

T. C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON'UN *EUTHYPHRON* DİYALOĞU VE
BİR ERDEM OLARAK DİNDARLIK

RABİA HATUN YOL

2501200255

Tez Danışmanı

DOÇ. DR. MUHARREM HAFIZ

İSTANBUL- 2022

ÖZ

PLATON'UN *EUTHYPHRON* DİYALOĞU VE BİR ERDEM OLARAK DİNDARLIK

RABİA HATUN YOL

Whitehead tarafından felsefe tarihinin kendisine düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğu söylenen Platon'un dindarlığı konu alan *Euthyphron* diyalogunu genel Platon okumalarından farklı olarak dramatik yaklaşım üzerinden incelemeye çalıştım. Platon'un metin yerine diyalog üzerinden felsefi düşüncelerini okuyucularına aktarmasının bir sebebi olmalıdır. Bu bağlamda çalışmamın amacı, dramatik okuma üzerinden dindarlığın salt muhakeme esasında tanımlanamayacağını göstermektir.

Giriş bölümünde Platon'un diyaloglarına yönelik farklı yaklaşımlar verilmiştir ve dramatik okumanın esas alınacağı söylenmiştir. Yine giriş kısmında Platon'un erdem anlayışına dayanak oluşturacak *anamnesis* kuramı, bölünmüş çizgi benzetmesi ve mağara alegorisi incelenmiştir. Platon'un erdem anlayışını daha iyi anlayabilmek için birinci bölümde Antik Yunan erdem anlayışı araştırılmıştır. Sokratik diyaloglar olarak alınan ilk dönem eserlerinin özetleri verilip Sokratik yöntemlerin benzerliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Erdemlerin işlendiği diyalogların incelenmesinin ardından dört temel erdem ve bunların içerisinde dindarlığın yeri tartışılmıştır. Ayrıca parça bütün ilişkisi bağlamında erdemlerin birliği savunulmuştur. Erdemin kazanımı *Menon* diyalogundaki başlangıç sorusu üzerinden dört farklı yönden ele alınmıştır: Erdemin öğretilmesi, erdemın yaşama durumu, erdemın doğuştan gelen kısmı ve "başka bir yol". İkinci bölümde *Euthyphron* diyalogu üzerinden dindarlık tanımları incelenmiştir. Diyalogun sonuçsuz kalması itibarıyla dindarlık tanımına ulaşamadığına dikkat çekilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde dindarlık erdemının tüm bu bilgilerden yola çıkarak dramatik yaklaşım esasında okunması yapılmıştır. Erdemin yaşantı yönünün olduğu böylece temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Euthyphron* Diyaloğu, Platon, dindarlık, erdem, dramatik yaklaşım, mağara alegorisi, bölünmüş çizgi, *anamnesis* kuramı



ABSTRACT

PLATO'S *EUTHYPHRO* AND PIETY AS A VIRTUE

RABİA HATUN YOL

In my thesis, which is based on Plato's *Euthyphro*, which is about piety, who is said by Whitehead that the history of philosophy consists of footnotes written to him, I tried to analyze the dialogue through a dramatic approach, unlike the general Plato's readings. There must be a reason why Plato conveys his philosophical thoughts to his readers through dialogues instead of text. In this context, the purpose of my work is to show that religiosity cannot be defined on the basis of reasoning, with the freedom that dramatic reading also provides.

In the introduction, different approaches to Plato's dialogues are given and it is said that dramatic reading will be taken as a basis. Again, in the introduction, *anamnesis* theory, the analogy of the divided line, and the cave allegory, which will form the basis of Plato's understanding of virtue, are examined. In the first chapter the conception of virtue in Ancient Greek was investigated in order to understand Plato's idea of virtue better, It was aimed to draw attention to the similarity of Socratic methods by giving summaries of the works of the first period, which were taken as Socratic dialogues. After the dialogues in which the virtues are discussed, the four basic virtues and the place of religiosity in them are discussed. In the context of the part-whole relationship, the unity of the virtues has been defended. The acquisition of virtue has been discussed from four different aspects through the initial question in the *Meno*: teaching virtue, the living state of virtue, the innate part of virtue, and "another way". In the second chapter, definitions of religiosity are examined through the *Euthyphro*. It was pointed out that the definition of religiosity could not be reached at the end of the dialogue. Finally, in the third chapter, the virtue of piety was read on the basis of a dramatic approach, based on all this information. It has been tried to be grounded in this way that virtue has a life aspect.

Keywords: *Euthyphro*, Plato, piety, virtue, dramatic approach, cave allegory, divided line, *anamnesis* theory



ÖNSÖZ

Platon, harfler vasıtasıyla yazılmış olan eserlerin ancak bir hatırlatma görevi göreceğini ve diyaloglarıyla okuyucunun ruhunda çiftçinin tarlaya ektiği gibi tohum ekme amacı güttüğünü söyler. Bu tez ile benim amacım da okuyucunun ruhunda zaten var olan hakikati hatırlatacak tohumu ekmektir. Bu vesileyle çalışmamda, Platon'un *Euthyphron* diyalogu üzerinden bir erdem olarak dindarlığı araştırdım. Ayrıca tezimde yaygın okuma tarzı olan dogmatik yaklaşımdan farklı olarak dramatik yaklaşımı esas aldım. Bu yönüyle tezinin, Platon literatürüne katkı sunacağını umuyorum.

Lisans döneminde felsefe tarihi dersleriyle bilgelik sevgisini bana bir yaşam tecrübesi olarak aşıl原因, yolumu felsefede bulmamı ve bu yolda ilerlememi sağlayan, tez aşamasında da danışmanım olarak teşvikleriyle ve birikimleriyle beni destekleyen hocam Doç. Dr. Muharrem HAFİZ'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans ders döneminde bilgi ve birikimleriyle katkılarından dolayı Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA'ya, tez savunmamda jüri üyesi olarak bulunup kıymetli değerlendirme ve yorumlarıyla katkı sunan Prof. Dr. Rahim ACAR'a ve Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ'ye teşekkürü borç bilirim. Bu çalışmayı hazırlarken duaları ve teşvikleriyle desteklerini esirgemeyen dostlarıma ve canım aileme teşekkür ederim. Özellikle her zaman destekçim olan, herhangi bir konuda fikrine ihtiyaç duyduğumda bunu benden esirgemeyen, ilmi sevmemde ve bu yolda ilerlememde en büyük emeğin sahibi babam Remzi YOL'un varlığına minnettarım.

İstanbul- 2022

Rabia Hatun YOL

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ.....	1
1. Platon'un Diyaloglarına Yönelik Farklı Yaklaşımlar	1
1.1. Dogmatik Yaklaşım	1
1.2. Septik Yaklaşım	5
1.3. Dramatik Yaklaşım	6
2. Hakikatle Bağlantısı Açısından Erdem	12
2.1. Anamnesis Kuramı	15
2.2. Bölünmüş Çizgi	19
2.3. Mağara Metaforu.....	21

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON DÜŞÜNCESİNDE ERDEM

1.1. Antik Yunan'da Erdem	24
1.2. Platon'da Erdem.....	28
1.2.1. Sokratik Diyaloglar	28
1.2.2. Dört Temel Erdem	34
1.2.3. Erdemde Parça-Bütün İlişkisi	37
1.2.4. Erdemin Kazanımı	41

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN *EUTHYPHRON* DİYALOĞU

2.1. Sokrates ile Euthyphron'un Karşılaşması (2a-5d)	55
2.2. Dindarlık Tanımları	61
2.2.1. Birinci Tanım (5d-9d)	61
2.2.2. İkinci Tanım (9d-11e)	63
2.2.3. Üçüncü Tanım (11e-14b)	67
2.2.4. Dördüncü Tanım (14b-16a)	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR ERDEM OLARAK DİNDARLIK

3.1. Muhakemenin Aşılması	71
3.2. Diyalektik Üzerinden Dramatik Okuma	73
3.3. Bilgelik ve Tecrübe İlişkisi	77
SONUÇ	80
KAYNAKÇA	83



ŞEKİLLER LİSTESİ

Bölünmüş Çizgi:	20
Bölünmüş Çizgi Üzerinde Mağara Metaforu:.....	49



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e	: Aynı eser
A.y	: Yazara ait son zikredilen yer
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
S.	: Sayfa
Vol.	: Volume
V.b.	: Ve benzeri

GİRİŞ

1. Platon'un Diyaloglarına Yönelik Farklı Yaklaşımlar

Görüşlerini monolog tarzında değil de diyalog olarak yazan Platon'un felsefesini anlamak ve açıklamak alanın uzmanlarını bir hayli meşgul etmiştir. Bu nedenle çağımızda Platon'un diyaloglarının nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin birbirinden farklı birçok yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Platon'un diğer diyalogları gibi *Euthyphron* diyalogunu anlayabilmek için de öncelikle diyaloglara nasıl yaklaşmak gerektiği hususu üzerinde durmak gerekir. Buradan hareketle önce Eski Akademi dönemi olarak bilinen ve M.Ö. 347–M.Ö. 274 arasında Speusippos ile Ksenokrates öncülüğünde kabul gören dogmatik yaklaşımı ele alalım.

1.1. Dogmatik Yaklaşım

Dogmatik yaklaşım Eski Akademi döneminde ortaya çıkıp Yeni Akademi döneminde septisizmle birlikte belli bir süre sekteye uğradıktan sonra Yeni Platonculuk ile yeniden gündeme gelir ve baskın okuma anlayışını oluşturur.¹ Günümüzde yaygın okuma anlayışı halen dogmatiktir. Platon okumalarında dogmatik yaklaşım diyalogların arka planındaki felsefi düşünceye odaklanır. Bu yaklaşım tarzı her şeyden önce Platon'un bir öğretisi (dogma) olduğunu ve diyaloglarla birlikte bu öğretiyi bizlere sunduğunu savunur. Dogmatik yaklaşıma göre genel olarak Platon düşüncelerini iki şekilde aktarır:

- 1- Belli bir karakteri seçerek onun ağzından kendi düşüncelerini diyalogda sahneler.
- 2- Sokrates'in ağzından kendi düşüncelerini bize sunar.

Bununla birlikte ana karakter olarak görünen kişi üzerinden Platon'un kendi düşüncelerini okuyucuya aktardığı görüşü her diyaloga uymaz. Çünkü dogmatiklerin adlandırmış olduğu Sokratik diyaloglarda soruları soran ve diyalogu yönlendiren kişi Sokrates'tir. Diyalogların genelinde ana karakter Sokrates iken, geri kalanında başka

¹ Özgüç Orhan, "Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, No: 19, 2015, s. 266.

biridir. Böyle olunca ana karakterin neden bazen Sokrates bazen de başka biri olduğu ve Platon'un neden bunlar aracılığıyla düşüncelerini bize aktardığı soruları cevapsız kalır. İkinci olarak Platon'un, diyaloglarda kendi düşüncelerini Sokrates'in ağzından sunduğu görüşü kabul edildiğinde, bu defa sözgelimi *Timaios*, *Parmenides* ya da *Yasalar* gibi başka diyaloglarda neden Sokrates'in değil de bir başkasının ana karakter olarak seçildiği sorusu ortaya çıkar. Her ikisi kabul edildiğinde Platon'un, buradaki seçimi neye göre yaptığı belirlenemez ve bu seçimler keyfi olmaktan öteye geçemez.

Platon'un, kendi düşüncelerinden ziyade yalnızca Sokrates'in görüşlerini aktardığını savunan dogmatikler de vardır. Bunlar kronolojik olarak ilk sıraya yine Sokratik diyalogları yerleştirmekle birlikte, tüm diyalogların, Platon'un değil Sokrates'in görüşlerini yansıttığını savunur. Bunlar birazdan detaylandıracağım gelişimsel dogmatik yaklaşımın da alt yapısını oluşturur.

