırılmamışsa, yurttaşlar arasında mutlak bir eşitlik sağlayan bir yöntemdi ve demokrasinin bu uygulama aracı dönemin önemli düşünürleri tarafından kesin bir tavırla eleştirilmekteydi; çünkü kura Yunan’ın devlette ve yurttaşta görmek istediği *erdem*i önemsiz kılmaktaydı.

Herkesin her göreve atanabilme hakkını kurayla korumaya alan demokratik yasalara sahip olmasına rağmen Yunanlar ataerkil ve köleci bir toplum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kölelik kurumunu çağdaş düşünceler üzerinden değerlendirmek dönemi anlayabilmek adına pek doğru bir yaklaşım olmayacaktır; çünkü dönemin köleliği çağdaş toplumların lanetlemiş olduğu Amerikan plantasyonlarındaki kölelik tarzıyla pek bir benzerlik taşımamaktadır, daha çok demokratik haklara sahip olmayan ve yasalar karşısında özgür yurttaşlardan bir kademe daha düşük düzeyde haklara sahip olan hizmet sektörü çalışanlarına denk düşmektedirler. Yunan toplumundaki köleler çoğunlukla savaş tutsaklarından gelmektedirler¹²² ancak kölelikle ilgili bazı yasalar da köleliğin kaynağı olmuştur.¹²³

Antik Yunan bir *erkek* uygarlığı olarak göze çarpmaktadır.¹²⁴ Her ne kadar tanrıçalara ve dişil kökene dayalı kültürel öğeler içerse de toplumsal yaşam tamamen erkek egemen bir yapıdadır. Bu bakımdan uygarlığın geliştirdiği erdemler de eril erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunan toplumunda¹²⁵ kadın tamamen arka plandadır, sosyal yaşamdan yalıtılmış ve ev işleriyle ilgilenmekle yetinmek zorunda bırakılmış ‘çocuk tarlalarıdır’.¹²⁶ Platon’u incelerken daha sonra göreceğimiz gibi kadınlar aşkın değil üremenin ve hazzın ‘nesnesi’ olarak görülmektedirler, aşk ‘erkek’ işidir. Özgür bir erkek olmak bir Yunan için rekabete başlayabilmek için ön koşuldur.¹²⁷

¹²⁰ Friedell, age.: 180.

¹²¹ Şenel, age.: 71.

¹²² Bonnard, age.: 150.

¹²³ ae.: 152.

¹²⁴ Pandora mitinde kadın, Zeus tarafından insanlara (erkeklerle) sonsuz bir ceza olarak gönderilmektedir.

¹²⁵ Sparta’da *hetaira* olmayan da kadınlar sosyal yaşama katılabilirlerdi.

¹²⁶ Şenel, age.: 12.

¹²⁷ Friedell, Yunan’ın yaşama ve düşünme biçimini birbirini alt etme, birbirinden önde olma anlamına gelen ἀγών (agon) kavramıyla karşılamıştır. bkz. age.: 243.

Yunan toplumu, Bonnard'ın demokrasi ve eşitliğe olan iyimser inancındaki gibi kendini tiran dahi olsa diğer insanlara yakın hisseden¹²⁸ insanlar yerine Friedell'in hep daha fazlasını isteyen, açgözlü, kibirli, iktidar hırsıyla dolu ve bencil insan¹²⁹ tasvirine daha yakın durmaktadır. Protagoras'ın meydanlarda yakılan kitapları, Platon'un isteğiyle çağdaşı Demokritos'un kitaplarının yakılmış olması gibi bazı olaylar da Friedell'in tasvirine çağın aydınları üzerinden dahi destek vermektedir. Yurttaşlar arasındaki bu rekabetin kızışmasını sağlayan dünya görüşlerinden biri olarak ἀριστος (*aristos*) anlayışına olan inancı gösterebiliriz.

Büyük kavramları küçük ölçekleriyle deneyimleyen Yunan halkı boyutların erişilebilirliğinden dolayı daha iyiye, daha üstüne, daha zengine ulaşabilmek için gözle görülür girişimlerde bulunarak bunu gerçekleştirebileceğine dair bir inanca sahip olmuş olmalıdır. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere, *polis* düzeninin yıkılmasıyla beraber Yunan bireyciliği gerçek anlamda bireyciliğe dönüşmüştür. Platon ve Aristoteles gibi etik ve siyaset kuramcıları kolektif bir iyiliği, düzeni kurgularlarken kendilerinden daha sonra gelen etik düşünürler için benzer durumdan söz edemeyiz. Bu düşünürler¹³⁰ insanın bireysel iyiliği ve mutluluğuyla ilgilenmişler ve kolektif bir iyilik ve mutluluğu pek önemsememişlerdir. Ancak bu durum da alışlagelmiş *aristos* anlayışına karşıt düşmemektedir. Bu anlayış temelde Yunan düşüncesinde yer etmiş olan 'iyi azlık, kötü çokluk' anlayışıyla ilişkilidir¹³¹. İnsanları yasalar karşısında eşit görmeleri, her özgür yurttaşın eşit şansa sahip olmasını benimsemeleri her insanın eşit yaratılışa olduğuna inandıkları anlamına gelmemektedir. Alaeddin Şenel, demokrasinin zirvesinde dahi Yunan düşüncesinin bu önyargıyı aşmadığına, hatta kozmosu daha bütünlükçü kavrayıp efendi, köle, asil, avam, Yunan ve barbar ayrımlarını reddeden stoacılar da dahi insanların bilgeler ve bilge olmayanlar biçiminde iki eşitsiz sınıf olarak düşünüldüğünü aktarmaktadır.¹³² Dolayısıyla başkalarından iyi olmak bir Yunan için tartışılmaz bir ilkedir.

Aristos kavramı καλοκάγαθος¹³³ (*kalokagatos*) kavramıyla da örtüşmektedir. Friedell bu kavramın Yunan dünya görüşünü temsil ettiğini şu sözlerle aktarmaktadır:

¹²⁸ “Yunanlılar, yalnızca yaratılışlarının soylu yönleri ile değil, bütün yönleriyle, kendilerini öbür insanlara yakın hissederler. En çok zalimlik edenler çok da önemsiz değildirlere. Onların her tarafa dönük insancılığı, bir tek yöne sapmaz: idealizm yönüne.” Bonnard, 2004b:169.

¹²⁹ Friedell, age.: 173.

¹³⁰ Bkz. ileride Stoacılar

¹³¹ Şenel, age.: 18.

¹³² ae.: 19.

¹³³ καλός (güzel) ve ἀγαθός (iyi) sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuş *hem beden hem ruh bakımından güzel ve yine yüksek değerlerin tümüne karşılık olabilecek bir sözcük*. Çelgin, age.: 345.

“Hellenlere göre, iyi bir vatandaş her şeyi yapabilmeliydi, *kalokagathia*’sı bununla ölçülürdü. Bu sözcüğü çevirmek mümkün değildir, çünkü koca bir dünya görüşünü, yaşam biçimini temsil eder. Bedensel, ekonomik, sportif ve etik bir ideal olan *kalokagathia* doğuştan soyluların şövalye ortamında doğmuştur: Güzellik, ekonomik bağımsızlık, çalışkanlık ve tam anlamıyla iyi bir ahlak.”¹³⁴

Bu iki kavram doğrultusunda Yunan toplumunu değerlendirmek isabetli bir tutum olacaktır, zira gerek Platon’un Devlet diyalogunda olsun, gerek Thomson’un bildirdiği üzere Yunan destanlarında olsun soyluluk, yani *aristos* olmak, söz edilmeye değer olandır, diğeri, yani sıradanlık ya da eş deyişle avamlık söz edilmeye değmezdi.¹³⁵ O halde, sıradan halk soylu olarak doğmadığına göre soylular gibi kendinden nasıl söz ettirebilirdi? Kısıtlı bir olasılık olarak gözükecek olsa da bunu zenginleşerek başarabilirdi; çünkü servet bugünümüzde olduğu gibi geçmişte de insanlar tarafından önemsenen bir değer olagelmıştır. Friedell’in Yunan halkının zenginliğe olan düşkünlüğünü anlattığı sözleri yine pek çok düşünürün zenginlik düşkünlüğü yergileriyle örtüşmektedir.¹³⁶ Hatta Platon’un aktardığına göre Sokrates, savunmasında zenginliğin iyi olmakla ilişkili olmadığını söylemektedir.¹³⁷ Yine de zenginlik ve iyilik arasında bir köprü kurulabilir; çünkü bir kimse servetini kullanarak eğitime erişebilecektir. Yunan zenginliğe önem verdiği gibi, Sokrates’in de işaret ettiği biçimde erdeme, erdemli olmaya da önem vermektedir; çünkü insan erdemli olarak da *polis* içinde saygıdeğer gibi konumuna yükselebilirdi. Bu bakımdan – sofistlerin de buna katkısı büyük olmuştur – Yunan, servetiyle gösteriş yaptığı gibi servetini kendi eğitimi ve daha erdemli olmak için kullanmaktan kaçınmamıştır.

Bir önceki bölümde erdemin Hristiyanlık öncesi anlayışta yüksek bir değer olarak kimi öğretilerde mutluluğun ön koşulu, kimi öğretilerde de doğru yaşamının gerekliliği olduğuna değinilmişti. Erdemin yunanca karşılığı ἀρετή (*arete*) olarak bilinmektedir, ancak *arete* bizim karşılığını bulduğumuz erdem kavramını Sokrates tarafından felsefi bir anlam yüklenene kadar tam karşılamamaktadır. *Arete*’yi Guthrie şöyle tanımlamaktadır:

“(…) onun hakkında anlaşılması gereken ilk şey, (...) görelî bir terim olduğudur. **Arete** bir şeyde, bir işte iyi olmak anlamına gelmekteydi ve bir Yunanlı için, sözcüğü işittiği zaman, “neyin ya da kimin **aretisi**?” diye sormak çok doğal bir şeydi. (...) **Arete** öyleyse, kendi başına eksik olan bir sözcüktür. Güreşçilerin, süvarilerin, generallerin, ayakkabıcıların, kölelerin **aretisi** vardır. Siyasal **arete**, ev işleri bakımından **arete**, askeri **arete** vardır. **Arete** gerçekte, “yeterlilik”, “ehliyet” anlamına gelmekteydi. (...) **Arete** meslekseldi ve meslekler söz konusu olduğunda, **areteye** mesleki yeterlilik, mesleki ehliyet karşılık gelmekteydi.”¹³⁸

¹³⁴ Friedell, age.: 101-102.

¹³⁵ Thomson, age.: 90.

¹³⁶ Friedell, age.: 51.

¹³⁷ Platon, 2009: 26.

¹³⁸ Guthrie, 1999: 15.

Guthrie'nin getirmiş olduğu bu tanım Hesiodos tarafından işlenmiştir. Öte yandan İşler ve Günler'de çalışkanlığın yanı sıra felsefi bir temele dayanmaksızın dürüstlük ve saygı – özellikle de aile büyüklerine karşı – erdem olarak Hesiodos tarafından sunulmaktadır. Bununla birlikte olumsuz davranışlar içerisinde rüşvetçilik vurgusu dikkat çekmektedir ki Yunan siyasal yönetimlerindeki yozlaşmaların nedenlerinin biri olarak karşımıza çıkar.¹³⁹ Aynı yapıt üzerine Şenel'in değerlendirmesi ise erdem anlayışının dönüşümü üzerinedir: Şenel kahramanlık çağının “yiğitlik” ve “kurnazlık” erdemleri yerine *İşler ve Günler*'de “çalışkanlık” ve “adalet” erdemlerinin öne çıktığını belirtmektedir¹⁴⁰. Bu görüşler doğrultusunda değerlendirildiğinde erdem anlayışı siyasi yapının yerleşmesiyle beraber Sokrates'in felsefi anlam katmasına olanak sağlayacak bir kapsama doğru evrilmeye başlamıştır. Sokrates öncesinde bu dönüşüme örnek olarak *yedi bilgeden* söz edilebilir. Yunan uygarlığı diğer toplumlarda da gözlemlendiği biçimde özlü sözlere dayanan yaşam öğretilerine sahiptir. Halk deyişlerinin yanı sıra *yedi bilge* olarak bilinen Kleobulos, Solon, Khilon, Thales, Pittakos, Bias ve Peiandros adlı önde gelen kimselerin yaşama dair söylemiş oldukları sözler ölçülülük erdemi en başat biçimde vurgulanmak üzere saygı, yardımseverlik, iyi yurttaşlık ve dinginlik gibi Yunan kültüründe yaygınca öne çıkarılan erdemleri kapsamaktadır¹⁴¹. Erdem anlayışının felsefileşmesinin temelinde yatan bir diğer önemli etmen de Yunan toplumunun ‘şimdiki zaman’a vermiş olduğu önemdir. Yunan'ın yaşanan zamana yüksek bir önem atfetmesi, onun gelecekte olumlu hiçbir beklentisinin olmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁴² Zaman, geçmişin haşmetinden geleceğin düşkünlüğüne doğru yol almaktadır. Bununla birlikte Yunan toplumu şimdiki zamana dinsel bir değer de yüklemektedir,¹⁴³ çünkü daha önce de değinildiği gibi, sadece yaşayarak tanrısallığa katılabilmektedirler.

Antik Yunan'da insan kavrayışının olgunlaşmasında ve erdemin insan için erişilmesi gerekli bir değer olarak görülmesinin altında yatan nedenlerden biri de doğa ve yasa karşıtlığına olan inançtır. Mitolojiye göre insan tanrılar tarafından kendi kaderlerine terk edilmiştir ve insan yaşama tutunmak için doğa ile mücadele etmek zorunda bırakılmıştır. İnsan her türlü güçlüğü aklıyla yenmek zorundadır, yoksa doğal silahlarla donatılmış yırtıcı hayvanlara kolaylıkla av olacak savunmasız bir canlıdır. Bu bakımdan Yunanlar için düşünmek, pek çok çeşidi olan önemli bir etkinliktir; ‘düşünmek’ ve ‘akıl yürütmek’

¹³⁹ Hesiodos, 2018.

¹⁴⁰ Şenel, age.: 82.

¹⁴¹ Kranz, age.: 23-25.

¹⁴² Bıçak, 2004: 52.

¹⁴³ Eliade, 2018: 356.

anlamına gelen birçok fiil Yunancada mevcuttur.¹⁴⁴ Doğa onlar için bir mücadele alanı olmuşken kendi aralarındaki dayanışmayı kurabilmek adına da yasaları tasarlamak zorunda kalmışlardır. Kendi akıllarıyla kurguladıkları yasalar yardımıyla kentler kurabilip soylarını doğanın olumsuzluklarından koruyabilmişlerdir. Doğa ve yasa karşıtlığının erdem çerçevesinde de bir karşılığı vardır: doğaya uygunluk herhangi bir erdem olarak değerlendirilmezken yasaya uygun davranmak erdemli olmakla özdeşleşmektedir.

Yunan düşüncesi her ne kadar doğa-yasa karşıtlığına dayansa da, insan kavrayışını gözlemleyebileceğimiz bir başka kurum olan sanatta ise Yunanlar doğadan yana tavır takınmışlardır. Bu durum onların akılcılıkları ve gerçekçilikleriyle de açıklanabilir. Klasik Yunan sanatı mitolojik öğelerin temsilini kapsasa da doğal olanın dışına çıkma eğiliminde değildir. Çömleklerdeki resimlerde, kabartmalarda ve heykellerde gözlenen temsiller bu gerçekçiliğin açık bir yansımasıdır. Bu yansıma Yunan toplumunun dünyayı kavrayışıyla da ilişkilendirilebilir; zira çağdaşları olan Mısır uygarlığının resim ve heykel temsilleri sürrealizmle ilişkilendirilebilecek öğeler içerirken Yunan sanatı tanrıların dahi insan bedeninde sembolize eder. Yunan uygarlığı mitolojisini dahi *moira* ile sınırlandırmıştır, doğaüstüne doğal bir yaklaşımla yönelir.

2.2. Tragedyalarda İnsan Temsili

Takiyeddin Mengüşoğlu *İnsan Felsefesi* adlı yapıtında sanatın bir olgu hakkında doğrudan bilgi verdiğine değinmektedir,¹⁴⁵ bu bakımdan Yunan Uygarlığını ve toplumsal yaşayışını daha nitelikli kavrayabilmek adına uygarlığın sanat alanında üretmiş olduğu yapıtlarına başvurmak doğru bir yol olacaktır. Sanat da en az bilim ve felsefe kadar dünyayı bir açıklama tarzıdır ve tragedya bu bakımdan çok yönlü bir temsil sunarlar.¹⁴⁶ Yunan uygarlığından günümüze kalmış olan sanat yapıtları heykeller, şiirler ve tiyatro oyunlarından oluşmaktadır. Bu yapıtlardan heykeller ile şiirler belli bir idealin temsili olarak ortaya konduğundan dolayı heykeltıraşın ya da şairin yeteneğini değerlendirmek ve Yunan sanatı hakkında genel yargılara varmak adına kullanışlıdır, topluma ya da toplumsal yaşantıya dair güçlü bir temsil ortaya koymaktan uzaktırlar. Tiyatro oyunlarında ise, izleyiciye anlatılmak istenen herhangi bir şey oyuncular – ve Yunan tiyatrosu için özellikle koro - tarafından aktarılmaktadır ve sözle gerçekleşen bu aktarımda şiirsel ifadelerden çok günlük sözler kullanılmaktadır. Attika’lı tragedya yazarlarının herhangi bir tarihsel tutarlılık kaygısı gütmenden sahnedeki kahramanları güncel bir konumda kendi zamanlarının düşünce ve

¹⁴⁴ Bonnard, 2004b: 207.

¹⁴⁵ Mengüşoğlu, 1988: 87.

¹⁴⁶ Bonnard, age.: 99.

alışkanlıklarını dile getirerek sundukları bilinmektedir.¹⁴⁷ İşte bu günlük sözlerin yazılı olduğu oyun metinleri bizlere Yunan toplumunun doğrudan bir betimini sunmaktadır.

Tiyatro oyunları heykeller ve şiirler gibi çoğunlukla tanrılara adanmış yapıtlar değillerdi, halk için yazılır ve halk için oynanırlardı. Kimi tarihsel bilgileri¹⁴⁸ halka duyurma amacıyla, kimi de Aristophanes'in yaptığı gibi halkı belli bir pratik ahlak çizgisine çekmek adına yazılmıştır; ancak hangi amaç güdülürse güdülün yöneldiği erek aynıdır, bu bakımdan tragedya yazarları Yunan halkının eğiticileri olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁹ Bu eğiticiler arasında öne çıkan dört tane önemli ad vardır: Aiskhylos, Sophokles, Euripides ve Aristophanes. Aristophanes bir hicivci olması, sert üslubu ve kaba diliyle diğer yazarlardan ayrılmaktadır.

Tragedyalarda (ve diğer Yunan yazınında) ilerlemeci bir insan tanımı karşımıza çıkmaktadır. İlk zamanlarda vahşi hayvanlardan farksız bir yaşam süren insan zamanla doğanın bir parçası olmaktan sıyrılarak doğanın hakimi olarak aktarılmaktadır. Yunan anlayışında erdemin politik kavranışı bu aktarımlardan çıkarılabilecek bir sonuçtur; çünkü kesinlikle doğadan türetilmeyecek olan yasalar insanın örgütlü yaşamasının sonucudur ve yasalara uygun yaşamak erdemli olmakla örtüşmektedir. Basit gündelik işler *aristos* kavrayışınca hor görüldüğünden dolayı erdemin en yüksek düzeyi kendini düşünsel ve politik yaşamda temsil eder. Tragedyalar o dönemde henüz birbirinden ayrı düşünülmeyen felsefe, din ve sanatın insanlık hakkındaki düşüncelerinin en çarpıcı biçimde ortaya çıktığı yer olarak kabul edilmiştir;¹⁵⁰ çünkü tragedyalar daha bütünlüklü bir insan temsili sunmaktadır, *aristos* kavrayışı pek çok yapıtta yine işlenirken insansı duygulanımların vurgusu belirgindir. İnsanlık her ne kadar ilerliyor olarak yansıtılsa da geçmişten beraberinde taşıdığı ilkelliği kimi zamanlarda – özellikle de trajedinin doruğunda – dışa vurur. Antik Yunan'daki insanı çalışan bir araştırmacının insana dair en bütünlüklü tasviri elde edebileceği kaynak bu nedenlerle tragedyalardır. Bonnard tragedyadaki insanın coşkun duygularını şu sözlerle betimlemektedir:

“Tragedyaya giren insanlar, adil bir tanrıya bel bağlamalarına karşın, “aziz” değildirler. Suç işlerler, tutku onları şaşırtır. Öfkeli ve sert kişilerdir. Ama hepsinin insani bazı büyük erdemleri vardır. Hepsi cesurdur; birçoğu ülkelerini, insanları sever; çoğunda adalet aşkı ve onu zafere ulaştırma isteği vardır. Yine hepsi, soyluluğa tutkundurlar.”¹⁵¹

Bonnard her ne kadar tragedyalardaki insanların büyük erdemleri olduğunu söylese de bu yapıtların üzerinde en çok durduğu konu salt tutkudur. Sanatın toplumları yönlendirici etkisi Antik Yunan'da da ortaya çıkmış ve oyunlarda sergilenen coşkun tutkular rütbe, mevki ve zenginlik gibi kazançlara yöneldikçe toplum içi sürtüşmelerin artmasını tetiklemiştir. Her

¹⁴⁷ Thomson, age.: 251.

¹⁴⁸ bkz. Aiskhülos ve Sofokles, 2005.

¹⁴⁹ Bonnard, 2004a: 21.

¹⁵⁰ Bıçak, age.: 58.

¹⁵¹ Bonnard, age.: 194.

ne kadar böylesi tutkuların işlendiği oyunlar tutkunun getirdiği yıkım ve zararlardan söz etmiş olsa da insanları özendirmekten de geri kalmamıştır.¹⁵² Tutkunun yanı sıra tragedyalara hakim olan ana ruh Yunan insan kavrayışına aykırı değildir; erkeksi doğa, yüceltilen bir ahlaki düzen ve kadere teslimiyet bu ana ruhu oluşturan Yunan kavrayışının tipik öğeleridir.¹⁵³ Yunan yazın sanatında göze çarpan önemli özelliklerden biri Yunan toplumunun yaşamını yoğun bir biçimde kuşatmış olan kader anlayışının bu alanda da belirleyici olmasıdır. Tragedyalarda da karakterler ve olaylar kaderin belirgin etkisi altındadır. Kadere bağlılık ölçülülüğü öne çıkaran bir anlayıştır; çünkü insanın yaşamı ondan bağımsız olarak belirlenmiştir ve insanın yazgısına başkaldırmaması ve kendine çizilmiş olan sınırların dışına çıkmaması öğütlenir – zaten istese de bunu başaramaz, kaderi¹⁵⁴ dönüp dolaşıp onu bulacaktır.

Tragedyaların ve diğer Yunan yazınının konumuz açısından önemi bize filozoflar tarafından aktarılan ‘olması gereken’ insandan çok ‘olan’ insanı göstermesidir.¹⁵⁵ Aristoteles’in Euripides’e bu konuda bir eleştirisi vardır. Metin Balay Aristoteles’in sözü eğer doğruysa, Euripides için bundan daha büyük bir onur olamayacağını Medea’ya yazdığı önsözde belirtmektedir.¹⁵⁶ Olan insanın gösterilmesi araştırmacıların birtakım yorumları daha tutarlı biçimde geliştirmelerine yardımcı olacak bir durumdur, çünkü olan ya da olmuş olan bir olgunun kendiliği bir başkasının yorumu üzerine düşünmeyi gerektirmeyecek bir nesnellığe sahip olmamızı sağlar. Filozoflar düşünce insanlarıdır ve akıllarındaki ilkeler doğrultusunda kavramları, olguları ve kişileri değerlendirirler, çoğunlukla bu öğelere metodolojik yaklaşırlar. Bir resim galerisini ziyaret ettiğimizde sanat eleştirmenleri resimlere teknik yaklaşırlar ve bir resmi teknik biçimde yorumlayacaklardır, oysa ki eleştirmen olmayan birinin aynı resimde göreceği şey sözgelimi yoksulluk olacaktır, yani izleyici döneme ait bir koşulu bir anlatıcının yorumu üzerinden değil de doğruca kendi gözlemiyle kavrayacaktır. Tragedyaların faydası geçmişten günümüze insanı değerlendirecek olan her kişinin bu değerlendirmeyi başkasının öznelliğine bulaşmadan yapabilmesine olanak sağlamasında yatar. Bununla birlikte, Sokrates’e atfedilen insanın kendini kusurlarını düzeltebilmesi için komedya ozanlarına bırakması gerektiği düşüncesi¹⁵⁷ yazarların insan karşısında bir ayna görevi üstleneceklerinin de kanıtı olarak sunulabilir. Tragedyalar yalnızca insanların kusurlarını değil aynı zamanda erdemlerini de bize yansıtacaktır.

¹⁵² Bıçak, age.: 62.

¹⁵³ Zeller, 2001: 117.

¹⁵⁴ bkz. Sofokles, 2002.

¹⁵⁵ Aristophanes insanın doğasını ortaya koymasını utançsızlık ve kendine göz yumma olarak adlandırmaktadır. bkz. Guthrie, 2021a: 105.

¹⁵⁶ Euripides, 2006: 6.

¹⁵⁷ Laertios, 2004: 81.

Solon dönemiyle beraber Atina'da tiyatro önemli bir konum elde etmeye başlamıştır. Yunan tragedyası Aiskhylos ile ilk yüksek düzeyine erişmiştir. Tragedyalarında soylu ve gelenekçi yan baskındır. Bu bakımdan insanın kaderi sürekli işlenmiştir.¹⁵⁸ En yüksek yaşam bilgeliliği olarak isteklerimizi dizginlemek, adaleti sevmek ve tanrılara saygılı olup kadere teslim olmayı vurgulayan¹⁵⁹ Sophokles'te de benzer bir çizgi görülmektedir: o da Aiskhylos'un geleneksel kavramlarına bağlı kalmıştır. Euripides ise yapıtlarında yenilikçi bir yön izlemiştir. Sofistlerin etkisi kendini göstermektedir, Euripides'in oyunlarında tanrı, iyilik, dindarlık ve kader gibi geleneksel kavramlar tartışılmıştır.¹⁶⁰ Sofistik etki 'Hekabe' adlı oyununda kendini göstermektedir: soyluluğundan dolayı yönetime gelenlerin soyluluklarına karşı eğitimle kazanılan erdemlerin savunucusu olan Euripides 'Elektra'da ise soyluluğun her zaman erdemli olmadığını, birçok soylu kişinin bayağı ve kötü bir karakterinin bulunduğunu sunmuştur. 'Andromakhe'de de bir toplum eleştirisi dolaylı yoldan verilmektedir: Ahlaki yozlaşma hilecilik, yalancılık, düzenbazlık, zaman zaman cinayet, kazanç hırsı gibi özellikler ve eylemler aracılığıyla aktarılmaktadır¹⁶¹. Euripides yapıtlarında Sokrates'le benzer bir anlayışı yansıtmaktadır: erdem olarak ölçülülük ön plana çıkarılmakta, tanrılara saygısızlık edilmemekte, ancak yine de geleneklere aykırı birtakım olaylardan söz edilmektedir. Özellikle de erdemin soyluluk ve zenginlikten daha iyi olduğunu vurgulaması bizi istemsizce Platon'un *Sokrates'in Savunması*'na götürmektedir.¹⁶² Bir başka tragedya yazarı olan Simonides ise oyunlarında zorlukla edinilen erdemlerin insanlar tarafından kolaylıkla yitirilebileceğinden erdemin kusurlu ve güvenilmez bir yapısı olduğunu insanlara duyurmaktadır. Bu nedenle her insanın türlü yanlışları vardır, mutlak ölçütte doğruluk olanaksız olduğundan dürüstlük ve doğruluğa yatkınlık iyi ve erdemli bir kimse sayılmak için yeterli olacaktır.¹⁶³ Aristophanes ise bir hiciv yazarı olarak karşımıza çıkar. *Aristos* anlayışına sıkı bir inançla bağlı olan yazar geçmiş soyların yüksek değerlerini överken şimdiki zamanda bu yüksek değerlerin terk edildiklerinden, doğrunun ve yanlışın isabetli biçimde ayrımının yapılmadığından şikayet ederken gençlerin yetişme biçimlerini de yererek genç soyların lükse düşkün, kadınsı, ahlaksız ve korkak olduğunu yapıtlarında vurgulamıştır.¹⁶⁴ Aristophanes felsefe tarihinde de dolaylı bir etkisi olduğu için önemli bir rol oynamaktadır: Sokrates davasından yaklaşık yirmi yıl kadar önce yazmış olduğu 'Bulutlar' oyununda bir sofist olan başkarakterini Sokrates olarak adlandırmıştır. Sokrates adı üzerinden gençlere geleneksel değerleri aşağılatmanın,

¹⁵⁸ Bıçak, age.: 57.

¹⁵⁹ Zeller, age.: 120.

¹⁶⁰ Bıçak, age.: 58.

¹⁶¹ ae.: 64-65.

¹⁶² Zeller, age.: 123.

¹⁶³ ae.: 126-127.

¹⁶⁴ Bıçak, age.: 68.

büyüklerle saygısızlığın ve tanrılara inanmamanın benimsetilmeye çalışıldığını işlediği oyunu tarihsel kişilik olan Sokrates'in suçlamalarına bir kanıt olarak sunulmuştur.¹⁶⁵

Yunan tragedyaları modern tiyatro oyunlarından farklı bir kurguda ve temsilde olduklarından dolayı tragedya metinlerinde erdemle ilişkilendirilebilecek pek çok öğütle karşılaşmaktayız. Sophokles'in Antigone'sinde iyi yurttaşın toplumuna karşı sorumlu olması gerektiği vurgulanırken diğer yandan yurt yasalarının evrensel/tanrısallardan daha üstün olamayacağı, ikisi arasında kalındığında doğru seçimin evrensel/tanrısallardan yana kullanılması gerektiği öğütlenmektedir.¹⁶⁶ Euripides'in 'Bakkhalar' oyunu için Dionysosçuluğun kutsal kitabı benzetmesi yapılmaktadır.¹⁶⁷ Dionysosçuluğun öğretisi ve ritüellerinin işlendiği oyunda diğer oyunlarda da geçtiği haliyle çeşitli pratik ahlak sorunlarına ve öğütlerine rastlanmaktadır. Ölçülülük, özdenetim, dinginlik gibi erdemler karşıtlarına karşı seçim nesnesi olarak sunulmaktadır.

2.3. Herakleitos'ta Ahlak

Platon öncesi erdem anlayışları kapsamında, yaygın kanılar uyarınca bir doğa filozofu olarak değerlendirilen Herakleitos'un insanlar hakkındaki görüşlerine değinmek gerekmektedir. Gerek iyi azlık-kötü çokluk görüşü uyarınca, gerekse demokrasinin işleyişindeki bozuklukları görmeleri bakımından benzer düşüncelerde olmalarının yanı sıra Herakleitos Platon'un düşüncelerine yön vermiş bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Herakleitos'un erdem sorununun içinde değerlendirilmesinin nedeni ise insanı ve inançlarını kendi düşünceleri doğrultusunda ele almış olmasıdır. Doğa felsefesi bugün itibarıyla felsefe ve bilim tarihinin çalışma alanlarıdır; ancak dönemin öne çıkan ahlak sorunları günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Herakleitos'un insana yönelik yorumları da halen güncel ve önemlidir, bu bakımdan diğer doğa filozoflarından ayrılmaktadır¹⁶⁸. Herakleitos üslubundan ötürü 'karanlık filozof' olarak tanınır, ancak günümüze ulaşan bazı fragmanları¹⁶⁹ kendisine verilmiş olan bu ada tezat oluşturacak biçimde açıktır ve biz bu açıklığı ahlakla ilişkilendirilebilecek olanlarında görmekteyiz:

“(4) Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı, öküzler yemek için burçak bulduklarında, onlara mutlu varlıklar derdik.

¹⁶⁵ Aristophanes'in işlediği konunun uzun yıllar önce temsil edilmiş oluşu Sokrates'e yöneltilen suçlamaları güçlendirmiş gibi görünmektedir.

¹⁶⁶ Bonnard, 2004b: 41.

¹⁶⁷ Euripides, 2001: 22.

¹⁶⁸ Cevizci, 2012b: 91,92.

¹⁶⁹ Eşek, domuz, sığır gibi hayvanları andığı sözlerinde Herakleitos'un analogi kurduğu açıktır.

- (5) Kana bulandırarak arındırmaya çalışıyorlar kendilerini, çamura batmış birinin kendini çamurlu suyla yıkaması gibi. Çamurla temizlenen birine herkes deli der. Karşılarındaki tanrı heykellerine yakarıyorlar, konuşur gibi duvarlarıyla evlerin. Ne tanrılar ne de kahramanlar hakkında bir şey bildikleri var.
- (9) Eşekler samanı altına tercih eder.
- (11) Her sürüngen kırbaçlanarak otlağa güdülür.
- (13) Domuzlar temiz su yerine pis sudan hoşlanır.
- (17) İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar.
- (19) Dinlemeyi bilmediklerinden konuşmayı da bilmiyorlar.
- (20) Doğduklarında yaşamayı ve ölmektense paylarına karşı direnmeyi istiyorlar; arkalarında da payları belli çocuklar bırakıyorlar.
- (22) Altın arayanlar çok fazla toprak kazarlar ve çok az bulurlar.
- (29) Çünkü en iyiler bütün şeyler arasında tek bir şeyi seçer: Ölümlüler arasındaki ezeli üzü. Çoğunluk ise bir sığır sürüsü gibi tıknır.
- (34) Budalalar dinlerken sağır gibiler; “varken, yoklar” deyişi onlara ne de güzel uyuyor.
- (37) Domuzlar çamurda yıkanır, tavuklar ise toz toprakta.
- (43) Densizliği yangından çabuk söndürmeli.
- (49) Bana göre, bir insan çok iyi ise bin kişidir.
- (74) Ana babasını dinleyen çocuklar gibi olmamalıyız; yani bize aktarıldığı gibi.
- (87) Ahmak insanlar her söz karşısında şaşırmaı sever.
- (89) Uykuda olmayanlar için tek ve ortak bir kosmos vardır. Uykuda olanlar ise kendi özel dünyalarına kapanırlar.
- (97) Köpekler tanımadıklarına havlar.
- (104) Nedir ki onların anlayış ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabul ediyorlar.
- (110) Her arzu edilenin elde edilmesi iyi değildir.
- (112) Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır.
- (113) Düşünme herkeste ortaktır.
- (116) Kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur.
- (121) Ephesoslular size yakışan kendinizi asmanız ve kenti çocuklara terk etmenizdir. Siz, içindeki en değerli adam olan Hermodoros’u “aramızda değerli bir insan bulunmasın, değerliyse de gitsin başka yerlerde, başka insanların yanında olsun” diyerek kentten sürdünüz.
- (125a) Hiç eksik olmasın zenginliğiniz Ephesoslular. Olmasın ki, alçaklığınız belli olsun.”¹⁷⁰

Herakleitos felsefe araştırmacıları tarafından *logos* öğretisi uyarınca açıklanan bir filozoftur. *Logos* en kaba tabirle her şeyin kendine göre olup bittiği *evrensel yasadır*. Herakleitos’un diğer sözlerinde bu evrensel yasa anlayışının izlerini görmekteyiz. Ancak şu bir bilinmezdir ki bu araştırmacılar Herakleitos’un evrensel yasa anlayışını neden doğa yasası

¹⁷⁰ Herakleitos, 2009.

ile sınırlandırmışlardır?¹⁷¹ Herakleitos, yukarıda alıntılanmış fragmanlarda da görüleceği üzere, insan davranışıyla, insan yaşayışıyla ilgili bir filozoftur. Bu bakımdan *logos* anlayışı evrensel bir *ahlak* anlayışıyla da ilişkilendirilebilir ve gizemli bir biçimde düşüncelerini aktardığı varsayılan Herakleitos adına böylesi bir ilişkinin kurulması mümkündür, çünkü pekala asıl aktarmak istediği evrensel bir ahlak yasası olarak da kabul edilebilir. Her ne kadar Herakleitos'un ahlak felsefesinin temelinde iyi azlık ve kötü çokluk ya da yığın-seçkinler ayrımı bulunsa da¹⁷² fragman 113 ve 116'ya bakıldığında aslında bu ayrımın ileride Platon'da göreceğimiz haliyle, doğuştan gelen ve değiştirilemez bir varoluş hali olarak değil de daha çok Kantçı bir tarzda, yani insanın *logos*'a uymayarak, *logos*'u anlamaya çalışmayarak kendi hatası sonucu düşmüş olduğu bir erdemsizlik durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. 'Uykuda olma' ve 'uyanık olma' analogileri de aslında göz açmak kadar sıradan bir teşebbüsle insanın bu erdemsizlik durumundan kurtulabileceği şeklinde yorumlanabilir. Herakleitos'un iyi azlık ve kötü çokluk karşıtlığının dışında kalan ahlak anlayışı bu bakımdan türlü yaşam kalıplarına dayalı inançlarla yaşayan insanlar – yani kendi bireyselliklerinde yaşayan uykudaki insanlar – yerine herkes için geçerli olan ve herhangi bir kişisel yönlendirmeye gerek duyulmadan kavranabilecek olan evrensel yasaya uygun bir biçimde yaşama anlayışıdır. İnsan, yaşamını, davranışlarını *logos*'a uydurmalıdır.¹⁷³ Eğer insanlar için ortak olana göre yaşamımızı sürdürmezsek *kırbacı eline alanın dilediğince güdebileceği*¹⁷⁴ bir sürü bireyine dönüşmüş oluruz. Herakleitos'tan sonraki dönemlerin ahlak filozoflarının benzer görüşleri sonraki bölümlerde tartışılacaktır, ancak bütün bu filozoflarda ortak olan şey evrensel bir yasanın varlığına olan inançtır ve böylesi bir yasaya (örneğin bu, kiniklerde ve Stoacılar da doğanın kendisi olarak karşımıza çıkacaktır) göre yaşamı sürdürmenin doğru yaşamının önkoşulu olduğudur.

Herakleitos, çoğu araştırmacının da hemfikir olduğu biçimde azınlığın iyi olduğuna, yani bir *aristos* inancına sahiptir. Herakleitos'tan elimize ulaşan fragmanlarda iyi azınlığın dışında kalan yığına karşı aşağılayıcı bir tavır takınmış olduğunu söyleyebiliriz, ne var ki daha önce de değerlendirildiği üzere Yunan toplumunda iyi azlık ve kötü çokluk anlayışı yaygın bir inançtı: nitekim Aristophanes 'Barış' adlı oyununda seyirciye: "Yukarıdan, gökten bakınca ne küçük görünüyordunuz, Tam aşağılıksınız gibi gelmişti bana, Şimdi yakından daha da

¹⁷¹ Arslan da bu duruma dikkat çekmiş ve "Herakleitos'un *logos*'u sadece theoretik bir doğruyu ifade etmez; aynı zamanda ahlaksal ve dinsel bir doğruyu ifşa eder" sözüyle *logos*'u bir ahlak yasası olarak da kabul etmemiz gerektiğini belirtmiştir, bkz. Arslan, age.: 207.

¹⁷² ae.: 207.

¹⁷³ ae.: 207.

¹⁷⁴ bkz. Fragman 11

aşağılıksınız ya!”¹⁷⁵ şeklinde aşağılayıcı biçimde seslenebilmektedir. Çağımızın genel görgü alışkanlıkları çerçevesinden değerlendirmek durumunda kaldığından dönem için alışlagelmiş olan tutum ve tavırlar aşırıymışlar gibi düşünülüyor olabilir. Ancak bu durum Herakleitos’un da dünyayı temas ediyor olduğu konumdan hareketle anlamlandırmadığı anlamına gelmez: Herakleitos Ephesos’un önde gelen aristokrat bir ailesinin varisidir.¹⁷⁶ Gerek içinde yetişmiş olduğu çevre, gerekse de kendi kendisini yetiştirdiğine olan inancından dolayı yalnız kendi halkını değil, bütün insanlığın genel gidişatını hor görmektedir. Bu görüş tarzı ise aslında toplumlarda sıkça rastlanan bir tarzdır. Platon doğru bilgiye ruh aracılığıyla erişilebileceğini söylemektedir, çünkü ruh daha önceki yaşamlarında bu bilgileri edinmiştir ve bilme edimi dediğimiz şey anımsamaktan başka bir şey değildir. Platon’un bilgisinin zamanı geçmişe aittir. Kaba bir bilgi kuramı doğrultusunda değerlendirmemize devam edecek olursak “*bilgi geçmişte edindiğimiz deneyimlerimizdir*” diyebiliriz. Geleceğe dönük bir bilgiden söz edilemez, bu olsa olsa gerçekleşebilecek olanaklardan bir tanesine duyulan inançtır. “Otobüs geldi” ile “Otobüs gelecek” sözlerinin bize verdiği bilgi içerikleri farklıdır: geçmişte olmuş olan, yani otobüsün gelmiş olması, artık değişmeyecek bir zamandadır; oysa ki olması olası herhangi aksi bir koşul gerçekleşirse otobüs gelmeyebilir, dolayısıyla biz otobüsün geleceğinden mutlak bir biçimde emin olamayız, buna yalnızca inanabiliriz. Bu yaklaşım doğrultusunda insanları değerlendirecek olursak insanların değişmez bilgileri geçmişlerinde saklı olduklarından dolayı insanlar geçmişe güvenirler, özellikle de ne olacağı belirsiz geleceğin beraberinde getirebileceği türlü olumsuzlukların psikolojik etkilerinden kendi benliklerini koruyabilmeleri için geçmişlerindeki bilgileriyle şimdiki zamanları arasında bir ilişki kurarlar. İnsan geçmişini bu nedenle geleceği için bir dayanak noktası olarak benimser. Bu bakımdan Herakleitos’un insanlığın gidişatına yönelik inançları tamamen tanıdık bir alışkanlıktan gelmektedir.

Herakleitos’un *aristos* anlayışından bağımsız ahlaki yargıları da vardır. Fragman 43’te *densizlik* olarak çevrilmiş olan ὑβρις (*hybris*) “kibir, kendini beğenmişlik, kendini başkalarından üstün görme” gibi anlamlarının yanı sıra “küstahlık, saygısızlık” ve “ölçüsüzlük, aşırılık” anlamlarını da içermektedir.¹⁷⁷ Yangının getireceği yıkımdan daha büyük bir yıkım getireceğini varsaydığı *hybris*’in insanın (belki toplumun da) iyiliği için bir an önce dizginlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Kavramı erdemın karşıtı olarak değerlendirmemizde bir sakınca bulunmamaktadır, çünkü ‘ölçüsüzlük’, ‘aşırılık’ ve ‘kibir’ gibi kavramlar erdem olarak değerlendirilen ‘ölçülülük’, ‘ılımlılık’ ve ‘alçakgönüllülük’ gibi

¹⁷⁵ Aristofanes, 2009: 43.

¹⁷⁶ Guthrie, 2011: 416.

¹⁷⁷ Çelgin, age.: 668.

kavramların karşıtlarıdır. Bu bakımdan Herakleitos'un erdem anlayışının da diğer Yunan düşüncesi gibi ölçülülük temelli bir erdem anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Fragman 112'ye baktığımızda ölçülülüğü en büyük erdem olarak değerlendirdiği aktarılmaktadır. Herakleitos'un bu yargıları *logos* anlayışıyla da uyum içerisindedir. Erdem yalnızca iyilerin erişebileceği bir durumken insanın iyiye yönelmesi kişisel girişimiyle gerçekleşebilir, bunun için soylu bir doğuma gerek yoktur.

2.4. Sofistlerin Göreliliği

İnsan tepkisel bir varlıktır; düşüncelerini ve bu düşüncelerin yönlendirdiği davranışlarını deneyimlediği dünyasındaki olumlu ve olumsuz izlenimlerine göre oluşturur. Bu düşünce ve davranışlarını mantıksal/matematikselsel gelenek doğrultusunda göreliliği biçimde nesnellikle değerlendirse bile bu tutum da insanın tepkiselliğinden ayrı değildir, çünkü mantıksal/matematikselsel geleneğin her şeyin nesnel bir değerlendirme ölçütü olduğuna dair inancı yeryüzündeki pek çok insanla paylaşmaktadır, yani diğer insanların onayladığı, olumladığı bir değeri o da olumlamaktadır. İnsanlık tarihinin her döneminde genel-geçer bir ilkenin var olduğuna dair inanç hüküm sürmüştür; ne var ki bu genel-geçer ilkenin işaret ettiği olgu ya da kavram çağdan çağa farklılık göstermiştir. Belli bir gruba önderlik eden her kişi ya da her oluşum kendi ilkesinin doğruluğundan ve genel-geçerliğinden söz etmiş ve söz edilen ilkeye göre düşünmenin, davranmanın ve yaşamının doğru olacağını vurgulamıştır. Genel-geçer ilke anlayışlarındaki bu dönüşümler insanların çağa yön vermiş ilkelere karşı geliştirmiş oldukları olumsuz düşüncelerin tepkilerinin bir sonucudur. Platon'un felsefi dehası da böyle bir tepkisellikten doğmaktadır diyebiliriz. Hatta bu tepkisellik yalnızca Platon'la da sınırlı kalmamıştır, Sofistler kendilerinden sonra gelmiş olan Yunan klasik döneminin düşünsel yönelimine büyük ölçüde bir yön vermiştir.¹⁷⁸ Platon'un felsefesinin ana doğrultusu doğru/mutlak bilgi arayışı, idealist bir etik ve bir filozof krala ya da mutlak yasalara dayalı kapalı bir devlet anlayışıdır. Bu temelleri beslemiş olan tepkisellik ise Sofistlere ve onların temsil ettiği sofizme karşı gelişmiştir. Platon felsefesinin geçerli bir çözümlemesinin yapılabilmesi için sofizm ve temsil ettikleri değerlerin bilinmesi gerekmektedir.