Tübingen Okulu

Dogmatik yaklaşımı benimseyen Tübingen Okulu, Platon'un asıl görüşlerinin derslerde sözlü olarak ifade ettiği anlatımlar olduğu görüşünü paylaşır. Diyaloglar ise kısmi anlatımlardır ve herkese açık olması bakımından egzoteriktir. Platon'un asıl görüşleri diyaloglarda sunulan değil, Akademi'deki sözlü ve gizli (ezoterik) anlatımlardır. Bu yaklaşım tarzına göre sadece diyaloglara başvuran bir kişi Platon'un öğretisi hakkında asla fikir sahibi olamaz. Bu sebeple okul, Akademi'de Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in, Platon'u yorumlama biçiminin diyaloglardan daha önemli olduğunu savunur. Nitekim Aristoteles, Platon'un felsefesini ondan bizzat öğrenmiştir. Bu bakımdan Aristoteles, diyalogları nasıl yorumluyorsa Platon'un görüşü odur.²

Bu yaklaşım kabul edildiğinde, bir filozofun felsefi görüşlerini anlamak ve açıklamak için başka bir filozofun yorumuna başvurmak gerekir. Ayrıca tarihsel olarak Platon'un derslerinde anlattığı söylenen öğretinin tek kişi üzerinden kanıtlanması da mümkün değildir. Üstelik Aristoteles'in, Platon'u kendi öğretilerine uygun olarak anlayıp yorumlamış olduğu hususu da tartışmalıdır. Basit bir olay bile olayı bizzat

² Vedi Temizkan, "Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme", İzmir, Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015, s. 9.

yaşamış kişiden başkasına aktarılırken bazı kısımları değişikliğe uğrayabilir, zamanla unutulabilir veya başlangıçta yanlış anlaşılıp bu şekliyle başkalarına aktarılabilir. Dolayısıyla Platon'un diyaloglarına yönelik bu tarz bir yaklaşım tarzı, filozofun özgün görüşlerinin tespiti açısından sorunludur.

Strauss ve Takipçileri

Strauss ve takipçileri de diğer dogmatikler gibi diyaloglarda Platon'un bir öğretisinin ezoterik olarak savunulduğunu düşünür. Ezoterik yaklaşımda yazılanın zahiri değil, batını yönüne bakılır. Bu yaklaşım tarzına göre diyaloglarında Platon, asıl düşüncesini gizlemiş ve okuyucudan bunu çözmesini talep etmiştir. Öte yandan her okuyucu bu gizemi çözemeyeceği gibi, diyalogun her bir okuyucusu da metinde gizlenenden aynı şeyi anlamayacaktır. Ezoterik yaklaşımı savunan bazı düşünürler Platon'un, Sokrates'in başına gelenlerin kendi başına gelmesinden çekindiği için bu yöneme başvurduğu görüşünü ortaya atar. Böylece Platon, düşüncelerini açıkça ifade etmeyerek, Atina yönetiminin baskısını üzerinden atmıştır. Nitekim Sokrates, hakikati açıkça söylemiş ve Atina demokrasisi tarafından idam edilmiştir. Ne var ki, Nehamas gibi bazı Platon uzmanları, Strauss ile takipçilerini ve genel olarak Platon'un ezoterik anlatımı benimseyerek kendini gizlediğini düşünenleri, edebiyatla felsefeyi birbirine karıştırdıkları gerekçesiyle eleştirir.³

Gelişimsel Yaklaşım

XIX. yüzyılda Tenneman'ın Platon'a sistem atfetmesiyle ortaya çıkan gelişimsel dogmatik yaklaşımda Platon'un diyalogları kronolojik olarak sıralanır, filozofun düşüncelerinin zaman içinde geliştiği ve olgunlaştığı kabul edilir. Diyalogları sınıflandırmak için de stilometrik ölçümler esas alınır.⁴ Stilometri ölçümleri, diyalogların yazım stillerine bakarak gelişimi tespit eder ve bu sayede diyaloglar sınıflandırılır. Buna göre kronolojik olarak diyaloglar üç ayrı sınıflandırmaya tabi tutulur. Bunlar Sokratik, olgunluk ve yaşlılık diyaloglarıdır.

³ Alexander Nehamas, **Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler**, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 69-70.

⁴ Orhan, "Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım", s. 266-267.

Bu yaklaşıma göre Sokratik diyaloglar, Sokrates'in etkisiyle yazılmış eserler olarak kabul edilir. Platon'un kendi düşüncelerinin henüz olgunlaşmadığı dönemde yazıldığı varsayılan bu diyaloglarda çoğunlukla etik erdemler işlenir ve bu diyaloglarda tartışılan konular *aporia* (çıkılmaz) itibarıyla sonuçsuz kalır. Bu okuma modeli arasında Allen gibi bazı uzmanlar Sokratik diyaloglarda da Platon'un özgün fikirlerinin yer aldığı görüşünü paylaşır. Hatta Allen'a göre Platon idealar teorisinin ilk halini Sokratik diyaloglarda paylaşmıştır.⁵ Bu görüş açısından Platon, Sokrates'in felsefi düşüncelerini yalnızca aktaran biri olarak düşünülmez. Buna göre Platon bilhassa Sokratik ironi ve *aporia* yöntemlerini kullanarak diyaloglarında kendi felsefi görüşlerini bizzat aktarır.

Olgunluk diyalogları Platon'un Sokrates'ten farklı olarak idealar öğretisini ortaya koyduğu eserler olarak kabul edilir. Yaşlılık diyaloglarında ise bu düşüncelerini gözden geçirdiği ve bazı değişiklikler yaptığı öne sürülür. Benzer gelişim Aristoteles'te de mevcuttur. Aristoteles de öncelikle hocası Platon ile benzer görüşlere sahipken, ilerleyen zamanlarda Akademi'den ayrılıp kendi görüşlerini eserlerinde okuyucusuyla paylaşmıştır. Öte yandan gelişimsel yaklaşımda da Platon'un bir hakikat doktrinine sahip olduğu ve sistematik olarak diyaloglarda felsefi görüşlerini aktardığı yorumu hâkimdir. Böylece onun tüm diyalogları bu ön kabule göre sıralanır. Sıralamada bu sistemin kronolojisine aykırı olanlarsa görmezden gelinir. Bütünsel yaklaşım tam da bu noktada devreye girer.

Bütünsel yaklaşım

XX. yüzyılda gelişimsel dogmatik yaklaşıma eleştiri olarak ön plana çıkan bütünsel yaklaşımın öncüsü Paul Shorey'dir. Shorey, gelişimsel yaklaşımın belli bir sistemi ön kabulle dayatmasını ve diyaloglardaki bazı söylemleri görmezden gelmesini eleştirir. Ayrıca bu yaklaşıma göre Platon'un baştan beri bütünsel bir öğretisi vardır ve diyaloglarda bu öğretisini paylaşır. Diyaloglarda birbirine zıt görüşlerin olması ya da değişikliklerin bulunması Platon'un düşüncelerinin değiştiği ya da geliştiği anlamına gelmez.

⁵ Bkz: R. E. Allen, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms (RLE: Plato): A Re-Interpretation of the Republic*, London, Routledge, 1970.

Bu yaklaşıma getirilebilecek eleştiriler arasında hiç kuşkusuz Platon'un değişik diyaloglarında savunduğu birbirinden farklı felsefi görüşlerin varlığı zikredilebilir. Örneğin *Devlet* diyalogu filozof-kralın yönetimindeki devletin erdeme nasıl ulaşabileceğine vurgu yaparken; *Yasalar*, yurttaşların erdemsizlikten uzaklaştırılmaları için konulacak yasalara odaklanır. *Devlet*'te savunulan yönetim biçimi filozof-kralın başta olduğu monarşi iken, *Yasalar*'daki rejim monarşi ve demokrasinin dengeyle korunduğu karma yönetim biçimidir. Bu gibi farklılıklar ufak görülemeyecek değişikliklerdir. Ayrıca bu görüş sahipleri Platon'un bütüncül bir öğretisinin olduğunu kabul ederek, başka türden bir dogmaya düşmüş olurlar. Dolayısıyla gelişimselci yaklaşımı benimseyenler gibi bütünselci bakış açısı da bir ön kabulle diyaloglara yönelir. Bu ön kabul Platon'un tek bir hakikat doktrini olduğu görüşüdür.

1.2. Septik Yaklaşım

Yeni Akademi (M.Ö. 274–M.Ö. 80) döneminde dogmatik yaklaşıma tepki olarak ortaya çıkan septik yaklaşım Arkesilaos'un Akademi'nin başına geçtiği dönemle başlar. Bu dönemde Akademi'de düşünsel anlamda sabit ve belli bir sonuca ulaşmanın amaçlanmadığı, düşünceleri tartışmanın önemli olduğu bir anlayış baş göstermiştir. Septiklere göre diyaloglarda belli konular tartışılır ancak bir sonuca varılmaz. Bu sebeple diyaloglardan bir düşünce sistemi çıkarmak da mümkün değildir. Sokrates'in diyaloglardaki yöntemi de budur. Platon da diyaloglarında Sokrates'in bu yöntemini kullanmıştır. Sokrates'in bir öğretisi olmadığı için tartışmaları da sonuçsuz kalır. Dolayısıyla bu anlayışa göre Platon da Sokrates'ten farklı bir şey yapmaz, sadece tartışmalar üzerinden felsefe yapar ve diyaloglarda bunu sergiler.⁶ Bununla birlikte Platon'un hiçbir öğretiye sahip olmadığını iddia eden bu yaklaşım açısından *Devlet* ve *Yasalar* gibi diyaloglarda onun kendi görüşlerini farklı da olsa açıkça belirttiği olgusu izah edilemez. Hâlbuki bu diyaloglarda Platon ideal devletin özelliklerini ve erdem öğretisini ayrıntılarıyla birlikte verir. Dolayısıyla Septik yaklaşımın aksine bu diyaloglar sonuçsuz bitmez.

⁶ Temizkan, "Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme", s. 13.

1.3. Dramatik Yaklaşım

Dramatik okuma biçimi ilk olarak Schleiermacher'ın (ö. 1834) yaklaşımıyla birlikte ortaya çıkar. Bu yaklaşım tarzına göre Platon'un diyalogları hem yazım tarzı itibariyle biçimsel hem de felsefi açıdan içeriksel olarak okunmalıdır. Gelişimsel dogmatiklerden farklı olarak sadece içeriğe değil, biçime de önem veren ve eserlerin diyalog olarak yazılmış olmasını göz ardı etmeyen bu yaklaşım Schleiermacher'den sonra Paul Friedlander (ö. 1968) ile tekrar gündeme gelmiştir. Bu okuma modeli ayrıca Jacob Klein (ö. 1978) tarafından da temsil edilir.

Schleiermacher, Platon'un tüm diyaloglarını içerik ve biçim açısından aynı derece önemli kabul eder. Bu ölçütü esas alan Schleiermacher, *Phaidros*'u başa almak suretiyle diyalogları üç sınıfa ayırır. Bu sıralamanın pedagojik olduğu belirtilmelidir. Schleiermacher'a göre Platon, Sokrates'in felsefe yapma tarzını kullanarak diyalogları yazmıştır ve Sokrates gibi karşısındaki kişiyi aktif bir şekilde düşünme faaliyetine katmayı amaçlar. Bu açıdan Aristoteles'ten farklı olarak Platon, öğrencilerini ve okuyucularını felsefe faaliyetinin içine dâhil eden bir eğitmen rolünü üstlenerek diyaloglarını yazar. Nitekim Platon için eğitim faaliyeti sürahiden bardağa su boşaltır gibi aktarma işinden öte bir çabayı gerektirir. Platon'un bu yaklaşımı *Devlet* diyalogunun VII. kitabında mağara benzetmesi üzerinden sunulan “göze görüş yetisi verme” şeklindeki eğitim tanımıyla da örtüşür. Zira Platon için hakiki eğitim ruhta halihazırda var olan gücün tüm ruhla beraber hakikate çevrilmesinden başka bir şey değildir.⁷ Böylece diyalogda sahnelenen karakterlerin deneyimleri üzerinden okuyucu (belki daha doğru ifadeyle seyirci) zaten sahip olduğu hakikatleri diyaloglarda sahnelenen oyun aracılığıyla yeniden hatırlar. Böylece diyalogu seyreden kişi kendini ne kadar diyaloga dâhil ederse o kadar hatırlar, bu denli de hakikatin mahiyetine vakıf olur. Buradan hareketle diyaloglarda durağan bir metin yerine, sahnelenen bir oyunun ya da yaşamın içinde ve ona dair birtakım hallerin mevcudiyetinden bahsedilebilir. Bu haller de diyalogun izleyicisine zaman ve mekân koşullarından bağımsız felsefe faaliyeti yapma imkânı sunar.⁸

⁷ Orhan, “Jacob Klein’da Tortulaşma, Eğitim ve Platon’a Dramatik Yaklaşım”, s. 265.

⁸ Mağara ve çizgi benzetmesi üzerinden Platon’da eğitimin dönüştürücü gücü ikinci bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Gadamer tarafından Friedlander ve Klein dramatik yaklaşımın öncüleri olarak kabul edilir. Klein'in döneminde yaşamış ve onunla arkadaşlık yapmış olan Strauss ise Klein'in Platon'u daha iyi anladığını ifade eder. Strauss'a göre Klein dramatik yaklaşımı daha doğru bir zemin üzerine oturtmuştur. *A Commentary on Plato's Meno* eserinde Klein, sistem söylemlerine karşı diyalogların Platoncu öğreti içerdiğini, ancak felsefi bir sistem oluşturmadığını belirtir. Buna göre diyaloglarda ulaşılan bazı tespitler olsa da tam bir kesinlik söz konusu değildir. Bu kesinliği yalnızca diyaloga kendisini dâhil eden okuyucu bulabilir. Zaten bu yaklaşım tarzı bakımından diyalogun en önemli parçası okuyucu/izleyicidir. Klein, iki saplantıdan kurtulma noktasında Platon okuyucusunu uyarır. Bunlar Platon'u gelişimsel (kronolojik) olarak ve Aristotelesçi terminolojisi üzerinden okuma girişimleridir.⁹

Klein, diyaloglarda argümanların ciddiliği ile taklitçinin (*mime*) şakacılığının birlikte yer aldığını ifade eder. Klein'a göre Platon'un diyaloglarında üç çeşit taklitçi vardır. Bunlar etolojik, doksalojik ve mitolojiktir. Etolojik taklitçiler, konuşmacının kendisini hem karakterde (*ethos*) hem de düşüncede (*dianoia*) açığa çıkardığı fiilleri taklit eder. Doksalojik taklitçi, bir görüşün doğruluğunu ya da yanlışlığını sadece sözlü olarak kanıtlama anlamında değil, ama aynı zamanda kendi karakterinde, davranışında veya fiillerinde gösterir. Mitolojik taklitçiler ise diyalogun mitlerle desteklendiği noktalarda devreye girer. Her durumda diyalogdaki bütün fiillerin asli saiki Sokrates'in bizzat yaşadığı ve diyaloglar aracılığıyla hala yaşamaya devam ettiği *logos*'tur. Bu yönüyle *logos*'un hem mitsel hem de argümantatif yanı bulunmaktadır. İki ögenin karşılıklı ilişkisi dinleyici/okuyucu olarak bizlere metni (*text*) kendi ipliğimizle dokuma (*texual*) imkânı sunar. Diyaloglardaki eylem anlamında drama böylece *logos*'un argümantatif ciddiyetiyle *mimetik* şakacılığı gibi karşıt unsurları bir araya getirir.¹⁰

Klein'a göre diyalogdaki her söz ve fiil diyalogu anlamamız için önemlidir. Bu nedenle Klein, diyaloglara yönelik yaygın okuma anlayışı olan gelişimsel dogmatik modelin Platon'un gerçek niyetini anlamamıza engel teşkil ettiğini söyler. Klein,

⁹ Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, London, The University of Chicago Press, 1989, s. 8-10.

¹⁰ Klein, *a.y.*, s. 18.

Husserl'in *abbau* (söküm) ve Heidegger'in *destruktion* (yıkım) kavramlarının da etkisiyle "tortulaşma" kavramını ortaya atar. Klein'in amacı diyaloglara yönelik modern bakış açısından sıyrılmak, zamanla diyaloglara sirayet etmiş ve tortulaşmış yabancı unsurlardan uzaklaşmak, böylece Antik Yunan felsefesine ilişkin bağımsız bir yorum geleneği oluşturmaktır. Bu yaklaşım bize kalıplaşmış düşüncelerden ve genellikle analitik çerçevede şekil alan modellerden farklı olarak diyalogları özgünlüğü içinde okuma imkânı tanıyacaktır.

Klein'in dramatik yaklaşımına ilişkin şu tespitler yapılabilir:

- 1- Platon'un bir diyalogu düz bir risale gibi değil, bir tiyatro oyunu gibi okunmalı, sadece söylenene değil söylenmeyene, dahası fiilî olana bakılmalıdır.
- 2- Konusu ne kadar ciddi olursa olsun Platonik diyalogların "şaka" veya "komik" unsurlar da içerdiği unutulmamalıdır.
- 3- Platon'un diyalogları "İdealar Doktrini" diye adlandırılan yekpare bir öğreti içermez.
- 4- Diyalogların Platon'un hayatının hangi evresinde yazılmış olduğunu bilebilsek bile, bu diyalogları doğru anlamamıza yetmez; zira diyalogların her biri öncelikle kendi içinde değerlendirilmelidir.
- 5- Diyaloglarda sarf edilen her sözün ve hatta edilmeyenlerin, yani sessizliğin, diyalogun bütünlüğü çerçevesinde bir sebebi ve anlamı olabileceği göz ardı edilmemelidir.¹¹

Haşlakoğlu'nun Platon'u okuma yaklaşımı da benzer biçimde dramatik okuma başlığı altında ele alınabilir. *Platon Düşüncesinde Tekhne* adlı kitabında Haşlakoğlu'nun, ayrıntılı olarak ele aldığı okumada diyalogları muhatapları esas olarak sınıflandırdığı görülür. Ona göre muhatapı esas olarak sınıflandırılmayan zamansal veya tarz ölçümü gibi dışsal ölçütlere göre tasnif edilen okumalar, yatay ve derinlikten yoksundur. Diyaloglar *philosophia* faaliyeti esas alınarak muhataplarına göre sınıflandırılıp okunmalıdır.¹²

¹¹ Orhan, "Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım", s. 276.

¹² Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2016, s. 63.

Farklı okuma yaklaşımlarını burada detaylıca ele almamın nedeni bunlar arasındaki farka işaret etmek ve tezimde dramatik yaklaşımı kullanacak olmamdır. Çünkü yaygın okuma anlayışının fazlasıyla dogmatik ve sınırlı olduğunu düşünüyorum. Ayrıca kronolojiye çok fazla takılmadan her bir diyalogu kendi içinde anlamaya çalışmak ve elbette diğer diyaloglardan da zaman zaman faydalanmak gerekir. Platon'un diğer filozoflardan farklı olarak kitaplarını diyalog şeklinde yazmasının bir anlamı olmalıdır. Nitekim dramatik yaklaşımçıların da esas aldığı *Phaidros* diyalogunda Platon'un neden diyalog tarzı bir anlatım tercih ettiği hususu cevaplarını bulabilir. Bu diyalogun sonuna doğru “söz” ve “yazı” ayrımı devreye girer. Bu ayrım çalışmamın yöntemi açısından önem arz ettiğinden kısaca bu diyalogun genel yapısı ve ilgili ayrıma temas etmek isterim.

Phaidros diyalogu, Sokrates ve Phaidros arasında geçer. Phaidros, bir konuşma yazarıdır ve Sokrates'e Lysias'ın aşk hakkındaki bir konuşmasını anlatacağını söyler. Sokrates'in, bu konuşmayı Phaidros'un hafızasından değil de yazılı metinden dinlemek istemesi –diyalogun sonlarına doğru görüleceği üzere– yazının sadece hatırla(t)maya yarayan olumlu yönüne işaretlerle okunabilir.

Diyalogda her ruha, kendisine uygun konuşma yapılması gerektiği söylenir. Aristoteles'in didaktik anlatımından farklı olarak Platon'un diyalog tarzı yazmasının bir sebebi de her ruha ayrı mana çıkarabilme imkânı sunmasıdır.¹³ Buradan sonra diyalogun dramatik yaklaşım tarafından genellikle atıfta bulunulan kısmı gelir (274c ve devamı). Bu bağlamda Sokrates Mısır'da geçen mitolojik bir hikâyeden bahseder. Sokrates, Mısır bilgelik tanrısı ile imparator arasında bir konuşmayı aktarır. İmparatora göre harfler hafızayı değil hatırlamayı güçlendirir. Harfleri kullananın ruhu tembelleşir, çünkü harflere güvenir ve hafızasının olduğunu unuttur. Harfler öğrencilere ancak gerçeğin görüntüsünü verir. Öğrenciler okuyarak bir öğretmene tabi olmadan bilge olduklarını zannedecek ancak cahil insanlara dönüşeceklerdir.¹⁴ Yani yazıya güvenmenin, hakikate ulaşma yolunda olumsuz bir etkisi söz konusudur.

¹³ Platon, **Phaidros**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017, 271a-271d.

¹⁴ Platon, **a.y.**, 275c-275d.

Hâlbuki yazı ancak hatırlama gücüne sahip ruhta “hatırlatma notu” (*hupomnesis*) olarak işlev görür. Hatırlama kabiliyeti olmayan bir ruh içinse yazı etkisizdir.¹⁵

Sokrates, yazının sabit olduğunu, her yerde ve herkes tarafından aynı anlaşıldığını ifade eder. Ancak yapılması gereken şey, ruhun kendi doğasına uygun ayrı ayrı konuşmaların nasıl tertip edildiğini göstermektir. Yazmayı tamamen silip atmayan Sokrates, buna karşılık çiftçinin tarlaya tohum ekmesi gibi, yazı yazan kişinin de harflerle sırf bir oyun kuracağını söyler. Yaşlanınca unutmaktan korkan ve başkalarına hatırlatmak isteyen kişi yazı yazabilir. Böyle yazılar hem yazana hem okuyana zevk verir, çiftçinin tohumu ekmesi gibi okuyucunun da ruhunda yeni tohumlar eker. Buna mukabil hakikat aşığı birinin adalet, iyilik ve güzellik gibi ciddi konularda diyalektiğe uygun ve okuyucuların ruhlarına hitap edecek şekilde yazması gereklidir. Bu şekilde yapıldığında yazı hem yazana hem okuyana mutluluk getirebilir.¹⁶

Bu bağlamda Platon’un, tek bir ruha hitap etmenin imkânsızlığı nedeniyle diyalog şeklinde yazdığı söylenebilir. Diyalog, yazıya canlılık katarak onu sürekli yaşayan bir hale getirir. Tıpkı Sokrates’in, ruhu sürekli hareket eden ölümsüz¹⁷ bir varlık olarak tanımlaması gibi Platon’un yazıları da ölümsüzdür ve her dönemde canlılığını korur. Bir metinden farklı olarak hareket halindedir ve bu sayede her çeşit ruhtan okuyucuya ayrı hitap eder. Bu nedenle her ruhun diyalogdan alacağı mesaj farklı olacaktır. Bu yönüyle Klein’in –yukarıda alıntıladığım şekliyle– diyalogların en önemli parçasının okuyucular olduğu fikrine katılıyorum. Böylece Platon’un, tohum ekme benzetmesiyle her okuyucuda diyalog aracılığıyla bir tohum ektiği söylenebilir. Ben bu tohumu insanın içinde felsefeye dair bir merak uyanması olarak yorumluyorum. Dolayısıyla *Phaidros* diyalogu özelinde söylenecek olursa aşkın (*eros*) belli bir tanımlı yapılamaz ancak okuyucuda bir merak uyandırılır. Ayrıca diyalogun Sokratik diyaloglar gibi sonuçsuz kalması da cevabın okuyucuda bir yaşantı durumu itibarıyla saklı olduğunu gösterir.