Sofistler, üzerine akademik araştırmalar yapılması ikincil kaynaklara bağlı olan bir ekolün temsilcileridir. Belli başlı sofistlerin yapıtlarının oldukları bilinmektedir, ancak bu yapıtların çoğu kayıptır ve elimizde kalan parçalar da haklarında çok isabetli değerlendirmeler yapabilmemiz için yeterli değildir. Sofistleri bize aktaran ikincil kaynaklarsa Platon ve Aristoteles'tir. Ancak bu kaynakların – özellikle de Platon'un – güvenilirlikleri sorunlu kabul

¹⁷⁸ Capelle, 2006: 242.

edilebilir; çünkü özellikle Platon, felsefesinde sofistlerin temelini oluşturan bilgi ve varlık bakımından görelilik, çıkar ahlakı ve diluzluğuna dayanan ikna sanatına bir karşılık vermektedir. Dolayısıyla Sofistlerin ana aktarıcısı olarak karşımızda Platon olduğundan bu kümenin gerçekliğinden emin olmamalıyız. Muhtelif sofistler tıpkı Sokrates gibi diyaloglardaki karakterlerdir, onların ‘kaderlerini’ belirleyen de Platon’un kendisidir; dolayısıyla her bir sofistin eninde sonunda haksız çıkacağı henüz Platon okumamış biri tarafından bile öngörülebilir. Onlar diyaloglarda zaten haksız çıkarılmak için vardılar ve bu yargı da sofistleri değerlendirmek için Platon’un güvenilir bir kaynak olamayacağının en açık kanıtıdır.

Sofistler hakkındaki değerlendirmeler günümüze yaklaştıkça olumlu bir izlenim kazanmaktadır. Sofistleri Yunan Aydınlanmasının başlatıcıları olarak görürler ve onların toplumun değerlerini eleştirmeleri, aristokratik değerlerin karşısında durup demokratik işlevleri öne çıkarmaları, halkı eğitmeleri gibi etkinlikleri üzerinden bu yargıya varmaktadırlar. Öte yandan (Platon ve Platoncular tarafından) Sofistler etkinliklerini sürdürdükleri dönemde aydınlanmacı bir karaktere sahip olarak tanımlanmamakta, sözde bilgi satan işportacılara benzetilmektedirler. Kötü bir üne sahiptirler ve böyle anılmakta da pek haksız sayılmazlar: Sofistlerin temel yöntemi eristiktir.¹⁷⁹ Bu yöntemi kullanarak bir savı, ister doğru ister yanlış olsun, konuşma ilkelerine göre savunma eğitimini vermektedirler. Copleston Sofistlerin kazandığı bu kötü ünü şöyle anlatmaktadır:

“(...) diluzluğu sanatının çıkar gözetken ya da kente kesinlikle zararlı olabilecek ya da yalnızca politikacının kariyerini yükseltme amacını taşıyan bir düşünceyi ya da politikayı “yutturmak” için kullanılabileceği yolundaki açık sonuç Sofistlerin adını kötüye çıkarmaya katkıda bulundu. Özellikle Tartışmacılık ya da Eristik öğretileri açısından durum buydu. Eğer Yunan demokrasisinde bir insan para kazanmak istiyorsa, bunun başlıca davalar yoluyla yapılması gerekiyordu, ve Sofistler bu davaları kazanmanın doğru yolunu öğreteceklerini ileri sürüyorlardı. Ama bu açıktır ki uygulamada kolayca insanlara haksız bir nedenin nasıl haklı bir neden gibi gösterileceğini öğretme sanatı anlamına gelebilirdi.”¹⁸⁰

Verdikleri bu eğitim ise bir ücret karşılığıdır ki ücret karşılığı bir iş görmek Yunan toplumunun kesinlikle hoş karşılamadığı bir durumdur. Bununla birlikte bilgiye görece yaklaştıklarından dolayı kuramsal bilgiyle ilgilenmemişler, epistemolojik bakımdan yüzeysel kalmışlardır. Ayrıca öğrettikleri bilgi de çıkara dayalı, yıkıcı bir türdü;¹⁸¹ ele aldıkları konuyu

¹⁷⁹ Sofistlerin eristik yöntemleri üzerine Platon da Aristoteles de birer eleştirel kitap yazmışlardır. Aristoteles’in yapıtı olan *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* eristik mantık hatalarını göstermek üzere yazılmış, kısmen formel bir dilin kullanıldığı bir çalışmadır. Platon’un eristiğe yergisi ise *Euthydemus* diyalogudur. Diyalog sofist safsatacılığının doruk noktasıdır ve sofistlerin diluzluğuna başvurarak karşısındakini nasıl ikna ettiğini – belki de yıldırıldığını – aktarmaktadır.

¹⁸⁰ Copleston, 2009b: 78.

¹⁸¹ Guthrie, 2021a: 22-23.

bir başkasına nasıl kabul ettireceklerine dayanan tarzları sofistleri bir ikna yöntemi olarak değerlendirmemize yol açmaktadır.¹⁸² Öte yandan bilginin işlevsel olup olmamasıyla ilgilenmeleri yanlış bir tutum olarak değerlendirilemez; sonuçta insanların yaşamları büyük ölçüde pratiklere dayanmaktadır. Günlük işleyişimizde kuramsal bilgilere pek ihtiyaç duymayız, bu gibi bilgiler yaşamımızı sağlıklı biçimde sürdürebilmemiz için gerekli içerikler değildirler – eğer öyle olsaydı eğitimsiz kimselerin doğal seçim sonucu çoktan elenmeleri gerekirdi. Sofistlere göre de bilgi pratikte kullanılmak içindir,¹⁸³ ancak sofistlerin kullanılması gereken bilgi olarak öne çıkardıkları Hesiodos’un *İşler ve Günler*’de çiftçilere ne zaman ekip biçmeleri gerektiğini anlatan zanaat bilgisi de değildir, bu bilgi türü *politik erdem* dedikleri yurttaşlık bilgisidir. Sofistler açısından bakıldığında erdem yüksek bir değer atfedilen bir kavram değildir, günlük ve politik yaşam becerisi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁴

Sofistler iki gruba ayrılarak değerlendirilmektedirler: birinci grup adı belirlenmemiş sofistlik hareketin başlatıcılarının bulunduğu gruptur. Bu gruptaki sofistler yaşça Sokrates’ten büyük kimselerdir, dolayısıyla kendilerini erdem öğretmenleri olarak tanıtmış olsalar dahi erdem kavramı henüz felsefileşmemiştir, yani yukarıda da değinildiği gibi erdem herhangi bir şeyin yeterliliği/becerisi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte bu sofistler adlarının anlamına yakışırcasına *sofist*ler, yani bilge olarak değerlendirilebilecek bir donanıma sahiptiler. Protagoras, Gorgias ve Prodikos bu grubun temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yalnızca erdem öğretmeni değildirler, aynı zamanda dil ve dilbilgisi üzerine de önemli çalışmalar yapmış dilbilimcilerdir. Bunun yanı sıra diğer sofistlerle ortak olarak retorik öğretmenleridirler, hatta Gorgias kendini söylevci olarak tanıtmış ve ömrünün büyük bir kısmını bu eğitimi vererek geçirmiştir. Ayrıca bulundukları kentlerde yasa yapıcı olmak gibi yüksek görevlerde de bulunmuşlardır. Sofistlerin kötü ünleri bu grupla ilişkilendirilmez, hitabeti safsatacılığa taşıyan ikinci grup olmuştur. Atina’daki ahlaki yozlaşmadaki büyük pay yine bu gruba aittir. Çalışmada sofistler tek tek ele alınmayacak, adlarına ve düşüncelerine tartışılan konularda eğer bir yerleri varsa değinilecektir.

Felsefe tarihi sofistleri öncelikle bilgide göreliliğiyle değerlendirmeye almaktadır. Görelilik, Protagoras’ın düşüncelerini yansıtan felsefi bir kavramdır ve ünlü sözü “*İnsan her şeyin ölçüsüdür*” ile birlikte anılır. Protagoras sofistlik göreliliğin en önemli temsilcisidir. “*İnsan her şeyin ölçüsüdür*” sözüyle doğru ya da iyi gibi kimi kavramların göreliliklerini kişilerin bu kavramları taşıyan diğer kavramlara karşı sahip oldukları inançların belirlediğini öne sürmektedir. Benzer bir yaklaşımı günümüzde Harari de dile getirmiştir:

¹⁸² Bıçak, age.: 104.

¹⁸³ Dürüşken, age.: 139.

¹⁸⁴ Zeller, age.: 99.

insan kendi kurduğu düzenlere inanmayı bıraktığı gün o düzenin yıkılışı gerçekleşir demiştir.¹⁸⁵ Guthrie bu yargının özellikle bireysel ahlak alanında herhangi bir uygulama kaydının bulunmadığını belirtmiştir.¹⁸⁶ Bu bakımdan Protagoras'ın savı ile insanın günlük, ahlaksal yaşamından ziyade politik yaşamı arasında bir ilişki kurulması daha sağlıklı olacaktır; çünkü Protagoras'ın verdiği temel eğitimden biri aynı davada karşıt savları savunabilmek olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁷ Öte yandan Protagoras bu görüşü ile *insanı* düşünmenin temeline almaktadır. Protagoras, insanı, düşünmenin temeline oturtmakla belki ona atfedilen tanrısal boyutu yadsımaktadır, ama insana bireysel bir sorumluluk yüklemektedir. Kişi, alışlagelmiş Yunan düşüncesinin dışına çıkarak kaderinin sorumluluğunu üstlenebilecek bir eylem alanı bulmuştur. Protagoras'ın insanı ölçü alması artık insanın kendi yaşamını sahiplenmesi anlamına gelmektedir, insanın başına gelen her şey tanrıların ya da kaderin değil, kendi başarı ya da başarısızlıklarının bir sonucu olacaktır.¹⁸⁸ İnsanın toplum düzeni karşısında kazanmış olduğu bu görece değer uyarınca insan artık oluşturmuş olduğu kurumlarla karşı karşıya kalmıştır, tek yapması gereken kendini dilsel becerilerle geliştirip bireysel çıkar elde etmektir. İnsanın ölçü olmasıyla beraber yüksek değerler artık insanın elinde işlevli aletlere dönüşmüştür; çünkü doğru, yanlış, bilgelik, adalet, iyilik gibi kavramlara atfedilmiş olan yüksek anlamların artık insan dışında bir değerlerinin olmadıkları düşüncesine bir kapı açılmıştır.¹⁸⁹

Protagoras'ın açmış olduğu yolda Sofistler düşünsel/kültürel bir devrimin başlatıcısı olmuşlardır. Bunu bir şeyler söyleyip ardından kenara çekilerek edilgin bir biçimde değil, bizzat söylevleriyle, verdikleri derslerle ve halk mahkemeleri için yazdıkları savunmalarla etkin bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Geleneksel bilgeliği aşan bu zihniyet geçmişten gelen her türlü kültürel gelenek ve değer, yani tanrısal yasaların yerine bütün insanların eşit koşulları paylaşmak zorunda oldukları doğal yaklaşımların getirilmesi anlamına gelmektedir.¹⁹⁰ İnsanı ilgi merkezine alarak insanın yaratmış olduğu ahlak, siyaset, sanat, din gibi kurum ve değerleri yine insandan hareketle açıklamaya çalışmak anlamına gelen hümanizmin ilk temsilcileri¹⁹¹ olan sofistlerin bazıları, daha önce gördüğümüz gibi, Yunan düşüncesine yer etmiş olan doğa-yasa karşıtlığına karşıt bir biçimde insanı doğal bir varlık olarak değerlendirmişler ve bunun sonucunda, doğal bir durum olan 'güçlünün güçsüze tahakkümü' fikrini savunmuşlardır. Platon'un diyaloglarından da aşına olduğumuz üzere,

¹⁸⁵ Harari, 2016: 154.

¹⁸⁶ Guthrie, age.: 257.

¹⁸⁷ ae.: 256.

¹⁸⁸ Bıçak, age.: 61.

¹⁸⁹ Guthrie, 1999: 76-77.

¹⁹⁰ Bıçak, age.: 97.

¹⁹¹ Arslan, 2016b: 76.

Thrasymakhos ve Kallikles bu görüşün temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki sofist ikinci grup sofistlerdendir ve görüşleri çıkar gözetken kimseler elinde ciddi politik silahlara dönüşebilecek niteliktedir. Güçlü olanın gücünü kullanarak başkalarına ve adalete hükmetmesi toplumu bir arada tutan değerlerin geri döndürülemeyecek biçimde tahrip edilerek toplumsal maneviyatın çökmesi anlamına gelmektedir.¹⁹² Bu yaklaşım bir bakıma Yunan düşüncesindeki iyi azlık ve kötü çokluk ve yukarıda sözünü ettiğimiz *aristos* anlayışlarıyla uyumlu gözükebilir, ancak sofistlerin burada teşvik ettikleri tutum sınıflı toplum yapısı uyarınca yukarıdan aşağıya doğru bir tahakküm şeklinde değildir; aşağı sınıflardan bir halk önderinin gücünü kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak karşısına çıkabilecek her türlü toplumsal engeli aşarak kendine özgü düzenini topluma benimsetme şeklindedir. Doğal adalet olarak tanımlanan bu yaklaşım, *aristos* yaklaşımınca felsefesini temellendiren Platon'un da şiddetle karşı çıktığı bir ahlak anlayışını temsil etmektedir.¹⁹³

Sofistlerle düşünce çatışmasına giren filozoflar ve diğer aristokrat görüşlülerin sofistlere karşı durdukları en önemli konulardan biri de sofistlerin din karşısında takınmış oldukları tavır olarak göze çarpmaktadır. Protagoras'ın tanrıların varlıklarının bilinemeyeceğine yönelik düşüncesi,¹⁹⁴ Prodikos'un Protagoras ya da Antiphon gibi yadsıyıcı olmasa da tanrıları işlevlerle özdeşleştirerek değersizleştirilmesi¹⁹⁵ ve Antiphon'un diğer iki sofistin görüşlerini de aşarak tanrı kavramının insanların kolayca denetime alınabilmesi için uydurulmuş bir düşünce olduğunu söylemesi,¹⁹⁶ sadece yaşadıkları dönemler adına değil, çağımız için bile oldukça devrimci görüşler olarak kabul edilir. Dindarlığın iyi yurttaşlıkla özdeşleştirildiği bir uygarlıkta bu gibi düşünceleri ortaya koymanın düşman kazanmayı kolaylaştıracağı açıktır.

Sofistler erdemi tartışan alışageldiğimiz ahlak filozoflarından bu tartışmalara bilindiği kadarıyla girmeyerek ayrılmaktadır. Her ne kadar kendi siyasi erdem anlayışlarına ahlakı dahil etmiş olsalar da verdikleri eğitim ahlaksal değildi, eğitim anlayışlarının odağında siyasi erdemin pratik ve kazanç elde etmeye yönelik yararlı doğası vardır.¹⁹⁷ Öte yandan, bu tartışmaya dahil olmamaları, erdem anlayışlarının çeşitlendirilmesine kaynak olacak özel görüşler sunmadıkları anlamına gelmez. Prodikos ve Antiphon gibi sofistlerin bütün insanların eşit olduklarını vurgulamaları erdem tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmış olarak değerlendirilebilir. Erdemlilik sofistlerden önce yaygın biçimde aristokratik bir kalıtın

¹⁹² Bıçak, age.: 61.

¹⁹³ Guthrie, 2021a: 110.

¹⁹⁴ Capelle, age.: 251.

¹⁹⁵ ae.: 275-276.

¹⁹⁶ ae.: 284.

¹⁹⁷ Guthrie, 1999: 15.

belli bir çevre içerisinde yaşlılardan ya da büyüklerden gençlere aktarımıyla ulaşılabilecek bir düzeyin temsili olmuştur. Erdem, eğitimin bir unsuru değildi, kişinin ‘soylu’ çevresinden aldığı ‘soylu’ bir kalıttı. Sofistlerin, erdemi öğretilabilir bir kavram olarak ele almaları aristokratik bir değere açık bir karşı duruş olarak öne sürülebilir. Erdem, diğer soylu değerler gibi aristokratların tekelindeyken sofistlerin eşitlik vurgusu, aristokrasi yanlısı Platon’u, *erdemli babaların erdemsiz oğulları* sorununu tartışmaya yöneltmiş olabilir. Toplumun, özellikle de aristokratik değerlerin sofist göreliliği süzgecinden geçirilmesi bu bakımdan erdem tartışmalarının derinlik kazanmasını sağlamıştır. Öte yandan, henüz Sokrates erdeme, yani *areteye* felsefi bir anlam yüklememiş olduğundan dolayı kimi yurttaşlık yetkinliklerine/yeterliliklerine, kalıtsal olarak sahip olan aristokratlar *iyi doğumlu* olmadan da yalnızca doğru kişilerle kurulacak ilişkiler sonucu iyi yurttaş olunabileceği savını güden sofistler tarafından sarsıcı bir sosyal etkiyle karşılaşmışlardır.¹⁹⁸ Her insanın, erdemi öğrenebilme yeteneklerine ve politik doğasının görece eşit olduğuna duydukları inanç¹⁹⁹ doğrultusunda, halkın içinden gelen herhangi bir kimsenin de *polis*in yönetiminde söz sahibi olabileceğini vurgulamaları da aristokratları hor görmelerine diğer bir sebep olarak sunulabilir.²⁰⁰

Belli başlı sofistlerden Gorgias ve Hippias’ta bilindiği kadarıyla erdem anlayışına yönelik bir öğreti bulunmamaktadır. Protagoras’ta erdem kavramı ile karşılaşmaktayız, ancak bu erdem anlayışı büyük ölçüde siyasi erdemle sınırlandırılmıştır, insanın diğer insanlarla olan ilişkileri üzerinden tartışılacak olan ahlakın konusu olmaktan uzak bir anlam içeriğine sahiptir. Sofistlerden Prodikos, Antiphon ve Kallikles’in ise erdem hakkında birtakım yorumları vardır. Bu sofistler içerisinde Prodikos’un erdeme ve hazza dayalı yaşamları karşılaştırdığı bir mitos bize Ksenophon tarafından aktarılmaktadır²⁰¹. Mitosun genel bir değerlendirmesini Guthrie şöyle yapmaktadır:

“Ona karşın Erdem yoğun eğitimle, ağır çalışmayla ve yalın geçen fakat onurla, gerçek dostlukla ve eğer dilerse, ancak çaba ve terle kazanılabilecek olan servet ve güçle ödüllendirilecek bir hayat vaat eder. Tembellik, haz ve ayıp diğer yandan bedenini zayıflatacak ve aklını yok edecektir. Daha sonraki yılları onun için bir yük olacaktır ama eğer erdemi izlerse geçmiş zaferlere ait anılarla rahatlayabilir ve çabalarının ona sağladığı mutluluğun tadını çıkarabilir.”²⁰²

Prodikos burada erdemin yine bir eğitim nesnesi olduğuna dikkat çekmekteyken Protagoras’tan erdemin yönelik olduğu konu bakımından ayrılmaktadır. Erdem, siyasi erdem olarak tartışılmamış, daha çok Platoncu bir yaklaşımla hazza dayalı yaşamın karşısında

¹⁹⁸ Guthrie, 2021a: 242.

¹⁹⁹ Dürüşken, age.: 139-140.

²⁰⁰ ae.: 134-135.

²⁰¹ Bkz. Ksenophon, 1996: 40-43.

²⁰² Guthrie, age.: 266.

eudaimonist bir ilkeyle ilişkili biçimde sunulmaktadır.²⁰³ Öte yandan Prodikos'un erdem eğitimi erdeme doğru bireysel bir yöneliş biçimindedir, Protagoras'ta doğrudan doğruya bir eğitmen – sofist – tarafından verilecek bir ders olarak anlaşılırken Prodikos'ta erdem daha çok ahlaksal bir kavrayış olarak sunulmaktadır.

Antiphon ise erdeme ve erdemli olmaya olanaklar doğrultusunda karar verilmesi gerektiğini öne sürerek aslında ahlakın edilgin bir boyutunun da olduğuna dikkat çekmektedir. Benzer bir düşünceyi Kant'ta da görmekteyiz. Kant da ahlak ilkesinden yola çıkmayıp sırf dürüst olmanın sağladığı fayda ile bireysel çıkarın korunuyor oluşunu ahlaklılıkla ilişkilendirmemiştir.²⁰⁴ Antiphon'dan kalan 59. fragman ise bir kimsenin kötü ya da onur kırıcı bir şeye hiç istek duymamış olmasının o kimseyi erdemli saymamız için yeterli olamayacağı anlamını taşımaktadır. İnsanın kötü olan bir şeyle sınanmamış olmasının o insanın iyi biri olarak sayılması için yeterli olmayacağına²⁰⁵ inanan Antiphon bu yaklaşımıyla erdemin eylemsel yanının yalnızca etkin koşullar uyarınca ortaya çıkamayacağını vurgulamaktadır. Antiphon'un bu görüşünü Kallikles'in görüşüyle ilişkilendirebiliriz. Kallikles'e göre doğal adalet güçlünün gücünü kontrolsüzce kullanmasıdır, güçlünün doğasına uygun olan davranış budur. Bu görüş her bakımdan tehlikeli bir yapıdadır, dolayısıyla doğruluğu tartışma konusu bile edilmemelidir. Platon, *Küçük Hippias* diyalogunda bile bile kötülük yapmanın bilmeden kötülük yapmaya yeğ olduğunu, çünkü bilerek kötülük yapan biri o eylemi istediği zaman iyi yapabilecekken istemeden kötülük yapan birinin istese bile iyi eyleyemeyeceğini ve bir şeyin nasıl iyi yapılacağını bilen bir kimsenin de hiçbir koşulda kötülük yapmayacağını söylemektedir. *Küçük Hippias*'ın ana vurgusu insanın isteyerek kötülük yapmayacağı üzerinedir, ne var ki Kallikles 'eğer güçlü insan gücünü sonuna kadar kullanmazsa, istediğine kötülük etmezse ahlaksızdır' vargısına ulaşmaktadır; yani kötülük yapmak adaletin sağlanmasının bir yoludur. Antiphon'un düşüncesi şu noktada Kallikles'le ilişkilendirilebilir: insan böylesi bir güce sahip olmadıkça onun ahlaklı mı ahlaksız mı olduğunu değerlendiremeyiz, dolayısıyla bir kimseye ahlaklı diyebilmek için o kimsenin bütün uygun koşullar sağlandığındaki eylem ya da eylemsizliği ahlaklılığını ya da ahlaksızlığını belirleyecektir.

Erdeme tam karşıt noktadan yaklaşan Kallikles ölçülülük ve özdenetim gibi Yunan halkının benimsemiş olduğu yaygın erdemleri yadsımaktadır. Ona göre bu gibi erdemler ve bu özlerden geliştirilen düşüncelerin ve inançların tümü güçsüzlerin güçlüleri denetleyebilme

²⁰³ Prodikos'un anlattığı mitosla daha sonra incelenecek olan *Philebos* diyalogu arasında anlamca büyük bir uyum söz konusudur. Ne var ki diyaloglarda Protagoras'a, Gorgias'a, Hippias'a hatta Kallikles ve Thrasymakhos'a Platon tarafından verilmiş olan önem Prodikos'a verilmemektedir.

²⁰⁴ Kant, age.: 12.

²⁰⁵ Capelle, age.: 282.

isteklerinin bir ürünüdür.²⁰⁶ Süregelmiş olan bu gelenek sonucunda insanlar kendi varoluşlarını ortaya koyamamakta ve bu inançlar arasında yitip gitmektedir. Kallikles'in düşüncesinde bu erdemlerin tamamı erdemsizliğe dönüşür ve erdem olarak karşıtları sunulmaktadır: ölçülülük yerine taşkınlık, kanaatkarlık yerine hırs, özgecilik yerine bencillik ve özdenetim yerine arzulara teslim olmak bu düşünüşün erdemleridir.²⁰⁷ Kallikles, Gorgias diyalogunda karşımıza bir tiranlık destekçisi olarak sunulmuş ve insanın doğasına uygun karakterin içindeki tiranın dışa vurması olduğunu savunmuştur. Kallikles'in görüşleri kendinden yaklaşık on sekiz yüzyıl kadar sonra ortaya çıkacak olan Machiavelli ile büyük benzerlikler göstermektedir, hatta bu bakımdan onun görüşlerinin makyavelizmin ilk örneği olduğunu söyleyebiliriz. Kallikles ve yine "*adalet güçlünün işine gelendir*" sözüyle tanınan Thrasymakhos özellikle Platon'un büyük yergilerine uğramış olsalar da, tarihsel pratikler ve güncel ulusal ve uluslararası ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda isabetli öngörülerde bulunmuş iki sofist olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sofistler üzerine son bir genel değerlendirmede bulunulacak olursa, bu gezgin eğitimci grubu demokratik pratikleri halka öğrettikleri, demokratik yönetimlerin destekçileri oldukları için bugünün başat değerlerinin biçimlendirdiği bakış açıları uyarınca aydınlanmacı bir kimliğe sahiptir denebilir. Bir toplumun akıldışı inanç ve pratiklerinin akılsal bir sorgulamadan geçirilmesi kesinlikle aydınlanmacı karakterde bir etkinliktir, ancak aktarıldığı üzere sofistler bu eleştirilerini olur olmadık her değere yönlendirmiş olduklarından toplumsal etkileşimin çok aktif olduğu Yunan toplumunda büyük bir sosyal bunalıma sebep oldukları açıktır. Özellikle de vermiş oldukları diluzluğu ve eristik eğitimleri, temel eğilimleri hasetlik olan Yunan toplumu için çok değerli toplumsal bir silah olmuştur. Halk mahkemelerinde kullanılan bu silah yardımıyla bazı kimseler için haksız kazançlar elde etmenin yolu açılmıştır. Olasılıkla Platon'un *ideal adalet* arayışı da sofistlerin adalet manipülasyonlarına karşı geliştirilmiş bir antitezdir; çünkü Euthydemus diyalogunda da tanık olduğumuz gibi sofistler eristiği en uç noktalara taşıyabilecek bir yetkinliğe sahiptiler ve cahil halkın yargıçlık ettiği bir mahkemede de bu beceri yardımıyla haksızken haklı duruma geçmek pek de zor olmamalıdır. Bununla birlikte Protagoras'ın göreliliği ve siyasi erdem eğitimi günümüz politik doğruculuğunun ilkel biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Politik doğruculuğun pratiği evrensel bir doğru anlayışı yerine yerel ve dönemsel koşullar uyarınca popülist yaklaşımlarla siyasi çıkarlar elde etmeye dayanır. Popülizme dayandığından dolayı da demokratik yönetimlerde çok fazla uygulama alanı bulur. Örneğin bugün için kısmi bir ekonomik rahatlama adına geleceğe borçlanmak devlet yöneticilerinin sıkça başvurdukları

²⁰⁶ Cevizci, age.: 172.

²⁰⁷ Arslan, age.: 68.

politik doğrucu bir uygulamadır. Bu bakımdan sofistler dönemin politik doğruculuğunun temsilcileridir. Savundukları değerler gerçekten doğruluğuna inandıkları değerler midir bilinmez, ancak gerçekleştirmiş oldukları sorgulamalar ve *doğruluğun* yöreden yöreye, kültürden kültüre değişiklik gösterdiğinin farkında olmaları²⁰⁸ ve bu farkındalıklarını Yunan felsefesinin merkezi olarak yükselecek olan Atina'ya taşımaları yeni ve zengin felsefi tartışmalara kapı açmıştır. Bu bakımdan, gerek kişisel görelilik görüşleri olsun, gerek geleneksel toplum kültürüne yıkıcı etkileri olsun sofistler özellikle Atina'yı düşünsel olarak harekete geçirmiş bir gruptur ve bu bakımdan felsefe tarihinde önemli bir yerleri olmalıdır. Yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca da toplumun dayattığı kalıpları sorgulamaları, onların akıldışı doğalarını ortaya çıkarmaları ve insanın, en azından kendi bireysel yaşamına sahip çıkarak özgünlüğünü ortaya koymaya teşvik etmeleri bakımından da önemli bir karakter olarak belirmektedirler.

2.5. Sokrates'in Yaşamı Sorgulaması

Bütün insan yapımı kurumların kendi içlerinde ve kendilerine özgü evrimsel bir süreçleri vardır. Bu evrimsel süreçler doğal evrimle benzer bir yapıyı takip ederler; birkaç bireysel içerisinden diğerlerine baskın gelen birey evrimin hangi yönde ilerleyeceğini belirler. Bir insan kurumu olan felsefe de kendi evrimsel sürecini düşünceler üzerine düşünmek, düşünülmüş olan şeyleri çeşitli terimlerle çözümlemek ve başka düşünülmüşlerle ilişkilendirmek üzerine geliştirmiştir. Bu bakımdan felsefe çok büyük ölçüde kuramsal bir etkinliktir. Pek çok felsefeci - ki filozofları da bu gruba dahil etmeliyiz - felsefeyi üzerinde uzmanlaşılacak bir çalışma sahası olarak görmüş ve kariyerlerini - çünkü çalışan bir kimsenin kariyeri olur - kendi uzmanlık alanlarında sürdürmüşlerdir. Felsefecilerin yahut filozofların ise çok küçük bir azınlığı felsefeyi bir uzmanlık alanı, bir çalışma sahası olarak değerlendirmemiş, felsefenin kapsamını genişleterek onu bir yaşam biçimi haline getirerek bizzat yaşamıştır. Sokrates felsefeyi yaşam biçimi haline getirip yaşayan filozofların en bilineni ve felsefe tarihinde oynamış olduğu rol bakımından da en önemlisidir. Sokrates, felsefesini yaşayan bir filozoftur; onun kişiliği, yaşantısı ve hatta ölümü, felsefesinin temsidir. Cevizci, Sokrates'in bu yanını, "Sokrates'in savunduğu düşünceler ve görüşler, onun bütünsel kişiliğine, örneğine neredeyse başka hiçbir filozofta rastlanmayacak şekilde, ayrılmazcasına bağlıdır"²⁰⁹ sözleriyle tanımlamaktadır.

²⁰⁸ Bkz. adı bilinmeyen sofistin öğretileri, Kranz, age.: 207-208.

²⁰⁹ Cevizci, age.: 177-178.

Sokrates'i felsefe tarihinde eşsiz kılan özelliği ise sofistler gibi öğretmenlik kaygısı gütmeyen, öğrencileri gibi okullar ve ekoller kurmadan²¹⁰ ve hatta ardında yazılı hiçbir yapıt bırakmadan pek çok öğrencisine ilham kaynağı olmasıdır. Sokrates ders vermez, o yalnızca konuşur; tanıdıklarıyla, tanımadıklarıyla kavramları sorgulamayı sever. Bu sorgulamaları sırasında muhatabını doğru olduğuna inandığı şeyler üzerine bir kez daha düşünmeye zorlar, bildiğini sandığı şeyleri sorgulamalarıyla sonuna kadar sınar.²¹¹ Bu sorgulamalarını sofistlikle gerçekleştirmez, çünkü o muhatabının iyi biri olmasını ister ve sorgulamalarıyla da muhatabını daha iyi biri haline getireceğine dair inancı tamdır; çünkü Sokrates'e göre sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmezdir. Sokrates insanlarla yalnızca sohbet etmez, örneğin Ksenophon'un tanıklığı herkesle konuşmadığı üzerinedir; çünkü Sokrates – burada sofistleri yermektedir – para alanların ücretini aldıkları şeyin karşılığını vermek zorunda olduklarını, ama kendisi parayla iş görmediği için istemediği kimselerle konuşmak zorunda kalmadığını²¹² söyler. Dolayısıyla o, insanlarla hem konuşarak hem de onlarla konuşmayarak daha iyi biri olmaları için çalışmıştır, Sokrates'in yaşamı başlı başına onun felsefe derslerinin temsilidir. Savunduğu düşüncelere uygun yaşamış, felsefesini kendi yaşamında bizzat dışa vurmuş ve insanlara örnek olarak onların felsefe öğretmeni olmuştur.²¹³

Sokrates de tıpkı kendilerinden tam yazılı yapıt kalmamış sofistler gibi tanıklar üzerinden bilinmektedir. Sokrates'i öğrenebileceğimiz tanıklar sofistlerin tanıklarıyla aynıdır ve bu tanıklardan Platon ve Ksenophon Sokrates'in öğrencileri ve dostlarıdır. Sokrates'i araştırmada Platon başat kaynaktır, ne var ki, yukarıda sofistlerde de söz edildiği gibi, Platon bir sistem filozofudur ve felsefesini Akademia dışına halkın anlayabileceği dildeki ve Sokrates'in çoğunda baş konuşmacı olduğu diyaloglarla aktarmıştır. Platon'un ilgilenmiş olduğu sorunların pek çoğu Sokrates'in konusu değildir, ama diyaloglarda bu konular Sokrates'in ağzından işlendiğinden Sokrates'in felsefesini özgün biçimde kavramak pek mümkün değildir. Yine de, erdem, erdemin birliği, öğretilebilir olup olmadıkları gibi salt ahlaki konuların işlendiği gençlik dönemi diyaloglarındaki görüşlerin Sokrates'e ait olduğu araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir²¹⁴. Sokrates'in erdem anlayışını işlerken Ksenophon'un 'Sokrates'ten Anılar' adlı yapıtı bu çalışma için temel kaynak olarak belirlenmiştir; çünkü Ksenophon Sokrates'i bize aktaranlardan ne Aristoteles ve Diogenes Laertios gibi gelecekte Sokrates'e bakmaktadır ne de Platon gibi bir filozoftur. Platon, pek

²¹⁰ Küçük Sokratik okullar ve Platon, Sokrates'in ne denli etkili bir felsefe karakteri olduğunun açık bir göstergesidir. Felsefe tarihinde bu kadar çok okula, ekole ve felsefeciye düşünsel anlamda önderlik eden filozof enderdir.

²¹¹ Dürüşken, age.: 151.

²¹² Ksenophon, age.: 33.

²¹³ Cevizci, age.: 202.

²¹⁴ Arslan, age.: 92.

çok otorite tarafından Sokrates'i anlamak adına başat kaynak olarak gösterilse de aslında kendi felsefesini Sokrates'in adını yaşatıp konu edindiği sorunları üstlenerek kurmuştur. Bu bakımdan Platon gerçek Sokrates'i tartışabilmek için kanımca Ksenophon kadar nesnel bir kaynak değeri taşımamaktadır.

Sokrates sofistlerle bazı konularda ortak bir paydada buluşur. Sofistlerin bilgi karşısındaki tutumları, bilginin mutlak yerine görelî olduğuna dair inançları doğa felsefesindeki çoklu görüşlerin krizinden doğmuştur. Sokrates'in ise doğru bilginin olanağına olan inancı tamdır, ancak doğa felsefesindeki kişisel yargılar nedeniyle doğru bilgiye doğa üzerinden erişilemeyeceği sonucuna varmıştır. Doğa felsefesi üzerine ikinci değerlendirmesi ise felsefesine düstur edindiği ilkelerinin birinden gelmektedir: bu bilgileri bilmek onu olduğundan daha iyi biri haline getirmemektedir. Ayrıca doğa felsefesine yönelik bir yeteneği olmadığına inanmaktadır.²¹⁵ Doğa felsefesi, günümüzde doğa bilimlerine karşılık gelse de gözlem özelliği, açıklayıcı dil yetersizliğinden dolayı soyut spekülasyonlar üzerine kurulmuştur ve neredeyse hiçbir doğa filozofu birbiriyle uyumlu bir çözümleme ortaya koymamıştır. Bu bakımdan Sokrates de felsefesini böylesi soyut düşünceler üzerine olacak bir sistem yerine yaşam biçimi olarak ortaya koyma yoluna gitmiştir.²¹⁶ Bu yaşam biçimi ile de felsefesinin konusu insan yaşayışı ve ahlakı olmuştur.²¹⁷ Felsefesine insanı konu edinmesinden dolayı da sofistlerle ortaktır, ancak bu ortak paydalarında da insanlar adına edinmiş olduğu amaç bakımından ayrılmaktadır; sofistler insanların bireysel kazanımlar elde etmeleri için onlara ücret karşılığı yardımcı olurken Sokrates'in insanlar adına taşıdığı amaç onların daha iyi olarak mutluluğa erişmeleridir. Ne var ki amacını nasıl gerçekleştireceğini kendisinin dahi bilmediğine dair bir inanç taşıyordu. Bu bakımdan, önemsiz bulduğu doğa araştırmalarını geride bıraktıktan sonra insanları amacına eriştirebilmek için felsefenin asıl görevini kişinin kendini bilmesi ve kendini birtakım erdemsizliklerden arındırması olarak belirleyip,²¹⁸ işe kendini araştırmakla başlamıştır. Doğadan keşfedilecek doğru bir bilgi olanaklı olmadığı için gerçeği iyi bir yaşam kaygısı da güderek bulmayı amaçladı ve amacı doğrultusunda kendi bilgisizliğini öne çıkararak bir şeyler bildiğini iddia eden insanlarla konuşarak bilginin neliğine dair düşünceler edinmeye çalıştı. Bu doğrultuda da konuştuğu insanları kendini bilmek ilkesinden hareketle kendileri hakkında düşünmeye ve ruhlarına özen göstermeye yönlendirmiştir.²¹⁹ Sokrates'in felsefesinin kapsamı ahlak, siyaset ve din üzerine,

²¹⁵ Cornford, 2015, 4.

²¹⁶ Cevizci, 2012b, 188.

²¹⁷ Zeller, age.: 149-150.

²¹⁸ Friedell, age.: 219.

²¹⁹ Copleston, age.: 99.

yani insan yaşamının pratik düzlemidir.²²⁰ Sorgulamaları ise başına olmadık işler açılmasına neden olmuştur ve bu bakımdan da sofistlerin uğradığı akıbete benzer biçimde bağnaz yurttaşlar tarafından hor görülmüştür. Cornford Sokrates'in sofistlerle örtüşen kaderini şöyle anlatmaktadır:

“Atina'nın yaşlı yurttaşlarının, Sokrates'in gençleri bütün ahlaki kuralları sorgulamaya yöreklendirdiğini öğrendikten sonra (muhtemelen kendi ergen çocuklarıyla yaşadıkları tatsız karşılaşmalar nedeniyle), onunla Antiphon'un doktrini arasında fark görmeyip gençlerin ahlakını bozduğuna hükmetmeleri şaşırtıcı değildir. Eğer “ahlakını bozmak” fiilini kelimesi kelimesine alırsak, hüküm doğrudur. Gençlere, bir insanın tam özgürlüğünü kazanmak için, kabul edilmiş tüm davranış ilkelerini sorgulamaları gerektiğini ve tüm ahlaki soruları kendi kendilerine yargılamayı hedeflemeleri gerektiğini söylemek, ailelerin ve toplumun çocuklarını titizlikle kuşattığı ahlaki dayanak ve payandayı kesmek bakımından ahlak bozmaktır. Sokrates aslında, insan türünün tarihi boyunca, aileden millete her büyüklükteki insan gruplarını bir arada tutan ne varsa, yani otoriteye itaat ve geleneğe riayet ahlakını ve sosyal baskının etkilerini zayıflatıyordu.”²²¹

Sokrates her ne kadar apolitik biri olarak karşımıza çıkıyor olsa da inandığı doğruluktan şaşmayarak Atina yönetimlerinde de görmüş olduğu bozuklukları dile getirmekten kaçınmamıştır. Almış olduğu kamu görevlerini de iyi ve sorumlu yurttaş ilkesiyle yürütmüş, bu görevlerinde de yine inandığı doğruluktan ayrılmamıştır. Sokrates'in doğruluktan döndürülemez karakterinin ölümünü hazırladığını da söyleyebiliriz. Zeller, Sokrates'in ölümünü, davasının en büyük zaferi olarak tanımlamaktadır²²² ve pek çokları tarafından da felsefesinin somutlaştığı zirve olarak değerlendirilmektedir. Savunmasında dahi ironisinden vazgeçmeyerek kendini halkın erdem araştırmacısı olarak takdim etmeye devam etmiş²²³ ve halkı bilinçlendiren birinin ceza yerine ödüllendirilmesi gerektiğini açıkça söylemiştir. Felsefesini erdem kavramı üzerine kuran Sokrates ölçülülük, dayanıklılık ve özdenetim gibi erdemleri en temel karakter özellikleri olarak da yaşamının her anında sergilemiştir²²⁴. Hiçbir şey bilmediğini her defasında vurgulayarak bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet ve dostluk gibi erdemlerin ne olduğunu sözleriyle öğretmemiş olması yaşamını bu erdemlerin gözlemlenebilir bir temsili olarak sunmasına engel olmamış ve gençlerin erdemli bir yaşam kurmaları için bu erdemlere ulaşabilmenin yollarını onlara göstermiştir²²⁵. Ksenophon ve Diogenes Laertios'un bazı anlatıları Sokrates'in Delphoi Tapınağındaki ünlü sözün devamındaki *μηδὲν ἄγαν* (*meden agan: aşırılıktan kaçın*) öğretilisine de bağlı kaldığını göstermektedir. Diogenes, Sokrates'in pazar yerindeki malların çeşitliliğine bakıp, “Gerek

²²⁰ Arslan, age.: 143.

²²¹ Cornford, age.: 31.

²²² Zeller, age.: 149-150.

²²³ Platon, 2009: 14.

²²⁴ Cevizci, age.: 201.

²²⁵ ae.: 205.

duymadığım ne çok şey var”²²⁶ dediğini ve kendi dışındaki insanların yemek için yaşadıklarını, oysa ki Sokrates’in yaşamak için yediğini söylediğini²²⁷ aktarmaktadır. Ksenophon da Sokrates’in olabildiğince az şeye gereksinim duymayı tanrılara en yakın olma durumu²²⁸ olarak tanımladığından söz etmektedir. Aşırılıktan kaçınma öğretisi Yunan ölçülülük anlayışıyla uyum içerisindedir, ancak Sokrates’ten aktarılanlar bu söz ve tutumların Platoncu tarzdan çok kinik tarza meyilli olduğunu göstermektedir: Platon ölçülülüğü vurgularken daha sonra da göreceğimiz üzere, kinikler ise her türlü gereksinimden arınmak gerekliliğini savunmaktadırlar.

Sokrates’in insan anlayışına değinmeden önce daha iyi olmaya ya da iyiliği muhafaza etmeye katkıda bulunduğu sürece gerçeklikten uzaklaşılabileceği düşüncesinin ortaya çıktığı ahlaki bir göreliliğinden de söz etmek gerekir. Ksenophon 4. Kitap’ta Sokrates’le Euthydemos’u konuştururken Sokrates’in, eylemlerin koşul ve durumlara göre adil ya da adaletsiz olarak karşımıza çıkabileceği görüşünü aktarmıştır. Sokrates bu yaklaşımı doğrultusunda Kantçı ahlaktan tamamen ayrılmaktadır; çünkü Kant’ta eylemin kendine özgü bir ahlaki değeri vardır ve bu değer eylemin doğuracağı sonuçlardan tamamen bağımsızdır. Kant’a göre yalan söylemek, aldatmak, hırsızlık yapmak gibi kimi eylemler her koşulda yanlışken Sokrates bu gibi eylemlerin düşmanlara karşı, hatta kimi zor koşullar altındayken dostlara karşı da yapılmasının doğru olduğundan söz etmektedir. Daha sonra Platon’da da bazı durumlarda devleti yönetenlerin halka yalan söyleyebileceğinin belirtildiği yerlere değineceğiz. Sokrates’in kimi durumlarda yalan söylemek, aldatmak, hırsızlık yapmak gibi eylemlerin yapılması gerektiğini savunması *bilerek kötülük yapma* olgusuyla da yararlılık ölçütüyle birlikte düşünüldüğünde ilişkilendirilebilir; çünkü şu halde bilerek yanlış yapmak genel iyiliğe katkı sağlayacak bir tutum olarak karşımıza çıkar. Bilerek kötülük ya da yanlış yapmanın bilmeden yapmaya yeğ olduğu görüşünün Sokrates’e ait bir görüş olduğu hem Platon hem de Ksenophon’un tanıklığına dayanmaktadır.²²⁹ Kant ahlakının çıkmazlarından biri Sokrates’in yaklaşımıyla kolaylıkla aşılmaktadır, bu da deontolojik ahlakla eudaimonist ahlakın ayrımının en belirgin örneğidir.

Sokrates’in insan anlayışı erdem anlayışının ortaya çıkartılabilmesi için bir önkoşuldur. Platon diyaloglarında sıkça tanık olduğumuz üzere Sokrates’in sorgulaması *eşyanın doğası* üzerine kuruluydu. O, sorgulamalarında bir işin, bir işlevin ya da bir aletin *yararını* ortaya çıkaran özelliğini, yani *erdemini* araştırmaktaydı. *Erdem* kavramı ise Yunan

²²⁶ Laertios, age.: 77.

²²⁷ ae.: 80.

²²⁸ Ksenophon, age.: 34.