¹⁵ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 23-24.

¹⁶ Platon, *Phaidros*, 276b-277a.

¹⁷ Platon, *a.y.* , 246c-246d.

Platon yazının ancak bir hatırlatma notu olduğunu dile getirerek okuyucunun ruhunda hakikatin var olduğunu okuyuculara hatırlatmış olur. Kişi, mağarasının dışına da ancak bu şekilde çıkabilir, diyalogdaki karakterlerin hakikat iştiağından etkilenir ve felsefeye merak duymaya başlar. Böylece hakikati aramak için, içinde bir istek oluşur. İşte bu istek Platon'un diyaloglarıyla içimize ektiği tohumdur. Platon'un her zaman vurguladığı hakikat, tıpkı İyi İdeasının güneşin ışınlarına benzer şekilde dünyaya yayılması gibi bizim üzerimize vuracaktır. Artık o göz kamaşması kişinin yönünün mağara dışına çevrildiği anlamına gelir. Bu ışınlarla ekilen tohum da büyüyecektir. Yani hakikatin varlığı itibarıyla ruhta beliren ışık da içte ekilen tohumun büyümesini sağlar.

Benzer biçimde Platon *Mektuplar*'ında da yazıyla alakalı görüşünü dile getirir. Kurgusal olmayan bu yazılarda Platon'un kendi düşüncelerine diyaloglarından daha net bir şekilde ulaşılabilir. İkinci Mektubunda Platon, yazılarını yalnızca Sokrates'in güzel sözleriyle derlediğini ifade eder. Yazıların herkesin eline geçme ihtimali olduğundan bilgilerin yazılmaktan çok ezberlenmesini salık verir.¹⁸ Yedinci Mektubunda ise felsefeyi kastederek bu konularda yazılı eseri olmadığını ve diğer ilimlerden farklı olarak felsefenin yazılı bir kalıba sokulamayacağını ifade eder.¹⁹

Platon'un, felsefeye dair yazılı eseri olmadığını söylemesine rağmen, düşüncelerini diyaloglar şeklinde aktarması çelişkili görünebilir. Arslan, bu durumu şu şekilde yorumlar: Platon, yazmadığını söylese de elimize ulaşan diyaloglar ona aittir. Her ne kadar Aristoteles, Platon'un şifahi öğretisinin diyaloglardan farklı olduğunu belirtse de onun yazılı eserleri ile sözlü anlatımlarının farklı olduğunu varsaymak zorunlu değildir. Bu farklılık ancak *derece* farklılığı olabilir.²⁰ Diyaloglar en nihayetinde Platon'un yazdığı eserlerdir ve Platon'un sözlü anlatımlarıyla konu bağlamında ortak zemin bulduğuna göre onun felsefi düşüncesini anlamak için okunması gereklidir.

¹⁸ Platon, **Mektuplar**, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Cumhuriyet, 1999, s. 21.

¹⁹ Platon, **a.y.**, 341c.

²⁰ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, C. 2, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 188.

Platon'un yazmadığını iddia ettiği eser türü düz yazı şeklinde kanıtlama yoluyla yapılan ve didaktik anlatımları içeren metinlerdir. Buna göre diğer ilimlerden farklı olarak felsefe, yazıya dökülecek bir ilim değildir. Platon da felsefi görüşlerini bu yolla yazılı olarak ifade etmemiştir. Bu açıdan Platon, diyaloglar için “Sokrates’in yapıtlarıdır.” diyerek onun yöntemini ve sahnesini kullandığını kastetmiş olabilir. Arslan, bu durumu “Sokrates’in felsefi araştırma ve soruşturma yöntemini *yazılı* hale getirmek”²¹ şeklinde yorumlar.

Platon için felsefe (*philosophia*), hakikat (*aletheia*) arayışıdır. O halde *philosophia*’nın metin üzerinden muhakeme itibariyle kendini açmasının imkânı yoktur. Platon için *philosophia* diyaloglarda söz ile değil oyun içerisinde sahnelenme amacı gütmektedir.²² *Euthyphron* diyalogunu okurken de bu yaklaşımı esas almak gerekir. Bu açıdan diyalogda doğrudan dindarlığın *ne olduğuna* dair bir sonuç almayı beklemek beyhudedir. Diyalog ancak dindarlık hakikatini elde etme yolunda bir tohum ekmeye ve dolayısıyla hatırlamaya yardımcı olabilir. Dolayısıyla tezimde Platon’un *Euthyphron* diyalogundan hareketle bir erdem olarak dindarlığa ilişkin araştırmamda dramatik yaklaşımı tercih etmemin gerekçesi de doğrudan Platon’un bu kaygısıdır. Bu konuya ayrıntılı olarak üçüncü bölümde yeniden döneceğim. Ancak *Euthyphron* diyaloguna geçmeden önce diyalogdaki dindarlık erdeminin daha iyi anlaşılabilmesi için Platon’da genel hatlarıyla erdemin mahiyetini incelemek yerinde olacaktır. Bunun için de öncelikle *anamnesis* kuramı, bölünmüş çizgi ve mağara benzetmesi aracılığıyla erdemin hakikatle bağlantısı üzerinde durulacaktır.

2. Hakikatle Bağlantısı Açısından Erdem

Platon’un diğer birçok diyalogunda olduğu gibi *Euthyphron* diyalogunda da karakterler arasında tartışılan konu bir tür tecrübe ve yaşantı durumu üzerinden sahnelenir. Diyalogların okuyucuları da sahneyi seyreden seyircilerdir. Sahnelenen oyun bir tiyatro (*theatron*) olarak onu izleyen seyirciye (*theorian*) ihtiyaç duyar. Bu izleme (*theoria*) faaliyetiyle seyirci oyunun bir parçasıdır ve nihayetinde ona

²¹ Arslan, a.y., s. 189.

²² Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 22-23.

dâhildir.²³ Diyaloglarda en az iki kişi bulunur ve bu kişilerin konuşmalarından karakter yapılarına kadar birçok konu hakkında fikir sahibi olunabilir. Genellikle diyalogda sorulan soruların cevapları da yine diyalogun içindeki olay örgüsünde gizlidir. *Euthyphron* diyalogunda ise ana tema dindarlıktır ve bu idea Sokrates ile Euthyphron arasındaki diyalogda diyalektik olarak işlenir. Kendini dindar *zanneden* Euthyphron ile dindarlığın ne olduğunu *bilmek* isteyen Sokrates arasındaki bu konuşma (diyalog) Platon felsefesi için bir hayli önem arz eden ikili yaklaşımı da gözler önüne serer: Bilgi-sanı, hakikat-yanılgı, ruh-beden, ahlaklılık-ahlaksızlık, erdem-erdem-sizlik, dindarlık-dinsizlik vb. Platon'da erdem sahibi olmak bir anlamda bu karşıtların aşılmasını gerektirdiğinden öncelikle *Devlet* diyalogundaki bölünmüş çizgi (*diagramma*) metaforunun sonra da bu benzetmeden kopuk olmayan mağara benzetmesinin araştırılması gerekir.

Platon'un diyaloglarına yönelik incelemelerde, tartışılan konuyla ilgili olarak çoğunlukla argümantasyona dayalı muhakeme yolu izlenir. Diyalogda sorgulanan kavramla ilgili yanıtlardan biri Platon'un görüşü olarak kabul edilir. Nitekim bu bakış açısıyla diyalogların çoğunda olduğu gibi *Euthyphron* diyalogunda da dindarlığın *ne olduğuna* ilişkin tartışma genellikle ya/ya da mantığı üzerinden sunulur. Bu bağlamda Platon'un diyaloglarına yönelik yaygın okuma, tartışılan ve birbirine zıt iki görüşten (ya/ya da'dan) birini ön plana çıkararak Platon'un görüşü olarak çözümler. Hâlbuki Platon açısından hakikatin (*aletheia*) kendisine salt muhakeme aracılığıyla ulaşılamaz. Birazdan görüleceği üzere saf idrak (*noesis*) düzeyine ulaşmak için muhakemenin aşılması gerekir. *Noesis* alanına erişmeden dindarlık gibi bir erdemin ne olduğuna dair muhakemeye dayalı konuşmalar ise daima sonuçsuz kalır. Üstelik diyaloglar, kültürel ve toplumsal olanı sahnelemesi itibarıyla yaşantıyı içerir ve bu sebeple Aristoteles'in metinlerinde olduğu gibi muhakeme üzerinden okunamaz.²⁴ Bu çalışmada bu yöntemi *Euthyphron* diyalogu üzerinden dindarlık erdeminin anlaşılması için kullanmaya çalışacağım. Ancak öncelikle Platon düşüncesinde hakikatle bağlantısı itibarıyla etik idealara nasıl ulaşılabilceği hususu üzerinde durmak gerekir.

²³ Haşlakoğlu, a.y., s. 29.

²⁴ Haşlakoğlu, a.y., s. 22.

Platon için hakikate ulaşmak asıl amaçtır ve bu görevi belli kişiler üstlenir. Hakikate ulaşmak için uğraşan insanlara “bilge-sever” anlamında filozof (*philosophos*) denir.²⁵ Felsefe (*philosophia*) ise bilgeliği sevmeye faaliyetine verilen addır. Haşlakoğlu’nun yorumuyla hakikate ulaşmış kişi *philosophos* değil, *sophos*’tur. Filozof ise hakikate ulaşan değil, hakikati sevgiyle arayan kişidir. *Sophos*’a sevgiyle bağlanarak felsefe yolunu tutmuş filozof, *sophos*’un yönlendirmesiyle felsefe faaliyetini yürütür.²⁶ Platon’un çizgi benzetmesi üzerinden hakikat yolunda olan filozofun izlemesi gereken aşamalar anlatılır. Genel hatlarıyla erdemlerin ve dindarlığın kazanılması açısından bu benzetmenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Aletheia Antik Yunanca’da, *lethe* (unutma) kelimesinin “a” ön eki ile birleşmesiyle saklı olması bakımından unutulmuş olanın olumsuzlanması bakımından açığa çıkarılması anlamına gelir. Bu kelime boşuna hakikat manasında kullanılmaz. Terimin türediği *lethe* sözcüğü aynı zamanda Antik Yunan’daki kullanımıyla mitsel izler taşır. Buna göre ruhlar dünyaya gelmeden önce *lethe* (unutuluş) ırmağından içmek ve bildikleri her şeyi zihinlerinden silmek zorundadır. Böylelikle bu ırmaktan içmek aynı zamanda bilinen her şeyin unutulması anlamına gelir. Hakikat ise ruhun kendiliğini hatırlaması bakımından saklı olanı açığa çıkarmak demektir. Başka bir deyişle hakikat, unutulmanın olumsuzlanması ise o halde unutulmanın tekrar hatırlanması söz konusudur. Böylece hakikate ulaşmak dolayısıyla da felsefenin kendisi Platon için bir hatırlama (*anamnesis*) faaliyetidir.