²²⁹ Platon Küçük Hippias diyalogunda ve Ksenophon da *Anılar*’ın dördüncü kitabında bu konuya değinmektedir.

uygarlığında felsefeye konu edilene kadar *işine uygunluk* olarak anlaşılmaktaydı – bu yüzden Devlet’te ruhun doğasına uygun işlemesi erdemin en yüksek düzeyi olarak tartışılmıştır. Sokrates’in düşüncesine göre her var olanın kendine göre bir işlevi vardı ve bu işlev insanda da aranabilirdi. *Kendini bil* buyruğu insanın işlevinin neliğine yönelik bir sorun olarak kavranmaktadır ve bu kavrayış Sokrates’i doğruca erdemin neliğine yönlendirmiştir; çünkü diğer her var olanlar gibi insana özgü, insanın işlevini ortaya çıkaran bir erdem de vardır.²³⁰ Sokrates insanın işlevine yönelik olarak erdemi onu diğer varolanlardan ayıran en belirlediğin özelliği olan ‘akıl’ ile ilişkilendirmiştir. Bu ilişki Cevizci tarafından şu şekilde ele alınmaktadır:

“Her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir fonksiyon, onun varoluşunun bir amacı bulunduğunu düşünen Sokrates işte bu noktada, meşhur *arete*, ya da erdem telakkisini geliştirir. Onun bu bağlamda sorduğu temel sorular şunlardır: “İnsanın amacı nedir?”, “İnsana özgü olan faaliyet türü hangisidir?”, “İnsan varlığı, başka varlıkların yerine getiremeyeceği hangi işlevleri yerine getirmek durumundadır?” Sokrates’e göre, insana özgü faaliyet türü; hareket, büyüme, duyumlama ya da üreme değildir. Zira bunları başka hayvan türleri de gerçekleştirir. İnsanın *aretisi*, yalnızca insanda bulunan, insana özgü olan akılla ilgili olmak durumundadır. Zira akıl ve akli kullanma yalnızca insana özgü olup, onu bir vücudu olan başka hayvan türlerinden ayırır.”²³¹

İnsanın bir işlevi olduğuna dair inanç, Sokrates’in insana teleolojik yaklaştığının açık bir göstergesidir. İnsandan hareketle kurulacak bir erdem anlayışı ve bu erdem anlayışının insanı mutluluğa ulaştıracak oluşu, Sokrates’in felsefesinin teleolojik yapısını ortaya koyar. İnsan, erek olarak yaşamı boyunca *kendini bilme* ilkesi üzerinden hareketle erdemin ne olduğunu araştırmalı ve bu yolla ruhunu eğitmelidir. Kendini bilen insan böylece kendi iyiliğine yönelik davranabilecektir.²³² Aksi durum ise insan için açık bir felakettir ve kendini keşfetmemiş birinin iyi bir yaşam sürmesini olanaksız görmektedir.²³³ İnsanı teleolojik olarak ele almış olsa da Sokrates bu yaklaşımını hiçbir zaman salt kuramsal düzlemde bırakmamış, yukarıda bahsedildiği üzere bizzat yaşayarak pratik bir boyutta öğretisini uygulamıştır. Bu bakımdan Sokrates bir eylem filozofudur; daha önce de söz edildiği gibi, onu toplumun içinde

²³⁰ Guthrie, *arete*’nin kullanımına dair Sokrates, Platon ve Aristoteles’i kapsayan yeni bir anlamın kullanımını şu sözlerle anlatmaktadır: “Sözcüğün Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından kullanılış biçiminde yeni bir öge vardı. Onlar sözcüğü **antropine**, “insansal” sıfatıyla nitelediler ve dolayısıyla, ona genel bir anlam –bir insanın insan olmak bakımından yetkinliği, yaşamada yetkinlik anlamını- yüklediler ve bunun ne olduğunu bilmediklerini, ancak araştırılması gereken bir şey olduğunu söyleyerek, insanları şaşkınlığa düşürdüler. Araştırma insanın işlevinin –**ergon**, iş ya da meslek- bulgulanması anlamına gelmekteydi. Sokrates, Platon ve Aristoteles, tıpkı bir askerin, bir politikacının ve bir ayakkabıcının belirli bir işlevi olması gibi, ortak insanlığımızdan dolayı, hepimizin yerine getirmek zorunda olduğu bir genel işlev olması gerektiğini savundular. Bunu bulunuz, böylelikle, insansal yetkinliğin ya da insanın **aretisinin** neden oluştuğunun bilgisine ulaşacaksınız. Sözcüğün anlamını kendi başına “erdem” sözcüğünün anlamının yakınlarında bir yere getiren bu genelleme, bir ölçüde filozofların bir yeniliğiydi ve sözcüğün ötsel olarak pratik anlamı, onlarla bile, hiçbir zaman ortadan kalkmadı.” Guthrie, 1999: 16.

²³¹ Cevizci, age.: 221.

²³² Dürüşken, age.: 155.

²³³ Ksenophon, age.: 93-94.

insan yaşamı, doğru ve yanlışın anlamı ve hangi amaçlar doğrultusunda yaşamamız gerektiği hakkında birileriyle konuşurken görmekteyiz.²³⁴ Savunmasında dile getirdiği gibi Atinalılara öncelikle erdemi ve bilgeliği aramaları gerektiğini benimsetmeye çalışıp her alanda bu ilkeye göre davranmaları gerektiğinden söz ederek²³⁵ onları aklın kılavuzluğunda erdemli biçimde hareket ederek iyi yaşama yönlendirme amacıyla olmuştur.²³⁶

Erdem insanın mutluluğunu kendiliğinden yaratacak güce sahip olmasına rağmen insan yalnızca erdeme sahip olmakla yetinmemelidir, erdemi aynı zamanda eylemlerinde de göstermek zorundadır.²³⁷ İnsanın mutlu bir yaşam sürebilmesi için de erdemden başka yerlere ilgisini dağıtabilecek konulardan uzak durmalıdır. Bunlar savunmada da belirttiği gibi, bazen ölüm ve ona benzer kimi sakıncalar olabileceği gibi²³⁸ bazen bilme edimine dayanan ilgilere. Örneğin Ksenophon, Sokrates'in herkesin yaşamını belli bir düzeyde sürdürmesine yetecek kadar aritmetik ve geometri gibi konular hakkında bilgi sahibi olmasını öğütlediğini, ancak ana ilgisini erdemden uzaklaştıracak kadar bu konulara yoğunlaşmanın ise yanlış bir tutum olacağını düşündüğünü aktarmaktadır.²³⁹ Böylesi derinlikli çalışmalar birçok yararlı bilgiyi engelleyerek insan yaşamını tüketebilecektir ve insan, ömrünü kendini daha iyi biri yapacak bilgiye sahip olmadan boşa geçirmiş olacaktır. Sokrates'in bu yaklaşımı bize okulunun kapısına "*Geometri bilmeyen giremez*" yazdıran Platon'la böylesi konular hakkında karşıt görüşlere sahip olduklarını gösterir. Platon'un geometriye ve matematiğe olan ilgisi büyük ölçüde Pythagorasçı tarikatla ilişkisinden kaynaklanmaktadır ve Platon'un Sokratik sorgulamaları terk etmeye başladığı diyalogları da büyük ölçüde Pythagorasçı etkinin eseridir.

İnsanın ahlaki bakımdan özerk hale gelmesi için kendini araştırarak insana ait olan erdemi kavraması gerekmektedir.²⁴⁰ Erdem kavramına felsefi bir anlamın Sokrates'le beraber yüklendiği düşünülür, Sokrates öncesine baktığımızda erdem herhangi bir yetenek veya yeterlik olarak anlaşılmıyordu. Sokrates de bu anlayışla hareket etmiştir, ancak erdem üzerine sorgulamalarda bulundukça erdem ilkeye insanı daha iyi etmesi gerektiğine karar vererek bir insanın karakterinde iyiye doğru bir değişime sebep olmayan çeşitli yetkinliklerin (örneğin bir kaptanın denizciliği) erdem felsefi tanımına dahil edilmemesi gerektiği sonucuna varır.²⁴¹ Sokrates, *arete*'nin anlamını belli bir sanat ya da işleve olan yetenek ve yeterlikten

²³⁴ Cornford, age.: 5.

²³⁵ Platon, age.: 33.

²³⁶ Bonnard, 2004b: 286.

²³⁷ Dürüşken, age.: 154.

²³⁸ Platon, age.: 24.

²³⁹ Ksenophon, age.:109, 110.

²⁴⁰ Cornford, age.: 31.

²⁴¹ Guthrie, 2021a: 396.

bizim anladığımız anlamda erdeme, iyi insan yaşamının önkoşuluna doğru genişletmiştir²⁴². Sokrates felsefesi uyarınca erdem tümel bir kavramdır. Ahlaki tümellerin ise yeri ruhsal olarak insan doğasıdır²⁴³. İnsan kavrayışının teleolojik olduğu gibi Sokrates'in erdem kavrayışı da teleolojiktir ve erdeme yüklemiş olduğu anlamdan dolayı erdemnin determinist bir karakteri de vardır. Bu determinist karakteri “her şey amacına uygun olduğu ölçüde iyi ve güzeldir, amacından uzaksa, kötü ve çirkindir”²⁴⁴ sözünde açıkça görebiliriz. Sokrates'e göre erdemi amaçlayan her davranış iyi ve doğru olarak karşımıza çıkar ve bu görüş eudaimonist ahlak anlayışıyla da uyumludur. Erdemli olmakla erdemnin neliğini kavramış olmak arasında da bir ayrıma gitmektedir: Elinden geldiğince erdemli olmaya çalışan insanların çok iyi yaşadıklarını, ancak olabildiğince erdemli olduklarının farkında olanların, yani erdemi düşünsel olarak kavramış olanların iyi yaşamı hazla da donatma olanağına sahip olduklarını belirtir.²⁴⁵ Sokrates'in bu yaklaşımı açık bir yanılgıdır; çünkü erdem ya da erdemli bir eylemin mutlulukla doğrudan bir bağlantısı yoktur. Oysa ki Sokrates açısından herkes mutlu olmak ister ve erdem ile mutluluk arasındaki bu bağıntıyı gören kimse doğru davranışın erdemli olmak olduğunu görecektir.²⁴⁶ Nitekim Anılar'da Ksenophon Sokrates'in ağzından şöyle aktarmaktadır:

“Ama eğer erdemli görünmek istiyorsan, Kritobulos, bunun en kestirme, en sağlam ve en güzel yolu, gerçekten erdemli olmaya çalışmaktır; insanlar arasında erdem denen ne varsa, bunları incelediğinde hepsinin öğrenim ve araştırma ile geliştiğini göreceksin.”²⁴⁷

Erdemli bir yaşam her olasılıkta insanı mutlu kılmaz, ancak savunmada da tanık olduğumuz gibi, insan yanlış bir eylemde bulunmamış olduğundan pişman olacağı bir şey yapmış olmaz, her eylemini erdem ölçüsünde belirlenmiş doğruluğa göre gerçekleştirmiştir. Ayrıca belli bazı erdemlerin insanların kendini iyi, hoş ve doygun deneyimlemesinin bir sonucu olan mutlulukla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Örneğin dostluk erdemine sahip olmak bu erdemi paylaşabileceği dostları olmayan bir kimseyi nasıl daha mutlu kılabilir? Dürüstlük erdemi bırakın insanı daha mutlu kılmayı, pek çok durumda insanın sahip olduğu birtakım şeyleri yitirmesine bile yol açabilir, zaten bu yüzden insanlar yalan söylemek ihtiyacı duyarlar, çünkü salt dürüstlikle hareket edecek olsalardı erişmiş oldukları herhangi bir ilişki düzeyinde bulunmaları çok güçleşirdi. Ya da bilgelikle mutlu olmak arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir? Sokrates tüm bu durumları yadsımaktadır ve onun için erdem mutlulukla özdeşdir, bunun nedeni de erdemnin bilgi oluşudur; çünkü bilme edimi insanı insan yapan,

²⁴² ae.: 244.

²⁴³ Arslan, age.: 122.

²⁴⁴ Ksenophon, age.: 76.

²⁴⁵ ae.: 111.

²⁴⁶ Cevizci, age.: 227.

²⁴⁷ Ksenophon, age.: 54-55.

diğer canlılardan ayıran biricik özelliktir, yani insanın *arete*'sidir. Bilen insan da kendi üzerine düşen görevi gerçekleştirmiş olacağından mutlu olacaktır.

Sokrates'te erdemin bilgi ile özdeşleştiğini görmekteyiz. Bu anlayış, istenci bir bakıma dışlamaktadır, çünkü bilge bir insan neyin doğru olduğunu bileceği için doğru olanı yapacaktır.²⁴⁸ Dürüşken'e göre bilen bir insanın duygularına yenik düşmesi olanaksızdır,²⁴⁹ dolayısıyla o da Sokrates'in istenci dışlayıcılığını vurgulamaktadır. Her türlü hata bilgisizlikten kaynaklanır. Yukarıda da değinildiği gibi, Sokrates'in erdem anlayışındaki kusurlu kurgu burada yatmaktadır, özellikle de değişen koşullara göre dosta ve düşmana karşı davranışlarımızın da değişeceğini vurgulaması, Sokratesçi istencin pragmatik doğasını ortaya koymaktayken, erdemi bilgiyle özdeşleştirmesi ve bilen insanın kötülük ya da yanlış yapmayacağına dair katı inancı aynı pragmatik yaklaşımına tamamen ters düşmektedir. Erdemin davranışta ortaya çıkıp kavrayışla derinleşeceğini söyleyen Sokrates bu yaklaşımıyla erdemli bir eylemi ortaya çıkaran diğer koşulları da göz ardı etmekte ve erdem için yalnızca bilginin yeterli olacağına inanmaktadır.²⁵⁰

İnsanın kendini bilmesi kendini araştırmasıyla olanaklıdır ve bu araştırma tinsel bir araştırma olarak karşımıza çıkar. Sokrates'in öğüdü insanın ruhuna özen göstermesi üzerinedir, kendini bilme ilkesini ruha özen göstermek üzerinden gerçekleştirir. Ruhuna özen gösteren kimse bilgi olan erdeme sahip olacak ve kötülükten, yanlıştan kaçınabilecektir. Sokrates'in bu üç temel tezi birbirlerinin içine geçmiş biçimdedir, biri diğerinden ayrı düşünülmemelidir.²⁵¹ Öte yandan Sokrates talih ile bilgece eylemek arasındaki ayrıma dikkat çekerek talih bir insana getireceği her çeşit kazancın başarı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söylemektedir.²⁵² Bu yaklaşım şöyle yorumlanabilir: talih ve benzeri kaynaklardan gelen birtakım kazanımlar bilinçle yürütülmüş eylemlerin sonuçları değildirler, dolayısıyla Sokrates'in önemsemiş olduğu araştırma ve sorgulama düşüncelerinden uzaktırlar. Guthrie'nin önermesiyle de bir arada düşünüldüğünde ruha özen gösterilmeden elde edilmiş bir kazanım insanı mutluluğa ulaştırmayacaktır, çünkü insan kendini araştırmasa bilemez, bilemezse neyin doğru neyin yanlış olduğunun ayırdında olamaz. Doğru ve yanlış ayırt edemeyen bir kimse de bilgi aracılığıyla erişilebilen mutluluğa ulaşamaz. Bu bakımdan, ruhumuzla (akılla) iş görmediğimiz hiçbir şey, örneğin bedensel hazlar, erdemle ilgili

²⁴⁸ Copleston, age.: 100.

²⁴⁹ Dürüşken, age.: 154.

²⁵⁰ Cevizci, age.: 230.

²⁵¹ Guthrie, age.: 433.

²⁵² Ksenophon, age.: 79.

değildir;²⁵³ erdem tam bir farkındalık halidir.²⁵⁴ Friedell, Sokrates'in farkındalık vurgusunu şöyle ifade etmiştir:

“Sokrates’e göre bir şeyden “anlamak”, bu şeyi içgüdüsel olarak bilmek değil, o konuda net bir fikre sahip olmaktır. Ona göre erdemli olmak demek, net bilinen kavramlar doğrultusunda hareket etmektir. Her türlü erdem öğretilebilir ve öğrenilebilir, çünkü erdem bir bilgidir, yalnızca ölçülülük ve adalet değil, hatta iyilik ve yiğitlik de.”²⁵⁵

Bu bakımdan bilgeliğin, adaletin ve iyiliğin ne olduğu bilinmedikçe, insan türlü sanılarla gelişigüzel eyliyorsa, bilgece, adil ya da iyi bir eylem ortaya konamaz.²⁵⁶ Erdemi bilgi ise özdeşleştiren Sokrates bizim erdem olarak tanımlayabileceğimiz kimi yetkinlikleri, üstünlükleri ve durumları da bilgiyle ilişkilendirip, erdemin aslında tek bir şey olduğunu, farklı erdemler gibi görünen şeylerin aslında tek bir erdemin parçaları olduğunu söylemektedir²⁵⁷; çünkü Sokrates tek tek erdemler olarak söz edilen yiğitlik, doğruluk, ölçülülük gibi kavramların salt sözler olmadığını, bir gerçekliğe karşılık geldiklerini ve bu yüzden de herkes tarafından kabul edilmesi gereken bir özleri olduğuna değinir²⁵⁸ ve bu özü de bilgi olarak belirler. Tek tek erdemlerin bilgi oluşları yiğit bir kimsenin tehlike karşısında nasıl davranacağını *bilmesi* ile, adil bir kimsenin insanlar için neyin doğru olduğunu *bilmesi* ile ilişkilidir.²⁵⁹ İnsanlar erdemi içinde bulundukları durum ve koşullara göre yiğitlik, ölçülülük, doğruluk ya da adalet, dindarlık gibi adlarla dillendirse de aslında bunlar ayrı erdemler değildirler. Tek bir birlik olarak ele alınan bu erdemler bilgelikle ifade edilir.²⁶⁰ Ksenophon da buna tanıklık etmekte ve Sokrates'in bilgelik ve ölçülülük arasında ayırım yapmadığını söylemektedir.²⁶¹ Sokrates'te erdemin parçaları olarak sayılan yiğitlik, ölçülülük ve doğruluğun nasıl bilgiler olduğu Cevizci'de şöyle aktarılmaktadır:

“Örneğin, cesaret adını verdiğimiz erdem, Sokrates’e göre, başıboş bir kahramanlık, anlamsız bir atılgnalık ve cüretkarlık, her tehlikeyi düşüncesizce göğüsleme olmayıp, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslemeye değer olup, neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgiden başka bir şey değildir.”²⁶²

Özdenetimi organizmanın her bir parçasının bütünü iyiliği adına denetlemesi, tüm ihtiyaçların uyumlu bir biçimde karşılanması, her ihtiyacın hakkını tam olarak verme olarak tanımlayan Sokrates açısından,

²⁵³ ae.: 105.

²⁵⁴ krş. Herakleitos'un *uyanıklık* hali. Herakleitos'a göre *logos*'u ancak *uyanık* insanlar anlayabilir.

²⁵⁵ Friedell, age.: 219.

²⁵⁶ Guthrie, 1999: 81.

²⁵⁷ Arslan, age.: 130.

²⁵⁸ ae.: 118.

²⁵⁹ Dürüşken, age.: 154.

²⁶⁰ Cevizci, age.: 227.

²⁶¹ Ksenophon, age.: 77.

²⁶² Cevizci, age.: 225.

insanın kendi üzerindeki egemenliği olarak ölçülülük için gerek duyulan tek şey, bilgelik, iyi ve kötüye ilişkin bilgidir.²⁶³

Adalet, insanın kendi üzerine düşeni yerine getirmesi, kendisinin en iyi ve en uygun olduğu işi yapması, herkese hak ettiğini vermesidir.”²⁶⁴

Sokrates’in öne çıkardığı bu erdemler bilgi nesnesi olarak ele alınabilir, ancak bu kavramların bilgisine sahip olmakla kişinin bu erdemlere sahip olması, bu erdemleri eylemlerinde göstermesi arasında açık bir ayrılık söz konusudur. Yerel kültürümüzde bulunan “Dediğimi yap, yaptığımı yapma” öğüdü Sokratesçi düşünce açısından olanaksızdır ama gündelik yaşamda bu öğüt sıkça karşılaşılan bir olguya işaret etmektedir. Dolayısıyla erdemlerin bilgisine sahip olmak erdemli olmak, erdemli davranmak anlamına gelmeyecektir. İnsan yaşamı olumlu ve olumsuz deneyimlerin yönlendirdiği istenç-direnç mekanizmaları doğrultusunda işler. Tıpkı Sokrates’in de söylediği gibi, kimi zaman dostlarımıza da yalan söylemek, onların mallarını gasp etmek²⁶⁵ gerekebilir. Sokrates bu bakımdan görelî bir yaklaşımla başlatmış olduğu erdemli eylem tartışmasını nedensel bir yapı içerisine oturtarak bir çıkmaza sokmuştur.

Yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca Sokrates felsefeyi ‘gökten yere’ indirdiği için²⁶⁶ başlı başına bir önder konumundadır. Felsefenin işleyişini insan yaşamına uygulaması, insan yaşamını sarmalamış olan kavramların felsefe ile sorgulanması ve bölümün başında belirtildiği gibi ‘felsefeyi yaşaması’ ve hatta onurlu bir biçimde hem kendi doğru bildiğinden şaşmadan hem de iyi bir yurttaş olarak yasaya boyun eğerek –çünkü dinsizlikle suçlanmak vatana ihanet suçuyla eşdeğerdir- insanın nasıl ve nelere göre yaşayarak kendi özgünlüğünü ortaya koyabileceğine dair eşsiz bir örnektir. O, kendi dediği gibi, ücret almadığı için konuşmak istemediği kişilerle konuşmazdı; günümüzde ise milyarlarca insan ücret aldıkları için kendileri olamadıkları, kendilerinden bir parçayı belli ölçülerde yansıtmayan, belli bir insansı değeri değil de serbest pazar ekonomisinin değerini yücelten, insanın kendi kendine özgürlüğünü kısıtladığı ve bu durumu kanıksayarak başkaları tarafından belirlenmiş bir yaşamı sürmek zorunda kalmaktadırlar. Bununla beraber Sokrates *kendini bilme* ve *yaşamı sorgulama* gibi ilkelerle insan yaşamına felsefî bir ağırlık merkezi kazandırmıştır ki günümüzde insana biçilmiş olan yaşam sınırlarının herhangi bir felsefî içeriği yoktur. Ayrıca

²⁶³ ae.: 226.

²⁶⁴ ae.: 226.

²⁶⁵ Sokrates’in vermiş olduğu silah örneği tamamen yerinde bir örnektir. Birine zarar vermek üzere harekete geçmeye hazırlanan bir dostumuzun silahını gasp etmek ahlaki ve yasal düzlemde doğru bir davranıştır.

²⁶⁶ Sokrates’in felsefeyi gökten yere indirmesi, felsefeyi doğa felsefesinin spekülasyonlarından sıyrıp insan yaşamının denetlenmesine yönelik bir araç olarak kullanmasıyla ilişkilidir. Bugün bu yaklaşım geçersizdir, çünkü felsefe ve doğa bilimleri artık ayrı çalışma alanlarıdır, ancak felsefenin bir uzmanlık alanı sayılması, insan yaşamına dokunmayan – tıpkı dönemin doğa bilimlerinde olduğu gibi – kavramsal tartışmalardan ibaret olması belli açılardan bir sorun olarak değerlendirilebilir.

çağımız bir uzmanlaşma çağı olarak yaşanmaktadır. Günümüzde insanlar yaşamlarını temel düzlemde sürdürebilecekleri gündelik bilgileri ve teknikleri bile tam anlamıyla bilmezler, bir zorluklarını gidermek için bir başkasına muhtaçtırlar. Bu muhtaçlık bir kimsenin bir başkasının uzmanlaşmış olduğu alandaki ‘hizmeti’ – çünkü ücret karşılığı yapıldığı için buna yardım ya da destek denemez – olmadan yaşamını başarıyla sürdürmesine engel olacaktır. Buna karşılık günümüz insanı çoğunlukla tek bir alanda uzmanlaşmakta, geri kalan şeyler hakkında bilgisiz ve becerisiz bir karakter ortaya koymaktadır. İnsan bu durumuyla hem daha iyi biri olmasını engelleyecek harici bir alanda uzmanlaşarak hem de yaşamak için gereken temel düzeydeki bilgi ve teknikleri bilmeyerek ne kendini bilen ne de kendine yeten bir varoluşla Sokratik öğretilerden oldukça uzaklaşmaktadır. Çağımız insanı *yaşam koşuşturmacası* içerisinde ömrünü kendi özgünlüğünü dışa vurmaya pek çok uğraşla tüketirken, bir başkası tarafından yaşanması olanaksız olan biricik bireysel yaşamını sorgulamadan sonlandırmaktadır. Sokrates’e göre insan, aczinin en korkunç temsili olan bu durumdan bugün muzdariptir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN ÇAĞDAŞLARININ VE ARDILLARININ ERDEM ANLAYIŞLARI

Felsefe tarihine yönelik pek çok çalışma çoğunlukla kronolojik olarak ilerler ve Sokrates çalışıldıktan sonra alışıldık biçimde Platon'un sistemine geçilir. Platon'u – ve Aristoteles'i – ait olduğu dönemin diğer düşünürlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri – belki de felsefe tarihinde bu kadar yer etmiş olmalarının tek sebebi – eserlerinin tamamının günümüze erişmiş olmasıdır. Diogenes Laertios'un eserinde adı geçen pek çok filozofun Platon'dan daha fazla çalışması olmasına rağmen günümüze erişebilmiş eserlerinin sayısı çok azdır. Alışılmış felsefe tarihi çalışmaları bu nedenle Sokrates'in ardına Platon'u yerleştirmektedir. İstisnasız biçimde her biri Platon'un Sokrates'in öğrencilerinden biri olduğundan söz ederler, ancak söz etmiş olduğumuz nedenden dolayı Sokrates'in diğer öğrencilerinin bu çalışmalardaki payları çok küçük kalmaktadır. Öte yandan bu payların da güvenilirlikleri söylencelere ve ikincil tanıklıklara dayandıklarından tartışmalıdır. Ancak, erdem sorunu o günkü tartışma eksenleriyle günümüze taşındığında kaldığı noktadan devam ettirilebileceğinden bu söylenceler ve ikincil tanıklıklar da önemli bir değer taşımaktadırlar. Hatta Platon'un çağdaşı ve ardılı olarak söylenebilecek olan bu filozofların erdem kavramını ele alışları ahlak felsefesini erdemler üzerinden idealist bir yapı içerisinde temellendiren Platon'dan pek çok bakımdan akla daha uygun görülmektedir. Ahlak, erdem, insan veya yaşama felsefesi söz konusu olduğunda felsefi düşüncünün Sokrates ülküsünce eylemde kendini ortaya koyması bakımından başlığa konu olacak olan bu filozoflar ve felsefi okulların/akımların hak ettikleri değeri görmedikleri bile iddia edilebilir: örneğin Epikürosçuluk Epiküros'un öğretisini dogmatik biçimde kabul etmeye kadar evrilmiştir, oysa ki Platon hiçbir zaman ustası Sokrates gibi yaşamada örnek bir insan olarak ilkeleşmemiştir, ya da Platon'un ahlak kuramının hiçbir zaman Stoacıların ahlak kuramı gibi evrensel – Roma İmparatorluğu nüfuzunda – bir benimsenişi söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla, özellikle Sokrates'in bir öğrencisi olması bakımından, Platon'un erdem anlayışını ayrıntılı biçimde çalışmaya başlamadan önce çağdaşlarını ve ardıllarını değerlendirmek yöntem olarak bir sorun teşkil etmeyecektir; çünkü bu filozofların veya okulların/akımların erdem anlayışları ya Platoncu kuramdan ayrıdır ya da Sokrates'in kuramına dayanmaktadır.

Sokrates ardılı etik kuram ve edim düşünürlerinin tamamında 'bilgelik' kavramı temel erdem olarak karşımıza çıkarken, bu kavramın Yunancadaki karşılığının genellikle *φρόνησις* (*phronesis*) kavramıyla karşılandığını göz önünde bulundurmak gerekir. Bilindiği üzere,

felsefe, φίλος (*philos*, bir şeyi seven)²⁶⁷ ve σοφία (*sophia*, bilgelik) sözlerinden oluşmuş bir kavramdır ve dilimizde yaygın olarak *bilgelik sevgisi* tanımıyla karşılandığı için bilgelik kavramı genellikle *sophia*'yı çağrıştırmaktadır. *Sophia* ile *phronesis* kavramlarının ikisi de bilgelik anlamını taşımaktadır, ancak *sophia* 'bir şeyde becerikli, usta olmak, bir şeyin bilgisine sahip olmak' bakımından *bilgelik* iken *phronesis* akılsal, düşünsel bir işleyiştir, doğrulukla düşünme, akla uygun bir kavrayıştır.²⁶⁸ Bu bakımdan, aksi belirtilmediği sürece, 'bilgelik' olarak tanımlanacak erdem, ya da erdem kavramıyla özdeşleştirilecek 'bilgelik' kavramı bu bölüme konu olacak olan filozof ve felsefe okullarının öğretilerinde *phronesis* olarak değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte bölümün kendi içindeki planlanışında kronolojik sıraya belli çerçevelerde önem verilmeye çalışılmıştır. Platon'un doğrudan çağdaşı olan Antisthenes'in kurucusu olduğu Kinizm akımı erdeme dayalı bir ahlak felsefesi temellendirmede ve ilkelerini bireysel yaşamda uygulamada başat bir karakter ortaya koyduğundan Sokratik Okulların tartışılmasında önemli bir yere sahip olacaktır. Hemen ardından Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in erdem anlayışı ahlak felsefesinin temel eseri olan *Nikomakhos'a Etik* kılavuzluğunda değerlendirilecektir. Platon'un öğrencisi olması Aristoteles'in erdem anlayışının Platon'dan önce ele alınmasına bir engel oluşturmamaktadır, çünkü her iki filozofun da erdem kavrayışları birbirlerinden ayrı bir temellendirmeye dayanmaktadır. Aristoteles'in ardından İlk Çağın geç klasik döneminden son dönemlerine kadar uzanan yüzyıllar boyunca insanlar arasında yaygın bir yaşama felsefesi olarak benimsenen Stoa felsefesinin erdem anlayışını günlük eylemlerde ortaya konuşundan tanrısal bir ilke olarak özdeşleştirmeleri incelenecektir. Son olarak da, doğrudan bir erdem ahlakı olmasa da erdem kavramının araçsallaşmasının ilk örneği olarak erdem in Epiküros'un hazcılığındaki yeri tartışılacaktır.

3.1. Sokratik Okullardaki İnsan Kavrayışı

Sokratik Okullar dendiğinde aklımıza öncelikle Kinikler, Kireneliler, Megara ve Elis – Eretria Okulları gelmektedir. Platon'un Akademia'sı, Platon da tıpkı Antisthenes, Aristippos, Eukleides ve Phaidon gibi Sokrates'in bir öğrencisi olmasına rağmen, Platon'un felsefe tarihindeki öneminden ve özellikle olgunluk dönemiyle birlikte Orphik ve Pythagorik öğretilerin etkisinde kalmış olmasından dolayı dahil edilmez, ancak yine de bu kategori

²⁶⁷ *Sevgili, değerli* anlamlarının yanı sıra bir şeyle ilişkilendirilerek, ilişkilendirildiği şeyi seven anlamını veren söz, bkz. Çelgin, age.: 700.

²⁶⁸ ae.: 600, 706.

içerisinde değerlendirilebilir. Yine de, alışlagelmiş felsefe tarihi metodolojisine bağlı kalmak adına Akademia bu çalışmada Sokratik Okullar arasında sayılmayacaktır.

Felsefe, büyük oranda epistemoloji alanı üzerinden yürütülen bir etkinlik olarak sürdürülmüştür ve bu alışkanlık Platon'u, Sokrates'in diğer öğrencileriyle karşılaştırıldığında, felsefe tarihinin başrollerinden birinin sahibi yapmıştır. Platon'un bu denli öne çıkmasındaki en önemli neden akademik çalışmalar söz konusu olduğunda kaynaklara erişim olgusudur, Platon haricindeki diğer öğrencilerden günümüze yalnızca kimi söylenceler ve ikincil aktarımlar kalmıştır. Bir diğer neden olarak da Platon'un bir düzen filozofu olmasını söyleyebiliriz; çünkü toplumsal düzeni yadsıyan bir yaşam felsefesi olması bakımından Kinizmin en temel ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda, düzeni arzulayan modern düşüncede kendine taraftar bulması beklenemezdi. Aristippos'un hazcılığı ise düzenle doğrudan bir çatışma içinde bulunmasa da bireyselliği öne çıkarması bakımından kolektivizmi ve toplumsal faydayı amaçlayan modern düşünüşte önemli bir ilgi konusu olmamıştır. Oysa ki bu iki okul, insan bireyselliğine önem vererek bireyi öne çıkarmaları bakımından, bireye toplumsal bir sorumluluk yükleyip onu devlet içerisinde eriten Platon'un görüşleriyle karşılaştırıldığında insanın yaşam bütünlüğünü sağlaması yolunda daha verimli tartışmalar yürütebileceğimiz kılavuzlardır.

Bununla birlikte, erdem kavramı söz konusu olduğunda, Sokratik Okullarda ilgimiz Kinikler üzerine yoğunlaşmak zorundadır. Her ne kadar Eretria Okulunun kurucusu Menedemos'un Sokrates'le benzer biçimde erdemin birliğini, erdeme verilen diğer her türlü adın aslında birbirleriyle aynı anlama geldiklerini savunması ve erdemi Platon'un *İyi İdeası*'nı idealar dünyasının başına yerleştirdiği gibi iyiyle özdeşleştirmesi,²⁶⁹ Megara okulunun kurucusu ve temsilcisi olarak bilinen Eukleides'in Eleacı öğreti ile Sokratik öğretiyi bir araya getirerek erdemin birliği sonucuna varması²⁷⁰ gibi örnekler olsa da Sokratik Okullarda erdemi etiklerinin temeline oturtanlar Kiniklerdir. Kireneliler ise erdeme ardılı oldukları Sokrates kadar yüksek bir değer atfetmemişlerdir. Bilgeliği önemseyen görüşleri doğrultusunda türlü erdemlerin bayağı insanlarda da bulunduğundan dolayı bilgeliği önemseyip diğer erdemlerle ya da Sokrates gibi erdemlerin birliği görüşüyle ilgilenmemişlerdir²⁷¹. Bileliği önemsemelerine rağmen, hazların bedensel olanlarına özel bir vurgu yapılması bakımından Yunan toplum bilincinde yüksek bir değer olarak kabul edilen ölçülülük erdemine karşıt yaklaşımlarıyla, bize hazlar arasında hiçbir ayrıma gitmeyerek Aristippos'a benzer biçimde güçlü bireyin, ölçülülüğü bir zayıflık olarak yadsıyıp olabildiğince çok haz alınması

²⁶⁹ Cevizci, 2012b: 246.

²⁷⁰ Copleston, age.: 108.

²⁷¹ Cevizci, 2002: 47.

gerektiğini öğütleyen Kallikles’le²⁷² ilişkilendirilebilecek olan Kireneliler, alışlagelmiş erdem öğretilerinden uzaklaşmaktadırlar.²⁷³ Bu nedenle, hazcılık gibi modern dönemde de Bentham gibi filozoflarda kuramsallaşmış bir akımın kurucusu olan Aristippos da çalışmanın ilgi odağında bulunamayacaktır.

Kinizm, katıksız bir erdem anlayışına dayanan bir mutluluk ahlakıdır. İlke insanı ise Sokrates’tir. Kinizm akımının kurucusu olan Antisthenes’in ilkesi ‘erdem için erdem’dir. İnsanın ereği erdemdir ve erdem tek ve en yüksek iyidir.²⁷⁴ Erdem, yani *arete*, Kiniklerde tamamen felsefi bir anlam kazanmıştır. Kinikler, ‘erdem’ dendiğinde insanın bağımsızlığını, kendini belirlemede her türlü gereksemeden ve bağımlılıktan kendini arındırmış biçimde özgür olmayı anlamaktadırlar.²⁷⁵ Görüldüğü üzere, artık *arete* ‘bağımsızlık’, ‘özgürlük’ gibi kuramsal kavramlarla tanımlanmaktadır, bir bıçağın keskinliği ya da işlevini yerine getirmesi gibi işlevsel anlamların ötesine geçmiştir. Onlar da ilkeleri Sokrates gibi erdemi bilgelik ile özdeşleştirmişlerdir. Bilgelik öncelikli olarak ‘kendini bilme’dir, sonra da yaşamın anlamına dair bir bilgeliktir.²⁷⁶ Bilgelik olan erdem öğretiler, ama bu öğrenim için yüksek düzeyde bir akıl yürütmeye gerek yoktur.²⁷⁷ Antisthenes erdem ile bilgiyi özdeşleştirirken diğer yandan Sokrates’in izinden gitmeye de devam etmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere Sokrates’in insanı daha iyi biri yapmaktan yoksun şeylerin bilinmesinin gereksiz olduğunu söyleyerek doğa felsefesini yadsırmaktaydı. Antisthenes’e göre de ahlaki erklere katkısı olmayacak bir bilginin veya araştırmanın da yüksek bir değeri bulunmamaktadır.²⁷⁸ Bu gibi etkinlikler erdeme ulaşmada yalnızca bir araç olarak değerlendirilebilirler,²⁷⁹ ne var ki tek başlarına da yetersizdirler; bu bilme etkinliğinin yanı sıra ahlaki erdem ve yetkinliğe, ve insan istencinin sınırlarının sınındığı kimi kılışal edimlere de gereksinim vardır.²⁸⁰ Bilginin kılışıya dönüşmesinin gerekliliğini Akarsu şu sözlerle özetlemektedir:

“En yüksek erdem, Kynikler için, intellektüel bir erdemdir: Bilgidir (phronesis). Bu da akılla, usa vurma ile, düşünüp taşınma ile elde edilir. (...) İntellektüel eğitim daha çok eylemdir (aktion), bir konu üzerinde düşünüp taşınmadır; bu düşünme de eylemi hazırlar ve gerçeğin salt bir kontemplation’unu önler.”²⁸¹

²⁷² Cevizci, 2012b: 172.

²⁷³ Kirenelilerin, özellikle de okulun kurucusu olan Aristippos’un Sokrates’in bir öğrencisi olmasına rağmen Sokrates örneğinden uzak bir karakteri temsil etmesi verdiği derslerden yüksek ücretler alması ve baba oğul Dionysioslar’ın himayesinde haz odaklı edimlerde aşırıya gitmesiyle de desteklenmektedir. Friedell, age.: 263.

²⁷⁴ A. Weber, 1998: 47.

²⁷⁵ Gökberk, age.: 48.

²⁷⁶ Cevizci, age.: 252.

²⁷⁷ Copleston, age.: 110.

²⁷⁸ Gökberk, age.: 48-49.

²⁷⁹ Cevizci, 2002: 53.

²⁸⁰ ae.: 56.

²⁸¹ Akarsu, age.: 51.

Kiniklerin eylemi ön plana çıkarmaları etiklerini salt kuramsal düzlemde yaşamın kılğısal düzlemine de indirmektedir. Erdemin kendini eylemde ortaya çıkarması gerekmektedir. Bu bakımdan Kinikler, Sokrates gibi entelektüel elitist olmalarının yanında ahlakta da elitisttirler, onların elitizmi bir ‘ahlak elitizmi’ olarak tanımlanmaktadır.²⁸² Diogenes’in yaşamı, bu ahlak elitizminin sürekliliğinin sağlanabilmesi adına bütün uygarlık değerlerini hor görmekle, onlarla çatışmakla geçmiştir.²⁸³

Kinizm bir mutluluk ahlakı olarak tanımlanmıştır. Erdemin insan için tek ve en yüksek değer oluşu aynı zamanda insanı mutluluğa eriştirecek yegane yol olmasını da zorunlu kılmaktadır.²⁸⁴ Mutlu olabilmek adına insanın her türlü istek, arzu, ihtiyaç ve tutkudan bağımsız olması gerekmektedir. İnsanın kendini bu gibi gereksinimlerden doğal zorunluluklara kadar arındırması ve tüm arzulara karşı kayıtsız kalması mutluluğa ulaşabilmek için sunulan önkoşuldur.²⁸⁵

Platon’a göre iyi şeylerin, hatta Parmenides diyalogunda bildirildiği üzere yalnızca iyi şeylerin, bir ideası vardır²⁸⁶ ve iyi olarak tanımlanan şeyler bu ideadan pay almaktadırlar. Bu pay alma durumu pay alanı zorunlu bir oluşun boyunduruğuna vurmaktadır, sanılar yanıltıcı olsa da iyi olan her zaman iyidir, kötü olan ise her zaman kötüdür. Antisthenes’e göre ne iyi olarak tanımlanan şeyler mutlak iyidirler, ne de kötü olarak tanımlananlar mutlak kötü. Hatta insanların kötü, olarak belirledikleri şeylerin farkında olup kendimizi bunlardan uzak tutabilirsek, bizim erdeme yönelişimizi güdülemeleri bakımından faydalı şeyler olarak da değerlendirilebilirler.²⁸⁷ Öte yandan, bu akıl yürütmenin tersi de iyi olarak tanımlanan şeylere uygulanabilir: iyilikler bize belli bir gönenç ya da tatmin durumu vereceklerinden erdemi araştırmamıza engel oluşturabilirler, bu da iyi dediğimiz şeylerin iyi sonuçlar vermemesi anlamına gelir.

Kinizm pek çok yönden Sokrates’in edimselliği üzerinden hareket ederken hazzı dışlaması bakımından Sokrates’in çizgisinden ayrılmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Sokrates insanın – bilimler de dahil – hiçbir şeyde aşırıya kaçmadan yaşamasını öğütlemektedir. Bu öğüt hazları da kapsamaktadır, ancak hazları dışlamaz, kendisi de gerek Platon’da gerek

²⁸² Şenel, age.: 162.

²⁸³ Gökberk, age.: 50.

²⁸⁴ Cevizci, 2012b: 251.

²⁸⁵ Cevizci, 2002: 54-55.

²⁸⁶ Platon, 2001a: 37.

²⁸⁷ Zeller Antisthenes’in yalnızca erdemi iyilik olarak tanımladığından söz eder: “Temel düşüncesi şu cümlede dile getirilmiştir: ancak erdem bir iyiliktir, günahsa kötülük, başka herşey birbirinden farksızdır. Bir insan için yegane iyi onun için uygun (oikeion) olan ve bu da onun akli ve ruhi müktesebatından başka bir şey olmadığından, sair herşey, talih, şöhrat, özgürlük, sağlık, bizzat hayat, kendi başına iyi; sefalet, utanç, esaret, hastalık ve ölüm de kendi başına kötü değildir; ve hepsinden daha önemlisi zevk iyi, meşakkat ve çalışma kötü olarak görülmemelidir; çünkü ilki insanın efendisi olduğunda onu bozar ve sefahete sürükler, buna mukabil sonuncusu ona erdemi öğretebilir.” Zeller, age.: 158.

Ksenophon'da tanık olduğumuz üzere çeşitli şölenlerden, davetlerden geri kalmamaktadır. Antisthenes'te ve özellikle de Diogenes'te ise hazzın her türlü dışlanmasıdır, hatta Antisthenes "Haz almaktansa, çıldırayım daha iyi" vurgusunu da yapmaktadır.²⁸⁸ Ancak bu yaklaşımları da yine Sokrates'in kendisinden kaynaklanmaktadır. Sokrates'in dünya nimetlerinden bağımsız bir karakter oluşu, başka insanların değer verdiği kimi kazanımlara kayıtsız kalışı, bunların yerine bilgelige yönelik bir yaşam sürdürmeyi amaçlaması Antisthenes'in bağımsızlığı ve kendi kendine yeterliği amaç edinmesine yol açmıştır.²⁸⁹ Bu amaç Copleston tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

"Ama Sokrates'te hayranlık duyduğu en büyük şey onun ne pahasına olursa olsun kendi kanılarıyla uyum içinde davranmaya götüren karakter bağımsızlığıydı. Sokrates'in ancak gerçek bilgeliliğin sunabileceği daha büyük iyiliği elde edebilmek için dünyasal varsılıklardan ve insanların alkışlarından bağımsız olmuş olduğu olgusunu göz ardı ederek, Antisthenes bu bağımsızlık ve kendine yeterliği kendine bir ideal ya da erek olarak aldı. Erdem onun gözünde yalnızca tüm dünyasal iyeliklerden ve hazzardan bağımsızlıktı: gerçekte, olumsuz bir kavramdı - vazgeçme, kendine-yeterlik. Böylece Sokrates'in yaşamının olumsuz yanı Antisthenes tarafından olumlu bir araç ya da ereğe çevrildi."²⁹⁰

Kiniklerin toplumsal değerleri yadsıması siyaset alanında kendini göstermiştir. Antisthenes'e göre bilge insan yurttaş olarak davranırken devletin kurulu yasaları yerine erdemin yasalarına göre davranacaktır.²⁹¹ Öyle ki, Diogenes de bu yaklaşımı ilerletecek, devletleri, sınırları ve yasaları tanımayarak kendini 'dünya yurttaşı' olarak tanımlayacaktır. Dünya yurttaşlığı, siyaset felsefesine özel bir ilgileri olmamasına rağmen Kiniklerin bu alana kattıkları çok önemli bir kavram olarak günümüzde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, güncel siyasi yönelimler çerçevesinden bakıldığında dünya yurttaşlığı siyasette başat bir kavram haline de gelmektedir. Ne var ki, Diogenes bu kavramı istendik bir ilke olması için tasarlamamıştır, onun amacı insanın herhangi bir devlete, topluma ya da kültüre ait olmasının önemsizliğini dışavurmaktır.²⁹²

Kiniklerin Stoacılara da öncülük edecek olan bir diğer anlayışları da doğaya uygun yaşamdır. İnsanın biyolojik yaşamı zorunlu olarak doğal süreçlere bağlıdır, bu süreçler kesintiye uğrarsa yaşam sonlanır. Şu halde doğal süreçler için bir zorunluluktan ziyade yaşamın sürdürülebilmesi adına bir gereklilik, bir önkoşul belirlenimi daha uygun olacaktır. Öte yandan, insanların zorunlu olduklarına inandıkları birçok kültürel öge vardır, bunlar insanın anlam yüklenmiş herhangi bir nesneyle kurduğu ilişkiden devletlerarası ilişkilere kadar geniş bir yelpaze içerisindedir. Kiniklerin sorguladığı, eleştirdiği ve bunların sonucunda

²⁸⁸ Laertios, age.: 257.