Platon’un felsefesini bir bütün olarak anlamak için diyaloglar arasındaki sürekliliği ve bütünlüğü kavramak gerekir. *Devlet* diyalogunun altıncı kitabında ruhun ancak gerçek bir eğitimle erdeme kavuşacağından bahsedilir.²⁷ O halde insan hakiki bilgiyi hatırlamayla elde eder ve hatırlama düzeyi de ruhun eğitime yatkınlığıyla ortaya çıkar. Zira Platon’a göre ruhta hâlihazırda var olan hakikat bu dünyaya gelirken ruhun bedene girmesiyle birlikte unutulmuştur.

²⁵ Liddell, Scott, “φίλοσοφος”, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1889.

²⁶ Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefece*, Ankara, Hece Yayınları, 2021, s. 44; Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 39.

²⁷ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002, 492a.

2.1. Anamnesis Kuramı

Anamnesis kelimesi *aletheia* gibi çifte olumsuzlamayı içerir: an-a-mnesis. *Mneme* anı, hatıra, bellek, hafıza ve hatırlama anlamlarına gelir.²⁸ Hatırlamanın olumsuzlanması unutmadır. Bu unutma ruhun dünyaya gelirken bedene girmesiyle gerçekleşen unutmadır. Bu unutmanın olumsuzlanması da yeniden hatırlamayı ifade eder. Ruhun bedene girmesiyle unuttuğu hakikat kendi hakikatidir.²⁹ Ayrıca hatırlama, Platon'dan önce de kullanılan bir sözcük olmakla birlikte, ilk defa onunla mitsel kullanımının yanında felsefi bir içerik kazanmıştır.³⁰

Platon'un yeniden hatırlama kuramını *Devlet* diyalogunda bahsi geçen Er mitosu³¹ üzerinden değerlendirmeye çalışalım. *Devlet*'in X. kitabında Sokrates, Pamphylia'lı Armenios oğlu yiğit Er'in hikâyesini anlatır. Er öldükten sonra dirilip öbür dünyada gördüklerini anlatır. Gittiği yerde sağda ve solda iki delik vardır. Eğriler sola, iyiler de sağa doğru gider. Bunlar oraya girenler içindir. Bir de yukarıda ve aşağıda iki delik vardır. Bunlar da çıkanlar içindir. Gökten iyiler, yerden ise kötüler çıkar. Er ayrıca kaderin kızlarının yardımıyla ruhların ölümlü dünyaya yeniden hangi kaderle döneceklerinin belirlendiğini duyar. Erdemli bir hayat yaşayanlar yine iyi bir hayat seçecektir. Seçimden sonra ruhlar Unutma Ovası *Lethe*'ye getirilir ve Unutkanlık Irmağı'ndan içerler. Böyle ruhlar burada yaşanan her şeyi unutarak dünyaya gelirler. Ancak Er, bu ırmaktan içmeyip bekler ve dünyaya geldiğinde tüm bunları hatırlayıp anlatır.³²

Platon felsefesinde ruh, dünyevi hayata gelmesiyle birlikte hakikatini unuttur. Hikâyede bu durum *lethe* (unutma) ırmığından içilen suyla temsil edilir. Platon'un hakikat doktrini bakımından hatırlama her ne kadar mit üzerinden ifade edilse de

²⁸ Güler Gülçin, “μνήμη”, **Eski Yunanca Türkçe Sözlük**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018, s. 512; Middle Liddell, “μνήμη”, Dictionary, **Perseus**, t.y., (Çevrimiçi) http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=*mnh%2Fmh&la=greek&can=*mnh%2Fmh0&d=Perseus:text:1999.04.0062;entry=mneme-harpers&i=1#lexicon.

²⁹ Haşlakoğlu, **Platon Düşüncesinde Tekhne**, s. 95.

³⁰ Söz gelimi Sophokles'in *Philoctetes*'inde anımsama yer alır. Herakles'in, dindarlığın kendisinin, ölümlülerle birlikte ölmeyeceğini söylemesiyle anımsama ölümsüz olan ruha bağlanır. John S. Kieffer, “Philoctetes and Arete”, **Classical Philology**, C. 37, No: 1, 1942, s. 49.

³¹ Detaylı anlatım için bkz; Ahmet Erhan Şekerci, “Platon'da Mitolojik Düşünce ve ‘Er’ Mitosu”, **Felsefe Dünyası**, No: 52, 2010, s. 263-282.

³² Platon, **Devlet**, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2002, 614b-621d.

önemli olan mitlerin ardındaki hakikattir. Dolayısıyla bu mit aracılığıyla insanın bu dünyaya hakikatini unutarak geldiği anlatılır. Bu hikâyede aklını kullanan iyiler, iyi bir hayatı seçer ve bu seçim *anamnesis* fiiliyle gerçekleşir.

Hatırlama teorisinin ayrıntılı anlatımı *Phaidon* diyalogunda daha net bir biçimde görülebilir. Ruhun ölümsüzlüğünün tartışıldığı bu diyalogda ruh üzerinden *anamnesis* kuramı da konu edilir. Er mitosunda görüldüğü gibi her ruh bedene girmesiyle birlikte, öncesinde sahip olduğu bilgileri unutar.³³ Sokrates, ruhların öldükten sonra Hades’e gittiklerinden ve oradan geri döndüklerinden başlayarak konuyu açar.³⁴ “Her şeyin fiilen bir karşıta sahip olduğu sürece, kendi karşıtından doğduğunu göreceksin”³⁵ diyerek büyüklük-küçüklük gibi zıtlıklar üzerinden yeniden doğumu açıklamaya çalışır. Bu noktada Kebes, Sokrates’in *anamnesis* görüşünü hatırlatır:

“Ayrıca sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz anımsamadan başka bir şey değilse, şimdi anımsadıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur Sokrates. Ama ruhumuz şu insani biçime girmeden önce herhangi bir yerde var olmasaydı, bu durum da olanaksız olurdu. Buradan da ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkar.”³⁶

Tersten okunduğunda ruhun ölümsüzlüğü üzerinden *anamnesis* kuramı da temellendirilmiş olur. Burada Kebes’in hatırladığı “öğrendiklerimizin hatırlamaktan başka bir şey olmadığı” sözlerini Sokrates, *Menon* diyalogunda da söylemiştir.³⁷ Bu defa Simmias, Sokrates’in sözlerini hatırlamadığını ifade eder. Bunun ardından Kebes, Sokrates’in *Menon*’da köleyle gerçekleştirdiği diyalogu hatırlatır şekilde şu sözleri söyler:

“Yalnız kanıtlardan birini, en iyisini anımsatayım”, dedi Kebes. “Kendilerine soru sorulan insanlar, eğer soru doğru düzgün sorulmuşsa, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar. İçlerinde bilgi (*episteme*) ve doğru fikir³⁸ (*orthos logos*) olmasaydı bunu

³³ Platon, **Phaidon**, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Pharmakon, 2020, 73a.

³⁴ Platon, **a.y.**, 70c-70d.

³⁵ Platon, **a.y.**, 70d-70e.

³⁶ Platon, **a.y.**, 72e-73a.

³⁷ Platon, “Menon”, **Diyaloglar**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, 81d.

³⁸ “Doğru fikir” olarak tercüme edilmiş *orthos logos*’un, “doğru açıklama” olarak çevrilmesi daha uygundur. Buna göre bu pasaj, *episteme*’ye sahip olan kişinin, bu bilgisinin ‘hesabını verebileceği

yapamazlardı. Biri geometrik şekillerle ya da buna benzer şeylerle karşı karşıya bırakıldığında bunun böyle olduğu daha açık anlaşılır.”³⁹

Phaidon diyalogunda Sokrates anımsamayla ilgili örnekler verir. Bu örnekler öncelikle duyulur dünyadan hareketle ortaya atılır ve daha ziyade zaman algısı söz konusudur.

“Anımsamanın gerçekleşmesi daha önceden öğrenilen şeyin unutulmasına bağlıdır. [...] Anımsanan ile anımsatan arasında bir benzerlik olsun ya da olmasın, bir şeyden yola çıkarak başka bir şey düşünmek *anamnesis*dir.”⁴⁰

Bunun ardından Sokrates, *anamnesis*’i eşitin kendisi üzerinden anlatmaya çalışır. Eşit olan iki şeyin eşitliğin kendisi sayesinde eşit olduklarının bilindiğini ifade eder.⁴¹ Yani eşitin kendisi olmadan aradaki eşitlik ilişkisi kurulamaz. İki şeyin birbirlerine eşit olduklarını söyleyebilmemiz için eşitliğin kendisini daha önceden bilmemiz gerekir.⁴² Doğmadan önce bu bilgiye (eşitlik gibi kendiliklere) sahip olduğumuzu da ifade eder.⁴³ Temizkan’ın tespitiyle;

“Eşitin kendisi vardır ve onun ne olduğunu fiilen biliyoruz (*episteme*). *Episteme*ye sahip olduğumuz için, duyuşal tekil şeylerle, *eidoları* karşılaştırıp duyularımızla algıladığımız şeylerde görelî bir eksiklik olduğunu düşünebilmekteyiz. Bu karşılaştırmayı yapabilmek için, bu karşılaştırmayı yapmadan önce bu bilgiye fiilen sahip olmak zorunludur.”⁴⁴

Bu da doğmadan önce *episteme*’ye sahip olduğumuz ancak doğduktan sonra onu unuttuğumuz ve *anamnesis* üzerinden tekrar anımsadığımız anlamına gelir. Sokrates’in ifadesi ile “bize ait olanı yeniden elde etmiş, yani öğrenmiş oluruz.”⁴⁵

Sokrates, eşitliğin kendisini karşılaştırma standardı olarak kullandığımızı, bütün duyu nesnelerinin eşitliğin kendisine benzemeye çalıştıklarını ama eksik birer kopya olabildiklerini söyler.⁴⁶ Yani burada özellikle karşılaştırma vurgusunun

ve açıklamasını (*logos*) yapabileceği’ şeklinde anlaşılmalıdır. Bkz. Veli Temizkan, “Platon’un *Phaidon* Diyalogunda Anamnesis Kuramı”, *Journal*, No: 21, 2016, s. 220.

³⁹ Platon, *Phaidon*, 73a-73b.

⁴⁰ Temizkan, “Platon’un *Phaidon* Diyalogunda Anamnesis Kuramı”, s. 221.

⁴¹ Platon, *Phaidon*, 74a-74d.

⁴² Platon, *a.y.*, 75a.

⁴³ Platon, *a.y.*, 75c.

⁴⁴ Temizkan, “Platon’un *Phaidon* Diyalogunda Anamnesis Kuramı”, s. 223.

⁴⁵ Platon, *Phaidon*, 75e.

⁴⁶ Platon, *a.y.*, 75b.

olmasının sebebi anımsamada anımsatan ile anımsanan arasında bir ‘bağıntı’ ilişkisi olduğu söylenebilir. Temizkan’ın yorumuyla Sokrates, “Simmiyas’ın fotoğrafı → Simmiyas’ın kendisi (şeyin imgesi → şeyin/imgenin orijinali)” örneğini *anamnesis* modeli olarak vermiştir. *Epistemed*en ontolojiye geçişin olduğu bu formül ile orijinal ile taklit arasında taklidin orijinale bağımlı olduğu “tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi” görülmektedir.⁴⁷

Tüm bunlardan yola çıkarak söylenebilir ki burada anımsanan bilgi *eidos*’un bilgisidir. Bu bilgi de “noetik *anamnesis*” faaliyeti üzerinden elde edilebilir. Belli aşamalardan geçmeden Platon için en yüksek bilgileri ifade eden *eidoslar* elde edilemez. *Eidos*’un bilgisini ileride çizgi benzetmesi üzerinden de göreceğimiz üzere ancak filozof elde edebilir. Tüm *eidos*’un bilgisine sahip olan da *sophos* olacaktır. Dianoetik *anamnesis* henüz noetik seviyeye ulaşmasa da nesnelerin matematiksel olarak doğru bilgisine ya da açıklamasına (*orthos logos*) muhakeme (*dianoia*) açısından sahip olmak demektir. Noetik *anamnesis* ise diyagramda göreceğimiz üzere saf kavrayış (*noesis*) alanına tekabül eder. Filozof hakikate ulaşırken *noesis* alanındaki *eidosların* bilgisini bu anımsamayla elde etmiş olur. Yalnız şu unutulmamalıdır: *Doksaya* (görünen dünyaya) dönük bir dianoetik faaliyet her zaman eksik kalacaktır. Ancak diyagramın en üst aşaması olan noetik yetiye ulaştıktan sonraki dianoetik faaliyetler tam olacaktır.

Euthyphron diyalogunda bir erdem olarak dindarlığın “ne olduğu” sorusu gibi aslında nasıl yaşanması gerektiği hususu da diyalog metninin alt zemininde *Euthyphron* ve Sokrates karakterlerinin yaşantı durumları sahnelenerek sorgulanır. Diyalogda sahnelenen oyun üzerinden seyircinin kendisini hatırladığını belirten Haşlakoğlu şunları ifade eder:

“Sahne, seyircinin içinde yaşadığı dünyanın bir yansımasıdır ve aynı nedenle oyun, kendisini izleyen seyirciye, içinde yaşadığı dünyadaki konumunda hangi rolde olursa olsun aslında bir oyuncu olduğunu hatırlatır.”⁴⁸

⁴⁷ Temizkan, “Platon’un *Phaidon* Diyalogunda *Anamnesis* Kuramı”, s. 227.

⁴⁸ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 30.

Dramatik okumanın bizden istediği bakış açısı tam da budur. *Euthyphron* diyalogunda da dindarlık erdeminin sorgulandığı sahneye izleyici/okuyucunun dâhil olması beklenir. İzleyici/okuyucunun diyaloga dâhil olması, felsefenin salt analitik (muhakeme/*dianoia*) merkezli olmasının ötesinde saf kavrayış (*noesis*) olması bakımından fiil vurgusunu ön plana çıkarır. Her tür erdem ve idea gibi dindarlığın da bir “*philosophia* faaliyeti” olarak eğitimle elde edilen tecrübî bir süreç olduğu gerçeğini Platon’un bölünmüş çizgi benzetmesi üzerinden incelemek yerinde olacaktır.

2.2. Bölünmüş Çizgi

Platon, *Devlet* diyalogunun altıncı kitabında bize ideal devletin yöneticisi olacak filozof-kralın İyi İdeasına ulaşması gerektiğinden bahseder. Buna göre filozof-kralın erdemlerle ilgili en üst bilgiye ulaşabilmesi ve böylece halkı erdemlere yönlendirebilmesi için uzun bir yol izlemesi gerekir.⁴⁹ Bu uzun yolda ulaşılması istenen hedef ise en yüksek bilgi konusu olan İyi İdeasıdır.⁵⁰ Platon’a göre iyi ideası bilinmedikçe doğru ve güzel bilinemez.⁵¹ Erdemleri ve böylece hakikati elde etmede nihai amaç İyi İdeasıdır. İyi İdeası Platon’un benzetmesiyle bir güneş gibi parlar ve diğer idealar gibi oluş dünyasının nesnelerini aydınlatır. Böylece İyi İdeası karanlık kalan alanların görünür olmasını ve bilinmesini sağlar. Diyagramda en üst mertebeye ulaşılmadıkça, hakikate (İyi İdeasına) vakıf olunamaz.

Bölünmüş çizgi metaforunda öncelikle dikey bir çizgi çekilir ve bu çizgi alt kısmı daha kısa olacak şekilde yatay bir çizgiyle ayrılır. Diyagramın iki parçası tekrar aynı ölçülerle eşit olmayan şekilde bölünür. Alttaki alan görülen dünyadaki sanılarımızı, üstteki kısım ise kavranan dünyaya ait bilgilerimizi temsil eder. İlkine duyulurlar (*horaton*), ikincisine de kavranılurlar (*noeton*) denir. Hakikate (*aletheia*) ulaşmada ilk aşama *horaton* iken, sonraki aşama *noeton*’dur. *Noeton* böylece *aletheia*’ya *horaton*’dan daha yakındır. Bu iki ayrım *episteme* bağlamında izlenmesi

⁴⁹ Platon, *Devlet*, 504b.

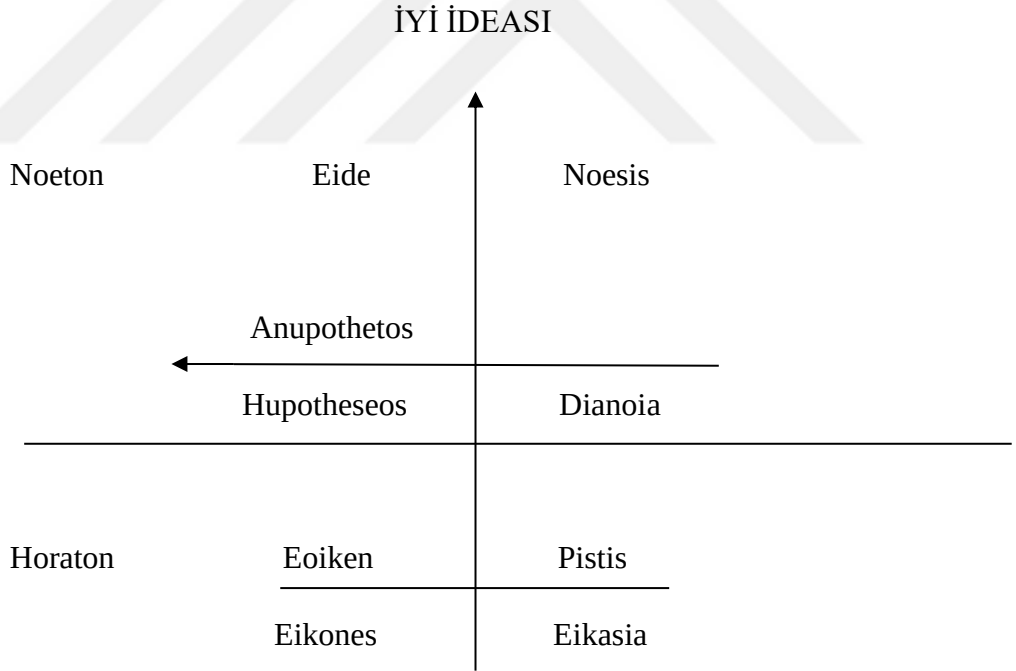
⁵⁰ Platon, *a.y.* , 505a.

⁵¹ Platon, *a.y.* , 506b.

gereken iki faaliyet alanını bizlere verir. Filozof *aletheia*'ya ve bu bakımdan erdemlerin hakikatine aşamalı yükselerek varacaktır.

Horaton'un en alttaki kısmı hayal etme (*eikasia*) ile ilgilidir ve bu dünyadaki nesnelerin gölgeleri konumundadır. Hayal etmenin konusu, bir üstte yer alan yaşadığımız dünyada gördüğümüz nesnelerin (*eoiken*) yansımalarıdır (*eikones*). *Horaton*'un hayal etmeden sonra gelen ikinci kısmı inanma (*pistis*) ile ilgilidir. *Pistis* bu dünyadaki nesneleri algılamamızı ifade eder. Bu dünyadaki nesneler anlamında *pistis* faaliyeti *doksa* ile ilgilidir ve *aletheia*'nın karşıtını oluşturur. İdeaların yansıdığı dünya olarak ifade edilen *doksa*, değişen ve bu doğrultuda gerçekliğe uzak alanı ifade eder. Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

Bölünmüş Çizgi:



Çizginin yukarıdaki düzlemi *noeton* ise *dianoia* ile başlar ve ardından *noesis* ile devam eder. Bu metaforunda hakikat idraki, saf görü tecrübesi olması bakımından *noesis* ile irtibatlandırılırken, sadece *dianoia*, hakikati elde etmek için yeterli değildir. Zira *dianoia*, geometri ve aritmetik gibi ilimlerde kullanılan çıkarımsal düşünme yetisidir. Öte yandan muhakeme aracılığıyla tartışılan konular Platon'un diyaloglarında sürekli ikilik üzerinden bir tür çıkmaza girer. *Euthyphron*'un içinde

olduğu Sokratik diyaloglarda, ele alınan etik ideaların ne'liğini, muhakemeye dayalı bir yöntemle arayış çabalarının sonuçsuz kalması bu açıdan değerlendirilebilir. Hâlbuki Sokrates açısından alt zemin olarak kabul edilen düzlemlerin (*hypothesis*) aşılması ve *dianoia* faaliyetinin olumsuzlanarak (*anhypothetos*) *noesis*'e geçilmesi gerekir. Platon için hakiki manada idea ve erdem kazanımının başka yolu yoktur. Böylece hipotezler Sokrates'in, *Devlet* diyalogunda ifade ettiği gibi, bir atlama noktası olarak kullanılır.⁵² Nitekim tek başına muhakeme, hakikate ulaştırmadığı için dianoetik faaliyet alanının aşılması gerekir. Bunun için de hipotezlerin olumsuzlanması şarttır. Ardından *noesis* ile *eide* yani idealar idrak edilir. Aklın faaliyeti olan bu idrakle hakikate eriştikten sonra yapılacak şey geriye dönerek bu bilgiyle hareket etmektir. *Dianoia* aşamasına ideaları bilerek dönen *sophos* artık *horaton*'a hiç başvurmadan *eide*'den elde ettiği bilgiyle doğru çıkarımda (*orthos logos*) bulunabilir. *Philosophos* da *sophos*'un rehberliğinde felsefe yaptığından onu taklit (*mimesis*) etmeli ve onun yolundan gitmelidir.

2.3. Mağara Metaforu

Devlet diyalogunun yedinci kitabında *sophos*'un *philosophos*'u hakikate döndürmesini içeren mağara metaforu anlatılır. Mağaranın en iç kısmında boyunlarından zincire bağlandığı için başlarını hareket ettiremeyen ve duvara döndürülmüş insanlar bulunur. Bu mahpusların arkasında ise ellerinde kuklalar oynatan insanlar ve kuklaların arkasında da yanan bir ateş bulunur. Kuklaların gölgeleri zincire vurulmuş insanların baktığı duvara yansır. Bu insanlar gölgelere bakarlar ve onları gerçek zannederler. Bunun sebebini Haşlakoğlu, onların “gölgeleri ile özdeşleşmeleri” olarak verir.⁵³ Kukla oynatanlardan aralarında konuşanlar varken zincire vurulmuşların böyle bir yeteneği en azından o hal üzereyken yoktur. Mağaranın dışına çıkmış biri olarak *sophos*, prangalarında tutsak insanları kurtarabilir. Onları kaldırır, başlarını mağaranın dışına doğru döndürür, ancak onlar önce ateşi görür ve gözleri kamaşır. Zira onların önce ışığa alışması gerekecektir. Böylece dışarıya, gerçek ışıga (güneşe) bakabilirler ve her şeyin nedeni olarak güneşi görürler. Oluş dünyası

⁵² Platon, a.y. , 511b.

⁵³ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 43.