²⁸⁹ Dürüşken, age.: 161.

²⁹⁰ Copleston, age.: 109-110.

²⁹¹ Guthrie, 2021a: 121.

²⁹² Cevizci, 2012b: 259.

yadsıdığı kavramlar bunlardır. Bu kültürel kavramlar insan yaşamını kendi doğasına ait olmayan birtakım sınırlar içerisinde tutmaktadır. Bu sınırlar söz konusuysen herhangi bir bağımsızlık halinden söz edilemez. Bu nedenle, insanın kendi öz bağımsızlığını sağlayabilmesi için yaşamını bu sınırlamalardan arındırması gerekmektedir. İnsan bu kültürel sınırlardan arındıkça yalınlaşacak ve sonucunda da kendi bağımsızlığına kavuşacaktır. Kültürel sınırlardan arınmış insan kendi doğasına, insanın öz varlığına dönmeyi başarmış insandır ve böylesi bir yaşamda herhangi bir toplum baskısı söz konusu değildir.²⁹³ İnsan, erdemli bir yaşam için doğaya yönelmeli, ona dönmelidir. Diogenes erdemi ve ahlaki yaşamı doğaya uygun bir yaşam olarak tanımlamaktadır.²⁹⁴ Özgürleşmek için insanın kendi kendine çekmiş olduğu sınırları aşmak gerekmektedir, öyle ki bu sınırları aşabilen bir insan köle dahi olsa özgürdür. Kendine sorumlu olan insan da gerçek ahlaklılığa ters düşen kültürel belirlemeler tarafından sınırlandırılmış bir yaşamla ulaşamaz, bunun için doğaya uygun yaşamak gereklidir.²⁹⁵

3.2. Aristoteles'te Erdem

Aristoteles'e göre etik ve politika insan yaşamının felsefesidir.²⁹⁶ Bu eğilimini olasılıkla ustası Platon'a borçludur. İnsanı *politik hayvan* olarak görmesi insanın varoluşunu *polis*'e bağımlı olarak tanımlamasından kaynaklanır. İnsanın *polis*'e bağlı yaşamı zorunlu olarak insanı diğer yurttaşlarla bir ilişki içinde olma durumuna sokar, bu ilişki de bilindiği üzere ahlakı ortaya çıkarır. Çok yönlü bir filozof olmasına rağmen insan için yalnızca bu iki etkinlik alanını zorunlu görmektedir, bu bakımdan görüşleri Platon'un görüşleriyle örtüşmektedir. Aristoteles'in erdem anlayışı geliştirme kaygısı ile Sokrates'in *kendini bilme* ilkesi özdeşleştirilebilir: yukarıda değinildiği gibi, Sokrates insanın *arete*'sini araştırmaktaydı, yani insanı insan yapan özelliğini ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Aristoteles de insanı *eudaimonia*'ya ulaştıracak olan etkinliğin neliğini ortaya koyabilmek için öncelikle insanın *ἐργον* (*ergon*)'unun, yani işinin, işlevinin ne olduğunun araştırılması gerektiğini söylemektedir.²⁹⁷ Aristoteles'in etiği bir erdem etiğidir. Çağdaş çalışmalarda ödev ahlakının karşısına yerleştirilmiş olan erdem ahlakının Antik dünyadaki en önemli temsilcisi olarak karşımıza Aristoteles çıkmaktadır.²⁹⁸ Kendinden önceki etik temsilcileri etiklerini çoğunlukla idealist bir kurguya dayandırarak temellendirmişler ve erdemi çoğunlukla bilgi ile

²⁹³ Dürüşken, age.: 162.

²⁹⁴ Cevizci, age.: 256.

²⁹⁵ ae.: 257.

²⁹⁶ Guthrie, 2021b: 321.

²⁹⁷ ae.: 330.

²⁹⁸ Ökten, 2011: 79.

özdeşleştirmişlerdir. Erdemin bilgi ile özdeşleşmesi de bu filozofların erdemi yalnızca ereksellik ile ilişkilendirdikleri anlamına gelir. Oysa ki Aristoteles'e göre ahlakta kimi davranışların araç, kimi davranış veya eylemlerin de amaç olarak değerlendirilmeleri gereklidir.²⁹⁹ Bu bağlamda Aristoteles'e göre ahlaktaki amaç öncellerinde olduğu gibi erdemin ne olduğunu bilmek değildir, erdemli davranmaktır.³⁰⁰ Bununla birlikte Aristoteles erdem geleneğine de tamamen karşıt değildir, yalnızca erdemi tek bir kaynaktan temellendirmez, ona göre erdemler ikiye ayrılmaktadır: a) anlıksal erdemler (dianoetik erdemler)³⁰¹ ve b) ahlaksal erdemler (karakter erdemleri). Dianoeetik erdemler alışageldiğimiz idealist erdem anlayışlarıyla benzerdir, bunlar aklın ilkeleri, özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Weber, Aristotelesçi etiğin ereğini ve dianoetik erdemlerle ahlaksal erdemleri şu şekilde birleştirmektedir:

“İnsan için en yüksek iyi, zihinle hayvani unsur arasındaki dengeden doğan mutluluktur (eudaimonia). Bu denge erdemdir. Aktif zihinle pasif zihin arasındaki ahenk, zihinsel erdemdir (arete dianoetike) ve o teorik alanda bilgelik, pratik alanda öngörü ve sağduyu (phronesis, eubolia) olarak kendini gösterir; zihinle irade arasındaki ahenk, etik erdemdir (arete ethike), yani cesaret, ölçülülük, cömertlik, soyluluk, şerefli, tatlılık, samimilik, nezakettir.”³⁰²

Ahlaksal erdemler hakkındaki açıklayıcı bir görüş ise Kanat'tan³⁰³ gelmektedir:

“Aristotelesgil öğretide, ahlaksal erdemler anlıksal erdemlerden hem daha çeşitlidir, hem de görece daha büyük bir yer tutmaktadır. Bunlardan yürekli, ölçülülük ve sakinlik duygularla, yüce-gönüllülük ve ar-duygusu onur ve şerefle, eli-açıklık ve görkemlilik varsılıkla, dostluk, türe, şakacılık, geçimlilik ve içtenlik ise toplumculukla bağlantılı gibi gözükmektedir. Bunlar dışında, dinginlik, haklı kızgınlık, ırsal sağlamlık gibi erdemler (yahut huylar) da Aristoteles'te anılmaktadır.”³⁰⁴

Dianoetik erdemler olarak tanımlanan teorik akla uygun düşen erdemlerdeki ‘erdem’ *arete* sözünün temsil ettiği ilk anlama denk düşmektedir, yani teorik aklın bir *özelliği*, bir *yetkinliği*dir. Akılla ilgili olmasına rağmen dianoetik erdem olarak tanımlanan erdemlerin ahlak felsefesinin kılıgı ile doğrudan bir ilişkileri yoktur, ancak ahlaksal erdemlerin bilinç ve istençle gerçekleştirilmeleri bağlamında dolaylı bir ilişkileri vardır ve bir eylemin ahlaklı olarak tanımlanabilmesi için zorunlu önkoşuldurlar. Bu erdemler insanın pratik aklını yönlendirme becerisine sahip olan teorik aklın seçkin özellikleri olarak insanın eylemlerine etkileri söz konusudur.

²⁹⁹ Arslan, 2014: 244.

³⁰⁰ ae.: 252 ve Guthrie, age.: 385: “Erdem söz konusuysa, onun ne olduğunu bilmek yetmez: ona sahip olmalı ve onu kullanmalıyız”.

³⁰¹ Adlandırma Aristoteles'e özgü olduğundan dolayı bu çalışmada tercih edilecektir.

³⁰² A. Weber, age.: 86.

³⁰³ Aristoteles'in ele aldığı tüm ahlaksal erdemlere ait ayrıntılı bir tablo için: bkz. Kanat, 2013: 249.

³⁰⁴ ae: 248.

Dianoetik erdemler olarak tanımlanan erdemler *arete*'nin felsefileştirilmemiş tanımından pay alan bir anlam içeriğine sahiptirler, bir anlamda 'aklın' çözümüne sahiptir. Aristoteles de önceli Platon gibi insana özgü temel varoluşun ruhta yattığı inancına sahipti, ruhu beden, dolayısıyla eylemlerin yöneticisi olduğu ön kabulünü paylaşıyordu. Bu bakımdan dianoetik erdemler, yani anlık erdemler tam olarak ruhun eylemleri yöneten 'özellikleri'dir, daha önceki erdem tanımında olduğu gibi davranışla ortaya çıkan, başkaları tarafından gözlemlenebilen olgulardan değildir. Verilmiş olan tanıma uygun düşen erdemleri Aristoteles ahlaksal erdemler olarak sınıflandırıp, insanın kılışsal yaşamıyla ilgili olan erdemlerin bunlar olduklarını belirtmiştir. Bu çalışmada verilmiş olan erdem tanımına uygunluğundan ötürü Aristoteles'in erdem anlayışı ayrıntılı olarak ahlaksal erdemleri kapsayacaktır.

Dianoetik erdemler insanın varlık yapısına dayanan erdemler olarak karşımıza çıkarken ahlaksal erdemler ise insanın eylemlerine ve durum ya da kişilere olan yaklaşımlarında ortaya çıkan olgulardır. Ahlaksal erdemler insan eylemlerinin bütün alanlarını kapsamaktadır: bedensel arzularımız, korkularımız, kızgınlık, mal-mülk edinme arzusu, ün arzusu vb. gibi isteklerimize yönelik doğrudan bir akılsal tutum söz konusu değildir, bu gibi istek ve edimler iki aşırı uç arasındaki dengeyi kurmaya yarayan ahlaksal erdemlerin denetimindedir.³⁰⁵

Erdemler, ruhun akıllı parçasının yönetiminde insanın eylemlerini iyi veya doğru bir doğrultuda gerçekleştirmesini sağlarlar. Aristoteles'te akıl teorik ve pratik olarak iki boyuta sahiptir ve bu bakımdan her iki akla uygun düşen erdemler söz konusudur. Akılda bir ayrıma gidilmiş olması, insanın ereği olan *eudaimonia*'ya ulaşmada da erdemlerin ayrıma gitmesi anlamına gelmektedir; bu nedenle ahlaksal erdemler aynı zamanda *eudaimonik erdemler* olarak tanımlanabilir.³⁰⁶ İnsan, doğası gereği mutluluğa yönelik bir varlık yapısındadır ve bu bakımdan erdemlerin insanın varlık yapısından geliştiğini de söyleyebiliriz.³⁰⁷ Ahlaksal erdemlerin *huy* olarak belirlenmesi ile bu erdemlerin insanın varlık yapısından gelişmesi arasında ontolojik bir bağ vardır.

Aristoteles'e göre erdem bir eğitim nesnesi ve sonucudur. Gerek ahlaksal erdemler gerekse dianoetik erdemler eğitimle elde edilirler, ancak edinilme süreçleri arasında önemli bir ayrım vardır: dianoetik erdemler akılsal bir yetkinliğe karşılık geldiklerinden dolayı edimsizdirler, edimlere öncülük ederler. Bir kez öğrenilmeleri bu erdemlere sahip olunması bakımından yeterlidir. Öte yandan ahlaksal erdemler Aristoteles tarafından huyla

³⁰⁵ Thilly, 2002: 170.

³⁰⁶ Özlem, age.: 58.

³⁰⁷ Gökberk, age.: 79.

özdeşleştirildiğinden kendini tekrarlayan pratikler sonucunda süreç içerisinde edinilen alışkanlıklardır. Platon'dan farklı olarak, her iki türlü erdem de, ister alışkanlıkla kazanılanlar olsun ister eğitimle, doğuştan gelen yetkinlikler değildir.³⁰⁸ Aristotelesçi erdem anlayışı, girişimler ve deneyimler aracılığıyla edinilen bir alışkanlıkla zaman içerisinde bireyde kalıcı hale gelir, bu bakımdan – gençleri adeta dışlayarak – erdemi, erdemli bir birey olmayı olgunluğa ait bir nitelik olarak belirlemektedir.³⁰⁹ Ahlaksal erdemler istencin eğitilmesiyle ortaya çıkarlar ve bu eğitim sayesinde insan *phronesis*'e uygun biçimde eylemeye alışır.³¹⁰

Ahlaksal erdemlerin huy olmalarına Aristoteles nedensel bir bağlantı vermektedir: ona göre insanda doğal olarak var olabilecek bir özelliğin alışkanlıkla elde edilememesi gerekirdi. Bu bakımdan ahlaksal erdemler insanda doğal olarak bulunamazlar.³¹¹ Kimi yetenekler doğuştan gelir, erdem ise bu yeteneklerden ayrıdır. Daha önce erdemin insanın varlık yapısıyla arasındaki nedensel bağa değinilmişti, öte yandan erdem; yetenek ve bilim aynı zamanda kötüye, kötü yöne doğru gidebilecekken yalnızca iyiye yönelik olmak bakımından da salt yetenekten ayrılmaktadır. İnsan iyiyi bildiği gibi kötüyü de bilebilir ve iyiyi yapabildiği gibi kötüyü de yapabilmeye yetkindir. Ancak insan iyiyi istediğinde ise aynı zamanda kötüyü isteyemez, erdemin istençle ilişkisinden dolayı kötüyle, kötülükle bir ilişkisi söz konusu değildir.³¹² Ahlaksal erdemlerin insanda doğal olarak bulunamaması da bu erdemlere, bir alışkanlık olarak tanımlanmalarına gerek olmadan, bir girişim sonucu ortaya çıkacak bir olgu ya da elde edilecek bireysel bir kazanım karakteri vermektedir. Aristoteles'in erdem anlayışı bir yanıyla *arete* tanımına dayanırken diğer yandan yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca verilmiş olan erdem tanımına, yani insanın bir girişim, bir kalkışma ile ortaya çıkarabileceği bir olgu olma durumuna da uymaktadır. Nikomakhos'a Etik'te sanatın ve erdemin daha zor olanı yapmak anlamına geldiğine ve daha zor olanı başarmanın, ona erişebilmenin, yani kendi başına olmayıp bir girişimle ortaya çıkmanın daha iyi olduğundan söz etmektedir.³¹³

Erdemin eğitimle edinilmesi ve doğuştan gelmemesi Aristoteles etiğinde özgür istenci ortaya çıkarmaktadır. İnsan erdemli davranmayı kendi özgür istenciyle seçer ve eylemlerini erdeme uygun biçimde gerçekleştirerek kendi özgürlüğünü ortaya koyar. Arslan, erdeme uygun biçimde gerçekleştirilen bir eylemin, eylemi gerçekleştirenin bilerek ve isteyerek yapması, bu eylemi seçmesi ve eylemin o kimseden kesin ve sarsılmaz bir biçimde, yani

³⁰⁸ Kanat, age.: 237.

³⁰⁹ Zeller, age.: 233.

³¹⁰ Gökberk, age.: 79.

³¹¹ Aristoteles, 2014: 41.

³¹² Akarsu, age.: 130-131.

³¹³ Aristoteles, age.: 45

bilinçli bir kararla çıkması koşullarına dayandığını söyler.³¹⁴ Aristoteles'in erdemi ortaya çıkaran ahlaksal eylemi bilinçli olarak amaçlanmış ve özgürce seçilmiş bir eylem olarak belirlemesi ile Sokrates'in erdem kavrayışı arasında akılsallık bağlamında dolaylı bir ilişki vardır. Erdem, insan istencinin yöneliminin bir sonucudur. Ahlaksal erdemlerin akılla belirlenmesi, ancak yine de bir alışkanlık, bir huy olarak ortaya çıkması insanın özgür istencini genişletmektedir. Akıl doğru ya da uygun olanı kavramaya yetkindir, ancak insan, Sokrates ve Platon'un ileri sürdüklerinin aksine bile isteye kötülük yapabilir. İki aşırı uçtan etkin kısmın bireysel çıkar edinmeye yöneliktir, insan bu uca diğer ucla karşılaştırıldığında açıkça eğilimlidir, çünkü bir insan için tiranca davranmak haksızlığa uğramakla karşılaştırıldığında tercih edilesidir;³¹⁵ ancak şu da açıktır ki haksızlığa uğramış olmak başlı başına bir ceza olduğundan dolayı haksızlığa uğrayan, yargı tarafından cezalandırılmaz; ceza, tiranca davrananlar, zorbalık edenler içindir. Bu nedenle, insan davranışını çoğunlukla bir erdemlilik sevgisi doğrultusunda gerçekleştirmez, onun özgür istenci daha çok cezalandırılma korkusu üzerinden belirlenmiştir.³¹⁶

Aristoteles ahlaksal erdemi belirlemede 'orta nokta' terimini kurmuş ve bu terimi kullanmıştır. Terim, kişinin bireysel varoluşuna dayanan özellikleri çerçevesinde kendisine göre iki aşırılık arasındaki ölçü anlamına gelmektedir. Aristoteles'in orta noktası herkes için genel-geçer değildir, kişiye görelidir; dolayısıyla Platon'da ya da Antisthenes'te karşılaştığımız gibi dışlayıcı ve yadsıyan bir yapıdan çok, kapsayıcı ve bütünleştirici bir yapıya sahiptir, ilgili kişinin kendi özgün varoluşunu ortaya koyabilmesine yardımcı bir araçtır. Aristotelesçi erdem iki aşırı uç arasında, insanın sığasına göreli bir orta noktada yer alır. Bu bakımdan Sokratesçi ve Platoncu erdem anlayışı gibi bilgiye göre değil, erdem olarak verilen kavramın yorumuna göre biçimlenir. Orta noktada ortaya çıkan erdem diğer iki ucu ise erdemsizlik olarak tanımlanmıştır. Aşırılıklar erdemsizliktir ve iki çeşit erdemsizlik vardır; biri fazlalıktan pay alan erdemsizliktir, diğer ise eksiklikten kaynaklanan erdemsizlik.³¹⁷

Ne var ki Aristoteles'in insan istek ve edimlerinin tümünü kapsayan ahlaksal erdemler tasavvurunun aşırı iki uç arasındaki orta nokta olma durumu bazı istek ya da edimler söz konusu olduğunda geçersiz kalmaktadır. Zina, hırsızlık ya da cinayet gibi kimi ahlaksal edimlerin herhangi bir orta noktasının olamayacağının bilincindedir,³¹⁸ ama bu bilincine rağmen ne Platon gibi tamamen doğru-yanlış mutlaklığına başvurmuştur ne de Sokrates gibi

³¹⁴ Arslan, age.: 253.

³¹⁵ Platon bunun aksini söyleyecektir, ancak insanlar uygun koşullar oluştuğunda tiranca davranmaktan doğruca kazanım elde ederler, oysa ki haksızlığa uğrayan birinin tek avantajı yanlış bir şey yapmamış olmaktır ki, bu da bir kazanım değildir.

³¹⁶ Thilly, age.: 173.

³¹⁷ Copleston, 2013a: 75.

³¹⁸ Thilly, age.: 170.

bazı durumlarda hırsızlığı, alıkoymayı, yerine göre cinayeti ahlaki olarak aklamıştır. Aristoteles’in orta nokta anlayışı da haliyle bir anlamda yalnızca iki aşırı uca çekilebilecek ‘huy’lar ile sınırlı kalmak durumundadır, bu gibi huyların değerlendirilmesinde kullanışlı bir ölçüttür, ancak salt yanlış olarak tanımlanacak ya da doğruluğu için özel koşullar gerekecek ahlaki eylemlerin değerlendirilmesinde işlevsizdir.

Guthrie, “Tek bir erdemli fiilin yerine getirilmesi erdemi kesinleştirmez”³¹⁹ diyerek Aristoteles’in erdemin tekrarlanan deneyimler sonucu kazanılan bir alışkanlık ya da huy tanımını desteklemektedir. Guthrie’nin kapsayıcı yargısını aşarak şu sorgulamayı gerçekleştirmek gerekir: Sokrates ve özellikle Platon için bu yargı genel-geçerlidir çünkü insan, bile isteye kötülük yapmaz. Ancak Aristoteles’e göre eylemde bulunmak bir istenç meselesidir, insan da haliyle bilerek kötülük yapabilir. Guthrie’den yaptığımız alıntı doğrultusunda, söz gelimi, asalakça yaşamaya çalışan kalabalık bir kitle içerisinde Aristotelesçi cömertliği nasıl tanımlayacağız? Asalağa servet kaptırmak savurganlık aşırı ucu olarak tanımlanırsa sorun ortadan kalkacaktır, ancak cömert olan kişi asalaklara elindekini sundukça asalakların sevgisini daha çok kazanacak ve bunun sonucunda asalaklara daha çok sunmak zorunda kalacaktır, bunu yapmazsa da alışmış olan kitle tarafından en iyi olasılıkla hor görülecektir. Her iki bakımdan da, cömert, bir erdem olan cömertliği uyguladıkça *eudaimonia*’dan biraz daha uzaklaşacaktır. Erdem tanımı uyarınca cömertlik olgusu gözlenmezse bir kimseye cömert de denemez, ancak bir kez dahi olsa da, yerinde bir cömertçe eylemin faili, yerinde olmayan koşullarda – asalakların arasında – erdemli davranmıyor diye bu uygun koşuldaki eylemin sonucunu rastlantısal varsayıp kişiyi erdemsiz olarak tanımlamak mı gerekir? Bu bakımdan, yukarıda da değinildiği gibi, Sokrates’in “insan gerektiğinde dostuna kötülük etmelidir” görüşü daha tutarlı değerlendirmeler yapmamızı sağlayacaktır; çünkü kötülere iyi ya da erdemli davranmak erdemi ortaya çıkaracak olsa bile Aristotelesçi erekliliğe karşıt bir durum ortaya koyar, kişi erdemli davrandıkça *eudaimonia*’dan uzaklaşır. Dolayısıyla doğru koşullardaki uygun eylemlerin, erdemin ortaya çıkması için değerlendirilmeye alınması yerinde bir tutum olacaktır, bu durumda tek bir erdemli eylem de kişinin erdemli olarak tanımlanması için yeterli gelir.

Bilindiği üzere Aristoteles canlıları bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere üç varlık basamağında sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmada insan varlığına özgü yetkinlik akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle kuramsal eylem insana özgü eylem olarak belirlenir ve dianoetik erdemlere sahip olan insanın erişeceği haz, insana özgü olması bakımından,

³¹⁹ Guthrie, age.: 341.

gerçek haz olarak karşımıza çıkar.³²⁰ Her ne kadar ahlaksal erdemlere *eudaimonik erdemler* dense de insan akli en yüksek olgunluğa bilgide eriştiğinden dianoetik erdemler eksiksiz mutluluğun sağlayıcısı olan erdemlerdir,³²¹ bunlar insana en fazla, en istikrarlı ve en kalıcı doyumunu sağlayıp insanın varlık yapısına uygun olan ereğe en fazla katkıda bulunacaklardır. Aristoteles'in mutluluk anlayışının kusursuzluğu felsefede ortaya çıkar³²², ahlaki yapıp etmeler dianoetik erdemlerin yönetimindeki ahlaki erdemlere dayandığından insanın formunu tam olarak ortaya koyabilmesinde yetersiz kalmaktadır, asıl olan bu bakımdan dianoetik erdemlerdir. Bu erdemler başka bir şey için değil, kendileri ve insana uygun düşen erek için istenirler³²³. Diğer türlü, yani akıldan yoksun olan edimler Aristoteles'e göre hayvansıdır, *phronesis* ile düzenlenmemiş eylemlerin insanın gerçek mutluluğuna bir katkısı yoktur. Aristoteles'in bu kavrayışı canlı aletler olarak gördüğü köleler ve düşünsel etkinlikten pay almayan kılğılarla iş gören zanaatkarların zorunlu olarak erdemli insanlar olamayacakları sonucuna götürür. Aristoteles el emeği ve zanaat gibi etkinlikleri, insanın gerçek erdeme ulaşabilmesinin önünde bir engel olarak görmektedir.³²⁴ Aristoteles'in bu görüşü Platon'la uyum içerisindedir, o da, ileride göreceğimiz üzere aristokratik değerleri yüceltirken avama, sıradana ait olan her türlü değeri ve kılğıyı küçümsemektedir. Şenel'in değerlendirmesi uyarınca Aristotelesçi erdem anlayışı, özellikle siyasi erdem söz konusu olduğunda aristokratiktir, siyasi erdem ile aristokrasi özdeşleşmektedir.³²⁵

Aristoteles, dostluğu bir erdem olarak tanımlamakla birlikte günümüz anlamlandırmaları uyarınca Aristotelesçi dostluğu dost ya da arkadaş tanımları içerisinde tam olarak konumlandıramayız. Aristotelesçi dostluğun ilk basamağı büyük ölçüde işçi-işveren ilişkisi çerçevesindedir, bireysel çıkara dayanmaktadır ve günümüzde bu ilişki dostluk ya da arkadaşlık bağlamında değerlendirilmez. Aristotelesçi dostluğun ikinci basamağı ise gençlerin kendi aralarında önemli ölçüde bedensel hazların doyumuna yönelik ilişkiler kurulmasını kapsamaktadır. İnsanların duygusal ya da duyusal paylaşımlara dayanan ilişkileri işçi-işveren ilişkisinden kesinlikle ayırdır, çoğu kimselerce dostluk ya da arkadaşlık olarak da değerlendirilir. Asıl ayrımı ortaya koyan vurgu üçüncü basamakta ortaya çıkmaktadır ve iyilerin birliği olarak temsil edilmektedir. Aristoteles'e göre erdem iyilerin dostluğunda ortaya çıkar ve iyi tanımı felsefî bir altyapıya sahip olduğundan sağduyulu bir akla dayanmaktadır.³²⁶

³²⁰ Arat, 1996: 25.

³²¹ Gökberk, age.: 81.

³²² Guthrie, age.: 328.

³²³ Cevizci, 2002: 71.

³²⁴ Copleston, age.: 94.

³²⁵ Şenel, age.: 239.

³²⁶ Copleston, age.: 86-87.

Aristoteles'in vurguladığı bir diğer erdem de adalettir. Ona göre diğer bütün erdemlerle beraber alındığında yalnızca adalet başka insanların da iyiliğiyle ilgili bir erdendir. Adalet erdemi başkalarıyla kurulan ilişkilerde ortaya çıkar.³²⁷ Aristoteles'e ayrılmış olan bölümün girişinde filozofun, insanın varoluşunun *polis*'e bağlı olduğuna dair inancından söz edilmişti. *Polis* ortalama bir Yunan'ın bütün dünyasını temsil etmekteydi, öyle ki Aristoteles'in filozof ve eğitmen olarak etkinlik yılları İskender'in tüm hükümlanlığını kapsamasına rağmen Aristoteles dünya imparatorluğu ya da devleti gibi bir ideyi benimsememiştir. *Polis* dar çerçeveli bir siyasi organizasyon olduğundan dolayı her yurttaşın diğer yurttaşları tanınması, bilmesi ve onlarla ilişki içerisinde olması son derece olasıdır. Yine en başta belirtildiği üzere, insan yaşamının diğer kısmı olan siyasetle de ilgili olması bakımından adaletin diğer ahlaksal erdemler arasında en üstün³²⁸ tutulmuş olması şaşırtıcı değildir.³²⁹

Aristoteles'in bütün felsefesi teleolojiktir, dolayısıyla etiğini de bir amaca yönelik kurmuştur. Aristotelesçi erdem etiği bir tür mutluluk ahlakıdır ve ereğini *eudaimonia*'da bulur. Guthrie erdemi bir insanın insan olmak bakımından *energeia*'sı olan *eudaimonia* için zorunlu bir önkoşul olarak değerlendirmektedir.³³⁰ Ne var ki Aristoteles *eudaimonia*'yı salt erdemden oluşan bir *energeia* olarak düşünmemektedir. Ona göre *eudaimonia* erdem ile uyum içindeki – yani dianoetik erdemler – erdemli etkinliklerden – yani ahlaksal erdemler – oluşmaktadır.³³¹ Aristoteles insanın ereği olan bu mutluluk durumuna ulaşmada erdemi tam yetkin görmediği gibi hazlara da bir yer açmaktadır. Hazları ne Platon ya da Kinikler gibi yadsımıştır ne de Aristippos gibi mutlulukla özdeşleştirmiştir, ama mutluluk için insanın dışından onun varoluşuna katılacak olan iyiliklere de gerek olduğunu belirtmektedir. Diogenes mutluluk ve mutsuzluk için erdemin rolünü şöyle ifade etmiştir:

“Mutluluk için erdem tek başına yeterli değildir; nitekim, bilge eziyet çeker, yoksul olur ya da benzer durumlarla karşılaşır, mutsuz olacağı için, bedensel ve dıştan gelecek iyilere de gerek vardır. Buna karşılık, bedensel ve dıştan gelen iyiler bolca var olsa bile, erdemsizlik tek başına mutsuzluk için yeterlidir.”³³²

Hazlarla ilgili olan yaklaşımında yine Platoncu bir tavır takınan Aristoteles'e göre felsefeyle ilgilenenler en sade ve beğenilen hazlara sahip olacaklardır; çünkü birlikte

³²⁷ Aristoteles, age.: 107.

³²⁸ Akarsu, age.: 136.

³²⁹ Aristoteles'in adaleti diğer erdemlere üstün sayması ile Platoncu erdem anlayışında adaletin diğer erdemlerle beraber alındığında diğerlerini birleştiren ve bütünlüğü sağlayan erdem olması arasında bir etkileşim olması yüksek bir ihtimali temsil etmektedir. Aristoteles çoğu görüşünde Platon'dan ayrılrsa da siyaset felsefesi bağlamında ustasından çok da farklı düşünmemektedir.

³³⁰ Guthrie, 1999, 153-154.

³³¹ Copleston, age.: 74.

³³² Laertios, age.: 221.

değerlendirilmesi gereken mutluluk ve hazzın gerçeğin ne olduğunu bilenler yaşamda gerçeği arayanlara göre daha fazla erişeceklerdir.³³³ Erdemi aristokratik bir değer olarak gören Aristoteles erdemli insanlarla diğerlerinin değerli bulacakları şeylerin birbirlerinden farklı olacağını ve önemli olanın da erdemli insanların neleri değerli buldukları olduğunu yapıtında belirtmiştir.³³⁴ Erdeme göre yaşayan, yaşamını erdeme göre düzenleyen insanların yaşamlarında hazzın ihtiyaçlarının olmayacağını, çünkü hazzın zaten onların yaşamlarında erdemlerle beraber bulunacağını da söylemektedir.³³⁵

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Aristoteles'in ahlaksal erdemleri belirlemek için türettiği orta nokta terimi insanın bireyselliğine ve dolayısıyla ahlakın da göreliliğine vurgu yapması bakımından yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca tutarlı bir ölçüt olarak karşımıza çıkar. Ne var ki Aristoteles hemen her türlü insan ilişkisini bu orta nokta anlayışıyla temellendirmeye çalışmış, bunun sonucunda da bir başkasına doğrudan zararı olan kimi eylemlerin bu ölçütün sınırları içerisine alınamayacağı yargısına ulaşmıştır. Öncelleri, erdemleri çoğunlukla bir birlik olarak ele alma eğiliminde iken Aristoteles'te karakter erdemleri birbirlerine bağlı değildirler. Diogenes, Aristoteles'e göre sağduyulu ve adaletli bir kimsenin ölçsüz olabileceğini belirtmiştir.³³⁶ Aristoteles'in bu yaklaşımı da insanın varlık yapısına uygun düşen bir yaklaşımdır; çünkü bir insan için erdemin herhangi bir biçimini ortaya koyabilmesi, erdemli davranışa teşebbüs edebilmesi dahi erdemli sayılması için yeterli olacaktır. Yiğidin, erdemini en yüksek perdeden ortaya koyduğu bir olayın ardından ölçsüzce eğlenmesi, yiğidin yapmış olduğunu ve erdemini değersizleştirmez, yiğitlik ve ölçsüzlük bu kişinin bireyselliğinin dışavurumudur. Dolayısıyla insana bir *energeia* uygun görmüş olmasına rağmen Aristoteles, insanı belli kalıplar içerisine hapsetmemiş, onun özgür istenciyle kendi bireyselliğini ortaya koyacağını benimsemiştir.

3.3. Stoacılar da Erdem

Yunan polislerinin birer birer bağımsızlıklarını kaybetmeye başladıkları bir dönemde Atina'da kurulmuş ve imparatorluklar egemenliğindeki Akdeniz coğrafyasında kozmopolitleşerek yaygın bir okul olan Stoacılık bir yaşama felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurucusu Kıbrıslı Zenon'dur ve öne çıkan son temsilcileri de Romalılardır. Stoacılık üç döneme ayrılmaktadır, ancak bu dönemler farklı düşünsel akımların temsili

³³³ Aristoteles, age.: 225.

³³⁴ ae.: 224 ayrıca krş. Platon, 2009: 282. Sokrates'in Kriton'a söylediği ile Aristoteles'ten yapılan bu alıntı aynı anlam içeriğine sahiptir.

³³⁵ Aristoteles, age.:32.

³³⁶ Laertios, age.: 221.

değildiler. Stoacı düşünüşün temelinde doğayla bütünleşerek ona uygun erdemli bir yaşam sürmek vardır. Öğretilerinin temelini Kinizm oluşturmuştur.

Stoacılığın kurucusu olan Zenon her ne kadar Kinik Krates'in öğrencisi olmuş olsa da o da Kinikler gibi ilke insan olarak Sokrates'i benimsemişlerdir. Stoacılar büyük ölçüde Sokrates gibi, erdemlerin birliğini belirlemişler ve erdemi bilgelikle özdeşleştirmişlerdir. Sokrates'ten ayrıldıkları nokta ise Sokrates'in, erdemi insanın kendini bilmesi üzerinden bilgiyle özdeşleştirirken, Stoacılar da erdem insanın aklıyla doğayı bilmesi, onun düzenini kavrayıp bu düzene teslim olması ve doğaya uygun olma kaydıyla kendini denetleyebilme becerisi olarak karşımıza çıkmaktadır.³³⁷ Zenon Stoacılığın kurucusu olmasının yanı sıra bütün diğer ardılları onun öğretilerini genel olarak benimsemişlerdir. Zenon, Stoa kuramsallığının zirvesidir, ardından gelen diğer filozoflar Stoacı kuramsallıktan ziyade, akımı eylem odaklı sürdürmüşler ve düşüncelerini de bu düzleme göre belirlemişlerdir. Zenon'un felsefesinin genel çerçevesini Weber şu şekilde özetlemektedir:

“En yüksek iyi, ona göre, kendi kendisi için yapılan erdem, ödev olduğu için yerine getirilen ödevdir: kalan her şey, sağlık, servet, şeref, zevk, değeri olmayan (adiaphora), isteklerimizin biricik gayesi oldukları vakit hatta kötü olan şeylerdir. Menfaat gözetmeyerek aradığımız takdirde, yalnız erdem bizi mutlu eder. O yalnızca iyyinin haricen yapılmasından ibaret değil (to kathekon), fakat ruhun devamlı bir durumudur (eksis, katorthoma). O, bir'dir: filan noktada erdemli, falan noktada erdemsiz olunamaz. O, erdemler denilen şeyin, yani, bilgeliğin (phronesis), cesaretin (andria), ölçülülüğün (sophrosyne), adaletin (dikaioisyn) çıktığı ortak kaynaktır. Bu temel erdemlerin birine sahip olmak, prensip itibarıyla hepsine sahip olmaktır; bir tanesine sahip olmamak, hiçbirine sahip olmamaktır. Her şeyde erdemli (spoudaios), yahut her şeyde kabahatli (phaulos) olunur. Erdemle rezilliğin ortası yoktur (amartema).”³³⁸

Zenon tüm erdemlerin ortak kaynağı olarak bilgeliği görmekteydi. Ardılı Kleanthes için ise bu kendinin efendisi olmaktır³³⁹ ki bu erdem de bir tür bilgeliktir. Erdem kavramına kiniksel bir yaklaşım Kleanthes'te daha baskındır, çünkü bir insanın kendi kendisinin efendisi olması bilgelikle karşılaştırıldığında yaşamda olgusal olarak kendini daha fazla dışa vuracak bir edimdir. Kleanthes'in ardından erken dönem Stoa Okulunun başına Khrysippos geçmiştir. Khrysippos'un erdemi ele alışı Zenon çizgisindedir, öyle ki Kleanthes'e göre erdem (Aristotelesçi görüşe benzer biçimde) bilgiyle özdeş olduğundan yitirilmezken Khrysippos'a göre yitirilebilir bir kavramdır.³⁴⁰ her ikisi de erdemle erdemsizlik arasında kesin bir ayırım yapmışlardır. Bilgeliği fanatikçe savunmaları sonucu insanları da bilgiler ve deliller veya

³³⁷ Özlem, age.: 65.

³³⁸ A. Weber, age.: 95-96.

³³⁹ Copleston, 2009a: 24.

³⁴⁰ Laertios, age.: 344.

aptallardan oluşan iki ana gruba ayırma cüretini de göstermişlerdir.³⁴¹ Stoacı ahlakın iki temel kavramı vardır. Doğru bilginin kılavuzluğunda insanın her türlü istek, tutku, duygulanım ve zaaflarının ayırdına varıp bunlardan arınması anlamına gelen *ataraksia* ve duygusal dinginlik ve bu türden istek, tutku ve zaafların insan yaşamında en aza indirgenmiş olma durumu olan *apatheia*.³⁴²

Erken Stoacıların tıpkı Sokrates gibi bilgiyi erdemle özdeşleştirmeleri bilge insan düşüncesine olağanüstü bir önem vermelerine neden olmuştur. Erdemin tekliği bilginin tekliğine işarettir, bilgi de tekse, tek tek şeylerin tümünü kapsayıcı bir yapıda olmalıdır. Bu nedenle Erken Stoacılara göre bilge insan bir insanın bilebileceği her neliğin bilgisine vakıf insan olarak tanrılara denk bir düzeydedir. Khrysippos bilge insanın mutluluğu ile Zeus'un mutluluğunu denk tutmuştur. Öte yandan bilge insana yüklenen bu abartılı anlam Stoacı geleneğin ardılları tarafından terk edilmiş, hatta Panaitios tarafından öncellerin görüşleri bizatihi eleştirilip yerini daha ılımlı yaklaşımlara bırakmıştır.

Erdem bilgelikle özdeşleştirildiğinde bilme edimi ile de bir ilişki kurulmuş olur. Yunan felsefesinde bilgi kuramı felsefeye üst düzey biçimde işlenmiştir ve bu işleniş doğru/kesin bilgi kavramına yönelik olmuştur. Özellikle Platon için bilginin öğrenilmesi dahi söz konusu değildir, bilgi hatırlama yoluyla elde edilir ve değişmezdir; dolayısıyla da kesinliği kendi varlık yapısında taşımaktadır. Stoacılar erdemi bilgelikle özdeşleştirdiklerinden erdemin varlık yapısını da bilginin varlık yapısıyla ilişkilendirirler: bir insan, tıpkı ya bilip ya da bilmeyeceği gibi, ya erdemlidir ya da erdemsizdir, bunun bir orta noktası olamaz. Bu bakımdan, Sokrates'in erdem kavrayışına benzer olarak, bir insanın eyleminde erdem varsa, erdem olarak tanımlanabilecek diğer tüm erdemler de bu eyleme içkindir. Erdemler birbirlerine ayrılmaz biçimde bağlıdır.³⁴³

Özellikle erken dönem Stoacılar erdem tek iyiliktir. Bunun karşıtı olarak da erdemsizlik tek kötülüktür. Bu bağlamda düşünüldüğünde, yukarıda Antisthenes'in öğretisinde de tanık olduğumuz gibi, sağlık, yaşam, onur, varıllık, mevki, erk, arkadaşlık, başarı gibi kavramlar kendi içlerinde iyi olarak tanımlanamazlar. Buna karşılık ölüm, hastalık, utanç, yoksulluk gibi olumsuz anlam içeriğine sahip kavramlar da kendi içinde kötü değillerdir. Stoa idealine göre haz da mutluluk da mutlak iyiler değillerdir.³⁴⁴ Ancak, daha önce de değinildiği gibi, Stoacılıkta felsefi derinlik kaybolmaya başlamıştır; mutlak iyi ve mutlak kötü olarak tanımlanamayacak olan kavramlara ilişkin Antisthenes'in açıklamaları

³⁴¹ Arslan, 2012: 180-181.

³⁴² Özlem, age.: 66.

³⁴³ Thilly, age.: 204.

³⁴⁴ ae.: 204.

benzeri bir yaklaşımla karşılaşmayız, Stoacılar yalnızca erdemi yüceltip erdemsizliği aşağılamaktadırlar.

Stoacılar yaşama felsefesi olarak insanlar arasında yaygın bir felsefi akım olarak karşımıza çıkarlarken felsefi olarak düşünsel derinliğin kayboluşunun da temsilcileridir. Her ne kadar bilgeliği erdemle özdeşleştirme eğiliminde olsalar da felsefeye konu edilebilecek kavramların nelikleri üzerine çözümleyici çalışmaları yoktur; yaşama felsefeleri edimseldir, insanın günlük yapıp etmelerine dayanmaktadır. Öğretileri de çoğunlukla yedi bilgenin özlü sözleri benzeri öğütler niteliğindedir. Bilgelğin, yani erdemin karşılığını doğaya uygun yaşamda bulmaları ve doğa ile de yaygınlaşmaya başlamış olan tek tanrı kavrayışını³⁴⁵ özdeşleştirmeleri Yunan filozofları tarafından insana yüklenmiş olan gözlemsel ve diyalektik düşünme ödevinin terk edilmesinin yolunu açmıştır. Bilgelik insanın varoluşundan adım adım ayrılıp tanrının varlığının bir parçası haline dönüşecektir.

Macit Gökberk Stoacıların *ödev* kavramını ilk olarak ahlak felsefesine dahil ettiklerini söylemektedir. Stoacılar, ‘olan’ ile ‘olması gereken’ arasında bir ayrıma giderek akla, doğaya uygun olanla aykırı olan arasındaki karşıtlığın belirtilmesi ve erdemi doğaya uygun olma olarak tanımlamalarıyla erdemli davranmayı insan için bir ödev olarak belirlemişlerdir.³⁴⁶ Erdemli davranmayı insan için bir ödev olarak belirlemeleri bizi yaklaşık iki bin yıl sonra ödev ahlakını enine boyuna temellendirecek olan Kant’ın ahlak anlayışına benzer bir yaklaşıma götürmektedir. Bu ödev yaklaşımları dolayısıyla Stoacılar insanların eylemlerini eylemlerin sonuçlarına göre değil de yapılış amaçları ve niyetleri, yani ‘ilk adımları’ ya da ‘başlangıçları’ bakımından yargılamak gerektiği yönünde görüş geliştirmişlerdir.³⁴⁷ Yine Helenistik dönem için kavramsal bir varlığı söz konusu olmasa da bu eğilim çağdaş bir değer olan pragmatizmle taban tabana karşıt bir görüştür, zira Stoacılar eylemin doğuracağı sonuçlardan ziyade süreçlere önem vermişlerdir. Yaşam bütünlüğü anlayışı uyarınca değerlendirildiğinde de Stoacıların bu yaklaşımı insan yaşamına uygun bir yaklaşımdır, zira erdem eylemin doğuracağı sonuçtan bağımsız olarak ortaya çıkan bir olgu olarak belirlenmiştir.

Kuram ile uygulamanın sonucu olarak ortaya çıkan ve Stoacı ilkelere göre entelektüel bilgiye dayanan eylem olarak tanımlanan erdem anlayışı³⁴⁸ aynı zamanda bir mutluluk ahlakı öğretisinin de ana bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdem, mutluluğun bütün koşullarını

³⁴⁵ Kanımca, Stoacı tek tanrı kavrayışı panteist olmasına rağmen özellikle Roma Stoasındaki tanrı kavrayışı Platon’da, Antisthenes’te ve Aristoteles’te karşımıza çıkan tek tanrı anlayışına benzerdir. Bu nedenle, Stoacılığın yaygın olduğu bir dönemde doğmuş olan Hristiyanlık, belli bakımlardan tek tanrı idesine yatkın olan toplum tarafından kolayca benimsenmiştir.

³⁴⁶ Gökberk, age.: 95.

³⁴⁷ Arslan, age.: 389.

³⁴⁸ ae.: 399-400.

kendi içinde taşımaktadır. Erdeme dayalı mutluluk, Stoa felsefesine irasal olarak *ataraksia* ve *apatheia* kavramlarıyla da ilintilidir. Mutluluk, bu kavramların olumsuz, dışlayıcı karakterinde ortaya çıkar.³⁴⁹ Diogenes Laertios, Stoacı erdem anlayışının mutlulukla olan ilişkisini şöyle belirtmiştir: “Erdem, uyumlu bir durumdur ve erdem kendisi için seçilmelidir, yoksa bir korku, bir beklenti ya da dışarıdan gelen bir dürtüyle değil; mutluluk erdemdedir, çünkü erdem, tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur.”³⁵⁰

Diogenes’in aktardıkları uyarınca Stoacılarda erdemın hem nedensel hem de ereksel olarak iyilikle özdeşlikleri vardır. Erdemler mutluluk yarattıkları için nedensel iyidirler, öte yandan mutluluğunun parçaları olarak mutluluğu tamamladıklarından dolayı da ereksel iyi olarak değerlendirilmişlerdir.³⁵¹ Mutluluğun erdemle olan ilişkisinden ötürü en yüksek iyi sorununa olan yanıtları mutluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Yalnızca erdemli yaşamın mutlu bir yaşam olabileceği Stoa felsefesinde erdemli bir şekilde yaşamak kişinin kendini gerçekleştirme anlamına da gelmektedir.³⁵²

Öte yandan Stoacılık son dönemlerinde ve sonrasında ortaya çıkan Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlık gibi *kurtuluş öğretisi* temelli düşünsel akımlara bu öğreti üzerinden öncülük etmiş bir akım olarak da tanımlanabilir. Eliade, Helenistik aydınlanmanın polisın gerilemesi ile ortaya çıkan yurttaşlık ve dinsel kült bilincinin azalmasına yol açan bireysellik ve kozmopolitizm teşvikinin bir diğer sonucunu da insanın Kozmos içindeki yalnızlık ve yabancılaşma ile yüzleşmesi olarak görmektedir.³⁵³ İnsanın bu yalnızlık ve yabancılaşmayla içsel bir mücadeleye girmesi, yani kendi içinde *kurtuluşu* araması Stoacılığın genel bir öğüdü olarak karşımıza çıkmaktadır, bu bakımdan Stoacılık bir tür *kurtuluş öğretisi*dir. Stoacılığın bu kılavuzluğunu Dürüşken şu sözleriyle ifade etmektedir:

“(…) Büyük İskender’in kurduğu bu büyük dünya imparatorluğunda önemli siyasal kararlar dıştaki krallar tarafından verilmeye başlanmış, insana kendi toplumunda değil de, o koskoca mekanda bir yer ayrılmış, dolayısıyla insan fert olarak yalnız bırakılmıştır. O halde insan o boşlukta nerede duracağını kendisi belirlemek zorundadır. İnsana yardım eli ilk olarak Epikürosçulardan ve Stoacılardan gelir.”³⁵⁴

Stoa ahlakı insanın yalnızca kendini bilmesiyle, kendini gerçekleştirmeyle sınırlı kalmamaktadır, aynı zamanda insanın kendi kendisiyle yüzleşmesidir, her gün kendine hesap vermesi, kendini yargılamasıdır.³⁵⁵ Özellikle Roma Stoasına ait olan bu görüş bir yandan Khryssippos’un görüşüyle de uyum içerisindedir; insanın her an kendini yargılaması

³⁴⁹ Akarsu, age.: 76.

³⁵⁰ Laertios, age.: 332.

³⁵¹ ae.: 334-335

³⁵² Thilly, age.: 203.

³⁵³ Eliade, 2019: 266.

³⁵⁴ Dürüşken, age.: 9-10.

³⁵⁵ Gökberk, age.: 110.

gerekliliğiyle erdemlerin yitirilebilir oluşu arasında bir ilişki vardır, zira erdem yitirilmeyecek bir bilgi ya da yeti olarak değerlendirilecek olsaydı bir kez erdeme sahip olan bir insanın böyle bir kaygısı olmayacak ve kendini sorgulamasına da ihtiyaç duymayacaktı. Bu yaklaşım, yaşam bütünlüğü uyarınca iki anlamda da geçerlidir: yaşam kesintisiz bir bütün olmasına rağmen insan eylemleri münferit olaylar ve kişilerle ilişkilidir. Bütüne içkin olan bu bireysellerin kendi içindeki tutarlılıklarının sınılanması adına insan için her gün bir sorgulamanın gerçekleştirilmesi bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, erdemin insan seçiminin, girişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkması da erdemli davranmak ve değerlendirilmek adına eyleme başlamadan önce istence dayanan bir kararı gerektirmektedir ki bu durum da başlı başına bir sorgulama işleyişidir.

Köle Epiktetos ve İmparator Marcus Aurelius'un yaşam felsefelerinde birbiriyle örtüşen görüşleri dile getirmeleri Stoacı *ataraksia*'ya önemli bir örnektir. Biri köle – yani maddi ve siyasi hiçbir şeye sahip olmayan – ve diğeri imparator – yani maddi ve siyasi en geniş olanaklara sahip olan – olan bu filozoflar, söz konusu insan yaşaması olduğunda, bu kimliklerin önemsizliğini ve mutlu bir yaşam için insanın kendini bilme erdemine sahip olmasının yeterliliğini savunmuşlardır.

Stoacı kozmopolitizm imparatorluk yurttaşlığının idesi olarak değerlendirilebilir; çünkü Stoacılara göre, tıpkı öncelleri Kiniklerde de olduğu gibi, bütün insanlar toplumsal kökenleri nereye dayanırsa dayansın aynı Kozmosun yurttaşlarıdır³⁵⁶. Bu görüşleri Kiniklerinkiyle karşılaştırıldığında biraz daha sınırlandırıcıdır zira Stoacılar siyaseti tamamen yadsımazlar, hatta Roma Stoasının önemli düşünürleri bizatihi devlet adamlarıdır. Hatırlanacağı üzere Kiniklerin kozmopolitizmi devletin ve devlet yasalarının yadsınmasını talep ediyordu, onlar bütün dünyayı her insanın yurdu olarak değerlendirip hiçbir insanın başkalarının akıldışı kısıtlamalarına tabi olup köleleşmemeleri gerektiğini söylüyordu. Stoacı kozmopolitizm ise devleti ve yasalarını tanır, onlara göre dünyada hüküm süren ya da sürmesi gereken tek bir dünya devleti vardır veya olmalıdır; çünkü Stoacıların düşüncelerinde devlet ile Kozmos arasında bir benzeşme vardır ve doğaya uygun yaşaması gereken insanın tıpkı doğaya ait olacağı gibi bu dünya devletine de ait olması gerekir.

Stoacı düşünüş Aristoteles'in özgür istenci ile Kinik özgürlük kuramının bir bileşimi olarak düşünülebilir. Her ne kadar Stoacılar Aristoteles'ten etkilenmemiş olsalar da erdeme yönelik olmanın önkoşulu olarak Aristoteles'te de işlendiği gibi istencin hiçbir kısıtlama altında olmadan eyleyebilmesini benimsemişlerdir. Bununla birlikte Stoacılar için özgürlüğe kavuşmak, duygulardan kurtulmak ve diğer her şeyden vazgeçmekle olanaklıdır, Eliade'nin

³⁵⁶ Eliade, age.: 266.

sözüyle *insan arzuladığı her şeyin kölesidir*.³⁵⁷ Özgürlük insanın aklı ile uyumlu olarak hareket etmesiyle ortaya çıkar ve özgürlük doğa yasaları ile uyum halindedir. Bu nedenle Stoacılar doğaya uygun yaşamayı özgür olmakla özdeşleştirmektedirler. Akıyla hareket eden bir insanın isteği ile doğa yasaları arasında bir karşıtlık söz konusu değildir. Doğaya uygun yaşayan bir insan tanrılar kadar özgürdür. İnsan akılsal doğa ile uyum içerisinde olduğu sürece özgür bir biçimde yaşayabilir.³⁵⁸

Erken Stoa, bilgeliği erdemlilikle özdeşleştirirken, yığını tıpkı Platon gibi yadsımaaktaydılar. Ancak Panaitios ile başlayan ılımlılaşıma Roma Stoası ile de devam etmiştir, erken dönem Stoacıları gibi katı bir bilgelik fetişizmine bağlanılmamıştır. Örneğin Marcus Aurelius'a göre bağışlamayı bilmek, öç alma tutkusuna kapılmamak tüm erdemlerin en güçlüsüyken³⁵⁹ Cicero da sosyal bir erdem olarak belirtilen adaletin üstünlüğüne vurgu yapar.³⁶⁰ Ruhun bedene üstün olduğuna inanan Cicero'ya göre de mutluluğun biricik dayanağı erdemdir ve ona göre de haz, sağlık, zenginlik, saygınlık gibi dışsal değerler ruhun olgunluğuna katkıda bulunacak içten olgunlaşmış olma durumu karşısında ikinci planda kalırlar. İnsanın kendi olgunluğu insanın kendisinin doğanın gerçek tanrısal özü ile uyumlu olması ve böyle yaşaması erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendini bilmek, insanı erdeme götüren ilk yoldur, doğayı bilmek de insanın kendisini bilmesinin önemli bir parçasıdır.³⁶¹ Panaitios, geleneğe karşıt düşüncelere sahip değildir: ona göre de bilgelik diğer erdemlerden ayrıdır, ancak onun gerçekleştirdiği Stoacı devrim mükemmel erdem olan bilgeliğin yanı sıra erdeme benzeyen şeylerin varlığını da kabul etmesidir. Bu kabulü sayesinde öncelleri gibi bilge olmayan herkesi aptal ya da deli olarak nitelendirmez, bilgeliğe sahip olmayan insanları kötü olarak değerlendirmez. Aristoteles'te görmüş olduğumuz gibi Panaitios da, 'en iyi' ya da 'mükemmel' ideleri var olsa da, insan olarak asıl ilgimizin idealden ziyade ikincil olana yönelik olması gerektiğini, ahlakın bu ikincillerde belirleyici olduğunu söylemektedir.³⁶² Yaşam bütünlüğü anlayışıyla örtüşen bireysel yaşam anlayışı insanları bilge azlık ve aptal çokluk olarak belli kalıplara mahkum ettiğinden dolayı Stoacı çıkmaz Panaitios'un görüşleriyle aşılabilmektedir. Ona göre insanın ahlaki davranışlarını uydurması gereken ölçü insanın özel doğasıdır, yani insanlar arasında bulunan farklılıklar ve bireysellikler büyük bir bilgelik sınanmasına tabi tutulmaz, bunların önemi büyüktür. Panaitios'a göre davranışlarımızı özel olarak kendi doğamızla uyum içerisinde gerçekleştirmemiz gereklidir.

³⁵⁷ ae.: 267 ayrıca bkz. 3.1. Sokratik Okullardaki İnsan Kavrayışı, Antisthenes'in hazlar hakkındaki deyişi

³⁵⁸ Thilly, age.: 202.

³⁵⁹ Arat, age.: 34.

³⁶⁰ Gökberk, age.: 108.

³⁶¹ ae.: 108.

³⁶² Arslan, age.: 201.

İnsan zamana, yere ve koşula uygun davranmalıdır,³⁶³ böylelikle özel durumlara göre belirlenecek istenç ve direnç kararlarına alan açılmış olur. Bu görelilik insanın mutlu bir yaşam sürmesi için önemlidir.³⁶⁴ Panaitios'un açmış olduğu bu yol kendi döneminden sonra gelen Roma Stoasının daha kapsayıcı bir yapı kazanmasını sağlamıştır. Romalılarla beraber erdemin bilgiyle özdeşliği aşılmaktadır: örneğin Aurelius'a göre – kendi konumuna da uygun düşen bir biçimde – tüm erdemlerin temeli doğruluktur ve bu kavramı her zaman eylemle bir arada düşünmek gerekir. İnsanın doğruluğu bilgelik gibi içinde taşıması bir anlam ifade etmez, insanın içindeki doğruluğu eylemleriyle dışa vurması gerekmektedir.³⁶⁵ Köle Epiktetos'ta ise ölçülülük, ılımlılık, arılık, yalınlık, yüce gönüllülük, bağlılık ve dindarlık gibi bireysel yaşama yönelik erdemler diğer Stoacı düşünürler gibi öne çıkarılmaktadır.³⁶⁶ Seneca ise akılsal bir varlık olan insanın özgür istenciyle erdemli olabileceğini ileri sürmektedir.³⁶⁷ Bu yaklaşım Herakleitos'un düşüncelerini anımsatmaktadır. Hatırlanacağı üzere Herakleitos da insanın varlık yapısının *logos*'a uygun yaşamaya yetkin olduğunu vurgulamaktaydı. Ayrıca herhangi bir kimseyi bilge ya da aptal olarak ayırmayan Seneca'nın bu birleştirici tutumu, özgür istençle beraber düşünüldüğünde kozmopolitliğin olanağını da genişletmektedir; çünkü bu tutum sayesinde insanların arasındaki ayrımlar ortadan kalkar ki bu yaklaşım yurttaş idesiyle de beraber düşünüldüğünde kozmopolitizmin özüne uygun bir anlam kazanmaktadır.

Stoacıları yaşam bütünlüğü açısından önemli kılan özellikleri yaşama felsefelerini bireysellik üzerine kurmuş olmalarıdır. Her ne kadar öğretilerinde kozmopolitizme yer verseler de aslolan bireydir, bireyin kendini gerçekleştirme, kendi varlık yapısının dışa vurumu olarak değerlendirilebilecek olan 'doğaya uygun' yaşaması ve insanı birtakım kalıplar içerisine sokup kendi doğasından alıkoyabilecek dışsal etmenlerden kendini arındırabilmesidir. Günümüzdeki sorunlarımızdan biri olarak her lüksün zaman içerisinde bir gereklilik haline gelmesi ve bu gerekliliğin de yerine getirilmesi gereken bir göreve dönüşmesi örneği ile Stoacı arınma karşılaştırılabilir. Bu bakımdan Stoa felsefesi günümüz kalıpları arasında kendi yaşam bütünlüğüne yabancılaşan, onu yitiren birey için kendini yeniden bulma etkinliği olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra özellikle Panaitios'a kadar olan Stoacıların bilgelik fanatizmi ve bilgelik harici diğer bütün değerleri dışlamaları ister istemez insanı aslında kurtulmaya çalıştığı kalıplardan yeni birine mahkum etmek anlamına gelmektedir. Ancak Panaitios ile birlikte Stoacı düşünüş bu kalıptan sıyrılmış ve yaşamın her

³⁶³ Sokrates'in görüşleriyle uyumlu bir yaklaşımdır.

³⁶⁴ Arslan, age.: 201-202.

³⁶⁵ Arat, age.: 36.

³⁶⁶ Copleston, age.: 56.

³⁶⁷ ae.: 53.

yanını daha kapsayıcı bir karakter kazanmıştır. Bir köleyi (Epiktetos) bir imparatorun (Marcus Aurelius) ilke insanı haline getirebilmiş bir öğreti yapmıştır.

3.4. Epiküros'un Hazcılığı

Yunan uygarlığının imparatorluklar dönemine girerek polisler bağlamında bağımsızlığını kaybettiği bir zaman diliminde felsefenin toplumu kuşatmaktan çok bireysel bir yörüngeye girmiş olduğundan yukarıda söz edilmişti. Özellikle Stoacılar, bireysel bir yaşama felsefesi olan kinizmi Zenon üzerinden dışlayıcı bir bireycilikten ayırıp daha ılımlı bir yaklaşımla kavramışlardı. Sokratik Okullardan uçları temsil eden okulların bir diğeri olan Kireneliler'in hazcılığı ise Epiküros tarafından daha ılımlı bir boyut kazanmıştır. Hazcılığın toplumsal ya da öznelerarası bir karakter kazanması için yaklaşık iki bin yıl geçmesi gerekecekti; dolayısıyla İlk Çağ hazcılığı dendiğinde her zaman bireysel bir hazcılık anlaşılmalıdır. Epiküros'un felsefesinin geneli de bu bireysele yöneliş tarafından kuşatılmıştır. Kimileri Epiküros'un felsefesini insanın kurtuluşuna yönelik kurulmuş bir felsefe olarak görmektedir. Bonnard şu sözleriyle hem dönemin siyasi yapısını hem de Epiküros'un felsefesinin ekseninin geçmişten ayrılışını vurgulamaktadır:

“Toplumda reform yapma konusunda ise, Epiküros buna girişmek için vaktin çok geç olduğunu düşünür. Platon'un zamanında toplumun ortak kurtuluşunu istemek henüz mümkün görünüyordu. Epiküros'un zamanında ise, artık sadece her insanın bireysel kurtuluşu istenebilir. Epiküros'ta asla örnek site sorunu yoktur, sadece her insanı hemen kurtarmaya çalışmak sorunu vardır. Artık toplumsal adalet, toplumsal ilerleme sorunu yoktur, çünkü şu anda tarih çok kötü bir duruma yönelmiştir. (...) İnsanlar sadece tek tek ve hemen o an için kurtarılmak isterler.”³⁶⁸

Bu kurtuluş anlayışı Epiküros'un hazcılığının genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu kısımda Epiküros'un doğa felsefesine de göz atmak gerekir; çünkü Epikürosçu doğa felsefesi katışıksız bir materyalizm olarak karşımıza çıkar ve bu materyalizm üzerinden kimi metafiziksel varlıklar da (ruhlar ve tanrılar) bir varlık yapısı kazanır. Özdeğin birleşik halde bulunmasını varlık ve dağılmış halde bulunmasını da yokluk olarak belirleyen Epiküros yaşam ve ölüm arasındaki karşıtlığa bu anlayışı üzerinden bir açıklama getirmiştir. Ruhun özdeksel yapısı dolayısıyla o da beden gibi ölümle birlikte dağılan, yani yok olan bir varlıktır. Yaşamın olduğu yerde ölüm bulunmadığına göre ve ölümle birlikte beden ve ruhun özdeksel varlıkları dağılıp yok olmaya başladıklarına göre insan için ölüm korkusu diye bir korku olamaz; çünkü yaşarken ölüm yoktur, öldükten sonra da insan yoktur. Tanrıların varlık boyutları ile insanların varlık boyutları da birbirleriyle denkleşmediklerinden tanrılardan da korkmaya gerek yoktur, onların da tahakkümleri insanların yaşadığı dünyada geçmemektedir.

³⁶⁸ Bonnard, 2004c: 328.

Yaşamın amacı da şu halde insana rahatsızlık, huzursuzluk veren her türlü önyargıdan, kuruntu ve arzulardan kurtulup ruhsal bir dinginlik hali olan *ἀταραξία* (*ataraksia*)'ya erişmektir.³⁶⁹ Epiküros'un ruh ve tanrılar hakkındaki görüşleri ve materyalist doğa felsefesi onu dünyevi bir filozof olarak tanımlamamıza yol açmaktadır. Platoncu – daha doğrusu Orphik-Pythagorik – ruhgöçü ya da birkaç yüzyıl sonra başat bir yaşam öğretisine dönüşecek olan Hristiyanlık gibi mutluluğun, ya da daha Epikürosçu bir tabirle kurtuluşun, ölümden sonrası yerine yaşarken elde edilmesini benimseyen³⁷⁰ Epiküros'un şu halde Platon ya da Hristiyanlığa karşıt biçimde hazcı olması da bu dünyeviliğinin bir sonucu olarak söylenebilir.

Ataraksia ile erdemler arasında ilkece bir bağıllık vardır. *Ataraksia*'nın sağlanabilmesi için Epiküros'un ayrımını yaptığı hazlara yönelik bir yaşam sürülmesi gerekmektedir. Bu ayrım 'kinetik' ve 'statik' hazlar biçiminde kurulur. Kinetik hazlar bedensel hazlardır, kimileri zorunlu kimileri zorunlu olmayan olarak kategorilendirilmiştir. Aristippos'un hazcılık öğretisi böylesi hazları öne çıkarmaktadır, ancak Epiküros etiğinde bu hazlarda aşırıya kaçmamak gereklidir, insan bilhassa zorunlu olmayan hazları önemsememeli, onları elde etmeye çalışmamalıdır. Bonnard'ın aktarımında Epiküros'un Pythokles adlı birine zengin olmak için daha fazla kazanmaya çalışmaktan ziyade ihtiyaçlarını eksiltmesi gerektiğine tanık oluruz.³⁷¹ Bedensel hazlar şiddetli hazlardır, yoksunlukları acıya yol açarlar ki acı insanın kaçınması gereken biricik olgudur. Bu bakımdan, acıya yol açmayan hazlara erişmek gereklidir. Bu hazlar statik hazlardır. Erdemler işte bu hazlarla ilgilidirler: yalınlık, ılımlılık, ölçülülük gibi erdemler mutluluğa kinetik hazlardan daha büyük katkıda bulunurlar. Burada Epiküros'un ünlü deyişi karşımıza çıkmaktadır: “Sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşamaksızın hoş bir yaşam sürmek olanaksızdır; ne de hoş bir yaşam sürmeksizin sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşamak olanaklıdır. Ama sağgörülü, onurlu ve türeli olarak yaşamayan birinin hoş yaşaması olanaksızdır.”³⁷² Hoş yaşam için gerekli olan erdemlerin en başında bilgelik gelmektedir, çünkü insan bilgelik erdemi ile ne tür hazların gerekli ne tür hazların acıya yol açacak hazlar olacağını ayırt edebilecektir. Bilge insan kendini bilen ve bu doğrultuda dingin bir yaşam sürebilecek insandır. Ölçülülük acıya yol açacak hazlardan kaçınmayı ve cesaret de insanın korkularından kurtulmasını sağlayacak olan erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷³ Epiküros ahlaki insanı bir anlamda ölçülü bir çileciliğe, özdenetime ve bu doğrultuda bağımsızlığa götürecektir.³⁷⁴

³⁶⁹ Zeller, age.: 287-288.

³⁷⁰ Bonnard, age.: 328-329.

³⁷¹ ae.: 343.

³⁷² Copleston, age.: 34.

³⁷³ Özlem, age.: 63.

³⁷⁴ Copleston, age.: 34.

Daha önce değerlendirdiğimiz filozoflarda ve okullarda erdem in erekselliği söz konusu olmuşt u. Epiküros'un erdemi kavrayışı bu bağlamda öncellerinden ve çağdaşlarından farklı bir yönde gelişmiştir. Epiküros felsefesinde söz edilen erdemler kendi içlerinde bir ideal değildirler,³⁷⁵ erdemlerin değeri haz yaşamına yapmış oldukları katkıya göre belirlenmektedir.³⁷⁶ Epiküros'un erdem anlayışını Gökberk şu sözlerle değerlendirmektedir:

“Erdem öğretisi de Epikuros'un “doğru yaşamak” ölçüsüne göre ayarlanmıştır. Erdemler, ancak, doğru bir yaşayış için araçlardır; erdemlerin anlam ve değeri buradadır; başlıbaşına bir değeri yoktur; ancak mutluluğa yaramaları, hizmet etmeleri bakımından değerli şeylerdir erdemler. İnsan için ana erdem olan bilgili (bilge) olmanın (phronesis = akılcıgörüş) değeri de bu yüzdendir; bilgelik sayesinde insan, öteki erdemlerin de zorunlu olduğunu anlar. Onun için bilgelik, “en yüksek iyi” (megiston agaton) dir. Bu erdem sayesinde insan, hazları sonuçları bakımından tartabilir; çeşitli etkilerini, gereksemelerini gidermenin genel tutumu bakımından değerlendirebilir; beklmelerinin, korkularının doğru ölçüsünü bulur; kuruntuya dayanan tasavvurlardan, duygulardan, isteklerden kurtulabilir; hayatı ölçülü olarak tatmakla da şen bir gönül düzenine ulaşabilir.”³⁷⁷

Epiküros, *erdem* kavramını ilk kez araçsallık çerçevesinde değerlendirmiş bir filozoftur. Daha önceki bölümlerde de tartışıldığı gibi, erdem in Yunan düşün dünyasında her zaman kendi başına istenen yüksek bir değer olduğuna inanılmıştır. Aristoteles'te örtük bir biçimde erdem in araçsallığı tartışılabilir, ancak Aristoteles gibi ayrıntılı çalışmış bir filozof eğer böylesi bir araçsallığı vurgulamayı düşünmüş olsaydı bunu yapıtlarına aktarmaktan kaçınmazdı. Bu vargıya dayanarak Epiküros'un yaklaşımının etikteki ilk örnek olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, Epikürosçuların okulun kurucusuna olan dogmatik yaklaşımları erdem tartışmasının Epiküros'un temellendirdiği biçimde sürmesini de sağlamıştır, dolayısıyla Epikürosçular da erdemleri kendinde iyi şeyler olarak ele almamış, onları insanı hazza erdirmeye yarayan araçlar olarak kabul etmişlerdir.³⁷⁸ Platon, Aristoteles, Kinikler ve Stoacılarla birlikte bilgelik, cesaret, ılımlılık, doğruluk gibi erdemleri savunmaktadır, ancak erdemlerin neden istenmesi gerektiğinin belirlenmesinde bu filozoflardan ayrılmaktadır.³⁷⁹ Bununla birlikte, eudaimonist bir filozof olması bakımından Epiküros'un erdem anlayışı da tıpkı Aristotelesçi erdem anlayışı gibi mutlu bir yaşam için değişmez bir önkoşuldur. Akarsu, erdem ile mutluluk arasındaki ilişkiyi şöyle kurmaktadır:

“(...) erdem mutluluktan, mutluluk erdemden ayrılamaz. (...) Erdemi sırf kendisi için istemek boş bir kuruntudur Epikuros'a göre. Ancak hazzı erek olarak kendine koyan bir kimsenin, eylemleri için gerçek, elle tutulur bir amacı var demektir. Erdemin ancak koşullu bir biçimde, insanı hazza götürmesi bakımından, hazza bir araç olarak bir değeri olabilir. Erdem kendi başına alındıkta insanı mutlu yapmaz,

³⁷⁵ Thilly, age.: 189.

³⁷⁶ ae.: 191.

³⁷⁷ Gökberk, age.: 90-91.

³⁷⁸ Arslan, age.: 139.

³⁷⁹ Thilly, age.: 189.

erdemini verdiği haz insanı mutlu yapar. Bu hazzın kendisi, Epiküros'un sisteminde, ödevin yerine getirilmesinin ya da erdemli eylemin bilincinde aranamaz, ancak erdemle erişilen erdemnin sonucu olarak varılan, korku ve tehlikelerden, huzursuzluktan kurtulmada aranabilir. (...) Erdem, Epiküros'a göre, hiçbir zaman kendi kendinin ereği olamaz, mutlu bir yaşamın erdemini dışında bulunan ereği için bir araçtır yalnızca. Ama erdem mutlu bir yaşamın öyle güvenilir, öyle vazgeçilmez bir araçtır ki, ne erdem düşünülebilir mutluluk olmadan, ne de mutluluk düşünülebilir erdem olmadan.³⁸⁰

Epiküros her ne kadar Stoacıların karşıtı bir etikçi olarak konumlandırılrsa da siyaset hakkındaki görüşleri bakımından Stoacıların Kiniklerden ayrıldığı en önemli noktada Kiniklerle birleşmektedir. *Ataraksia*'ya ulaşmış olan insan artık günlük ve toplumsal birtakım kılığlardan kendini soyutlayabildiği için bu kılıglara benzer pek çok uğraşısı olan siyaset alanından da kendini uzak tutacaktır. Bağımsızlığını elde etmiş bir insan için erişilebilecek en üst düzey yaşam dostlarla birlikte sürdürülecek yaşamdır.³⁸¹ Siyaseti dışlamasına rağmen Kinikler gibi mutlak biçimde yadsımamaktadır, çünkü siyasetin de belli çerçevelerde insan yaşamına faydaları vardır. Güvenlik sorunu ve buna bağlı olarak adaletin sağlanması siyasetin işi olmalıdır. Bir erdem olarak adalet, yaşamın daha güvenli sürdürülmesini sağlayacaktır. Daha güvenli bir yaşamda da insan daha kesintisiz bir haz durumunda bulunacaktır. Bu bakımdan adalet de değerli ve arzu edilir bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸² Platon'da adaletin ilkeselliğine bir sonraki bölümde değinilecektir, ancak Epiküros için felsefe, doğruluk ve adalet gibi kavramlar akılsal ve olgusal yapılarından çok araçsaldırlar, faydaya erişmek için temellendirilmektedirler. Epiküros'un özellikle siyasal yaşam karşısındaki bu tutumu toplumsal erdemlerin olası değerlerini düşürmektedir.³⁸³

³⁸⁰ Akarsu, age.: 100-101.

³⁸¹ von Aster, 2005: 300.

³⁸² Arslan, age.: 141.

³⁸³ Thilly, age.: 190,191.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN ERDEM ANLAYIŞI

4.1. Platon Felsefesinde Erdem Kavramının Genel Hatları

Platon felsefesinin genel hatlarını Cornford, Pythagorasçılık ve Sokrates felsefesinin bir bileşimi olarak düşünmektedir:

“Platonculuk aslında Sokrates ve Pythagoras olmak üzere iki ilham akıntısının kaynaşma noktasından çıkar. Platon, Sokrates’ten insan yaşamının sorunlarının gaye ahlakıyla ve değişmez mükemmellik idealinin takip edilmesiyle çözüleceğini öğrenmiştir. Pythagoras’tan ise bu kavramın nasıl insan meselelerinin alanından bütün doğayı kapsayan bir sisteme genişletilebileceğini ve bilimin sahasının nasıl Phaidon’daki Sokrates’in görmek istediği şekilde dönüştürülebileceğini öğrendi.”³⁸⁴

Platon felsefesindeki bu iki unsur, filozofun felsefesinin gelişiminde açıkça görülmektedir. Sokratik dönem diyalogları adı verilen erken dönem diyalogları ile İtalya yolculukları sırasında karşılaşmış olduğu Pythagorasçılığın etkilediği düşünceleri arasındaki ayrım oldukça belirgindir. Pythagorasçılık Platon felsefesine matematiğe önem vermeyi ve dinsel/mistik karakteri kazandırmıştır,³⁸⁵ dolayısıyla bölümde çalışılacak olan erdem anlayışları üzerine doğrudan bir etkisi yoktur. Erdem anlayışı Sokratesçidir ve Sokrates’in tartışmış olduğu kavramlar üzerinde temellendirilmiştir.

Her ne kadar Platon’un tüm eserlerinin elimizde olduğunu varsaysak da bu eserlerin Platon’un felsefesinin esas hatlarını sunduğunu yine kendi sözlerinden varsayamayız, zira İkinci Mektup’ta kendisinin hiçbir şey yazmadığından söz etmektedir.³⁸⁶ Orphik-Pythagorik geleneğe³⁸⁷ yakın oluşu ile öğretilerini yakın çevresi ve Akademia ile sınırlı tutmuş olması muhtemeldir, nitekim Aristoteles de ustasının Akademia’da verdiği derslerin diyaloglarında işlediği konularla ilgili olmadığına tanıklık etmektedir.

Platon, diyaloglarda karşımıza sıklıkla çıktığı üzere, Sokrates’in tartışmalarını bir biçimde herhangi bir şeyin bilgiyle olan ilişkisine bağlamaktadır. Kurulan bu bağ, Sokrates’e ait olduğu varsayılan “Erdem bilgidir” ilkesine dayanmaktadır. Platon’un bu düşünceden uzaklaşmadığı açıktır, erdem anlayışını olgunlaştırdığı olgunluk dönemi diyaloglarında tek tek erdemleri bilgiyle özdeşleştirmeye çalışmasa da sıkı sıkıya birbirlerine bağlamaktadır, diğer erdemlerin de ortaya çıkabilmesi için en alt düzeydeki erdem (örneğin, Devlet diyalogu için bu ölçülülüktür) sağlanması zorunludur. Bu nedenle, genel tartışma tek tek

³⁸⁴ Cornford, age.: 42.

³⁸⁵ ae.: 42.

³⁸⁶ Platon, 2010: 39.

³⁸⁷ Bu geleneğin önemli bir özelliği de takipçilerin kapalı bir cemaat düzeni içerisinde yaşayıp dinsel öğretilerin cemaat dışında konuşulmamasını kapsamaktadır.

erdemlerin, ya da ruhun her bir parçasına uygun düşen erdemlerin aynı iyi-kötü bilgisi ya da bilgisizliği olduğu görüşü unutulmadan sürdürülmelidir; çünkü bütün erdemler bir şeyin bilgisine tekabül eder ve bir şeyin bilgisi olmak da erdemlerin birlik olarak düşünülmesini sağlar.³⁸⁸

Platon her ne kadar Parmenidesçi durağanlık düşüncesine bağlı bir felsefe temellendirme amacındaymış gibi gözükse de, aslında Copleston'un da yorumladığı gibi³⁸⁹ uygulamada Herakleitosçu bir *değişim yasasına* bağlı kalmıştır. Bu bakımdan, Cevizci'nin de dediği gibi "Platon duysal dünyayı Herakleitosçu metafiziğin terimleriyle açıklar."³⁹⁰ Felsefesini bu dünyada var olamayacak kadar idealize etmiş olmasına rağmen tartışmış olduğu kavramları, geliştirmiş olduğu düşünceleri ömrünün çeşitli dönemlerinde, çeşitli deneyimlerin beslediği yaşantılar kılavuzluğunda yeniden değerlendirmiş, bir bakıma ilk Platon eleştirmeni de olmuştur. Erdem, İdealar Kuramı, ahlak ve siyaset felsefesinde bu değişimleri kolaylıkla gözlemleyebiliriz. Platon'un bu tavrı ise bize felsefenin ve onun etki ettiği yaşamın varoluşta durağan kalmadığı ve her yeni koşul ve durum karşısında yeni bir konum üzerinde temellendirilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Bu anlatı ile Platon, felsefesini bir süreç felsefesi olarak tanımlayabilmemize olanak tanır. Blackburn de Platon felsefesinin sonuçlar ya da ürünler ortaya koymaktan çok bir süreç felsefesi olarak belirlediğini tespit etmiştir.³⁹¹ Platon'un bu yaklaşımı ile yaşam bütünlüğü anlayışı arasında bir ilişki geliştirilebilir; çünkü yaşantılarımızın, olumlu ve olumsuz deneyimlerimizin bizlerde bırakacağı etkiler üzerinden her an yaşamlarımızı yeniden biçimlendiririz. Bazen umulmadık bir rastlantı yıllar boyunca süren tekdüzeliği bambaşka bir yöne doğrultabilir, böylesi bir değişim ise yaşamımızı oturtmuş olduğumuz kimi ilkelerin geçerliliğini yitirmesine ve kendimiz için yeni ilkeler belirlememize neden olabilir. Eğer, inakçı bir tavırla artık geçerli olmayan ilkelerimizde tutunmakta ısrar edersek yaşamımıza etki eden yeni durumlara başarısız tavırlarla yaklaşp yoğun olumsuz deneyimlere maruz kalabilir ve bunların sonucunda da bireysel mutluluğumuz/dinginliğimiz bozulabilir ve bunlar da istendik durumlar değildir. Böylelikle Platon, kendi düşüncelerinin ilk eleştirmeni olması bakımından yaşam felsefesi temellendirmelerinde örnek bir kılavuz olarak karşımıza çıkar.

Platon'un erdem anlayışı da yukarda söz edildiği gelişmeden payını almaktadır. İlk Sokratik diyaloglarda karşılaştığımız tek tek erdemlerin incelenmesi, felsefenin gelişim süreci

³⁸⁸ Copleston, 2013b: 98.

³⁸⁹ "Platon hiçbir zaman tamamlanmış, iyice toparlanmış ve bitirilmiş felsefi bir dizge yayımlamadı: Düşüncesi gelişmesini sürdürdü ve her zaman yeni sorunlar, irdelenecek başka güçlükler, öğretisinin vurgulanacak ya da işlenecek yeni yanları, yapılacak belli değişiklikler kafasını doldurdu." ae.: 20.

³⁹⁰ Cevizci, 2012b: 284.

³⁹¹ Blackburn, age.: 17.

içerisinde yerini ‘ruhun parçalarına denk düşme’ öğretisine bırakmıştır. Rухun parçaları belirlendikten sonra her birine uygun düşen bir erdemle ilişkilendirilmiştir. Bu açıklama Cevizci tarafından şöyle verilmektedir:

“Erdem anlayışının belirleyici unsuru, Sokratik işlev düşüncesidir; bu anlayışa göre, dünyadaki bütün varlıklar gibi, ruhun söz konusu parçalarının da kendilerine özgü birtakım işlevleri olup, söz gelimi aklın görevi bilmek, tinin görevi kişiye gerçekten gurur kazandıracak şeyler için ölesiye mücadele etmek, iştihanın görevi ise fiziki tatminlerde aşırıya kaçmayıp, ölçülü olmaktır. Erdem için, ikinci ve çok daha belirleyici unsur, bütünsel ruhun gerçek çıkarlarını gözetme, ruhun birliğini ve bütünlüğünü hesaba katma olgusuna karşılık gelir. Buna göre, bir kimsenin akli ruhun bütünsel iyiliğini gözetecek şekilde hakim olduğu, diğer parçaları bütünlüklü insan hedefini gözeterek yönettiği takdirde, o kişi bilge olmak durumundadır. Aynı kişi, tinsel parçası ya da gönlü, akılla ittifak yaptığı, onun neden korkulup neden korkulmayacağıyla ilgili kanaatlerine dayanarak, insanın birliğini ve bütünlüğünü korumaya çalıştığı için cesurdur. Onun ölçülülüğü ise, neyin yönetip neyin itaat etmesi gerektiği sorusuna cevaben oluşturulmuş, ahenkli karşılıklı ilişkilere bağlıdır. Nihayet, en temel erdem olan adalet de, bu genel psikolojik ahenk, yani her bir parçanın kendi yerinde durup, kendi görevini yapması olarak tanımlanır.”³⁹²

Alıntıdan da anlaşıldığı gibi Platon, eserlerinde dört temel erdem üzerine yoğunlaşmaktadır: Bilgelik, cesaret ya da yüreklilik, ölçülülük ya da ılımlılık ve adalet ya da doğruluk. Bu erdemler farklı diyaloglarda tek tek tartışıldığı gibi, özellikle olgunluk ve sonrası dönemi göz önünde bulundurulduğunda bir arada da alınmıştır. Bu erdemlerin yanı sıra dindarlık da kendine özel bir diyalogda (Euthyphron) tartışılmıştır. Söz edilen erdemlere ek olarak başka birtakım yetiler ya da karakter özellikleri de bu sınıflandırılmaya dahil edilebilir. Arslan, “güçlü bellek”, “hızlı kavrayış”, “kolay öğrenme” gibi akılsal yetilerin ve “yüce ruhlu olma”, “yalan ve riya karşıtlığı” ve “maddi – dünyevi haz ve kazanımları yadsıma” gibi karakter özelliklerin de Platon’un ahlak anlayışının bileşenlerinden olduğuna değinmektedir.³⁹³ Ayrıca Platon’un *Philebos*’ta iyi ve istendik şeyler olarak saydığı bilgelik, zeka, bellek, düzgün düşünce, doğru uslamlama gibi kavramlar da erdem kavramı kapsamında düşünülebilir.³⁹⁴

Sokratik dönem diyaloglarında tartışmaların bir sonuca ulaşmadan kalması ile olgunluk dönemi diyaloglarında daha normatif bir karakter kazanan anlatı aslında birbirine ters düşmemektedir. Şöyle düşünülebilir: Sokrates bilgisizliği temsil eder, dahil olduğu her tartışmada karşısındakini bilge, kendini ise bilgisiz saymaktadır. Bir konuyu ele alırlar –konu çoğunlukla bir erdemdir- ve Sokrates karşısındakilerin her türlü tanımını belli bir yaklaşımla çürütür. Tartışmanın sonunda tartışılan kavrama dair elle tutulur, herkesin üzerinde hemfikir

³⁹² Cevizci, age.: 320.

³⁹³ Arslan, 2016b: 420, Bu özellikler bir filozofta bulunması gereken özellikler olarak zikredilmektedir. Bununla beraber *Philebos*’ta haz kaynağı olarak sayılan yetiler arasındadırlar.

³⁹⁴ Platon, 1998a: 13.

olduğu bir tanıma erişilmez ancak kavramın ne *olmadığı* ya da *olamayacağı* en ince ayrıntısına kadar tartışılmıştır. Olgunluk ve yaşlılık dönemi diyalogları ise daha çok tanımlar ve çözümlemeler üzerinden yürür,³⁹⁵ artık Sokratik sorgulama karşımıza çok çıkmamaktadır. Ancak, Sokratik dönemde de Platon, tartıştığı kavramların –erdemlerin- ne olduklarını bilmesi dahi ayırt edebiliyordu, insanların da ayırt edebildiklerinin farkındaydı, bu yüzden Sokrates’e tanımları aratmaktaydı. İnsan bir olgu gözlemliyordu, bu olguyu örneğin *doğruluk* olarak belirleyebiliyordu. *Doğruluk*’a dair genelgeçer bir tanım ortaya koyamasalar da insanlar bir biçimde bu kavramı tanıyor, biliyorlardı. Bu bakımdan, Platon’un Sokratik diyaloglarının *idealar kuramı*’na bir ön hazırlık olduğunu öne sürebiliriz zira söz edilen farkındalık ile insan bilgisinin idealardan pay alması arasında anlamsal bir paralellik söz konusudur. Dolayısıyla, salt erdem tartışmalarına yönelik bir araştırma Platon felsefesinin zirvesi olarak değerlendirilen *idealar kuramı*’ndan ayrı değerlendirilmemelidir.

Platon’un konuşturduğu Sokrates’e göre yukarıda belirlemeye çalışmış olduğumuz erdem tanımının olgusallığının olgusal-kavramsallık bağlamında bir ayrımı söz konusu değildir. Sokrates olgularla kavramları birbiri içine geçirir ve kavramsal akıl yürütmeler ile olgusal temellendirmelere ulaşmaya çalışır. Her ne kadar kılğısal bir durumu konu ediniyor gözükse de bu kılığa getirmeye çalıştığı çözüm kılıgının düzlemine aşkındır, ideal bir düzlemedir ve herhangi bir ideal kurgudaki asallığın³⁹⁶ tartışılan konuda ortaya çıkıp çıkmadığını sınırlar. Dilsel/kavramsal bir sorun yoktur ancak Sokrates’in karşı tarafa kabul ettirdiği *doğrular* kılıgıda ortaya çıkmaz ve kılıgıda ortaya çıkmadıkları için de tanım olgusal düzlemde geçerli olsa dahi yanlışlanmış olur.

Sokratik diyaloglardaki çıkmazların büyük çoğu baş konuşmacı Sokrates’in tıpkı bir sofist gibi birçok sözü farklı anlamları üzerinden tartışmaya dahil etmesinden kaynaklanır. Örneğin Kharmides’te ölçülülüğün ‘bir insanın kendi işini yapması’³⁹⁷ şeklinde belirlenmek istenen anlamını Sokrates’in çarpıtıp, ‘herkesin kendi *teknik* işini kendi başına yapması’ anlamına da gelebileceğini söylemesi, ölçülülüğün bu olamayacağı sonucuna varılmasına neden olmuştur.³⁹⁸ Sofist eristiğine karşı çıkması ile çelişen bu yaklaşımları çoğu kez kafa karıştırıcı olmakla birlikte, tartışılan konuların zenginleşmesi açısından önemli olarak düşünülebilir.

Platon’un yazdıklarında genel olarak göze çarpacak önemli bir ayrıntı da Platon’un anlatımını dinsel motifler, mitler ve metafiziksel kurgularla iç içe geçirmiş olmasıdır.

³⁹⁵ *Sofist ve Devlet Adamı* bu yargıya verilebilecek en açık örneklerdir.

³⁹⁶ Kavramı “olgusal düzlemde ilişkili olmasına rağmen kavramsal düzlemde ilişkili olduğu diğer her şeyden bağımsız düşünülebilme durumu” biçiminde tanımlıyorum.

³⁹⁷ Bilindiği üzere Devlet’te bu tanım temel ilke olarak bireysel ve toplumsal yaşamın temeline oturtulacaktır.

³⁹⁸ Gutrie, 2021c: 166-167.

Yukarıda Yunan dininin toplum tarafından nasıl kavrandığından söz edilmişti. Yunan dini Yunanın günlük yaşantısında temas ettiği her fenomende kendini gösterir, ancak insana nasıl yaşaması gerektiğine dair birtakım söylemlerde bulunmaz. Mitlere başvurmak ise Yunan kültüründe sıklıkla başvurulmuş bir açıklama biçimidir, hatta bazı olgular ya da nesneler için birden çok mit türetilmiştir. Platon, felsefesi tamamen Pythagorasçı öğretilerin etkisi altına girmeden önce düşüncelerini Yunan dininin temaslarından sakınmadan temellendirmiş ve tartışmıştır. Bu bakımdan okurun karşısında sıklıkla “tanrı” ve “ruh” gibi terimler çıkmaktadır. Tanrılar üzerine kısa bir açıklama yukarıda verilmişti, ruh üzerine söyleyebileceğimiz şey ise –Platon ruhu gerçek ve değişmez bir varlık olarak kabul eder, bunu hiçbir zaman göz ardı edemeyiz- ruhun salt metafiziksel bir varlık olarak düşünülmemesi ve kavram olarak karakter anlamına gelmenin yanı sıra, psikoloji ve biyolojinin günümüzde açıklamış olduğu haliyle insanın beden hareketlerini ve bilişsel etkinliğini yöneten yapı olan sinir sistemini de kapsamasıdır. Dolayısıyla Platon eserlerinde karşılaştığımız, özellikle de Phaidon’da kavramlaştırılıp temellendirildiği haliyle ‘ruh’ yani *ψυχή* (*psykhe*) yalnızca teolojik bir temele sahip ruh kavramı değildir, o aynı zamanda insanın düşünen, değerlendiren ve yargılayan aklısıdır.³⁹⁹ Bu bakımdan, özellikle de erken dönem eserlerinde, “ruh” sözüyle karşılaştığımızda bunu *akıl* ya da yerine göre *karakter* olarak düşünmemizde hiçbir sakınca yoktur ki, zaten Platon akli ruhun varlık yapısının bir parçası olarak görmektedir. Platon ruhtan ve tanrılardan sıklıkla söz eder, ancak bu kavramlar, özellikle de ruh kavramı teolojik bir kavram olarak düşünülmemeli, özel olarak vurgulanmadıkça da psikolojik/nörolojik bir kavram olarak ele alınmalıdır.