(algılanan dünyayı) mağaranın içi olarak alınırsa oradan varlık dünyasına (kavranan dünyaya) yani mağaranın dışına bütün ruhla birlikte dönmek gerekir. Nitekim Platon'da eğitim kişiyi iyi yöne çevirme faaliyetidir. Görüşü keskin olup bakışını iyiye doğru çevirmezse, kişi hakikati göremez. Dramatik okumaya uygun bir biçimde bu durum şu şekilde ifade edilebilir: “Bütün bir Mağara İstiaresi, ıdıkla ifade edilen hakikate (*alêtheia*) doğru dönüşün (*periagôgê*) gerçekleştiğı ‘mimetik görsel sahne’yi tasvir eder.”⁵⁴

Devlet'te geçen bu istiareye göre ruh, mağaranın dışına çıkmalı ve güneş i doğrudan seyretmeli ancak mağaraya geri dönmelidir. Amaç bütün devletin mutluluğı olduğu için deyim yerindeyse *sophos* adayı olarak filozof bu fedakârlığı yapmalıdır. Hakikati bilenle devleti yönetecek kişi Platon'da aynı kişidir. *Sophos*, mağaranın dışına çıkıp hakikati öğrendiğinde mağaranın içine geri dönüp bu hakikati halkın iyiliğı için kullanmalı ve filozofu hakikate yönlendirmelidir. Zincirleri kırıp insanların başlarını mağaranın dışına doğru çevirecek kişi *sophos*'tur.⁵⁵

Devleti yönetecek kişinin alması gereken eğitimden bahsedilirken aslında istiaredeki bu mağara dışına çıkma fiilinin gerçek hayattaki tezahürü aktarılmış olur. Yukarıda dramatik yaklaşımı verirken hakikatin mağaranın dışında olduğunu ve hatırlama yoluyla mağaranın dışına çıkma sürecinin başladığını belirtmişim. Mağaranın en iç kısmında yüzü duvara dönük insanların yüzlerini mağaranın geçidine doğru çeviren bir *sophos* gereklyse bu *sophos*, tezimin yaklaşımı itibariyle Platon olarak yorumlanabilir.

Platon'un tutsakları döndürme faaliyeti diyaloglarında kurguladığı sahne üzerinden okuyucusunu sahnenin içine dolayısıyla kendine döndürerek hatırlama yoluyla eğitim sürecine sokması şeklinde değerlendirilebilir. Hakikatin konusu olan dindarlık erdemi bağlamında ele alındığında da bu erdemin kazanımı için eğitim yolunun şart olduğu görülebilir.

Sophos'un yönlendirmesiyle ruhun hakikate dönme faaliyetini gerçekleştirecek kişi, bakışı duvara dönük olan insandır. İnsan aslında mağaradan yine kendisine döner.

⁵⁴ Haşlakoğlu, a.y., s. 43.

⁵⁵ Haşlakoğlu, a.g.e. s. 44.

Kişinin kendisine d6nmesi insanda zaten mevcut olan bir hakikatin hatırlanması aısındanandır. Y6nlendirme her ne kadar *sophos* tarafından gelse de hatırlama faaliyeti insanın kendinde gerçekleşecektir. Bu durum Sokratik bilgelikle uyumludur.

Hatırlanacağı 6zere Sokrates, eğitimi ruhta hâlihazırda bulunan hakikatin açığa çıkma faaliyeti olarak anlamış ve kendilerine soru sorulan insanların, eğer soru doğru d6zg6n sorulmuşsa, b6t6n cevapları kendi başlarına bulacaklarını ifade etmişti. Bu açıdan kişinin mağara eşiğinin asla kapalı olmaması ve hakikate açılan bir geçidin açıklığı d6nyevi tutkuların tutsaklığından kurtulmak için gerekli bir 6n koşuldur.



BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON DÜŞÜNCESİNDE ERDEM

1.1. Antik Yunan’da Erdem

Erdem, Platon düşüncesinde merkezî kavramlardan biridir. Yaşadığı toplumun bir üyesi olarak Platon da çevresinden etkilenmiştir. İçinde yaşadığı toplumun ahlaki olarak yozlaştığını fark eden Platon’un, diyaloglarını bu saikle kaleme aldığı söylenebilir. Yozlaşmış ve erdemden kopuk siyasal bir düzen içerisinde Atina toplumu erdemden ve hakikatten uzaklaşmıştır. Nitekim Platon bu tutarsızlığı diyalogları üzerinden yansıtmaya çalışır. Platon’un diyaloglarında Sokrates’in muhataplarının, kendileriyle çelişik ve tutarsız cevapları da bu açıdan yorumlanabilir.

Maclyntre, *Devlet* diyalogunda Platon’un kısmen de olsa Homerik tutarsızlıkları şehir devletinden uzaklaştırmaya çalıştığını söyler ve Yunan toplumundaki bu tutarsızlıklara mitolojiden örnek verir. Mitolojik bir karakter olan Odysseus, *Odysseia*’da şu ilkeyi izler: “Dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yap.” Platon, *Devlet* diyalogunda buna karşı çıkar. Platon’un yaşadığı çağda bu anlayış yaygın olmakla birlikte Platon bunu yıkmaya çalışır. Hatta Odysseus, Neoptolemus’un görevlendirmesiyle Philoctetes’in sihirli yayını almaya gider. Kurnazlık bir erdem sayıldığı için Odysseus gerekirse kurnazlıkla yayı alacaktır. Ancak Neoptolemus bu düşünceyi onursuz bulur. Birbirine zıt iki kanaatin bir arada bulunduğu hikâyede tutarsızlık açık bir şekilde gözlenebilir.⁵⁶

Platon, yaklaşık MÖ. 428-348 yılları arasında yaşamıştır. Yaşadığı dönem erdemin belli dönüşümler yaşadığı bir zaman dilimini içerir. Bu açıdan Homeros’tan (MÖ. 928) Sophokles’e (MÖ. 496-406) erdem, mitolojide değişime uğramıştır. Onur, Homeros için krala karşı, Sophokles açısından ise insana karşı sorumluluğu ifade eder.⁵⁷ Böylece onur kavramının dönüşümüyle birlikte, şehir devletinde yaşayan tüm bireyleri kapsayan bir erdem anlayışı hâkim olmuştur.⁵⁸ Platon için iyi bir yurttaş

⁵⁶ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 199-200.

⁵⁷ MacIntyre, *a.y.*, s. 201.

⁵⁸ Onur ve erdem kavramları arasındaki bağlantı için bkz.: Margalit Finkelberg, “Timē and Aretē in Homer”, *The Classical Quarterly*, C. 48, No: 1, 1998, s. 14-28.

olmak aynı zamanda iyi bir insan olmak anlamına geldiği gibi, o dönemde Atina toplumu için de aynı anlayış hâkimdir. *Arete* (erdem) kavramı *agathoi* (iyilik) ile anılır ve Atinalı için iyiyi kazanmak önemlidir.⁵⁹ Yine de Platon ve Atina kültürünün erdem anlayışlarındaki benzerliğin bundan ibaret olduğu söylenmelidir. Zira her ikisinin erdem telakkileri hikmet ve hakikat açısından farklılıklar arz eder.

Sokratik sorgulamadan önce *arete* ahlaki bir kavram olarak karşımıza çıkmaz. Zaten MÖ. 5. yüzyıl trajedilerinde sözcük beklenenden daha az yer alır.⁶⁰ Massetti *arete*'yi şöyle tanımlar:

“Yunan edebiyatının en başında ‘erdemli olmak’, ‘birinin mükemmel bir şekilde ne ise o olması’ ile eşdeğerdir, buna göre *arete*’nin ilk anlamı ‘mükemmellik’dir. Bununla birlikte, aynı dönemde, erken aristokrat toplumda, *arete* fikri, ölümsüz şan, yani şiirsel kutlama yoluyla elde edilen şan ile sıkı bir şekilde bağlantılıdır.”⁶¹

Doğuştan gelen mükemmellik olarak kişinin ailesi ve soyuyla bağlantılı bir *arete* anlayışı birine karşı övgü maksadıyla kullanılmıştır.⁶² *Arariskō* (katılmak) ve *harmozō* (uyum sağlamak) kelimelerini içerisinde barındıran *arete*⁶³ kavramı birleştirilmiş, harmonize edilmiş şeyler manasında mükemmellik/erdem olarak yorumlanır.⁶⁴ Herhangi bir eylemi gerektiği gibi icra etmek erdem manasına gelir.⁶⁵ Antik Yunan’da erdemin hem eylemde görünen mükemmellik kısmı hem de ulaşılan bir zafer (*glory*) olarak ölümsüzlük yönü vardır.⁶⁶ Bromberg de Arowsmith’in *Euripides Alcestis*’in girişinde *arete*’nin İngilizce’de *virtue* kelimesine sıkıştırılmasını

⁵⁹ Finkelberg, “Timē and Aretē in Homer”, s. 15.

⁶⁰ Jacques A. Bromberg, “Aretē in Greek Tragedy”, **Ageless Arete**, ed. Heather L. Reid, John Serrati, Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, doi:10.2307/j.ctv2w8kbh9.10, s. 109.

⁶¹ Laura Massetti, “Ageless Aretē”, **Ageless Arete**, ed. Heather L. Reid, John Serrati, Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, doi:10.2307/j.ctv2w8kbh9.5, s. 9.

⁶² Bromberg, “Aretē in Greek Tragedy”, s. 115.

⁶³ Sözlük anlamı için bkz: Liddell and Scott, “Aretē”, sözlük, **Perseus**, 1889, (Çevrimiçi) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3DAret%2F>.

⁶⁴ Massetti, “Ageless Aretē”, s. 21.

⁶⁵ Margalit Finkelberg, “Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of Arete”, **The American Journal of Philology**, C. 123, No: 1, 2002, s. 37.

⁶⁶ Massetti, “Ageless Aretē”: s. 9-28., s. 20.

eleştirdiğini ve kavramın başlangıçta erkeklerin kahramanlık gibi niteliklerini ifade ettiğini aktarır.⁶⁷

Adalet erdeminden örnek verilecek olursa homerik erdem olarak “*dikaiois*” (adil) mevcut düzeni bozmamaktır. Homerik bu tanım Platon’un erdem anlayışından oldukça farklıdır. Homeros’tan sonra ise V. yüzyılda erdemlere dair görüş ayrılıkları ortaya çıkar ve onlar arasında Platon bambaşka bir konumda yer alır. “Günlük kullanıma, kendilerine öğretilen şeylere sorgulamaksızın inanan insanlar, kendilerini kolaylıkla diyaloglarda Sokrates karşısındakilerin düştüğü tutarsızlıklar içine düşmüş bulabilirler.”⁶⁸ MacIntyre’nin dediği gibi tutarsızlığa sebep olan şey “bir ve aynı erdeme ilişkin iki karşıt tasarımın aynı anda birlikte varoluşudur.”⁶⁹ Bu tutarsızlık bize Platon’un diyaloglarında karşımıza çıkan sofistleri ve şairleri hatırlatır.