Platon felsefesinin bir diğer önemli ve tartışmalı yanı da normatif bir biçimde ahlak, eğitim ve siyaset felsefesi işlemiş olmasıdır. Devlet diyalogu bu üç alanın temellendirildiği eşsiz bir yapıttır, dünya çapında bir üne sahiptir ve pek çok siyaset kuramcısına ilham kaynağı olmuştur. Bununla birlikte, ilham kaynağı olduğu kadar bir eleştiri nesnesi olarak da karşımıza çıkar. Platon’u kapsayan herhangi bir çalışmanın bu eleştirilerden kendine pay çıkarması çalışmanın içeriğinin gelişmesi bakımından faydalıdır; çünkü bir yandan Platon’a yöneltebileceğimiz yeni bakış açılarının doğrultularını bize sunarken diğer yandan iki dönem arasında kurulacak olan düşünsel ilişki ile insanın dünyayı kimin gözleriyle duyumsadığı, hangi sözlerle yorumladığı ve hangi değerler üzerinden kurduğu daha iyi anlaşılacaktır. Platon’a yöneltilen eleştiriler yaşam bütünlüğü anlayışının ön plana çıkarmaya çalıştığı özelliğin felsefe tarihindeki izdüşümleri olarak değerlendirilebilir.

³⁹⁹ Guthrie, 2021c: 316.

Platon'a getirilen eleştirilerin en başında ifade özgürlüğü eleştirisi gelmektedir. Platon'un idealizmi ile Yunan dinsel inanış kılıgıları bir araya getirildiklerinde Platon'un ozanları sansürlemesine akılcı bir neden bulunabilir: Yukarıda da değinildiği gibi Yunan dininde tanrı bir şey değildir, bir şey tanrıdır, tanrısaldır. Platon öncellerinden Herakleitos'un *logos* öğretisini benimser, çünkü onun görüşü uyarınca *logos* idealin temsillerinden biridir ve 'benzer benzere yakın durduğu' için *logos*, Platoncu idealizmle anlam bakımından örtüşür. Ne var ki Platon'un Herakleitosçu oluş öğretisini ise benimsemesi beklenemezdi, çünkü o insanlar için değişmeyen, ideal bir varlığa inanıyordu. Bu nedenle, Platon ontolojisi Parmenides'e yakın durmaktadır ve Platon oluşu 'kötülük' kavramıyla özdeşleştirir, çünkü değişime içkindir. Hatırlanacağı gibi *Devlet*'te Platon, ozanların, tanrıları insanlar gibi hırslara, arzulara ve entrikalara bulanmış görece 'düşük' varlıklar olarak anlattığı öykülerden söz eder. Bu öyküler ilkesel olarak Platon'un düşüncelerine karşıttır; çünkü Platon'a göre 'iyilik' diğer bütün varlığın kendinden pay aldığı en yüksek ideadır. Bu bakımdan iyilik tanrısaldır. Tanrısal olan da açıkça tanrılarla ilgilidir ve karşıtlar da bir arada bulunamayacaklarından dolayı kötülükle ilişkilendirilebilecek her türlü huy ya da istek tanrılarda da bulunamaz; bu, varlıktan pay alma biçimlerine olanaklı değildir. Bu bakımdan Platon'un sansür girişimi bir anlamda ideal devletten yanlış bilginin uzaklaştırılmasıdır.

İfade özgürlüğü üzerinden Platon'a getirilen eleştiriler çoğunlukla Batılı düşünme geleneğinden kaynaklanmaktadır. Sansür karşıtlığı kavramına da dayanan Batı tarzı ifade özgürlüğü ironik bir biçimde pek çok defa kendi kendisiyle çelişik uygulamalarda da bulunmaktadır. Örneğin Batı devletlerinin birçoğunda sözde Ermeni soykırımının yokluğu hakkında konuşulamaz, liberal demokrasilerde sosyalist ya da komünist örgütlenmeler ifade özgürlüğü kapsamında değil de devlete bir saldırı girişimi olarak değerlendirilerek engellenir. 2022 yılı itibariyle Batı devletlerinde Rusya halklarına ve Rus kültürüne uygulanan kısıtlayıcı yaptırımlarla Platon'un ideal devletinde halk ozanlarının sansürlenmesi ve devletten uzaklaştırılması düşünceleri ile büyük benzerlikler kurulabilir.

Platon'a getirilen bir başka eleştiri de ideal devletin otoriter yapısıdır. Blackburn otoriterlik övgüsünün Sokrates'in ağzından yapılmasını büyük bir talihsizlik olarak görür ve şunları söyler:

"Cinsel ilişkinin ve doğum kontrolü dahil olmak üzere her başlığın, amacına yönelik olarak yalan söyleyebilen siyasi seçkinler tarafından belirlendiği otoriter, hiyerarşik, baskıcı, durağan toplumun sözcüsü olarak gösterilmektedir. Platon'un *Devlet*'inde sunulan toplumsal sistem, özgürlükçü Sokrates'in Atina demokrasisinden bile hızlı bir biçimde infaz edileceği bir diktatörlüktür."⁴⁰⁰

⁴⁰⁰Blackburn, age.: 29.

Platon her ne kadar insanı anlamak için devlete bakmak gerektiğini söylüyor olsa da insanın varlık yapısı ile devlet kavramının kuramsal yapısını özdeşleştirir, yani sıradan insanlara –onları aşağılamaktan çekinmemesine rağmen- yasalarla çevrelenmiş olsalar dahi belli bir özgürlük veya kendi başınalık bırakılmaktadır. Sıradan insanlara tanınan bu hak Platon eleştirmenlerinin çoğunun gözünden kaçmaktadır. Platon için devletin yöneticileri ve korucuları *birey* değil, *hizmetlidirler*; günümüz uyarınca devlet memurlarıdır. Devletin yöneticilere ve koruculara biçtiği belli bir görev vardır ve bu ‘görevliler’ –çünkü insan olmanın temeline yerleştirilen bireysellik, özgünlük, biriciklik gibi kavramlar bu görevliler için geçerli değildir- katı bir biçimde görevlerini ifa etmekle yükümlüdürler. Onların kendilerine ait bir yaşamları yoktur, sıradan halka göre *seçkin* doğumları aslında varoluşlarında taşıdıkları köle damgalarıdır; çünkü sorumlu oldukları görev, yaşamlarının tamamını kapsamaktadır. Bugünün devletleri ve bu devletlerin kurumları ile karşılaştıracak olursak, günümüzde de devlet görevindeki memurların görev süreleri içerisinde diğer insanlardan ayırtılmış bir konumları vardır: örneğin pek çok memur ekibi görevlerini ifa ederken üniforma⁴⁰¹ giymek zorundadırlar. Anımsanacağı gibi Platon için erdem devletin kendisine düşen işlevini yerine getirmesidir ve işlevini kusursuz yerine getiren devlette en yüksek erdem olarak adalet ortaya çıkar. Devlet mekanizması doğrultusunda düşünecek olursak herhangi bir yozlaşma ya da aksamanın bulunmadığı devlet kurumlarının işlevini başarıyla yerine getiren ya da adil kurumlar olduğu yargısı herkesçe kabul edilir ve bu olgu Platon’un vargılarıyla eş doğrultudadır. Platon devlet görevini üstlenecek kimselerin seçkin bir yaradılışa sahip olduklarını söylerken bu seçkinliğin aynı zamanda azınlıkta kaldığını da vurgulamaktadır. Devlet görevi, toplumun geneli göz önünde bulundurulduğunda küçük bir azınlığa düşmektedir, toplumun çoğunluğu yasaların denetiminde ama kendi başınadır ki Platon ideal devleti temellendirirken kendi başına bırakılmış kitle ile hiç ilgilenmez, yani bu kimseler devletin otoriter görevlendirmelerinden bağımsızdırlar. Üzerlerine düşen tek görev zanaatlarını zanaatlarının ideal bilgisine göre doğrulukla icra etmektir. Dolayısıyla devleti yöneten bir yönetici, görevi gereği cinsel riyazet, doğum kontrolü gibi diğer insanlara zorunlu tutulmayan bir takım yaptırımları görevden dolayı sorgusuzca benimsemek zorundadır⁴⁰². Bu bakımdan Platon için devlet kuramı bir görevler, işleyiş bütünlüğüdür ve bu devletin yürütücü organları devletin bağımlı parçalarıdır, devletten ayrı düşünülmezler; oysaki geri kalan zanaatçılar ya da işlevsiz halk için böyle bir bağımlılık söz konusu değildir. Onlar, insan için

⁴⁰¹ Üniforma kavramı ‘tek’ ve ‘biçim’ sözlerinden oluşmuş bileşik bir kavramdır.

⁴⁰² Günümüzde de pek çok özel kuruluş ya da işletme kadın çalışanlarına belli bir süreliğine doğum yapmama şartı koşmaktadır.

Philebos diyalogunda sunulan bilgelik hazzına dayalı mutluluk durumuna erişmek için yaşamlarını erdemlerin tamamlayıcılığında sürdürmelidirler.

Platon, *Devlet*'teki görüşleri üzerinden eleştirilirken eleştirmenler çoğunlukla günümüz dünyasının sosyal ve siyasal dinamikleri üzerinden Platon'un çağına yaklaşmakta⁴⁰³ ve Platon'un yasaklamak ya da kısıtlamak istediği kişi ve oluşumları, bu kişi ve oluşumların neyi amaçladıklarını sorgulamaksızın sahiplenmektedirler. Örneğin, Platon ideal devletinde herhangi bir sofiste yer vermezdi, ancak modern eleştirmen Platon'un bu yargısını sofistlerin günlük yaşamdaki gerçek uygulamalarından soyutlayarak salt yasaklama ya da kısıtlama kavramları üzerinden değerlendirirler. Onlar için sofistlerin sosyal yaşamda nelere yol açtıklarının bir önemi yoktur, eleştiride göz önünde bulundurulan durum bunun bir yasaklama olarak ortaya çıkmasıdır. Bunu söylerlerken saygı gösterdikleri, yasamasına bağlı oldukları yönetimlerin de benzer uygulamaları yapıyor oluşlarına değinmezler, hatta dile getirmeseler bile, özellikle siyasi ayrılıklara da tahammülsüz olabilirler.⁴⁰⁴ Tarihsel tanıklıkları göz önünde bulundurduğumuzda Sokrates'i, Ksenophon'u, komedyacı Aristophanes'i, Platon'u, Aristoteles'i ortak yargıda toplamış bir sofistler gerçeği vardı. Eş sesli ve eş anlamlı birçok sözcüğün bulunduğu Yunan dilinde sözcük oyunları yaparak halk mahkemelerinde, kura ile atanmış yetkin olmayan yargıçların aklını bulandırarak yanlış, suçu haklı gösterme hünelerinden ötürü istenmeyen bu meslek grubunu, modern araştırmacılar, geçerliliğini yitirmiş toplumsal değerleri soruşturdukları ve bir eğitim pratiği ortaya koydukları için günümüzde aydınlanmacı bir kimlikle onurlandırmaktadırlar. Ancak sofistlerin sebep olduğu yargı krizlerini günümüz yargı sistemlerinin adaleti insan hakları evrensel beyannamesine uygun tesis etme hassasiyetleri uyarınca değerlendirmezler. Öte yandan, yukarıda da belirtildiği gibi, Yunan dünyasında entelektüel çevrelerde belirmeye başlayan henüz olgunlaşmamış bir tek tanrı kavramı gelişmekteydi. Platon da çağdaşlarından biri olan Antisthenes ile benzer bir yaklaşımı paylaşıyordu, tanrılar halk dininde halk ozanları tarafından aktarılan masallardaki gibi bir varoluşa varlık yapıları uyarınca sahip olamazlardı. Bunun yanı sıra, ağır bir eğitim müfredatına tabi olan yönetici ve korucular sınıflarının yozlaşmaması ve karakter bakımından yumuşamaması için lirik duyguları harekete geçirecek şarkı ve şiirlere Platon'un ideal devletinde yer vermek istememesiyle laik ya da seküler bir devlet yönetimi tesis etmeye çalışan bir hükümetin politik uygulamaları arasında pek çok

⁴⁰³ Blackburn tam da söz edilen cinsten bir eleştiride bulunmuştur. Platon'un sınıf ayrımının kastlaştırıcı bir yapısı olduğunu desteklemek adına, "Çalışan Kişi'nin eğitime, Açık Üniversite'ye, kendini geliştirmeye yönelik olup da herhangi bir zamanda ve ömür boyu faydalanılabilecek fırsatlara izin vermeyecektir." şeklinde günümüz dinamikleri üzerinden bir yargıda bulunmaktadır, age.: 91.

⁴⁰⁴ Platon eleştirmenlerinin en önde gelenlerinden biri olan Popper bir ideal devlet kurgulasaydı acaba bu devlette nazizmi ya da sosyalizmi öven veya propagandasını yapan sanatçı ya da siyasetçilere kapılarını açar mıydı?

bakımdan benzerlikler kurulabilir. Dolayısıyla, Platon'un ideal devletine yönelik eleştirilerin önemli bir kısmının sosyal ve siyasal yaşamda ortaya çıkan uygulamalardan veya olgulardan soyutlanmış kavramsal eleştiriler olduklarını ve bu nedenle inakçı bir yaklaşımla doğru kabul edilmemeleri gerektiğini söyleyebiliriz.

Bir önceki bölümde *bilgelik* dendiğinde bunun *phronesis* olarak anlaşılması gerektiğinden söz edilmişti. Platon'da ise bu ayrım bulunmaz, hatta Guthrie'nin yargısı uyarınca *phronesis* ile *episteme* (ἐπιστήμη) özdeşir.⁴⁰⁵ Platon'un tartışması bu özelle de sınırlı kalmamaktadır, diyalogların neredeyse tamamında bilgelik bilimlerle de özdeş tutulmuştur. Bilgelik erdeminin bir diğer özelliği ise özdeksel ya da dünyevi olgu ve nesnelerle ilgili olmamasıdır, bu fenomenler *episteme*'nin değil *doksa*'nın (δόξα)⁴⁰⁶ konusudur.

Platon felsefesinde karşımıza çıkan başat erdemler hakkında genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse; Platon'da cesaret ya da yüreklilik⁴⁰⁷ erdemi Lakhes, Protagoras, Phaidros ve Devlet diyaloglarında tartışılır. Erdeme yüklemiş olduğu tanım felsefe dönemleri içerisinde pek değişikliğe uğramadan “neyden korkulup neyden korkulmayacağını bilgisi” şeklinde iken yüklenmiş olan anlam dışsal bir görünümün yanı sıra içsel bir etkinliğe de sahip olmaktadır. Phaidros'ta dizginlenmesi gereken huysuz bir at ve Devlet'te de ehlileştirilmesi gereken yırtıcı ve güçlü bir aslan metaforu ile karşılanan bu erdem böylelikle kişinin kendi içinde arzularıyla savaşılabilmesi ve arzularını dizginleyebilmesi anlamına evrilmiştir. Cesaret erdemi bu bakımdan ölçülülükle de özdeşleştirilebilir, ancak erdemin etki alanı dışsal durumlar (savaşlar ya da kararlılık göstermek gereken olaylar) ve bedensel arzuların bastırılması kararlılığıdır.

Bir erdem olarak adalet Platon'a göre insanın özel bir çaba ya da eğitim ile erişebileceği bir yetkinlik düzeyi değildir. Platoncu düşünce uyarınca adalet, bizim bugün benimsemiş olduğumuz algıdan farklı olarak yasalarla değil ahlaklılıkla ilgili bir kavramdır⁴⁰⁸. Ölçülülük, cesaret ve bilgelik erdemleri bir bilgi türüdür, varlık yapısına uygun biçimde eyleyen insanın eylemlerini ve işlevini belirleyen bilgiye dayanmaktadır. Ancak adaletin böyle bir bilgisinden söz edilmez; adalet, *Sokrates'in Savunması*'nda karşımıza çıkan *daimon* kavramına benzer bir erdemdir. Hatırlanacağı üzere, *daimon* bir uyarı mekanizması

⁴⁰⁵ Guthrie, age.: 157.

⁴⁰⁶ Platon felsefesinde *doksa* sanı, doğru sanı, duyu verisi gibi anlamlara gelmektedir.

⁴⁰⁷ Erdemin dışa dönük gösterimi ἀνδρεία (*andreia*) ve içe yönelik uygulandığı da θύμος (*thumos*) ile karşılaşılır. İlki düşmana ya da bir tehlikeye karşı gösterilen bir duruş iken, ikincisi insanın arzu ve isteklerini dizginleme gücünü temsil eder.

⁴⁰⁸ Cevizci, age.: 335.

işlevindedir,⁴⁰⁹ insan doğru olmayan ya da uygunsuz bir eylemde bulunacağı zaman kişiye bu eylemi gerçekleştirmemesini öğütleyen içsel bir sestir. Doğru eylemlerin gerçekleştirilmesinde *daimon*'nun hiçbir etkisi yoktur, bu ses yalnızca doğru olmayan bir şeyler gerçekleşeceği zaman duyulur. Adalet erdemi de kendi başına erişilebilen bir erdem değildir; adalet, kişinin ya da devletin kendi varlık bütünlüğündeki uyumlu işleyişinin temsili olarak ortaya çıkan ideal bir 'ürün'dür. Devlet'in birinci kitabında özellikle Thrasymakhos ile girilen tartışmada adalete belirli bir tanım bulunamaması ve sonrasında devam eden araştırmaların sonucu adaletin şu ya da bu olarak değil, işlevlerin doğru bir biçimde yerine getiriliyor olması durumu olarak anlaşıldığı görülmektedir. Bu bakımdan adalet erdemi diğer erdemlerden farklı bir yapıya sahiptir, bu da adaleti diğer erdemlerle karşılaştırıldığında diğerlerinden daha özel kılmaktadır.

Platon'da erdemler daha önce incelediğimiz gibi yalnızca birer erek ya da edinilen karakter yapısı, huyu değildir; erdemler aynı zamanda *kendinde* varolanlardır. İnsan düşünüşünden ve oluşa gelmekten bağımsız olarak kendi başlarına var olan gerçek varlıklardır. Arslan, erdemlerin gerçek bir varlıkları olduğunu şu sözlerle özetler:

“Bununla anlamamız gereken, özel halleri veya örnekleri dışında adaletin kendisinin, nesnel ve tümel bir gerçeklik olarak adaletin, özel hallerini veya örnekleri dışında cesaretin kendisinin, nesnel ve tümel olarak cesaretin var olduğudur.”⁴¹⁰

Dürüstlük, sözünde durmak ya da güvenilirlik gibi erdemler Platon'da açıkça tartışılmış erdemler değildirler, ancak yine de erdemli bir insan temsilinde bu erdemlerin de dolaylı olarak pekiştirildiğine dair örnekler bulabiliriz: örneğin Kharmides'te Sokrates Trakyalı hekime vermiş olduğu sözü hatırlayarak tedaviye başlamadan önce sözünde durması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹¹

Euthydemos diyalogu da Menon ya da Protagoras diyalogları gibi erdemin öğretilebilir olup olmadığı tartışmasıyla başlamıştır, ne var ki diyalogun ilerleyişi herhangi bir felsefe çalışmasına konu edilemeyecek kadar ciddiyetsiz bir yapıdadır. Bu yüzden çalışmada Euthydemos diyaloguna başvurulmayacaktır.

Platon felsefesinde pek çok yerde “güzel”, “iyi” ve “doğru” kavramlarının birbirleriyle eş kavramlar olarak değerlendirildiğine ve bu kavramların da “faydalı” niteliğiyle özdeşleştirildiğine tanık oluruz, ancak Platoncu *faydalılık* modern çağda karşımıza çıkan faydacılık akımından ayrıdır – hatta çoğu durumda karşıt ilkelere erişmeyi amaçlayan akım olarak düşünülebilir. Platon'un ‘güzel’i, ‘iyi’yi ve ‘doğru’yu birbirine eş tutması onun felsefe

⁴⁰⁹ Platon, 2009: 27-28, 37.

⁴¹⁰ Arslan, 2016b: 249.

⁴¹¹ Platon, age.: 303.

tartışmaları bakımından ‘faydalı’dır, zira tartışmalarının çoğunda güzel olarak sunduğu bir şeyi hemen bir sonraki sorusunda ‘iyi’ veya ‘doğru’yla karşılamaya çalışarak tartışmayı sürdürüldüğü alanın dışına çıkartır ve böylece farklı bir alan üzerinden görüşlerini haklılandırmaya çalışır ki bu tutumu çoğu yorumcu tarafından da doğru bulunmamıştır.

Platoncu ahlak anlayışı Akarsu’nun deyimiyle toplumcu bir ahlak anlayışıdır ve bireysel ahlak anlayışlarının karşıtı olarak konumlanmıştır.⁴¹² Bu açıdan bakıldığında yaşam bütünlüğü anlayışı gibi bireysel bir ahlak anlayışıyla arasında da ilişkilendirilmemesi gerekir; ne var ki Platon’un insan için kurgulamaya çalıştığı ahlak ilkin Sokratesçi bir ahlak anlayışıdır ve devlete bağlı bir parça olan insandan çok birey olan insan ile ilgilidir. Platon zaten erken dönem diyaloglarında sorgusu ilerletilmiş ancak biçimi verilmemiş bir insan modeli oluşturabileceğimiz kadar yargıda bulunmuştur, o, insanın ahlaki yaşamının toplumsallığından bağımsız biçimde düşünölemeyeceğini vurguladığı için toplumcu bir ahlak anlayışına sahiptir diyebiliriz. Platon, çağımıza gelindikçe kapsam değişikliğine uğrayan insan kavramını bir özne olarak değerlendirir ve onun kurguladığı özne salt bir işlev nesnesi değildir; çünkü en başta kendini bilmesi gerekmektedir. Kendini bilme ilkesine dayandırılacak her ahlak anlayışından da bireysel bir ahlak türetilir.

4.2. Sokratik Diyaloglardaki Erdem Tartışmaları

Sokratik diyaloglar olarak *Sokrates’in Savunması*, *Kriton*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Lysis*, *İon*, *Büyük ve Küçük Hippias*, *Protagoras* ve *Gorgias* diyaloglarının yanı sıra *Devlet* diyalogunun birinci kitabı da anılmaktadır. Bu diyaloglardan konuları itibariyle *İon* ve *Büyük Hippias* doğrudan erdem tartışmaları içermemektedir, dolayısıyla çalışmaya konu edilmemişlerdir. *Kriton*, *Küçük Hippias* ve *Gorgias* diyalogları ise konuları itibariyle erdem tartışmaları olmamakla birlikte erdemle doğrudan anlamsal bağ kurulabilecek tartışmalara içkin olduklarından dolayı başlık altında değerlendirileceklerdir. Yukarıda da söz edildiği gibi, *Devlet*’in birinci kitabı gerek konusu gerek tartışma biçimi bakımından Sokratik bir diyalog olarak değerlendirilebilir; ayrıca Platon’un temel erdemlerinin tümünün devlette ve insanda hangi koşullarda ortaya çıktığı ve siyasete veya yaşamaya nasıl etki ettikleri bakımından bütün olarak da önemli bir diyalogdur. *Protagoras* diyalogu ise *Menon* diyalogu ile birlikte doğrudan erdem kavramının araştırılmasıyla ilgili olduklarından dolayı bu iki diyaloga ayrı bir başlık açılacaktır.

Sokrates’in Savunması, aynı adı taşıyan birçok eserden Platon’a ait olanı ve en ünlüsüdür. *Erdemli yurttaş* kavramının Sokrates’in kimliğinde oluşagelmesi diyalogda temsil

⁴¹² Akarsu, age.: 114.

edilmektedir. İlkelerinden ödün vermeyen, ölüm ya da benzer sakıncalardan kaçınmak yerine yaşamın onuruna sahip çıkılması gerektiğini⁴¹³ vurgulayan Sokrates'e göre erdem, iyilik olarak değerlendirilebilecek her türden ilkenin ya da kazancın kaynağıdır.⁴¹⁴ Diyalogda Sokrates erdemli yurttaş için yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğine dair birtakım öğütler verir. Ona göre insan kendi çıkarlarının peşine düşmekten önce bilgeliğin ve onu sağlayacak olan erdemin peşine düşmelidir.⁴¹⁵ Aynı sözün devamında daha sonra *Devlet*'te ayrıntılı biçimde temellendirilecek olan yurttaş – devlet ilişkisine de değinmektedir: erdemin peşine düşmesi gereken yurttaşın aynı zamanda devletin çıkarlarını da gözetmesi gerektiğini öğütler. Kendi edimlerinin de sürekli bu doğrultuda olduğunu vurgular ve kanıt olarak da kendi yoksulluğunu gösterir; çünkü bu işlerle ilgilenmek tüm zamanını almaktadır ve kendi çıkarı için herhangi bir etkinlikte bulunamamaktadır.

Kriton diyalogu açık bir biçimde herhangi bir erdemi öne çıkarmasa da 'yurttaşlık' ana fikri üzerine yazılmış bir diyalog olarak karşımıza çıkar. Eğer erdem bir *işlev* ise ve erdemli olmak da bu işlevin *doğrulukla* eylemesi, oluşa getirilmesi ise *Kriton*'da Platon *yurttaşlığın erdemi*ni tartışmaktadır. Diyalogda *Gorgias* diyalogunda karşılaşacağımız 'haksızlığa uğramak haksız olmaktan yeğdir' düşüncesine benzer bir yaklaşımla karşılaşırız⁴¹⁶, bu yaklaşım Platon'un yurttaşlık ilkesinin özü olarak değerlendirilebilir; çünkü haksızlık yapmak diğer bir deyişle işlevi, işleyişi doğrulukla sürdürmemektir, oysaki haksızlığa uğramış olanın işleve ya da işleyişe karşı yapmış olduğu bir bozgunculuk söz konusu değildir. Platon'un insan üzerine olan tartışmaları büyük ölçüde bilgelik üzerinden yürütülürken *Kriton*'da yurttaşlık ile bilgelik arasında diyalogun ana fikriyle paralel bir bağ yoktur, dolayısıyla doğru bir yurttaş olmanın Platoncu seçkinlikle ilgisi yoktur. Devlet diyalogunda ayrıntılı biçimde tartışılacak olan 'toplumun parçası olan her bireyin işini doğrulukla yerine getirmesi' konusu *Kriton*'da yalnızca konunun olumsuz boyutu göz önünde bulundurularak tartışılmıştır. Platon'a göre kötü yurttaş –çünkü diyalog neyin yanlış olduğunu tartışmaktadır- haklı ya da haksız olsun devletin, yöneticilerin ya da yasaların buyruğunu tanımayan, bu buyruğa karşı çıkan, bireysel çıkarı için buyruğa saygı göstermeyen kimsedir.

Kriton'da karşılaştığımız en çarpıcı tartışma ise halk kitleleri ve seçkinliğin karşılaştırılmasıdır. Birkaç alıntı ile Platon'un erdemi nasıl seçkinleştirdiğini değerlendirebiliriz:

“Peki ama, ayaktakımının düşüncesine neden bu kadar önem verelim dostum? Yargılarına daha çok önem vermemiz gereken akıllı insanlar(...)”

⁴¹³ Platon, age.: 24.

⁴¹⁴ ae.: 26.

⁴¹⁵ ae.: 33.

⁴¹⁶ ae.: 287.

“Ama gerçekte ne kötülük yapabilirler ne de iyilik, çünkü ne bir insanı bilge kılmak gelir ellerinden ne de akılsız: yaptıkları rastlantının sonucudur.”⁴¹⁷

“(…) doğru ve yanlış, çirkin ve güzel, iyi ve kötü söz konusu olunca; uymamız ve çekinmemiz gereken şey çoğunluğun düşüncesi midir, yoksa, eğer öyle biri varsa işinin ustası olan tek bir kimseninki mi?”⁴¹⁸

Kriton Platon’un Sokratik diyaloglarının da erken bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır, ancak düşünsel yaşamında savunduğu pek çok fikrin çok erken dönemlerde temellerinin bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Herakleitos’un seçkin düşünceleriyle arasında benzerlik ilişkisi kurulabilecek olan bu alıntılar aynı zamanda Devlet diyalogunda ayrıntılı biçimde değerlendirilecek olan *insan yaradılışları*⁴¹⁹ düşüncesine bir ilk örnek teşkil etmektedir. Eğitim yolu ile insanlara yönetici olma erdemine sahip olacak olan filozof yaradılışı yurttaş, anımsanacağı gibi insanları yönetmeye yetkin olacak sınıfın bir parçası olarak karşımıza çıkacaktır. Yurttaşların diğerlerine, özellikle de sıradan halka uygun düşen erdem de yöneticilere, eş deyişle filozof doğumlulara itaat etmektir. Yukarıdaki diğer iki alıntıda da bu düşüncüyü destekleyen anlamları bulmaktayız. Erdem kavramının tam olarak bir sonuçla temellendirilmediği bu erken dönem diyalogu bize Platon’un erdem anlayışında seçkin bir tavra sahip olacağının ipuçlarını barındırmaktadır.

Kharmides’te ölçülülük tartışmalarının ilerletilmesi ve son tahlilde bu erdemin yine bir bilgi tartışması içine çekilmiş olması diyalogu Sokratesçi ‘erdem bilgidir’ inancının başka bir biçimde kanıtlanma uygulamasına dönüştürmektedir. Aristoteles bu bakımdan Platon’a göre tamamen *ölçülüdür*; zira erdemleri birbirleriyle özdeşleştirmeye çalışmaz, hatta onların aklın (insan ruhunun) tüm yetileri ile sınanması gerekliliğiyle de sınırlandırmaz, *phronesis* erdemi bu iş için yeterlidir. Karakter erdemlerini de ‘huy’ gibi sıradan ama gerçekçi dışavurumlara indirgeyerek her biri için kendine özgü eylem alanları oluşturur. Özellikle Sokratik diyaloglarda Aristotelesçi bir ayırmadan ziyade birbirleriyle zorlama ilişki kurulabilecek olan erdemleri de birbirleriyle özdeşleştirme girişimleriyle karşılaşırız. Platon’da erdemlerin en azından farklı kavramlar olarak ele alınmaları için uygunluk dönemine bakmamız gereklidir.

Kharmides’te Sokrates, Kritias ile tartışırken çokça yaptığı gibi kavramları çarpıtarak “bilgisizliğin bilimi” diye bir kavram türetir.⁴²⁰ Karşı tarafın savını sırf çürütmek için gerçekleştiren bu dilsel çıkarımlar Sokratik yöntemin aşırılığının bir örneğidir. Platon’un türettiği bu kavram ve diğerleri bir tanımla karşılanabilecek türden bir kavramdır, ancak o, kavramı ‘bilginin yokluğu durumunun temsili olan bilgisizlik hali’ olarak değil de kendinde, üzerinde araştırma, sorgulama yapılabilecek bir nesne olarak tartışmaktadır. Sokratik

⁴¹⁷ ae.: 282.

⁴¹⁸ ae.: 286.

⁴¹⁹ Platon, 2006: 111.

⁴²⁰ Platon, 2009: 315.

yöntemin güçlüğü bu gibi tanımların nesnelermiş gibi düşünülmesinden doğar. Tam da bu tartışmanın başlangıcında aslında doğru bir çerçeve çizmektedir: Sokrates bilgeliği bir kimsenin neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilebilecek yetkinlikte olması ile ilişkilendirmektedir:

“(…) yalnız bilge kendi kendini bilebilir; hem neyi bildiğine hem de neyi bilmediğine karar verebilen yalnız bilgedir; aynı şekilde başkalarını da inceleyip, neyi bildiklerini, neyi bildiklerini sandıklarını ve gerçekten bildiklerini, neyi bildiklerini sandıklarını ama gerçekte bilmediklerini de anlayabilir (...) O halde gerçekte bilge olmak, bilgelik ve kendi kendini bilmek; neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmektir.”⁴²¹

Yine bu alıntıyla ilişkili olmak üzere, bilgi ile öğrenme arasında bir bağlantı kurulur ve bilgiye sahip olanın, yani bilgenin, diğer kimselerle karşılaştırıldığında daha kolay ve daha açıkça öğrenebileceğinden ve yargı yetisi bakımından başkalarına üstün olacağından söz edilir.⁴²² Yukarıda bahsedilmiş sorunsalın içine dahil olmadan bu değerlendirmeler üzerinden düşünüldüğünde bilge, eş deyişle erdemli olan bir kimse, bu erdeme sahip olmayan diğer kimselerle karşılaştırıldığında yaşamada, yaşamı anlamlandırmada daha başarılı bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır.

Lakhes diyalogunda Platon, *Protagoras*’taki tutumundan farklı olarak cesaret erdemi ölçülülük, adalet ve dindarlık gibi diğer erdemlerle birleştirme amacıyla olarak değerlendirilir. Bir sonraki bölümde işleneceği üzere Protagoras diyalogunda cesaret, erdem olarak tanımlanan diğer kavramlardan farklı bir yere konumlanmaktadır. Ancak, “(...) cesaretli adam iyi ise, bilgili de olduğu apaçık ortada”⁴²³ sözünde de görüldüğü gibi, Platon cesaretin bilgisine sahip olan kişiyi bilgiye sahip olması üzerinden hareketle bilge olarak tanımlamaktadır. Nelerden kaçınılıp, neleri göze almanın gerekliliğini belirten bu bilgiyi⁴²⁴ Platon fiziksel gücün temsil edildiği savaş meydanı gibi sınırlandırılmış bir alanın dışına çekerek yaşamın geneline yansıtır. Ona göre cesaret aynı zamanda insan yaşamındaki zorlukların tamamıyla yüzleşebilmenin bilgisidir. Nitekim Guthrie, cesaretin kapsamını haz ve acılara karşı direnme yetisine doğru genişleterek erdemi bir anlamda ölçülülükle özdeşleştirdiğini ve böylelikle Platon’un ahlak anlayışında Sokratik anlıkçılığın onaylanmakta olduğunu belirtmektedir.⁴²⁵

Platon’un bu yaklaşımı oldukça zorlamadır. Bir anlamda cesaret bilgiyle ilgilidir, çünkü insan tanıdığı, öngördüğü ya da bildiği bir fenomene; tanımadığı, bilmediği bir fenomene göre daha yatkındır. Bilinçli biçimde davranan her insan, tanımlayamadığı ya da

⁴²¹ ae.: 314-315.

⁴²² ae.: 321.

⁴²³ ae.: 349.

⁴²⁴ ae.: 350.

⁴²⁵ Guthrie, age.: 135.

anlam veremediği bir fenomenle karşılaştığında ilk olarak o fenomenden kaçınma eğilimindedir – fenomeni keşfetme isteği güçlü bir denetimle yönetilir. Öte yandan böylesi bir denetimli olma durumu cesaretle pek ilişkilendirilemez çünkü her ne kadar Platon cesaretin karşıtını yine bilgisizlik olarak belirlemeye çalışsa da böylesi bir denetimli yaklaşım akılsal bir tavırdır ve başkaları tarafından cesaret olarak düşünölmeyecektir. Cesareti ortaya koymayı gerektiren girişimler gelecekte olup bitecek, sürekli olmayacak eylemleri kapsar, bu bakımdan erdemın ortaya çıkacağı durum tamamen belirsizlik düzlemindeadır. Bunun yanı sıra cesaret, verili erdem tanımında olduğu gibi, temelde bir girişimdir, ancak bu girişimin karşılığında herkesin cüret edememesi bir yana cüret edenin sahip olduklarını yitirmesi riski de söz konusudur. Örneğın insan, bir ziyafette ölçölü olmakla sahip olduğu herhangi bir şeyi kaybetme durumuyla karşı karşıya gelmez, hoşgörü kendinden taviz vermeyi gerektirebilir ancak verilen bu taviz somut bir kayıp değildir; ancak cesaret sergilenmesi gereken bir fenomen karşısında girişimin başarısızlıkla sonuçlanması büyük kayıplara yol açabilir: Yazar Puşkin, erdemini ortaya koymuştur, ne var ki girişimi başarısızlığa uğramış ve hayatını kaybetmiştir. Cesaret ya da kahramanlık öyküleri çoğunlukla başkalarının yaşaması uğruna hayatını kaybedenleri anlatır. Bu bakımdan, cesaret bir erdemdir ancak herhangi bir insan tarafından da sınanması en istenmedik erdem olarak karşımıza çıkar.

Sokratik diyaloglardan erdem üst başlığı altında yer alabilecek bir diğér diyalog *Euthyphron*'dur. Bu diyalogda erdem olarak karşımıza çıkan dindarlık daha önce karşılaştığımız tarzda bir sınanmaya tabi tutulmaz. Dindarlık bir erdemdir, ancak diğér erdem tartışmalarında olduğu gibi dindarlık doğrudan bilgiyle özdeşleştirilmez. Erdem “Dine uygun davranış nedir?” sorusu üzerinden önce kılığa açılanır ve buradan hareketle dine uygunluğun neliğı üzerinden tartışılır. “Tanrıların hoşuna giden, dine uygundur, hoşuna gitmeyen, dine aykırıdır”⁴²⁶ yargısı, “dine uygun olan şeyi tanrılar, dine uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?”⁴²⁷ sorusu ile sınanır. Diyalogun baş konuşmacısı olan Sokrates, kendi yaşamına da bir göndermede bulunarak dinsizlik suçlamasından kurtulmasına yardımcı olacak bir çıkar yol aramaktadır, ne var ki vardıkları sonuç üzerinden tanrılar dahi sorgulanır hale gelecektir.⁴²⁸ Sokrates'in vargısı dindarlığın haklılıkla bir ilişkisi olduğu yönündedir.⁴²⁹ Yukarıda da değinilmiş olduğu gibi, Yunan kültüründe dindarlık tanrılara ve tanrısallara saygı ve bu gibi dinsel kavramlardan çekinmeye dayanan bir yapıdadır. Platon bu yargısı ile dindarlık ve yasallık arasında yapısal

⁴²⁶ Platon, 2000: 16.

⁴²⁷ ae.: 23.

⁴²⁸ ae.: 32,36

⁴²⁹ ae.: 29.

bir benzerliği ortaya koymuştur. Hak, yasal olandır ve haklı, hakça davranmak da yasalara uygun davranmak, iyi yurttaş olmak anlamına gelmektedir. Platon dindarlığın neliğini sorgulamıştır, ancak *polis* idealine olan bağlılığı, ‘tanrısal’ çıkar ahlakı olarak tanımlanabilecek dindarlık kavramını da benzer bir biçimde kabul etmesini sağlamıştır. *Kriton*’da gördüğümüz ve *Gorgias*’ta da göreceğimiz gibi adil olmak, haksızlık etmektense haksızlığa uğramak Platon için iyi ve doğru insan (yurttaş) olmanın olmazsa olmaz zorunluluklarından. Bu bakımdan, dindarca davranışların tanrıların tanrısal çıkar ahlakına yönelik olmasını görür, ancak tartışmayı devam ettirmez; çünkü tanrıların hoşuna gideni vermek ne kadar olumsuz bir yan içeriyor olursa olsun dine aykırı davranmak Platon için asıl kabul edilemez olandır. Dindarlık erdemi bu şekilde iyi yurttaşlık ilkesi ile bağdaşmaktadır.

Küçük Hippias diyalogu kapsam olarak erdem tartışmasına dahil edilebilecek bir diyalog değildir, ancak işlemiş olduğu konu bakımından özel bir diyalogdur. Diyalogun ana yargısı isteyerek kötülük yapan, kötü davranan birinin, istemeden kötülük yapana göre tercih edilesi olduğudur. Ahlaki sonuç bakımından bilerek kötülük yapmak tartışılmaz biçimde yanlıştır, hatta Sokrates’in savunmadığı, ‘bilmeden kötülük yapmak’, belli durumlarda kaza kavramınca değerlendirilir ki, çoğunlukla kaza, ahlaki olarak yanlış değildir. Sokrates’in tartışması bilerek kötülük yapanın bunun tersine, yani iyiliğe, doğru olanı yapabilmeye olan yetkinliğine vurgu yapılması üzerinedir. Bununla birlikte, bu tartışmanın yalnızca kuramsal bir boyutta kalacağı, kılıda ola gelemeyeceği de belirtilir; çünkü iyi, bilge, yetkin ya da erdem sahibi insan asla yanlış bir edimde bulunmayacaktır. Eğer yanlış bir şey yapacak olursa da bu yine bilgisizliğinden kaynaklanacaktır; çünkü Sokrates’e göre yanılgiya düşmek, yanlış ya da kötülük yapmak yalnızca bilgisizlikle olanaklıdır.

Daha önce de değindiğimiz gibi, Platon kendi kendinin ilk eleştirmeni olarak karşımıza çıkmaktadır. *Küçük Hippias* diyalogu ile *Gorgias* diyalogu arasında düşünsel bir değişim söz konusudur. *Küçük Hippias*’ta “(...) ruhu iyi olan insan iyi insandır, o halde isteyerek adaletsizlik etmek iyi insanın, istemeden adaletsizlik etmek ise kötü insanın harcıdır”⁴³⁰ sözü *Gorgias*’ta ele alacağımız yargılarla çelişmektedir; çünkü *Gorgias*’ta artık bir kimsenin isteyerek kötülük yapabileceğini kabul etmektedir.⁴³¹

Gorgias diyalogu odağı erdem tartışması olan bir diyalog olarak karşımıza çıkmaz. Söylevcilik üzerinden sofistlik eleştirisine uzanan tartışmalar tiran karakterli, diğer bir deyişle isteklerinde aşırılaşan insanın mutlu insan olarak tanımlanamayacağı yargılarıyla sonlanmıştır. Diyalogda, özellikle tiran karakterin aşırılığı ile ölçülülük erdemi

⁴³⁰ ae.: 32.

⁴³¹ bkz. Platon, 2009: 72. 469b’de Platon açıkça bir insanın doğru olmayı yapabileceğini kabul etmiş görünür ve ardından 469c’de de bunun sonucunda kötülük etmektense kötülük görmenin yeğ olduğunu vurgulamıştır.

karşılaştırmaları, erdemin insan mutluluğu için öneminin öne çıkarılmasının gerekliliğini sergilemektedir. Diyalog Platon felsefesinin geçiş döneminin en güçlü örneğidir, Platon, Sokratik dönemindeki sonuçsuz sorgulamaları artık geride bırakmakta ve birtakım normatif yargılarda bulunmaktadır. Yasaların ve yargının insanın ruhu için önemi akılsallık üzerinden vurgulanırken öte yandan doğruluk ve hoşluk arasındaki karşıtlık detaylı biçimde tartışılmıştır. *Gorgias*'ta dikkatimizi çekecek bir diğer şey de erdem anlayışının bir bilgiden ziyade doğuştan gelen bir karaktere dayandırıldığına belirtilmesidir. Platon onu doğrudan bilgiyle ilişkilendirmese bile erdemli olmanın talihin bir sonucu olamayacağından ve bunun olsa olsa erdemin sahibinin payına düşen doğruluktan ve düzenden geldiğini söylemektedir.⁴³² Yargı, *Menon* diyalogunda ayrıntılı biçimde tartışılacaktır.

Diyalogdaki doğruluk-hoşluk karşıtlığına dayanan tartışmalar yaşlılık döneminde haz tartışmalarını yürüteceği *Philebos* diyalogundaki düşüncelerin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Platon diyalogda hoşla giden, haz verici şeyleri aşçılık, süslenme, söylevcilik ve sofistlik olarak dalkavukluk kavramı çatısında toplamayı tercih etmiştir.⁴³³ Dalkavukluğun parçaları olarak belirlediği kavramların kimliklerini bilgiyle olan ilişkileri doğrultusunda tanımlamaktadır; bu kavramların Platon'a göre bilgiyle, bilme edimiyle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır: "dalkavukluk (...) insanın en yüksek iyiliği ile uğraşmaz da, hoşla gideni yaparak, sanki insan için en değerli olan şey bu imiş gibi, düşüncesizleri haz tuzağına düşürerek aldatır."⁴³⁴

Platon her ne kadar doğrudan bir erdem araştırması yürütmemiş olsa da genel olarak doğruluktan pay alan bir iyi yaşamının nelere dayanması gerektiğine dair varmış olduğu yargıların erdem kavramıyla dolaylı bir ilişkisi söz konusudur. Diyalogun ilk kısımlarında Gorgias ve Polos'a karşı yürütmüş olduğu tartışma bir anlamda daha önce ele almış olduğumuz bütün kavramların bir biçimde yaşama etkileri üzerinedir. Doğruluktan, bilgelikten ve ölçülülükten sıklıkla bahsedildiği gibi dindarlıktan da pekin bir şekilde olmasa da tamamlayıcı bir kapsamda iyi bir yaşam için gerekliliği vurgulanmıştır. Kallikles ve diğerlerine erdem hakkında söylediği söz ise bir sorgulamadan uzaktır, ancak öğüt verici niteliktedir: "erdem, gösteriş olarak değil, gerçekten her şeyin üstünde tutmalı, özel yaşayışımızda da, devlet işinde de, onun yolundan gitmeli(...)."⁴³⁵

Gorgias'ta en dikkat çekici kısım kuşkusuz Kallikles'in Sokrates'le tartıştığı kısımdır. Daha önce de görüldüğü gibi, Kallikles sofistlerin genel görüşlerinden biri olarak aktarılan

⁴³² ae.: 115.

⁴³³ ae.: 65.

⁴³⁴ ae.: 66.

⁴³⁵ ae.: 134.

doğa-yasa karşıtlığında doğadan yana tavır takınan bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Kallikles'in savları Platon tarafından olasılıkla kasıtlı biçimde aşırılığa düşürülerek işlenmiştir, çünkü sonunda bir sofistin haksız çıkması beklenmektedir. Öte yandan Kallikles diyalogda Sokrates ve Polos tarafından tartışılmış söylevciliğin ve sofistliğin tanımından uzak bir biçimde, insan doğasına başka bir bakıştan yorum getirmiştir. Ona göre yasalar güçsüzün ve güçsüzlerin güçlüleri, doğaca üstün olanları zapt etme biçimidir; yasalar koyarak güçlülerin ve üstünlerin kendi sığılarını ortaya çıkarmalarına engel olurlar, onları bu yolla yozlaştırırlar. Doğaca üstün olanların karşısına düşük yaradılışlı olanları belli bir eşitlikte tutabilmek için de ölçülülük gibi kimi erdem tanımları üzerinden güçlükler çıkardıklarından ve bu güçlükler sonucunda da üstün olanların kendilerini, kendi sığılarını gerçekleştirebilmelerinin önüne geçebildiklerine dikkat çekmektedir.⁴³⁶ Kallikles'e göre doğruluk ise: "Taşkınlık, ölçsüzlük, hesapsız harcama, insanı erdeme ve mutluluğa götürür, geri kalanı sadece gösteriş, tabiata aykırılık, budalaca sözler ve saçmalaktır."⁴³⁷

Kallikles'in övgüsü ve önerisinin kapsayıcı bir ahlak öğretisi için olasılığı söz konusu değildir. Öte yandan, başkalarıyla karşılaştırıldığında üstün bir yanı veya yanları olan bir kimsenin de bu üstün yanlarının belli bir düzeyle sınırlandırılmaya çalışılması da haklı bir vurgudur. Uluslararası ekonomik ve askeri rekabetleri göz önüne getirdiğimizde bu gerçekliği açıklıkla görebiliriz: Geride kalmış devletler ve toplumlar daima öncü devlet ve toplumlara, bu devletlerin elde etmiş oldukları görece gelişmeleri, ilerlemeleri kısıtlamaya yönelik çağrılar yaparlar, ancak kendileri de bu gelişme ve ilerlemelerden öncüler kadar pay sahibi olmak istemekten de geri duramazlar. Ekonomik ve askeri kazanımlar belli bir nesnellığe dayandıklarından dolayı bir şekilde diğerleri tarafından elde edilebilir, ancak bireysel bir yüksek sığa başka bireyler tarafından erişilemeyecek bir ülkünün temsili olabilir ve bu sığanın etkinliği diğerlerine karşı mutlak bir üstünlüğü dışa vuracaktır.⁴³⁸ Kallikles'in vurgusu ise, sahip olunan sığanın sınırını tiranlığa kadar ilerletebilecek bir yetkinlikte olsa bile engellenmemesi gerektiğidir. İnancı, insanlar için doğru olanın en güçlü bireyin yönetimde ve egemenlikte mutlak kudret sahibi olmasıdır.⁴³⁹ Platon'un yanıltıcı yönlendirmesi göz ardı edildiğinde Kallikles'in savını insanın kendini bilmesi, dolayısıyla kendi yaşam bütünlüğüne uygun davranması ile bağdaştırabiliriz, dolayısıyla bir insanın diğerlerine üstün olan doğasına

⁴³⁶ ae.: 97.

⁴³⁷ ae.: 98.

⁴³⁸ Belki de böylesi bir genel yaklaşımdan ötürü, insanlar deliler ve dâhileri kendi ortalamalarını belirlemede hesaplama dahil etmezlerken delilere her zaman dâhilerden daha fazla sempati duymuşlardır.

⁴³⁹ Platon'un filozof kralı ile Kallikles'in üstün tiranı arasında bir ilişki kurulabilir; sonuçta Platon da tüm insanlara sınırsız biçimde hükmetmesi için filozof kralı yetkilendirmektedir. Eğer bilgi güçse ve filozof da bilginin en yüksek temsiline sahip olan kişiye aynı zamanda gücün de en yüksek temsiline sahip olacaktır.

göre yaşamasının genel bir çerçeveden değerlendirildiğinde olumsuz bir yanı söz konusu değildir.

Devlet diyalogu her ne kadar olgunluk dönemine ait bir diyalog olarak konumlandırılrsa da birinci kitabı Sokratik bir üslupla tartışılmıştır. Bu nedenle doğruluk ya da adalet erdeminin tartışıldığı bu diyalog birinci kitabında işlenen tartışma konusu ve tartışmanın işlenişi bakımından Sokratik diyaloglara dahil edilebilir.⁴⁴⁰

Devlet'in birinci kitabında Thrasymakhos ile tartışan Sokrates, Platoncu ilkelere sıkı sıkıya bağlıdır. Tartışmayı kavramlar üzerinden yürütür ve önermelerini değişimden bağımsız kavramlara, eş deyişle *idealara* dayandırarak erdemin (doğruluk, adalet) yaşam kılıfında da ideale uygun olarak ortaya çıkacağını savunur. Oysaki Thrasymakhos bize *eğri* olmanın⁴⁴¹ yarar ve üstünlüklerini kılıfı düzleminden örnekler vererek betimler.⁴⁴² Sokrates'in savunduğu ilke gerçekten bir idealdir, ne var ki gerçek olan, insanlar, toplumlar ya da devletler tarafından gündelik ya da politik yaşamda sıklıkla deneyimlenen olaylar ise Thrasymakhos'un betimlerinden başka bir şey değildir. Örneğin, *Batılı değerler* olarak tanımlanan değerler *Batı toplumları* tarafından *üstün* kabul edilerek bu değerlere sahip olmayan diğer toplumlar Batılılar tarafından *geri kalmış, gelişmekte olan* ya da *açık toplum düşmanları* gibi aşağılayıcı ifadelerle betimlenmişlerdir. Tarihin küçük bir döneminde, üstün teknoloji ve baskın dış siyaset birlikteliği ile kısa sürede dünyanın hemen hemen bütün köşelerine erişen ve karşılaştığı mukavemetlere karşı zaferler kazanmış olan Batı uygarlığı bir *oyun kurucu* kimliğine bürünerek kendi toplumsal çıkarlarına en uygun düşen değerleri üstün değerler olarak belirlemiş ve diğer toplumlara bu değerleri yerine göre güç kullanarak benimsetmeye kalkışmıştır. Batılı değerler gönence ulaşmak için belirleyici ölçün tayin edilmiş, bu ölçüne ulaşmak için gereken yasaları yine kendinden çıkarmış ve gerektiğinde de bu yasalara göre toplumları sınavan yargıçlar olarak kendi kendini görevlendirmiştir.⁴⁴³ Bütün bu oyun kurucu rol Thrasymakhos'un şu sözlerinde somutlaşmaktadır: “Oysa ki, herhangi bir adam onun yaptığı eğriliklerin birini yapacak olsa, cezasını görür. (...) Ama yurttaşlarının mallarına el sürmekle kalmayıp onları köleliğe de sürükleyen kimseye bu çirkin adlar verilmez. Yalnız kendi yurttaşları değil, eğriliği sonuna vardırıan bu adamı bilen herkes, ona muradına ermiş

⁴⁴⁰ Copleston da Platon'un eserlerini sınıflandırırken *Devlet*'in birinci kitabını Sokratik döneme yerleştirmiştir.

⁴⁴¹ Başvurulan kısımda Thrasymakhos'un değindiği her bir olgu eğriliğin/haksızlığın özel bir biçimi olarak tanımlanabilecek olan “çıkarcılık”a denk düşmektedir. Söz edilen *zorba* (344a) gerçek bir zorba değil, güç kullanarak ya da türlü dalaverelerle kendine bireysel çıkar sağlayan bir üçkağıtçı temsilidir.

⁴⁴² Platon, 2006: 24-25.

⁴⁴³ Çağdaş Batılı düşünüş, dinsel düşünüşü dogmatik olarak tayin edip yanlış bir düşünme biçimi olarak dışlama eğilimindeyken, din öğretilerinin dogmatizminin yapısal olarak bir eşini sunmaktadır. Ne var ki, bir savaşın kazananı her zaman haklı kabul edilirken kaybedeni ise haksız olarak belirlenir. Dinsel düşünüş, özgür düşünce karşıtlığı ve dogmatizmle özdeşleştirilirken aynı yapıdaki Batılı düşünüş özgürdür, aydınlanmacıdır.

mutlu adam der.”⁴⁴⁴ Bu sözler gelecekte (yakın geçmişimizde ve günümüzde) *Makyavelizm* kuramında kendine akılsal bir geçerlilik bulacak ve çalışmanın başında dikkat çekilmiş olan *pragmatizm* kavramı uyarınca da uygulamalarında kendini haklılandıracaktır.

Sokrates, Thrasymakhos’un argümanlarına yine alışıldık tarzda akıl yürütmelerle karşılık vermektedir. Sokrates’e göre eğrilik ile herhangi bir işi görmek olası değildir. Hatta herhangi bir işi görmek bir yana, var olan düzenin de ortadan kalkmasına yol açan teşebbüslerin merkezinde de bu kavram yatmaktadır.⁴⁴⁵ Sokrates’in diğer savları da doğrulukla eyleyecek olan bir kimsenin her türlü kazanımı elde edeceği ve eğrilığe başvuranın ise herhangi bir başarıya erişemeyeceğini kanıtlamaya yöneliktir. Platon’un tartışmayı istediği yöne çekme girişimini bir kenara bırakacak olursak söylenecek söz hem Thrasymakhos’un hem de Sokrates’in kendi doğrularına yönelik olan yaklaşımlarının geçerli olduğudur. Thrasymakhos’un düşünceleri onu karşımıza bireysel çıkar ahlakının bir savunucusu olarak çıkarırken Sokrates ise toplumcu, kapsayıcı, diğer bir deyişle idealist bir ahlakın sözcüsü konumundadır. Öte yandan, eğrilikle iş görmenin insanları iş göremez hale getireceğine yönelik olan yargı geçerlidir, ancak bu Sokrates’in düşündüğü gibi topyekun bir kargaşaya dönüşecek durum olmayacaktır; zira günümüz kılıgılarında sıklıkla deneyimlediğimiz gibi, istedik sonuçlara erişebilmek adına eğrilikler sergileyen kimseler belli bazı kesişme durumlarında birbirlerinin eğriliklerine yine kendi bireysel çıkarlarını koruyacak biçimde göz yummaktan çekinmezler. Adeta Sokrates’in de söylediği gibi “eğrililer, ancak, doğrulukla iş görebiliyorlar”,⁴⁴⁶ yani tam bir kargaşaya yer vermektense kendi bireysel çıkarlarını kollayıcı birtakım ortak tedbirlerde bulunabiliyorlar. Bu işleyiş göz önünde bulundurulduğunda ise bir önceki paragrafta Thrasymakhos’un makyavelizmiyle yeniden karşılaşmaktayız. Biri ideal bir düzlemde olsa da her iki yaklaşım da geçerlidir, ancak geçerliliklerinin kapsamları birbirlerinden farklıdır. İlk bölümde gördüğümüz ve daha sonra göreceğimiz gibi, iyi olmak, eş deyişle erdemli olmak güçtür, insanı sıradan durumun ötesine taşıyacak bir girişimi gerektirmektedir. İki yaklaşım erdeme dönük bir bakış açısı üzerinden değerlendirildiğinde Sokrates’in idealist yaklaşımının erdeme yakın tarafta olduğu ortaya çıkacaktır, daha önce de değinildiği gibi, çıkar kavramının erdemle, erdemli olmakla bir ilgisi yoktur. Yürütülen tartışmada da eğrilik, bir erdem olarak tanımlanan doğruluğun karşısında konumlanmaktadır, dolayısıyla Sokrates’in *geçerli* savları Thrasymakhos’un *geçerli* savları karşısında erdemli bir yapıdadır.

⁴⁴⁴ ae.: 25.

⁴⁴⁵ ae.: 36.

⁴⁴⁶ ae.: 37.

Devlet diyalogu hakkında buraya kadar yürütülen tartışmalar birinci kitabın kapsamındadır. Yukarıda da alıntılındığı gibi, sonraki kitapların genel yapısı diyalogun Sokratik dönemden sonra yazıldığının izlerini taşımaktadır. Üslup ve yöntem tartışmalarına girmeksizin, diyalogun sonraki kitaplarında Platon'un erdemi işleyişi olgunluk dönemi düşüncelerini yansıtmaktadır. Diyalogun ana tartışmasına yaptığı giriş, yukarıda da işaret edildiği üzere, doğruluğun ya da iyi olmanın gerekliliğinin nedenine yönelik bir sorgulamayla başlar: “(...) çoğuna göre doğruluk, zahmet karşılığı elde edilen bir şeydir. Doğruluk, zor elde edilen bir şey olduğu için aslında ondan kaçınmak gerekir. Ama, fayda sağladığı ve ün kazandırdığı için de ona heves edilir derler.”⁴⁴⁷

Glaukon'un bu yaklaşımı ile Kant ahlakındaki *ödeve uygunluk* kavramı arasında bir benzerlik kurulabilir. Glaukon'un yargılarına benzer bir değerlendirme de diyalogun diğer bir konuşmacısı olan Adeimantos'tan gelir:

“Hepsi ölçülü, doğru olmayı överken, bunun zor bir iş olduğunu söylerler. Oysa ki, ölçsüzlük, eğrilik rahattır, kolay elde edilir. Onları kötü gösteren yalnız eğitim ve kanunlardır derler. Eğri işlerin, kötü işlerden daha karlı olduğunu söylerler. Kötüler, zengin ve güçlüyseler, onları halkın önünde övmeye, hayatlarını mutlu ve şerefli göstermeye hazırdırlar. Buna karşılık, yoksul ve güçsüzler, iyi de sayılsalar, küçümsenir, hor görülürler.”⁴⁴⁸

Birtakım kılışsal sonuçlar üzerinden erişilmiş olan bu değerlendirmelerin olanaklılığı kuşkusuzdur, çeşitli çıkar ilişkileri tarafından yönlendirilen eylemlerin çoğu defa Adeimantos'un söylemleriyle paralel olduğuna insanlar tanık gelmiştir. Bu noktada Glaukon ve Adeimantos'un yargıları, çalışmanın başında bir tanımını vermeye çalıştığımız erdem kavramıyla da bir güçlük, erişilmesi için girişimde bulunulması gereken bir üstünlük olması bakımından uyumludur. Platon'un erdeme olan bu yaklaşımı, bir sonraki başlıkta işlenecek olan *Menon* diyalogundaki erdem anlayışını belli bir çabaya bağlı olması bakımından geliştirmektedir: *Menon*'dan çıkan sonuç erdemin bir tanrı vergisi, yani bir yaradılış özelliği olduğudur. *Devlet*'te de bu anlayış devam eder, her insan erdeme sahip olarak doğmaz. *Devlet*'te tanıma getirilen katkı erdemin sürdürülmesindedir, eğer insan erdeme yönelik bir çaba içerisinde olmazsa zamanla yozlaşarak sahip olduğu erdemi de yitirecektir.⁴⁴⁹

Devlet diyalogu Platon'un en ünlü yapıtı olarak kabul gördüğünden dolayı Platoncu erdem anlayışı da genel çerçevesini bu diyalog uyarınca bulmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Platon artık Sokratik mirastan ayrılmış, bilgi ile erdemi özdeşleştirmekten

⁴⁴⁷ ae.: 42.

⁴⁴⁸ ae.: 48.

⁴⁴⁹ Platon, *Devlet*'in sekizinci kitabında insanın –ve dolayısıyla devletin- yozlaşmasını açıklamıştır. Öte yandan bir filozofun bozulmasını da detaylı biçimde altıncı kitapta tartışmıştır: bkz. ae.: 201-203.

vazgeçmiştir. Artık insanın varlığına uygun düşen üçlü bir erdem anlayışı vardır. Copleston bu üçlü erdemi ve bu üçünü birleştiren adalet erdemini şöyle özetlemektedir:

“Bilgelik ruhun ussal parçasının erdemi iken, yiğitlik ise yürekli parçasının erdemidir; öte yandan ılımlılık yürekli ve itkisel parçaların usun yönetimi altında birleşmesinden oluşur. Türe ruhun her parçasının kendi özgün görevini yeterli bir uyum içinde yerine getirmesinden oluşan genel bir erdemdir.”⁴⁵⁰

Platon, *Devlet*’te cesaret erdemine yeni bir anlam eklemektedir. Daha önce cesaret erdeminin işlendiği diyaloglarda cesaret bilgi ile özdeşleştirilmiş ve *korkulacak* ve *korkulmayacak şeylerin bilgisi* olarak tanımlanmıştır. Dar kapsam içerisinde cesaret her zaman bir savaş, bir çatışma ortamında beliren bir erdem olarak değerlendirilmektedir. *Devlet*’te ise cesaret salt savaşlar veya çatışmalarla sınırlı tutulmaz, devletin sahip olduğunu değerlerin de korunmasına yardımcı olan bir erdem olarak belirtilmektedir.⁴⁵¹

Platon ölçülülük erdemini kendine hakim olma düşüncesi üzerinden açıklar. Bilindiği üzere Platon düalist bir düşünürdür, bu doğrultuda, insanın içinde bir iyi bir de kötü yan olduğunu belirtir ve iyi yanın kötü yanı denetim altında tuttuğu durumu ‘kendine hakim olma’ olarak belirler. Bu durumda insan kendi kendisinin efendisi olmuştur ve ölçülülük erdemine sahiptir. Diğer taraftan, eğer insan istek ve iştahlarını dizginleyemezse, aşırılıklarla düşkün bir yaşam sürerse insanın varoluşunu kötü yanı ele geçirmiş demektir. Bu insan için de kendi kendinin kölesi olduğu söylenir.⁴⁵²

Ölçülülük erdemi *Devlet*’te ele alındığı biçimiyle artık insanlar için temel varlık düzeyine indirgenmiş bir tasarımda karşımıza çıkar. Bir sonraki bölümde, Protagoras’ın anlatacağı mitte sofist, Zeus’un bütün insanların doğruluktan ve ardan eşit ölçüde pay almaları gerektiğini buyurduğu gibi, Platon da *Devlet*’te ölçülülük erdemini Protagoras’ın yaklaşımıyla benzer bir tutumla ele almıştır:

“Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz. Bu öyle bir uyuşmadır ki, orada iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İster tek insanın içinde, ister toplumda olsun.”⁴⁵³

Platon özellikle üç parçalı ruh düşüncesini kurguladıktan sonra bu parçaların her birine denk düşen bir erdem atamış, parçaları ve özelliklerini de bu erdeme uygun biçimde temellendirmiştir. Ayrıca, *Devlet*’te de gördüğümüz gibi, aynı dağılımdan siyaset felsefesini de temellendirmektedir; Platon’un üç parçalı ruh anlayışı ile toplumu böldüğü sınıflar

⁴⁵⁰ Copleston, age.: 99-100.

⁴⁵¹ Platon, 2009: 127-128.

⁴⁵² ae.: 129.

⁴⁵³ ae.: 130.

birbirlerine denk düşmektedirler. Ölçülülük erdemi bu noktada tüm insanları birleştirici, eşitleyici temel bir yapıda düşünülmüştür.

Üç parçalı ruh anlayışının tamamlayıcısı ise doğruluk ya da adalet erdemidir. Türkçede bu iki kavram tam anlamıyla birbirleriyle denk düşmemektedir, adalet genel olarak yasaların kendi iç tutarlılıklarında işleyişleri olarak algılanırken doğruluk kavramı daha bayağı bir biçimde dürüstlük ve yalancı olmama olgularının karşılığı olarak anlaşılır. Türkçe düşünüşte doğruluk yalanın yokluğu halidir, yani insan doğru olmak için özel bir gayret göstermek zorunda değildir, yalan söylemediği takdirde kendiliğinden bu koşula sahip olmaktadır. Yunan düşünüşünde δικαιοσύνη (*dikaiosyne*) hem doğruluk hem de adalet anlamlarına gelmektedir, dolayısıyla Türkçe düşünüşte tam bir karşılık bulamamaktadır.

Hatırlanacağı gibi Sokrates erdemi bir şeyin işlevine uygun olması ve uygun davranması olarak tanımlamaktaydı. Platon gerek insan özelinde, gerek toplum genelinde olsun üçlü yapılarına uygun düşen kavramların işleyişlerinin doğruluk erdemini kendiliğinden ortaya çıkaracağını söylemektedir. İnsan için doğruluk Platon'a göre insanın varlık yapısını bir araya getiren, dolayısıyla insanın insan olmasını sağlayan erdem olarak tanımlanmaktadır:

“(...) doğruluk insanın dış eylemlerinde değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. (...) İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor.”⁴⁵⁴

Platon, *Devlet* diyalogu ile erdem anlayışına bir son tasarım vermiştir. *Phaidros*'ta üçlü yapının ilk anlatısıyla karşılaşırız ve *Devlet* bize bu yapının ayrıntılı çözümlemesinin sunulduğu yapıttır. Yaşlılık dönemi diyaloglarında da erdem anlayışı bakımından *Devlet*'teki nihai çözümlemeye bağlı kalınmıştır. *Sofist* ve *Devlet Adamı* diyaloglarıyla genel olarak Platoncu ahlakın tamamlanışı olarak ifade edilebilecek olan *Philebos* diyalogları insan karakteri ve yaşaması üzerinde duran yapıtlar olsa da zikredilen erdemler tartışma nesneleri olarak düşünülemez kadar nitelikseldirler.

4.3. Protagoras ve Menon Diyaloglarında Erdem Anlayışı

Protagoras ve *Menon* diyalogları özel olarak erdem kavramının tartışıldığı iki yapıttır. Bu diyaloglardan ilkinin Platon'un gençlik dönemine ait olduğu düşünülürken *Menon* diyalogu ise bir geçiş diyalogu olarak tanımlanmaktadır. *Protagoras* diyalogu Platon

⁴⁵⁴ ae.: 145.

felsefesinin siyaset ve varlık felsefesi⁴⁵⁵ haricinde geri kalan bütün alanlarına bir giriş niteliği taşır diyebiliriz.

Protagoras diyalogunda Platon, Protagoras’a sofizmin işlevini sorar ve Protagoras da bu işlevin *politika sanatını* öğretmek olduğunu söyler.⁴⁵⁶ Bir yaradılış miti anlatmaya başlayan Protagoras’ın sözleri insanın toplum içinde varoluş biçimine doğru gelişir. Protagoras’ın anlattığı mit uyarınca insan varlık yapısında *doğruluk* (δίκη – *dike*) ve *ar* (αἰδώς – *aidos*) her bireyde eşit bulunmak üzere pay edilmiştir.⁴⁵⁷ *Doğruluğun* ve *arın* her bireyde ortak bulunması sayesinde herkesin devlet yönetiminde söz sahibi olabileceğini belirten Protagoras’a göre insanların varlık yapılarında taşıdıkları bu yetilerini her koşulda kullanmamaları da büyük bir suç olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Ama doğruluk veya devlet işlerine ait başka erdemlere gelince, iş değişir, mesela eğriliğiyle tanınan bir kimse, önüne gelene eğri olduğunu söylemeye kalkıştı mı demin bilgelik sayılan doğru sözlülük, şimdi bir delilik sayılır. Doğru olsun olmasın herkesin kendini doğru tanıtmayı lazımdır, kendilerini doğru olarak tanıtmayanlara da deli denir; çünkü herkesin ya doğruluktan bir parçacık olsun payı olmalı, veya insanlıkla ilgisini kesmelidir.”⁴⁵⁸

Bilindiği gibi mitler yaradılış kurgularını kapsarlar. Tanrı belli birtakım yetileri insanların seçimine bırakmışken doğruluk ve ar gibi iki yetinin tüm insanlara eşit pay edilmesini buyurarak insana ait varlık yapısının bir parçasını belirlemiştir. Protagoras’ın ifadesi şu halde birtakım erdemlerin insanın varlık yapısına içkin oldukları ve doğuştan geldikleri anlamına gelmektedir. Öte yandan Protagoras doğuştan getirilen bu yetilerin istence bağlı bir biçimde uygulanıp uygulanmayacağına vurgu yapar. İnsanın olumsuz seçimleri, olumsuz edimleri ise ona göre belli bir cezalandırmayı gerektirmektedir. Protagoras yukarıda yaptığımız alıntı uyarınca doğruluğa ve ara aykırı davranan kimselerin tutum ve davranışlarını değiştirmeleri, hakça bir yola koymaları için başka yurttaşlar tarafından kınanıp uyarılacaklarını belirterek erdemin öğretilerle öğretilebilir olduğunu, çünkü emekle, çalışmayla elde edilebilecek olan şeylerin aynı zamanda öğrenilebilen şeyler olmasıyla kanıtlamaya çalışır⁴⁵⁹. Toplumun belirlediği görgü sınırları içerisinde davranmayı erdemle ilişkilendiren Protagoras, insanın kendini yönlendirmesi ile bu sınırlar içine girebileceğini bildiğinden erdemin bu

⁴⁵⁵ Yaradılışa dönük mitler diyalogda geçmektedir ancak bu mitlerin bütünü ele alındığında felsefi içerikten yoksun oldukları görünür. Öte yandan anlatılan mitlerdeki kimi öğeler çalışma içerisinde de tartışılacaktır.

⁴⁵⁶ Platon, 2001b: 21.

⁴⁵⁷ Bu görüş büyük ölçüde insanların eşit bir varoluşa sahip oldukları inancıyla ilgilidir ve söz edilen inanç pek çok farklı dönemde farklı düşünürler tarafından da benimsenmektedir. Örneğin Descartes’a göre de akıl her insana eşit olarak paylaştırılmıştır bkz. Descartes, 1994: 7.

⁴⁵⁸ Platon, 2001b: 26.

⁴⁵⁹ ae.: 26-27. Oysa ki Protagoras sözlerine başlarken Platon’un genel görüşlerini doğrularcasına “(...) özel işlerde de en bilge, en iyi yurttaşların bile, yeteneklerini başkalarına aktarmak gelmez ellerinden.” (Platon, 2009: 402) ifadesini kullanmıştır. Erdemi politika sanatıyla sınırlandırdığımız takdirde Protagoras’ın iki görüşü arasında bir çelişki yoktur, ancak genel anlamıyla erdem söz konusu olduğunda Protagoras’ın sözleri en başından birbirlerine ters düşmektedir.

bakımdan öğretililecek bir şey olduğunu söylemektedir. Kendini erdem öğretmeni olarak tanıtan Protagoras'a göre eğitimin her türlü erdem eğitimidir, kapsamı ise yaşı ya da sosyal sınıfı ne olursa olsun bütün yurttaşlardır. Eğitimin türlü konularından söz eder, ancak bütün bu farklı konuların tamamı erdem çatısı altında toplanırlar.⁴⁶⁰

Diyalogdaki erdem tartışmasının en önemli kısmı erdem in yapısal çözümlemesindedir. Sokrates'in sorusu üzerine Protagoras erdem in tek ve Sokrates'in söz ettiği doğruluk, ölçülülük ve dindarlık gibi kavramların da onun parçaları olduğunu söyler.⁴⁶¹ Protagoras doğruluk, ölçülülük, dindarlık gibi kavramların tıpkı ağzın, burnun, gözün, kulağın yüzün parçaları olması gibi erdem in parçaları olduğunu onaylar. Ancak, Sokrates'in sorusu üzerine, insanların erdem in parçalarının birine sahip olmanın hepsine birden sahip olmak anlamına gelmeyeceğine inanmaktadır ve bu inancını şu sözlerle destekler: “Hayır, hepsine birden değil, çünkü birçok kimseler cesur olurlar ama eğridirler, veya doğru olurlar ama bilge değildirler.”⁴⁶²

Hatırlanacağı gibi Sokrates erdemlerin birliğini ve bu birliğin de bilgide bulunduğunu savunmaktadır. Protagoras'ın yaklaşımı akla uygundur, kendinde bir varlık olarak erdemi tasarlamayıp erdemi bilgelik, doğruluk, cesaret, dindarlık gibi kavramların altında toplandığı bir çatı kavram olarak düşünmekte ve münferit erdemleri özce birbirlerinden ayırarak şöyle der: “Her biri erdemdir ancak erdem kavramının kendisi değildir.” Ayrıca, erdem kendinde bir varlık değil de bir kavramsa, bu koşulda onun altına sıralayabileceğimiz başka alt kavramlar da olabilir ve böylelikle diğer şeylerin erdem in bir parçası olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Sokrates ise bunun tam tersini savunmaktadır ve gençlik diyaloglarında sıklıkla başvurduğu gibi formel yönlendirmelerle kavramları birbirleriyle eşitlemeye çalışır. Bu yaklaşımı üzerine Sokrates doğruluk ile dindarlığı tartışır ancak söz oyunlarında ileri giderek, aynı ‘öz’lerden gelmeyen iki kavramı bu kavramların ‘nitelik’e dönüşmüş halleriyle tartışır. Şöyle ki; “Doğruluk dindarca değildir” sözündeki ‘dindarlık’ bir erdem olarak tartışılan ‘dindarlık’ değildir, bu kavramın niteliğe dönüşmüş halidir.⁴⁶³ Benzer biçimde, “Her şeyin tek bir karşıtı vardır” ilkesinden hareketle önce “Bilgeliğin karşıtı akılsızlıktır” önermesinden yola çıkarak “Akılsızlığın karşıtı ölçüdür” önermesine ulaşılır ve bu iki önermeyi birleştirerek asıl erişmek istediği sonuç olan erdem in birliğini destekleyici bir önermeye ulaşır.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Platon, 2001b: 29-30.

⁴⁶¹ Platon, 2009: 411.

⁴⁶² Platon, 2001b: 34.

⁴⁶³ ae.: 37.

⁴⁶⁴ ae.: 38-40.

Diyaloğun tartışmada zenginleşen bir diğer bölümü de başka iki sofist olan Prodikos ve Hippias'ın da konuşmaya dahil olduğu kısımdır. Hippias aşına olduğumuz yaklaşımla yasayı insanların tiranı olarak değerlendirmektedir.⁴⁶⁵ Daha önce sofistlerin düşüncelerinde doğa-yasa karşıtlığına değinilmişti. Sofistler insan kurgusu olan yasayı insan doğasının karşısına konumlandırırken bir anlamda da yasaya göre yaşamının doğaya göre yaşamamak anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Bu 'yasa' kavramını salt anlamında değerlendirmeyip de insanların görgü ve gelenekleri düzeyine doğru genişletirsek şu halde yaşam bütünlüğü anlayışıyla bir ilişki geliştirilebilir. Şöyle ki, görgü, gelenek, dar ya da büyük ölçekli kimi sınırlandırılmış kurallar (örneğin kurum, kuruluş ya da bir oyunun kuralları) yaşamımızın her anında bireyi belli bir kısıtlamaya maruz bırakan kültürel unsurlardır. Bu kurallar çoğu kez kısıtlamakla da kalmaz, adeta bir tiran gibi yaptırım da uygulayabilecek biçimde yaşamlarımızda etkin bir rol de oynayabilirler. Tiran kavramı, her ne kadar önemsiz, süslü bir deyiş olması için söylenmiş bir sözde geçmiş olsa bile insanı sorgulamaya iten bir karakterdedir. Yunancada τύραννος (*tyrannos*) her ne kadar kral, yani mutlak iktidar sahibi yönetici anlamına gelse de yaygın kullanımı uyarınca olumsuz bir ifadedir ve yasanın ya da her çeşit yaşam kalıbının insan doğasını kısıtlayıcı etkisinin tiran bir karakter üzerinden gerçekleştiği vurgusu düşünülebilir.

Diyalogda erdem tartışmalarından bir diğeri de erdeme sahip olmanın güç bir etkinlik olarak değerlendirilmesidir. Sokrates'e göre tanrı insanla erdem arasına emeği koymuştur ve belli bir çaba sarf edilmeden de insanın erdeme ulaşamayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Sokrates insanın bir kez erdeme eriştiğinde bunu bir daha yitirmeyeceğine de değinmektedir.⁴⁶⁶ Sokrates tarafından dile getirilen bu görüş Platon'un belki de felsefe yaşamında değıştirmedeği ender görüşlerinden biridir: bir yaşlılık dönemi diyalogu olan *Philebos*'ta da insanın ruhunu bir kez bilgiyle doldurduktan sonra bu bilginin yitirilmeyeceğini ve dolayısıyla vereceği hazzın da bedensel hazlar gibi gelip geçici değil, kalıcı olacağını belirtmiştir.⁴⁶⁷ Sokrates'in bu ifadesi olasılıkla erdemi bilgi ile özdeşleştirmesinin bir sonucudur, sonuçta bir kimse herhangi bir şeyi öğrenmişse öğrendiğini unutmuş olsa bile bilgi nesnesiyle tekrar temas ettiğinde belleğinin yitik bir köşesine itilmiş bu bilgiyi öğrendiği biçimiyle hatırlayabilecektir. Hatırlama sürecinde öğrenme sürecini tekrar etmeyecektir. Erdem bilgi olarak düşünüldüğünde Sokrates'in yargısı geçerlidir, öte yandan doğrudan eylemlerimizle ilgili bir olgu olarak ortaya çıkan erdemin varlığı eylemin kendisindedir. Ölçülü biçimde eyleyen birisi pekala ölçsüz eylemler de sergileyebilir. Bu

⁴⁶⁵ Platon, 2009: 420.

⁴⁶⁶ Platon, 2001b: 51.

⁴⁶⁷ Platon, 2015: 105.

durum erdemi yitirmiş olması olarak da anlaşılmamalıdır, sadece erdem olgusunun hangi eylem sonucu oluşa geldiğiyle ilgisinden kaynaklanmaktadır. Bu yargı çerçevesinde değerlendirildiğinde ise kişinin eylemleri üzerinden sahip olduğu erdem eylemin oluşa gelişiyle ilgili olarak korunabilir ya da yitirilebilir.

Protagoras diyalogunun son kısmı bir bakıma *Menon*'da bir sonuca varacak olan tartışmaya açılan kapıdır. Sokrates kendi yargısına bir öz eleştiri getirir ve erdem olarak belirlenen kavramlar eğer bilgiyle özdeşleştirilirse erdemın öğretilebilir olması gerekmektedir.⁴⁶⁸ Burada *Menon*'a geçmeden *Menon*'da bir anda karşımıza çıkan köleye geometri sorusu çözdürme meselesinin ardında yatan düşünceyi kavramamız gerekir. Sokrates *Menon*'un kölesine kimi yönlendirmelerce bir geometri sorusunu çözdürür ve konu hakkında hiçbir şey bilmediği varsayılan birinin bu soruyu çözebilmesinin nedeni olarak bu bilgiye bir biçimde sahip olması gerekliliğini öne sürer. Bilgiyi dışarıdan edinmemiş olan köle bu soruyu çözebiliyorsa o halde bu bilgiye içeriden sahip olması gerekir. Platon'un bilgi kuramı bu temele dayanmaktadır, diğer taraftan, şu halde erdemın bilgi ile özdeşleştirilmesi ile erdemın bir bilgiyse öğretilebilir oluşu arasındaki sorun da aşılmış olur; çünkü *Menon*'un kölesi herhangi bir şey öğrenmeden yalnızca hatırlayarak bilgisini ortaya çıkarmıştır.⁴⁶⁹ Bilgi hatırlanarak ortaya çıkıyorsa hem 'erdemın öğretilebilirliği olanaksızdır' yargısı hem de 'erdem bilgidir' denkliği sağlanmış olur. Ancak *Protagoras* diyalogunda bu sonuca henüz erişilmemiştir.

Protagoras diyalogu ile ilgili gözlemlenen bir sorun diyalogun mantıksal ifadeler örüntüsündedir. Platon'un *Protagoras*'ı çürütürken öne sürdüğü gerekçelerin de karşıt savlarla kolayca çürütülebileceği açıktır. Düşünceleri ya tam anlamıyla denetlenmemiştir ya da tamamen mantıksal bir doku üzerindedir. Denetlenmemiş düşünceler bu durum için önemli bir sorun ortaya koymaz, sonuçta yeniden ele alınıp değiştirilebilirler. Ancak mantıksal doku ile ulaşılan sonuçlar açısından sorunun çözümü zorlaşır. Mantık bir dildir ve dil olduğu için soyut ve kavramsaldır. Bu bakımdan kendi iç yapısına çelişik olmayan her ifade mantıksal akla uygundur ve bu akla göre de doğrudur. Ancak her mantıksal çıkarım yaşam boyutunda kendine bir varlık alanı bulamayabilir. Akla uygun gözükten çıkarımlar pekala akıldışı kurgulanmış olabilirler. Platon bu yanılgıya diyalogda özellikle erdemlerin bir ve aynı oluşu savında düşmektedir. Mantıksal çıkarımlar uyarınca çelişik olmayan ifadelerle erdemler birbirleriyle eş olarak gösterilirler. Halbuki, özellikle üzerinde durulan beş erdemın beşi de yapı olarak da birbirlerine benzememektedirler. Bu sebeple, erdem ya da herhangi başka bir

⁴⁶⁸ Platon, 2009: 445.

⁴⁶⁹ Platon bu yöntemi yaşlılık diyaloglarından biri olan *Theaitetos*'ta ayrıntılı biçimde açıklayacaktır.

konu ele alınırken üzerinde tartışılan şeyin gerçekliği, olgusallığı, oluş dünyasındaki varlık yapısı göz ardı edilmemeli, salt mantıksal çıkarımlarla sınırlanmamalıdır.

Diyalogda Platon erdemi bazı sınırlar ve kavramlar içerisine sokmaya çalışmaktadır. Erdemi bir üst anlam, bir sınıf olarak değil de çeşitli erdemlerin bileşkesi olarak değerlendirir – hatta diyalogdan anlaşılabilir ki Platon sayılan beş erdemi tek olarak kabul eder ve tamamına birden erdem denmesi gerektiğini sezdirmektedir. Erdemlerin sınırlarını belirleme amacıyla oluşu erdemi insandan bağımsız, dışsal bir varlık alanı olarak görmesinden kaynaklanır. Oysa ki insan erdemli olandır, insan erdemi tutan ya da yakalayan bir varlık değildir. Erdem olarak değerlendirilen kavramların tanımlanmasında da bazı bağlantısızlıklar bulunur. Örneğin ölçülülüğü, ölçme sanatı ile bağlar ki ölçülü olduğu varsayılan kimselerin çoğu böyle bir sanatın varlığını yadsıyacaktır. Ya da cesareti atılganlık, cüret gibi cesaretin farklı deyişlerinden ayrı bir kavrammış gibi karşılırlarına koyar. Platon'un mantıksal dili ile bu yargıyı işlersek: atılganlığın karşıtlarından biri çekingenliktir. Eğer atılganlık ile cesaret birbiriyle çelişiyorsa, cesaretin çekingenlikle çelişmemesi gerekir ki asıl çelişki böyle bir yargıda kendini gösterir. Bazı eş anlamlı sözlerin üzerinde fazla durması ile kavramları birbirlerinden bozuk bir yapıda ayırması ile Platon aslında tamamen iç içe olan kavramları bir diğer olmadan anlamlandırmaya çalışır. Ayrıca, neredeyse bütün diyaloglarında karşılaştığımız örnekler üzerinden sonuçlara varma amacı büyük ölçüde akla uygun düşmemektedir, çünkü elle tutulur bir zanaat ile kavramsal ya da düşünsel bazı yetileri birbiriyle denkleştirmesi kusurlu bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Menon diyalogunun başında Sokrates'le konuşan Menon bize her erkeğe, her kadına, çocuklara, kölelere, özgürlere vs. kısacası gerek birey olarak gerek toplumsal sınıf olarak uygun düşen bir çeşit erdemin olduğunu söyler.⁴⁷⁰ Her birimize göre bir erdemin var olduğu yargısındaki erdem kavramı daha önce değinmiş olduğumuz *arete*'nin işlev anlamına gelmesiyle ilgilidir. Ortak bir değerler düzeni ve gelenekler geliştirmiş bir toplumun kendine göre belirlemiş olduğu kişi ya da sınıf kavram kalıpları Menon'un bahsettiği çeşitliliğe denk düşmektedir. Ancak bunlar erdem olarak tanımlanamazlar, çünkü bu kavramlar toplumun kendi bireyleri için tasarladığı görevler, sorumluluklar ve esnek kurallardan başka bir şey değildir. Toplumun her bireyi kendi konumuna uygun düşen görgü kalıplarının içerisinde yaşamaya özen göstermezse toplum tarafından ahlaksız olarak yargılanacaktır. Oysa ki erdemin bu kalıplardan biri olmadığı buradan ortaya çıkar, bir kimse, diğerleriyle karşılaştırıldığında bir üstünlük olarak ortaya çıkan erdeme sahip olmadığı için yargılanmaz. Öte yandan bu görgü kalıpları içinde bulunan kimse herhangi bir övgü almazken, erdemli

⁴⁷⁰ Platon, 2009: 150-151.

olmak övgüyü hak etmektedir, çünkü özellikle toplum gibi kalabalık kurumlarda her bireyin belli bir erdemi kitlece ortaya koyabilmesi beklenmez. Dolayısıyla, Menon bize erdemin felsefi biçimde yorumlanmamış anlamını vermiştir; o, erdemi bir işlev ve insana, cinsiyetine ve sosyal statüsüne göre yakışan bir özellik olarak görmektedir. Böyle olunca erdem kişiden kişiye, koşuldan koşula değişiklik gösterecektir ki bu durum Sokrates'in arayışı doğrultusunda onları hiçbir sonuca (tanıma) erdirmeyecektir.

Menon diyalogu erdem anlayışı bakımından Platon felsefesinde bir kırılma noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Akarsu'ya göre Platon tartışmanın sonuna gelindiğinde Sokrates'in "Erdem bilgidir" vargısından tamamen uzaklaşmış, diyalogda da belirttiği gibi⁴⁷¹ erdemi bir tanrı vergisi olarak nitelendirip erdem kavramına metafiziksel bir anlam yüklemiştir.⁴⁷² *Menon*'dan sonra gelen diyaloglarda da erdem kendinde bir var olan olarak değil de diğer var olanları kendi çatısı altında toplayan bir üst kavram olarak tasarlanmıştır. Özellikle *Devlet*'te karşımıza sıklıkla çıktığı gibi, insanın kendi varlık yapısına uygun davranması sonucu erdem kavramı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Platon doğru bilgi arayışında olan bir filozoftur, hatta bu arayışı onu bilgiye saplantılı bir biçimde bağlanma eğilimine itmiştir. Doğru bilgi arayışı nihayetinde idealer kuramını kurmasına yol açmış, değişen dünyada doğru bilginin olanaklı olamayacağı, bu bilgiye ancak insanın değişmeyen yanı olan ruhu aracılığıyla erişilebileceği gibi epistemolojisinin ana yapısını yansıtan kimi yargılara erişmiştir. *Protagoras*'ta yürütülmüş olan tartışmaya kalıcı bir sonucu *Menon*'da vermiştir, ancak sonuç felsefi bir çıkarımdan çok dinsel bir kabulleniş olarak ortaya çıkmıştır. Platon'un Sokratik dönem düşüncesinin temeli olan erdem tartışmalarına dinsel bir nokta koyması ile onun doğru bilgi kavramı ile düşüncelerini sonuçlandırma ereği arasında bir bağlantı vardır. Erdem kavramı altına yerleşen yetileri bilgiyle özdeşleştirebilmektedir, bütün bu yetilerin bilgi ile arasındaki ilişkiyi kurabilmektedir; ne var ki iş erdem kavramının bilgisinin neliğine geldiğinde bunu her iki defada da başaramamıştır zira erdem bilgiyle özdeşleşebilseydi öğretilebilir olurdu. *Menon* diyalogu, kapsamıyla beraber düşünüldüğünde, Platon'un matematik ve geometriye olan ilgisinin geliştiği bir döneme ait bir diyalog olarak karşımıza çıkar. Hatırlanacağı üzere *Devlet*'te Platon matematik ve geometrinin gerçek var olanların biçime sokulan formları ile ilgili bilme edimleri olduklarını belirtmiştir;⁴⁷³ dolayısıyla *Menon* diyalogunun düşünsel altyapısında Platon'un doğru bilgi arayışı geçmişle karşılaştırıldığında artık yöntemsel bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir. Bu yargı doğrultusunda da *Protagoras*'ta veremediği

⁴⁷¹ ae.: 187.

⁴⁷² Akarsu, age.: 109.

⁴⁷³ Platon, 2006: 241-247.

yanıtın neden *Menon*'da verilebildiğine dair bir yaklaşıma erişiriz. *Menon*'da Platon erdeme, erdemli davranmaya insanı yönlendiren itkinin bilgiyle olan ilişkisini formel biçimde kuramadığından bu itkiyi dinselleştirip tanrı vergisi bir yeti olarak kabul etmiştir.⁴⁷⁴

Menon diyalogundaki erdem tartışması erdemnin neliğine yönelik bir biçimde başlamıştır. Alışlagelmiş Sokratik yöntem diyalogda kendini göstermektedir. *Menon* erdemi sırasıyla her sosyal ve sınıfsal statüye uygun düşen yetkinlikler (71e-72a), insanlara hükmedebilme yeteneği (73d), güzele duyulan istek ve onu elde etme gücü (77b) ve öğretilabilir bir bilgi (89c) olarak söylemiş ve her defasında yanıtları Sokrates tarafından çürütülmüştür. Tartışmada özellikle daha öncekilerde gördüğümüzden farklı olmayarak Sokrates erdemnin ya da erdem olarak tanımlanan birtakım kavramların belli bir öze dayandıklarını belirtmektedir.⁴⁷⁵ Burada *Protagoras*'ta ve daha önceki diyaloglarda düşmüş olduğu formel dil çıkmazıyla bir kez daha karşılaşmaktayız. Her ne kadar *Menon*'da erdem olarak tanımlanacak kavramlar belli ölçüde birbirlerinden ayrı tutulmaya çalışılıyor olsa da bu kavramları erdem üst kavramı altında toplamamaya gayret eder, erdemi kendinde bir varlık olarak değerlendirme eğilimini devam ettirmektedir. *Menon* büyük ölçüde Sokrates'in sorusuna yanıt verme yetkinliğini gösteremez, yanıtları felsefi bir içerikten yoksundur.

Diyalogun gelişiminde tartışma erdemnin faydalı bir şey olduğu kabulüne geldiğinde Sokrates, Aristoteles'te karşılaşacağımız bir yaklaşımla erdem çatısı altında toplanan kavramların faydalarını, iyiliklerini akılsallık ön koşulu ile bağlar. Ona göre akla dayanmayan herhangi bir edimin faydayla, iyilikle bir ilgisi olamaz; akla dayanmayan bir cesaret Sokrates'e göre bir çeşit pervasızlık olarak karşımıza çıkar.⁴⁷⁶ Sokrates'in bu yaklaşımı erdem anlayışında bir dönüm noktasıdır; zira artık erdemnin akılsallığa bağlı olan yönü erdemle ilişkilendirilen türlü yetileri denetimi altına almaktadır. Akıldan pay almayan, akılla yürütülmeyen hiçbir eylemin iyilikle bir ilişkisi olamayacağını belirten Sokrates'e göre şu halde erdem bir çeşit akıl olmaktadır: "Erdem ruha ait bir şeye ve muhakkak faydalıysa, akıldan başka bir şey olamaz. Çünkü kendiliğinden ne zararlı, ne de faydalı oluyorlar. Erdem faydalı olduğuna göre, aklın bir cinsinden başka bir şey değildir, diyebiliriz."⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Geçiş diyaloglarının ardından gelen diyaloglarla Sokratik diyaloglar arasındaki ayrım bu 'çözülemedi' çözüme dayanmaktadır. Kanımca, eğer Platon erdem kavramını bir biçimde matematiksel/geometrik bir formel yapıyla açıklayabilmiş olsaydı 'Mağara Alegorisi'nde diğer ideaları kavramamızı sağlayan ışığın kaynağı olarak İyi ideasını değil Erdem ideasını gösterirdi. (504e-505a) Zaten ilerleyen satırlarda da İyi ideasının, tıpkı çözümlenememiş erdem gibi tam olarak bilinemeyecek bir şey olduğundan da söz etmektedir. İyi ideası da, güneşle benzeştirilerek, adeta bir tanrı gibi diğer bütün ideaların varlığının kaynağı olarak resmedilmektedir. *Menon*'daki bu dinsel yaklaşımın ardından Platon felsefesinde sorgulayıcı karakter yerine daha normatif, adeta tanrı gibi buyuran bir karakter egemen olmuştur. Kılğısal tartışmalar da yerini büyük ölçüde kuramsal akıl yürütmelere bırakmıştır.

⁴⁷⁵ Platon, 2009: 151.

⁴⁷⁶ ae.: 174.

⁴⁷⁷ ae.: 174.

Erdem anlayışı Sokrates'in bu yaklaşımıyla beraber artık eşitlikçi bir yapıdan hiyerarşik bir yapıya geçiş yapmıştır ve akılla denetlenmeyen edimler erdem tartışmasının dışına itilmektedir. Bununla beraber, tartışmanın ilerleyen kısımlarında *doğru sanı* kavramıyla karşılaşırız. Bu kavram ise akla, bilgiye dayanmayan, tesadüfi, hissi biçimde doğruya erişmek tanımıyla karşılanmıştır.⁴⁷⁸ Erdem kavramını bilgi ile özdeşleştiremediğinden erdem Sokrates tarafından doğru sanı ile ilişkilendirilmiştir. Doğru sanı bir bilgiye dayanmadan, kaynağı bilinemez bir yönelim sonucu doğruya erişmek anlamına geldiği için erdem ile arasında bir ilişki kurulmuştur; çünkü sadece Menon diyalogunda değil geçmiş tartışmalar da erdemın kaynağına ve neligine dair genel geçer bir yargı ortaya koyulamamıştır.⁴⁷⁹

Menon diyalogundaki erdem tartışmasında her ne kadar erdemın bir bilgi olamayacağı sonucuna çıkacak bir örneklem olsa da erdemın aktarılabilen bir şey olmaması Yunan tarihindeki önemli kişilerin oğullarını erdemli kimseler olarak yetiştirememiş olmalarıyla ilişkilendirilmiştir.⁴⁸⁰ Bu yaklaşım yukarıda erdem hakkında varılmış olan yargılarla da uyum içerisindedir. Erdem bireysel bir girişim sonucu olagelen bir kavram olarak tanımlanmaktadır ve insanın kararlılığı erdemın ortaya çıkıp çıkmamasında etkindir, herhangi bir dışsal etmenin doğrudan bir etkisi bu kararın verilmesinde ve eyleme geçilmesinde doğrudan etkili değildir. Platon da bunu vurgulamaktadır, erdemli bir kimse belli bazı kılışsal yetileri eğitim yoluyla oğullarına öğretebilmiştir, ancak kendi sahip oldukları erdemi oğullarına aktarmakta aynı başarıyı göstermemişlerdir.

Platon felsefesinde Sokratik dönem diyaloglarında da sıklıkla karşılaştığımız ve *Philebos*'ta nihayete eren haz ve acı duygularının sorgulanışı idealizminin katı temsiliyle ilişkilendirilebilir. *Şölen*'de, yani konusu aşk ve erotizm olan bir diyalogda dahi hazzın ve acının insana verdiği deneyim bütünlükleri bir anda aşkın idealize edilişle tartışmadan dışlanmıştı. Yaşam bütünlüğü anlayışı insanın kozmosunu edinmiş olduğu deneyimler çerçevesinde anlamlandırdığını söyleyerek bu bakımdan haz ve acı duygularına olumlu ve olumsuz deneyimler kavramları aracılığıyla önemli bir yer verir. İnsanın deneyimleri onun bireysel eğilimlerini belirler ve bu eğilimlerin yönettiği bireysel istenç ve dirençler ile öznelarası eylemlerde de bizim ahlak olarak adlandırdığımız değerler bütünü ortaya çıkar. Platon felsefesinde ise böyle bir yaklaşımla pek karşılaşmayız, Platon hazzı da acıyı da dışlayıcı düşünceler ortaya koymuş bir filozoftur; çünkü ona göre bu kavramlar ruhun isteyen, arzulayan ve akılla dizginlenmesi gereken iştihâ kısmıyla ilgilidirler, akla dayalı ölçülülük

⁴⁷⁸ ae.: 183-184.

⁴⁷⁹ Platon yalnızca *Menon*'da doğru sanıya böylesi yüksek bir değer atfetmektedir, epistemolojisinde genel olarak doğru sanıya bir önem vermemiştir. Bu tartışmadaki önemin erdemın özünün bilinmemesinden kaynaklanması olasıdır; çünkü doğru sanının da akla dayanan bir kaynağı yoktur.

⁴⁸⁰ Platon, 2009: 179.

erdemiyile hem haz hem de acı dizginlenir ve böylelikle insanı diyalektiğe yöneltecek kapı aralanmış olur. Platon'un genel olarak insanın olumlu ya da olumsuz isteyen yanını dışlaması ile erdem kavramına akla uygun bir kaynak bulamayarak bunu bir tanrı vergisi olarak tanımlayıp metafiziksel bir varlık yapısı kazandırması arasında biri ilişki kurulabilir. Platon felsefesinde isteyenin, arzulayanın temsili hep bayağı halk kitleleridir ve yığın her zaman hor görülür, değerlerine önem verilmez, hatta bu değerler aşağılanır. Ancak yaşam bütünlüğü anlayışının öneriyor olduğu, erdemin kişisel bir teşebbüsün sonucu ortaya çıkması durumu tamamen insanın iradi yanıyla ilgilidir. Erdeme akla dayanan bir kaynak türetmeye çalışan Platon ise *Menon*'da en sonunda erdeme mitik bir köken atfetmektedir ve bu bakımdan erdem anlayışı erken dönem felsefesi adına konuşulursa bir sonuca ermek uğruna dinselleşmiş, rasyonellikten uzaklaşmıştır. Oysa ki erdem ile isteme arasında bir ilişki kuracak olsaydı belki yine paradigması olan rasyonellikten uzaklaşmış olurdu, ancak anlayışını yine felsefenin alanında tutardı. *Menon* diyalogundaki sorgulamaları diğer diyaloglardakiler gibi değerli felsefi araştırmalardır, ancak varmış olduğu sonuç itibarıyla felsefi değil dinsel bir boyuta sahiptir.

4.4. Kendini Bilme ve Erdem İlişkisi

Platon ahlakı, her ne kadar yaşlılık dönemine kadar (*Philebos*) bir mutluluk ahlakı olarak tanımlanamayacaksa da Sokrates'in öğrencisi olduğu gençliğinden itibaren sürekli olarak ruhun ideale uygun olarak doğru eğitimini kapsamaktadır. Erdemlerin bütünlüğü doğrultusunda kişiliğin ahlaksal bir varlık olarak gelişimi ve erdemlerin birliğinin beraberinde getirdiği yaşamın genel uyumu Platon'un en yüksek iyisinin temsili olarak karşımıza çıkar.⁴⁸¹ 'Kendini bilme' edimi en yüksek iyiye erişebilmek adına bir başlangıç ilkesi olarak belirlenmektedir.

Daha önce Platon'un öncellerini değerlendirdiğimiz bölümde Sokrates'in sorununun bir bilgi sorunu olduğundan ve insana ait olan erdemin de bilmek olduğuna inandığından söz edilmişti. Kendini bilme ve erdem arasındaki ilişkiyi ilk kuran Sokrates'tir⁴⁸² ve Platon da bu bağlantıyı bütün felsefesinde sürdürmüştür. Savunma'da Sokrates kendini bilmeyenlerin, yaşamlarını sorgulamayanların yaşamlarının insan için pek bir değeri olmadığından söz ederken ilerleyen diyalogların tümünde ise bilgelikten pek bir pay almamış olarak itham edilen sıradan halkın sözlerinin ya da arzularının herhangi bir değeri olmadığı (bkz. Kriton), bilgelğin filozofça bir doğaya ait bir yetkinlik düzeyi olduğu ve erdem birliğini de bu koşulla

⁴⁸¹ Copleston, age.: 95.

⁴⁸² Bu, bir varsayımdır, zira söz edildiği gibi Sokrates'ten elimizde hiçbir yapıt yoktur. Kesin olan ise bu ilişkinin Platon aracılığıyla bize aktarıldığıdır.

yalnızca filozofun filozofça bir yaşam sürmesiyle olanaklı olmasını (bkz. Devlet) vurgulayarak kendi öğretisinin geliştiği evrelerde tutarlı bir yol izlemiş ve kendini bilme ile erdemli olma arasındaki ilişkiyi düşünce yaşamında sürekli korumuştur. Daha önce Platon'un toplumculuğu ve kolektivizmi ile yaşam bütünlüğü anlayışının bireyselliğinin birbiriyle karşıt iki değer olduğuna değinilmişti. Ancak Platon'da kendini bilme edimiyle harekete geçen bireyin erdeme ulaşmasını Pythagorasçı kurtuluş öğretisiyle bağdaştırdığımız zaman önerilen anlayış ile bir paralellik ortaya çıkmaktadır; çünkü erdem bir tanrı vergisi olarak insan ruhunda ortaya çıkmış, felsefe ile insanı tanrısal olana yaklaştırmış, ideale yaklaşmış olan insan da gerçek bilgiye erişmiş olduğundan dolayı ruhunu kurtuluşa erdirmeyi başarmıştır. Yaşam bütünlüğü Platon'un metafiziksel yükselişiyle ilgili değildir, insanın sürdürdüğü biricik yaşamı kendi özgünlüğünde sürdürebilmesi, ona dayatılan kalıpların dışına çıkarak kendi yaşamının sahibi olabilmesine dayalı bir kurgudur, bir anlamda kişinin kendi istenç ve direnç öğelerinin farkına vararak kendi kendini bilmesidir. Bu bakımdan, insanın kendi kendini bilmesi ve bu farkındalıkla kendi özdenetimine almak için çabalaması sonucu kendi özgünlüğünü, Platoncu ifadeyle 'erdemini' ya da 'işlevini' ortaya çıkartabilmesi ile kendini bilme ve erdem ilişkisi de kurulmuş olacaktır.

Platon'un kolektivizminin kendince haklı gerekçeleri olabilir, nitekim daha yeni yeni uygarlaşmaya başlamış bir dünyanın kadim uygarlıklarının birinde, bilinmeyen ve keşfedilmemiş bir doğa karşısında varoluş savaşına girmiş bir bireyin hayatta kalabilmek için kendi türdeşleriyle dayanışma içerisinde bulunması zorunludur.⁴⁸³ Ölümle sonuçlanacak pek çok tehlikenin kentin, 'polisin' surlarının dışında insanı beklediği bilinen bir gerçekliktir; örneğin bugün çoğunlukla güvenliğine aldırış etmediğimiz deniz yolculukları ve bu yolculukları gerçekleştirmemizi sağlayan kaptanlara Platon'un vurguladığı biçimdeki bir farkındalıkla saygı duymayız, kaptanlığı Platon'un gördüğü yüksek sosyal düzeyde değil de daha ziyade alışlagelmiş, bilindik bir 'meslek' olarak görürüz. Yaşadığımız dünya pek çok yeni zorunluluklarla yaşamlarımızı çevrelemiş olabilir, ancak belli bazı ölçüler uyarınca tartışmasız biçimde güvenlik ve çözümler de üretmiştir. Görelî güvenliğin tesis edilmiş olması ve yaşamı kolaylaştıran birtakım ürünler sayesinde insanın günümüzde Platoncu bir kolektivizme ihtiyaç duyduğunu pek söyleyemeyiz, bu nedenle insanın kendi bireyselliğince bir yaşam sürmesi, toplumun işlevli bir parçası olmama tercihi günümüzde yaşamımıza mal olacak bir eğilim olarak düşünülemez. Bu bakımdan Platon'un düşüncelerinin kendi çağımız için geçersiz kalabileceğini savlayabileceğimiz gibi kendi düşüncelerimizin de dönem için ölüme davetiye çıkaran çılgınlık olabileceğini düşünebilmek gerekir.

⁴⁸³ Nitekim Yunan mitlerinde yaradılış insanlar arasındaki dayanışmaya dayanmaktadır. Platon; *Protagoras* ve *Şölen* diyaloglarında bu dayanışmacı mitlere örnekler vermektedir.

Yaşam bütünlüğü anlayışı ile Platon'un erdem anlayışı arasındaki en büyük ayrılık ruh inancında kendini göstermektedir. Platon için ruh kendinde bir varlıktır, tanrısaldır, ideal varlıktan pay almış bir var olandır. Pythagorasçı öğretisi uyarınca insan varoluşunun dayandığı bu gerçek varlığın *beden mezarından* kurtulabilmesi erektir. Bu noktada da Sokrates'in geliştirmiş olduğu kendini bilme ve erdem ilişkisi sürdürülmektedir, zira ruhun arınması, unuttuklarını hatırlaması gibi önemli ruhsal etkinliklerin tamamı insanın kendi öz varlığını keşfetmesiyle, yani kendini bilmesiyle olanaklıdır. Erdem birliğinin sağlanması için de başat koşul olarak bilmek edimi vurgulandığından dolayı Pythagorasçı etkiyle başka bir karaktere bürünmüş olan Platon felsefesinin kendini bilme ve erdem arasındaki ilişkisini kaybetmediği görülmektedir.

Platon ontolojisinde insana ait gerçek varlık kendini ruhta, yani tanrısal olandan pay almış, ideal evrene ait olan tanrısal bir varolanda bulur. *Dindarlık* erdemi Euthyphron'da özel olarak işlenmiş, ancak daha sonrasındaki yapıtlarda Platon tarafından vurgulanan bir erdem olarak sunulmamıştır, ancak Platon felsefesinden çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri de, bir insanın ruhuna özen göstermesi, tıpkı her yurttaşın kendi üstüne düşen görevi doğrulukla yerine getirmesi sonucu ortaya çıkan *adalet* gibi, *dindarlığı* doğuran bir düşünsel edimdir. Ruh tanrısaldır, ruhuna özen gösteren insan aynı zamanda tanrılara da özen gösteriyordur. Bu özen beraberinde insanı mutluluğa, en yüksek iyiye de ulaştıracak bir etkinliktir. Bu bakımdan insanın ilkesi tanrının kendisine benzemek olarak karşımıza çıkar ve tanrı varlığından pay alan ruha gösterilecek özen erdemli bir yaşam olduğundan dolayı erdemli olmak tanrıya benzemeye çalışmakla özdeşleşecektir. Dindarlık, dine uygun yaşam bu bağlamda erdemli olmak anlamına gelir. İlkesine yönelik bir yaşam süren insanın erişeceği mutluluk da bize erdemin kendisinin doğrudan doğruya mutlulukla bir ilgisi olmadığı, onu dışsal bir etki olarak sağlamadığı ancak mutluluğu bütünleyici olduğu sonucuna ulaştırır.⁴⁸⁴

Platon'a göre insan, varlık yapısına uygun varoluşunu ancak bir devletin egemenlik sınırları içerisinde dışavurabileceği gibi devlet de ancak insanın karakterine göre kendi egemenlik yapısını dışavurabilir. Cevizci, insan ile devlet arasındaki bağlantıyı şu sözlerle aktarmaktadır:

“Söz gelimi devlet, onun bakış açısından, bir taş ya da kayadan değil, doğrudan doğruya devletin hükümler olduğu topraklarda ikamet eden bireylerin karakterlerinden çıkar; gerçekten de, insanın yarattığı bütün kurumlar, onun ruhunun, tinsel varlığının dışavurumu olup, yine örneğin hukuk onun düşüncesinin bir parçasını meydana getirirken, adalet onun psikolojik uyumunun dışsal ifadesi olmak durumundadır.”⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Copleston: 2013b: 97.

⁴⁸⁵ Cevizci, 2012b: 325.

Yaşam bütünlüğü anlayışı ile Platon ahlakının temel ayrılık noktası bireycilik olarak karşımıza çıkar. Platon gerçek bir toplumcudur, bireyi ya da onun görüşlerine daha uygun olacak haliyle yurttaş devlet varlığı içerisinde eritir. Bu yaklaşımıyla olgunluk dönemi ve sonrasını kapsayan düşüncelerini belirlemesinde bir paradigma olarak kabul edebileceğimiz Orphik-Pythagorik inanış arasında da açık bir bağlantı kurulamaz, çünkü Pythagorasçılık bir bireysel kurtuluş öğretisidir ve toplumdan ziyade bireyin kurtuluşunu önemsemektedir.⁴⁸⁶ Buna rağmen Platon son eseri olan *Yasalar*'da da bireyi toplumun ayrılmaz bir parçası olarak ele almaktadır, dinsel ayinlerde kolektif davranış Platon'a göre zorunludur.⁴⁸⁷ Yurttaşın bireysel varoluşunun devletin varlığı içinde erimesi ve kusursuz bir mekanizma olarak işleminde yerine getirmekle yükümlü olduğu görevi gerçekleştirmesi Platoncu adaleti ortaya çıkarır. Cevizci, Platon'un bireyciliğe olan karşıtlığını ve toplumda adaletin ortaya çıkışını şöyle özetlemektedir:

“Platon bütün hayatı boyunca savaştığı bireyciliğe nihai yanıtını, işte böyle bir adalet anlayışıyla verdiğini düşünür. Söz konusu anlayış, başkalarından yalıtlanmış değil de, bir düzenin parçası olan bir benlik olarak belli bir birey görüşüne dayanır; söz konusu birey, kendisini başka herkesten yalıtlanmış veya tecrit edilmiş benliğin hazları peşinden koşmak yerine, düzendeki doğru yerinin görev ve sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan biridir. Birey bir bütün olmayıp, bütün olan devletin bir parçasıdır ve devlet de ona bir parça, bir faktör olarak davranmak durumundadır.”⁴⁸⁸

Devlet ya da kısa bir süre sonra doğacak olan imparatorluk da bireyi Platon'un tasarladığı gibi bir parçası olarak ele alır, ancak devlet düşüncesi artık Platon'un düşüncesinden bambaşka bir yapıya evrilme eşiğindedir. Platon ve Aristoteles, Yunan siyasi tarihindeki önemli bir dönüm noktasındaki iki siyaset kuramcısıdır. Yunan siyaseti bu ikilinin yaşamlarında yeterince bozulmuş bir durumdaydı, kaldı ki Aristoteles'in etkinlik yılları ile İskender'in hükümranlılığı da aynı dönemlere denk gelmektedir. Philippos'un fetihlerinin ardından İskender hükümranlılığı Yunan siyasi tarihinde yaklaşık iki bin yıl sürecek bir esaretin ilk basamağıdır ve 19. yüzyıla kadar da bağımsız bir Yunanistan olmayacaktır. Platon'un gençliğinde Pers Savaşlarının üzerinden yüz yıl henüz geçmemiştir, Atina demokrasisi Perikles'le birlikte zirvesini görmüş, Delos Birliği ile Atina bir imparatorluk kimliği kazanmış, Peleponessos Savaşı ile Sparta esaretine düşülmüş, Otuzlar yönetimi ve ardından yeniden kurulan demokrasi ile siyasi olarak çok çalkantılı ve değişken yılların yaşandığı bir dönemde bu iki filozof siyaset felsefelerini *polis* kavrayışı üzerinden

⁴⁸⁶ Bununla birlikte Orpheusçuluk, Orpheusçuların ve Pythagorasçı tarikatın bir cemaat yapısıyla özdeşleşebilecek toplumsal özellikleri bakımından kapalı bir toplum olarak da değerlendirilebilir. Bu bakımdan da bireysel kurtuluş öğretisine sahip olsa da toplumsal bir yapılanmayla da ilişkilendirilebilir; özellikle Platon'un kapalı toplum anlayışı ile Pythagorasçı tarikatın dış dünyaya kapalılığı arasında bir bağlantı kurulabilir.

⁴⁸⁷ Platon'un devletin dinsel yaşayışı üzerine nihai görüşleri için bkz. Platon, 1998b.

⁴⁸⁸ Cevizci, age.: 334.

temellendirirken kimi çağdaşlar⁴⁸⁹ devlet kavramına alternatif yaşam biçimleri önermekteydiler. Nitekim Stoacılıkla beraber *polis*'e dayalı siyaset düşüncesi terk edilmiş ve insan, Platon'un aksine, devletle birlikte kimlik bulan bütünün bir parçası olmaktan herhangi bir devletin egemenliği altında kendi yaşamını sürdüren bir bireye dönüşmüştür.

Sokrates'in temel ilkesi olan 'kendini bilme' edimi Platon felsefesinde ilkin bir yol gösterici iken ilerleyen dönemlerde içebakışsal bir karakter kazanarak kişinin ruhunu bilmesi, insanın değişmez ve gerçek yanı olan ruhuna ve dolayısıyla ruhunun kopup gelmiş olan idealar dünyasına uygun bir yaşam sürmesinin etkinliği olarak karşımıza çıkar. İnsanın kendini keşfetme çabası insana ait, ona uygun düşen erdemin neliğinin araştırılması iken bu çaba ilerleyen dönemlerde yerini insanın kendi varlık yapısı olarak tanımlanan üç bölümlü ruh anlayışında ruhun her bir parçasına uygun düşen erdemin yerine getirilmesiyle ortaya çıkacak olan doğruluk ya da adalet erdeminin ereksellenişine bırakmıştır. Ancak söz konusu ereğin kapsamında yine kendini bilme ilkesi belirleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir, zira her insanın sahip olduğu yaradılış seviyesi o insanın erişmesi gereken erdem düzeyini de belirlemektedir ve tıpkı Devlet'te de tartışıldığı gibi kendi yaradılışına uygun yaşamayan insan kötü bir yaşam sürmektedir. Yani yine kişi kendini bilerek, kendi yaradılışına uygun düşen yaşam biçimini keşfetmeli ve yaşamını yaradılışına göre belirlemelidir. Platon felsefesinde kendini bilen ve bu bilgisine uygun biçimde yaşayan insan erdemli yaşama erişebilecek olan insandır.

⁴⁸⁹ bkz. Antisthenes. Kinizmin kurucusu bireyin devletten ve kurumlarından bağımsız bir yaşam sürmesi gerektiğini söylemektedir.

SONUÇ

Erdem felsefi bir terimdir ve kavram olarak genellikle etikte kendine bir yer bulur. Her ne kadar Platon toplum sınıfları için de bir erdem anlayışı geliştirmiş olsa da erdeme dayalı bir yaşam, topluma yönelik olmaktan çok bireyseldir. Bu bireysellik erdemin karakterinden kaynaklanmaktadır, zira erdem kişisel bir girişim sonucu eylemle beraber ortaya çıkan bir olgu olduğundan dolayı başkalarına aktarılabilecek ya da çalışmayla kazanılabilecek bir yetkinlik düzeyi değildir, ancak gözlemlenebilirdir. Erdemin gözlemlenebilir oluşu, kavrama olgusal bir yapı da kazandırır ve erdemi zorunlu olarak eylemin bir konusu olarak belirler. Dolayısıyla erdeme dayalı kurgulanacak bir felsefi anlayış insanın eylemlerinde, yani yaşamında kendine bir yer bulacaktır.

Erdeme dayalı felsefelerine çoğunlukla İlk Çağ felsefelerinde karşılaşmaktayız. İlk Çağ insan ve ahlak felsefeleri erdemi ve erdemli yaşamı kendine konu edinmiştir. Felsefe tarihinin diğer dönemlerinde etikte erdem kavramı İlk Çağdaki gibi başat bir karakterde olmamıştır. İnsan felsefesi ile Yunan felsefesinde kendine bir tartışma alanı kazanan erdem felsefenin sistematik döneminde de önemini yitirmemiş, Platon ve Aristoteles gibi iki önemli filozofun etiklerinde önemli bir yere sahip olmuştur. Hellenistik felsefe ile İlk Çağ felsefesini genel olarak ahlaki bir yüze bürünmüş ve erdem anlayışları bu dönemde genellikle bilgelik merkezinde yaşamının ereği olarak dönem filozoflarınca öğütlenmiştir.

Erdeme yönelik yürütülmüş araştırmada bu kavramın felsefenin ilk dönemlerinde başat bir kavram, filozoflar tarafından amaçlanan nihai erek olduğu görülürken çağlar içerisinde belli ölçülerde ötelenerek rolünü kaybettiği gözlemlenmektedir. Oysa ki İlk Çağ etiklerinin tamamı bir mutluluk ahlakı karakterine sahipken, erdem neredeyse tüm filozoflar tarafından insanı mutluluğa, diğer bir deyişle en yüksek iyiye taşıyacak bir araç ya da en yüksek iyinin kendisi olarak belirlenmekteydi. Felsefedeki rolünü kaybeden erdem kavramının tarih içerisinde toplumlarca kavranışı da değişime uğramış ve erdem İlkçağdaki o ereksel anlamından uzaklaşarak daha çok bir nitelik, bir özellik olarak algılanmaya başlanmıştır. Çağımız için ise erdem, çağın dinamiklerinin öne çıkarmadığı bir değer olageldiğinden geçmişteki öneminden de uzak bir kimlik kazanmıştır.

İçinde yaşadığımız dönem kültürel evrimin getirileri sonucu insanı biricik bir birey olarak görmekten çok onu toplumun ya da topluluğun işlevli bir parçası olarak değerlendirir. Bireyselleşme vurgusu özsel ve felsefi bir içeriğe sahip değildir, tüketim miktarına ve alışkanlıklarına yönelik, birden çok kişinin oluşturduğu toplulukların ayrıştırılarak ortak tüketim nesnelerinin çoğaltılması adına geliştirilen ve özendirilen bir vurgudur. İnsanın

bireyselliği toplumun faydası uğruna ötelenmiş ve bu doğrultuda dönüşümüne devam eden kültürel dünya belli başlı bazı baskın kurum ve eğilimlerin egemenliğine girmiştir. Gelişen teknoloji ile geçmişinde hiçbir zaman böylesi bir bağlantılı olabilme durumuna sahip olmamış olan insanlık, dünyanın uzak coğrafyalarını bir araya getirerek küreselleşme kavramını bir olgu olarak bütün insanlara yaşatmaktadır. Küreselleşmiş dünyada insanların yaşamlarını etkileyen baskın kurum ve eğilimler olarak bu çalışmada demokrasi, pragmatizm, yararcılık ve kapitalizm kavramlarına değinilmiştir. Bu kavramlar insan yaşamına çeşitli bakımlardan etki ederler. Kapitalizm ayrı tutulduğunda diğer üç kavramın insanın bireyselliğini ötelediğini, kapitalizmin de yukarıda değinildiği gibi bireyselliğe tüketim alışkanlıkları bakımından vurgu yaptığını görürüz. Çağdaş dünyamız bu kavramların yönlendirdiği yarı canlı yarı sanal bir varlık yapısına bürünmüştür ve bu aktif dünyanın insanları çepeçevre saran etkinlik örüntüleri de insanın yaşamını kendi bireyselliğinde yaşamasına büyük ölçüde engel teşkil etmektedir. İnsanlar 'meşguldür', çağdaş yaşam kalıpları insanı bir şeylerle meşgul etmeye itmektedir. Yaşamımızı kolaylaştırdığı, konforumuzu artırdığı söylenen her ürün, her hizmet diğer taraftan bireyselliğimize takılan yeni bir pranga olarak düşünülebilir. Bu prangaların beraberlerinde gelmiş, yüzleşmemiz gereken yeni zorluklar insanın kendine ayırabileceği zamanı, dolayısıyla insanın bireysel yaşamını ondan çalmaktadır diyebiliriz.

Mutluluk ahlaklarında en yüksek iyi kavramıyla karşılaşmaktayız. Çağımızın dinamikleri de insanlığın gönencini ve mutluluğunu sağladıkları iddiasındadır. Tüketerek ekonomik büyümeyi sürdürdüğümüz, daha iyi bir toplum için toplumun etkin ve çalışan bir parçası olduğumuz, doğruluğa bize benimsetildiği biçimde eriştiğimiz ve demokrat bir toplumda demokrat bir birey olarak bulunduğumuz sürece mutluluğumuzun sağlanacağına inanırız. Bu bakımdan, tıpkı geçmişteki mutluluk ahlakı öğretilerinde olduğu gibi, çağımızın dinamiklerinin de bize sunduğu en yüksek iyiler olduğunu söyleyebiliriz. Çağımızın en yüksek iyilerini kabaca ekonomik büyüme, teknolojik gelişmeler ve toplumsal ve siyasi demokratikleşme olarak sıralayabiliriz. Dolayısıyla insan yaşamına etki eden herhangi bir şey söz edilen en yüksek iyilere erişmek için yürütülen süreçlerin ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki bu en yüksek iyi kavramının karşılığına yazılmış olanlar genel geçer bir değeri mi sunmaktadır yoksa insanlık tarihinin her basamağında olduğu gibi yine göreceli değerler olarak yorumlanabilirler mi? İnsan varlık yapısını borçlu olduğu fiziksel kısmı bakımından mevcut bilimsel yöntemlerle çözümlenebilen bir türdür ve türün gereksinimleri de insan kalıtımı uyarınca pek bir farklılık göstermemektedir. İnsan hala beslenmesi, uyuması, yuva yapması ve üremesi gereken bir canlıdır. Bu nedenle doğrudan temel gereksinimlerle

ilgisi olmayan her değerin göreli olduğunu ve özne öyle olmasını istediği için en yüksek iyi olarak tanımlandığını varsayabiliriz.

Tüm bunların yanı sıra insanlığın bir dönüm noktasında olduğunu öne sürebiliriz. İnsanlık olası bir devrimin eğiğindedir ya da bu devrimin içinde yaşıyanlar olarak gerekleştiiğini henüz fark edemiyoruzdur. Dijital bir alternatif evrenin artık bir klasik olarak yorumlanabilecek geleneksel yaşıama alışkanlıklarımızın her yeni gün bir başıka parçasının yerine geçtiğini sorgu götürmez biçimde deneyimlemekteyiz. Tıptaki gelişmeler sayesinde insanların ortalama ömürleri geçmişte hiç olmadığı kadar yükselmiştir. Yaşılanan insanlığın gelecekte ne gibi sorunlarla yüzleşmek zorunda kalacağı meçhuldür. Bununla birlikte türlü biyomühendislik ve genetik katkılarlarıyla insanın varlık yapısının dahi değişikliğe uğratılması olasıdır. Her geçen gün yeni enerji kaynaklarına erişen insanlık diğer taraftan pazara sunduğu yeni ürünlerin enerji gereksinimlerinde yetersiz kalmaktadır. İnsanın günlük yaşıamına dahil olan her yenilik farklı bir sorumluluğu da beraberinde taşıyarak her bireye yeni meşgliyetler de vermektedir. Böylesi olasılıkların söz konusu olduğu bir eğikte insan kendini nasıl tanımlayacak, yaşıamasını hangi doğrultularda belirleyecektir? Tarih tam da bu noktada başvurulacak en güvenilir kaynaktır. İnsanın yaşıamını anlamlandırma çabasının felsefe tarihindeki ilk ilkesi olarak karşımıza “Kendini bil” buyruğu çıkmaktadır. Bu buyruktan hareketle yaşıam bütünlüğü adında bir anlayış temellendirilmiştir. Yaşıam bütünlüğü anlayışı ayrıca insanın bireyselliğinin telenişine karşı geliştirilen bir direnç olarak da değerlendirilebilir. Anlayış, insanın yitiriyor olduğu düşünülen bu bireyselliğine bir yöneliş kurgusudur. Yaşıam bütünlüğü Platon’un yaptığı gibi metafiziksel bir erek önermez, ancak yaşıamlarımıza etki eden ağdaş öğreti, algı ve kurumların akla uygun bir biçimde sorgulanması sonucu insanın kendini bilerek kendi yaşıamını başıka unsurların etkilerinden bağımsız biçimde anlamlandırılmasına yönelik bir kurgudur.

Platon da erdem anlayışına göre yaşıamını düzenleyen bir insanın bireysel kurtuluşuna erişeceğine inanır. Kendini bilen insan, bedeninin doymak bilmez isteklerinden ruhunu kurtarıp onu ideaların bilgisiyle, bilgelik erdemiyle aydınlatıp mutluluğa erişmiş insandır. Platon gerek Yunan geleneği, gerek kendinden önceki, sonraki ve çağdaşı olan filozofların birçoğundan farklı olarak insanı erdem temelli bir yurttaş modelince anlamlandırmıştır. Bu yurttaş modeli uyarınca insan, istek ve iştihasında ölçülü, zorluklar karşısında cesur ve yönetimde bilge olmalıdır. İnsana ait bu erdemler insan ruhunun her bir parçasına denk gelen erdemlerdir ve bu erdemlerin toplumun bütünü göz önünde bulundurulduğunda her bir sınıfına da denk düşen özellikler olduğu anlaşılır. Zanaatkar ve ifti halka uygun düşen erdem ölçülülük, korucuların erdemi cesaret ve yneticilerinki de bilgelik olmalıdır. Ancak bu şekilde bir

devlette adalet tesis edilebilir. Aynı biçimde insan da ruhunun üç parçasına uygun düşen bu erdemleri sağladığı takdirde doğruluk erdemine erişecektir. Doğruluğa erişen ruh, kendi bireysel kurtuluşuna yani en yüksek iyiye de böylelikle ulaşmış olur. Platon geçmişte, dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda insanın yaşamış olabileceği bir varoluş krizini aşmak için erdeme dayalı bir yaşama felsefesi temellendirmiştir. Günümüzün ve yakın geleceğimizin getirisi olabilecek bir varoluş krizini aşmak için de yaşam bütünlüğü anlayışı bir alternatif olarak sunulmaktadır. Anlayış kendi içinde normatif biçimde bir erek sunmamaktadır, burada seçenek bireye bırakılmaktadır. Felsefi bir içerik olması bakımından ve geçmişte de benzer temellendirme girişimleri mevcut bulunduğundan dolayı, erdemi olası bir varoluş krizinin aşılmasında felsefi bir erek olarak belirlemektedir. İnsan, erdemli bir yaşayışla kendi bireyselliğinde yaşam bütünlüğünü sağlayabilecektir.



KAYNAKÇA

- Aiskhülos ve Sofokles. (2005). *Eski Yunan Tragedyaları 1: Persler ve Antigone*. (Çev. G. Dilmen), Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, B. (1998a). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Akarsu, B. (1998b). *Mutluluk Ahlakı*. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Arat, N. (1996). *Etik ve Estetik Değerler*. Telos Yayıncılık, İstanbul.
- Aristofanes. (2009). *Eski Yunan Komedyaları 2: Barış*. (Çev.Y. Onay). Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2012). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4.Cilt*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2013). *Felsefeye Giriş*. Adres Yayınları, Ankara.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3.Cilt*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2016a). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1.Cilt*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2016b). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2.Cilt*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2018a). *Kuşatılmış Toplum*. (Çev. A.E. Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2018b). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*. (Çev. F.D. Ergun), Say Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2019). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (Çev. İ. Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2020a). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?*. (Çev. H. Keser), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2020b). *İskarta Hayatlar: Modernite ve Safraları*. (Çev. O.Yener), Tellekt, İstanbul.
- Bauman, Z. (2020c). *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*. (Çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2020ç). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev. İ. Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bıçak, A. (2004). *Felsefe ve Tarih*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Blackburn, S. (2014). *Devlet ve Platon*. (Çev. M. Yüksel ve M. Baturay), Versus Kitap, İstanbul.
- Bonnard, A. (2004a). *Antik Yunan Uygarlığı 1.Cilt*. (Çev. K. Kurtgözü), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.

- Bonnard, A. (2004b). *Antik Yunan Uygarlığı 2.Cilt.* (Çev. K. Kurtgözü), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- Bonnard, A. (2004c). *Antik Yunan Uygarlığı 3.Cilt.* (Çev. K. Kurtgözü), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- Boone, B. (2020). *Etik 101.* (Çev. S. Aktuyun), Say Yayınları, İstanbul.
- Capelle, W. (2006). *Sokrates'ten Önce Felsefe.* (Çev. O. Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş.* Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2012a). *Felsefe Sözlüğü.* Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2012b). *İlkçağ Felsefesi Tarihi.* Asa Kitabevi, Bursa.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefeye Giriş.* Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Tarihi.* Say Yayınları, İstanbul.
- Comte-Sponville, A. (2016). *Büyük Erdemler Risalesi.* (Çev. I. Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (2009a). *Helenistik Felsefe.* (Çev. A.Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Copleston, F. (2009b). *Ön-Sokratikler ve Sokrates.* (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Copleston, F. (2013a). *Aristoteles.* (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Copleston, F. (2013b). *Platon.* (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Cornford, F.M. (2015). *Sokrates Öncesi ve Sonrası.* (Çev. A.M.C. Şengör ve S. Onan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük.* Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- de Waal, F. (2018). *Bonobo ve Ateist.* (Çev. A. Biçen), Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma.* (Çev. K.S. Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Descartes, R. (2011). *Meditasyonlar.* (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Diamond, J. (2018). *Tüfek, Mikrop ve Çelik.* (Çev. Ü. İnce), Pegasus Yayınları, İstanbul.
- Dürüşken, Ç. (2016). *Antikçağ Felsefesi.* Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Edgerton, R. (2017). *Hasta Topluluklar.* (Çev. H. Turgut), Buzdağı Yayınevi, Ankara.
- Eliade, M. (2018). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1.Cilt.* (Çev. A. Berktaş), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Eliade, M. (2019). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2.Cilt.* (Çev. A. Berktaş), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Euripides. (2001). *Eski Yunan Tragedyaları 2: Bakkhalar.* (Çev. G. Dilmen), Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul.

- Euripides. (2006). *Eski Yunan Tragedyaları 4: Medea*. (Çev. M. Balay), Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul.
- Friedell, E. (2004). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. (Çev. N. Aça), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Gökberk, M. (2003). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Guthrie, W.K.C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. (Çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Guthrie, W.K.C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt*. (Çev. E. Akça), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Guthrie, W.K.C. (2021a). *Yunan Felsefe Tarihi 3.Cilt*. (Çev. S. Gürses), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Guthrie, W.K.C. (2021b). *Yunan Felsefe Tarihi 6.Cilt*. (Çev. S. Gürses), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Guthrie, W.K.C. (2021c). *Yunan Felsefesi Tarihi 4.Cilt*. (Çev. A. Ergenç), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Harari, Y.N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. (Çev. E. Genç), Kolektif Kitap, İstanbul.
- Harari, Y.N. (2016). *Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi*. (Çev. P.N. Taneli), Kolektif Kitap, İstanbul.
- Harari, Y.N. (2018). *21. Yüzyıl için 21 Ders*. (Çev. S. Siral), Kolektif Kitap, İstanbul.
- Herakleitos. (2009). *Fragmanlar*. (Çev. C. Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Hesiodos. (2018). *İşler ve Günler ve Tanrıların Doğuşu*. (Çev. F. Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Kanat, C.A. (2013). *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Kant, İ. (1982). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (Çev. S.Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Ksenophon. (1996). *Sokrates'ten Anılar*. (Çev. C. Şentuna), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Laertios, D. (2004). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Çev. C. Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Lorenz, K. (2008). *İşte İnsan Saldırganlığının Doğası Üzerine*. (Çev. V. Atayman ve E.T. Güney), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.

- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Mill, J.S. (2017). *Demokratik Yönetim Üzerine Düşünceler*. (Çev. Ö. Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Ökten, K.H. (2011). *Fikir Mimarları Dizisi-13: Aristoteles*. Say Yayınları, İstanbul.
- Özlem, D. (2014). *Etik - Ahlak Felsefesi*. Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş*. (Çev. V. Atayman ve G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Platon. (1998a). *Philebos*. (Çev. S.E. Siyavuşgil), Cumhuriyet Yayınları.
- Platon. (1998b). *Yasalar 2.Cilt*. (Çev. C. Şentuna ve S. Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Platon. (2000). *Euthyphron ve Küçük Hippias*. (Çev. P.N. Boratav), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Platon. (2001a). *Parmenides*. (Çev. S. Babür), İmge Kitabevi, Ankara.
- Platon. (2001b). *Protagoras*. (Çev. N.Ş. Kösemihal), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Platon. (2006). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2009). *Diyaloglar*. (Çev. A. Cemgil, M.C. Anday, T. Gökçöl ve T. Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Platon. (2010). *Mektuplar*. (Çev. F. Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2015). *Haz ve Bilgelik Diyalogları*. (Çev. B. Aladanlı), Arya Yayıncılık, İstanbul.
- Popper, K.R. (2014). *Açık Toplum ve Düşmanları*. (Çev. M. Tunçay ve H. Rızatepe), Liberte Yayınları, Ankara.
- Popper, K.R. (2016). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*. (Çev. İ.Aka), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Sofokles. (2002). *Eski Yunan Tragedyaları 3: Kral Oidipus*. (Çev. G. Dilmen), Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul.
- Şenel, A. (1968). *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (Çev. D. Körpe), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Thilly, F. (2002). *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*. (Çev. İ. Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
- Thomson, G. (1991). *Tarihöncesi Ege 2.Cilt*. (Çev. C. Üster), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu, Ankara.
- von Aster, E. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. İm Yayın Tasarım, İstanbul.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (çev. H. V. Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Weber, M. (2015). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev. L. Boyacı), Yarın Yayınları, İstanbul.

Zeller, E. (2001). *Grek Felsefesi Tarihi*. (Çev. A. Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul.



Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Murat GÜVEN
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Özel Kültür Fen Lisesi, İstanbul, 2003.
Lisans Diploması	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 2007.
Tezsiz Yüksek Lisans Diploması	-
Dönem Proje Konusu	-
Tezli Yüksek Lisans Diploması	İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2014.
Yüksek Lisans Tez Konusu	Platon'un İdealist Ahlakı
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2022.
Doktora Tez Konusu	Platon'un Erdem Anlayışının Ereği Olarak Yaşam Bütünlüğü
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Almanca, Klasik Yunanca
BİLİMSEL FAALİYETLER	
<u>Kitap ve Kitap Bölümleri:</u> -Güven M. "Herakleitos'un insan anlayışının Platon'un Görüşleriyle Karşılaştırılması" Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, Eskiçağ Yazıları 9, (2016) 267-280.	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	-
Projeler	-
Çalıştığı Kurumlar	-