Platon’un bu iki kesime karşı ciddi eleştirileri olmuştur. Antik Yunan’da aristokrasiye övgüler içeren ve mitolojik şiirler yazmak yaygındır. Ayrıca siyasete katılmak için retorik sanatının önemi büyüktür. Ancak bu ikisinde Platon’u rahatsız eden bir şeyler vardır. Şairler, adları kullanarak şiirler yazmış ve adların üzerinden hakikati, dolayısıyla erdemin hakiki anlamını tahrif etmişlerdir. Sözelimi *physis* (doğa) kelimesi *phya* kökünden gelir ve endam anlamına gelir. Kişinin adı *phya*’sına uygun konulmalıdır, çünkü *phya* doğuştan gelir. Nitekim doğanın adının *physis* olmasının sebebi de onun bir *phya*’sının olmasıdır. Mitik zamanda var olanla ad aynı zamanda ortaya çıkar. Bir şeye ad veren kişi sanki onu var etmiş gibi bir kutsallık kazanır. Bu sebeple şairler kendilerini tanrıların elçisi kabul ederler ve kendilerine *sophos* (bilge, mahir) adını verirler. Bununla birlikte onlar, adları istedikleri gibi manipüle ederler ve aristokratların hoşlarına gidecek şekilde adların üzerinde oynarlar. Gerçekliğin sabit zemininin sofistlerin de katkısıyla kayması sonucu şairlerin bu davranışı hakikat için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Zira onlar gerçeği kendi şahsi çıkarlarına göre değiştirmişlerdir. Bu sebeple adların, var olanları mükemmel şekilde temsil ettiği fikri ortaya çıkmıştır.⁷⁰ Bu doğalcı görüşü *Kratylos* diyalogunda Kratylos

⁶⁷ Bromberg, “Aretē in Greek Tragedy”, s. 110.

⁶⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma.**, s. 203.

⁶⁹ MacIntyre, **a.y.**, s. 202.

⁷⁰ Klasik Düşünce Okulu, “Erman Gören, Platon, Kratylos, 2. Seminer”, **Youtube**, 09.05.2019, (Çevrimiçi) <https://youtu.be/Cs59o2GVFWE>, 19.06.2021.

karakteri temsil eder. Buna göre adlar nesnenin doğasını tam olarak yansıtır. Böylece ad ile var olan arasında bir ayrım kalmaz ve adlar sanki varlıkmiş gibi değer görür. Bu da şiire olan bakışa etki eder.

Sofistler ise Platon zamanında retorikte ustalaşmış ve bunu kazanç aracı haline getirmiş kişilerdir. Hatta Platon tarafından sofistlerin ve söylevcilerin dalkavukçular olarak adlandırıldığı görülür.⁷¹ Sofistlerden olan Gorgias'ın varlığı tamamen reddeden şüpheciliği ile Protagoras'ın insanı her şeyin ölçüsü yapan anlayışı hakikate vurulmuş ciddi bir darbedir. Hakikat sofistlerin ellerinde istedikleri yöne çekilmektedir. Retorik, sofistler için kişinin karşısındakileri ikna etmek için kullandığı, gerçeği değil gerçekmiş gibi görüneni esas alan anlayışı temsil eder. Dolayısıyla Sofistler, siyasete katılmak isteyen gençlere retorik sanatını öğretip bundan para kazanan insanlardır. Buradan anlaşılır ki, amaç sadece karşı tarafı ikna etmektir. Adlar hakikate uygun kullanılmadığında, sofistler insanları kolayca kandırabilir. Bu da yanlış bir gerçeklik ve dolayısıyla yanlış bir erdem anlayışını doğurur. Buradan da eğitimin ne kadar önemli olduğu sonucu çıkar. Nitekim Platon, *Devlet* diyalogunda eğitimin öneminden bahseder. Erdemin Platon için neden eğitimle bağlantılı olarak ele alındığı da anlaşılır hale gelir. Öte yandan Platon retoriği tamamıyla reddetmez. Onun reddettiği sofistlerin çarpık ve hakikatten uzak ikna anlayışlarıdır. Bundan dolayı Platon, gerçek olarak gösterilmek istenene hizmet amacıyla başvuru olan retoriğe karşıdır.

Böylece Antik Yunan'da *arete*'nin zaman içinde birçok manayı içinde barındırdığı görülür. Her bir role ait erdem farklıdır. Her eylemin erdemi ve her kişinin erdemi değişiklik gösterir. Platon, birçok *arete* kullanımına karşı bütün rollere, eylemlere nüfuz eden tek bir *arete* kavramı ortaya koymaya çalışır. Böylelikle Platon farklı ve değişken erdem anlayışları yerine erdemin kendiliğini araştırmak ister.

Platon'un *Euthyphron* diyalogu üzerinden dindarlığın bir erdem olduğu argümanını tartışmaya geçmeden önce, Platon için erdemin ne olduğunun açıklanması gerekir. Eğer erdemin mahiyeti öğrenilirse bir erdem olarak dindarlığın Platon için ne ifade ettiği daha iyi anlaşılabilir. Bunun için öncelikle "Sokratik Diyaloglar" olarak

⁷¹ Platon, "Menon", **Diyaloglar**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, 463a-463b.

adlandırılan Platon'un gençlik diyaloglarının kısa özetlerini vermek, ardından bilgelik, ölçülülük, adalet ve cesaret erdemlerini, buradan hareketle de genel hatlarıyla Platon'da erdem kavrayışını incelemek çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

1.2. Platon'da Erdem

1.2.1. Sokratik Diyaloglar

Yaygın kabule göre Platon'un *Euthyphron* diyalogu Sokratik diyaloglar arasındadır. Dogmatiklerin görüşünü temsil eden bu adlandırmayı, Sokrates'in, görüşlerini olduğu gibi aktarması olarak değil ama onun, karşısındaki muhatabına *aporia* ya da ironi gibi yöntemleri kullanması bakımından anlamak daha doğru olacaktır. Sokrates'in bu yöntemleri kullanarak muhatabına sorgulattığı belli konuların aynısını Platon, "Sokratik diyaloglar" olarak adlandırılan bu eserlerde sahneler. Diyaloglar belli bir erdemin ne olduğunun sorgulandığı ancak kesin bir cevaba ulaşılamadan sonuçlanan aporetik eserlerdir.⁷²

Felsefe tarihçileri tarafından kabul edilen Sokratik diyaloglar farklılık göstermektedir. Genel olarak *Savunma*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis*, gençlik (Sokratik) diyalogları arasında sayılır.⁷³ Bunun yanında *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias*, *Menon*, geçiş diyalogları olarak kabul edilir.⁷⁴ *Euthydemus*, Ahmet Arslan tarafından gençlik diyalogu olarak alınırken Gökberk tarafından geçiş diyalogu olarak alınır. *Meneksenos* ise her ikisi tarafından geçiş diyalogu olarak kabul edilir.⁷⁵

Bunun yanında diyalogların muhatapları esas alınarak yapılan sınıflandırmalar da bulunmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre diyaloglar;

“a) muhatabı *sophos* olan diyaloglar,

⁷² Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 85-86.

⁷³ Cevizci, **a.y.**, s. 85; Bayram Ali Çetinkaya, **Felsefe Tarihi: Antik Doğu'dan Modern Batı'ya**, Ankara, Nobel, 2017, s. 118; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2008, s. 54; Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, s. 193-194; Haşlakoğlu, **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, s.19-20.

⁷⁴ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 85; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.54.

⁷⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, s. 193-194; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 54.

b) muhatabı *philosophos* olan diyaloglar,

c) muhatabı '*philosophos* öncesi' olan diyaloglardır."⁷⁶

Bu tasnife göre diyaloglar farklı muhataplara hitap eder. Haşlakoğlu, diyalogların *dianoia* itibariyle muhataplarındaki etkisini şu sözleriyle açıklığa kavuşturur:

"Muhakeme faaliyetinin Platon düşüncesindeki karşılığı olan *dianoia*, hakikati (*aletheia*) *noesis* olarak bizzat müşahede etmiş olan *sophos*'ta başka; hakikate *sophos*'un *tekhne*'si itibariyle 'çevrilen' *philosophos*'ta başka; hakikati en fazla 'ne olmadığı' cihetinden anlaması mümkün olan *philosophos* öncesinde başka ve nihayet hakikatin yerine onun görüntüsünü (*doksa*) esas alan sofistte başka biçimlerde ortaya çıkar."⁷⁷

Bu sınıflandırma esas alındığında *Euthyphron* diyalogunun da dâhil olduğu '*philosophos* öncesi' diyaloglar şunlardır: *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias*, *Meneksenos* (bazı bölümleriyle), *Menon*, *Euthyphron*, *Kriton*, *Kharmides*, *Lysis*, *Lakhes*, *Gorgias*, *Protagoras*, *Euthydemus*.

Bazılarına göre Sokratik diyaloglar bütünüyle Sokrates'in görüşlerini yansıtırken, bazılarına göre ideaların izlerine rastlanan ve Platon'un görüşlerinden bağımsız olmayan diyaloglardır.⁷⁸ *Euthyphron* diyalogu, *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* ile bir üçlü oluşturur. Hatta bu sıralamaya *Euthyphron*'u önceleyen *Theaitetos* diyalogunu ekleyenler de vardır. Tarihsel olarak bu diyaloglar, Sokrates'in "Mahkemem var" diyerek bitirdiği *Theaitetos*, suçlamayla ilgili görüşmek üzere mahkemenin önüne geldiği *Euthyphron*, mahkemede kendini savunduğu *Sokrates'in Savunması*, ölmeden önceki son gününü geçirdiği *Kriton* ve ölüm gününü temsil eden *Phaidon* olarak sıralanabilir. Üstelik yaygın okumanın aksine oluşturulmuş bu sıralamanın, dramatik okumayı kısıtlamadığını belirtmek isterim.

⁷⁶ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 61.

⁷⁷ Haşlakoğlu, *a.y.*, s. 61.

⁷⁸ Allen, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms (RLE: Plato): A Re-Interpretation of the Republic*, s. 166.

Sokratik diyalogların farklı sıralama biçimlerini gösterdikten sonra, bu diyalogların mahiyeti hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu diyaloglardan biri olan *Kriton*, Kriton ile Sokrates arasında geçmekte ve Kriton'un gün doğmadan Sokrates'in yanına, hapishaneye gelmesiyle başlamaktadır. Varlıklı biri olan Kriton, Sokrates'in dostudur ve onun ölümüne razı değildir. Sokrates'i kaçırmaya ikna etmeye çalışır ancak Sokrates hakkında verilen ölüm kararı ne kadar haksız da olsa haksızlığa haksızlıkla karşılık verilmemesi gerektiğini söyleyerek ona itiraz eder. Düşüncesini desteklemek için Sokrates, yasaların dile gelip konuşması durumunda neler söyleyebileceğini Kriton ile paylaşır. Diyalog, Sokrates'in, kararı Tanrı'nın istediğini söylemesiyle sona erer.⁷⁹

Bir diğer Sokratik diyalog, **bilgeliğin** mahiyeti hakkında konuşmayı içeren ve diğerleri gibi kesin bir sonuca varılamayan *Kharmides* diyalogudur. Sokrates'in, Kharmides'e bilge olup olmadığını sormasıyla bilgelik üzerine konuşma başlar. Bunun üzerine Kharmides'in ilk cevabı sakinlik, ikincisiye utanma olur. Sokrates, zıtlıklar üzerinden tanımları çürütür. Kharmides, bu defa "Bilgelik herkesin kendi işini yapmasıdır."⁸⁰ diye bir tanım işittiğini söyler. Sokrates, bu tanımı da çürütünce, sözün asıl sahibi Kritias dayanamayarak söze karışır ve tanımını savunmaya geçer. Kritias da bilgelige yararcı bakış açısıyla baktığı için Sokrates, Kritias'ın tanımlarını da çürüterek aslında savunduğu tanımların yararcı olmadığını göstermiş olur. Diyalog, bilgeliğin tanımı bulunamadan sona erer.

Çocuklara silah eğitimi vermenin gerekliliğiyle açılan *Lakhes* diyalogunda ise **cesaret** erdemi tartışılır. Ardından çocukların ruh eğitimi için gerekli bilimin hangisi olduğu soruşturulur. Diyalogda bulunanlar, silah kullanımıyla ilgili erdemin, cesaretin bölümü olduğu sonucuna varır ve cesaret erdemini sorgular. Lakhes'in cesaret tanımı cesaretin fiili yönünü ele alırken, Nikias'ın tanımı cesaretin teorik kısmını kapsar. Nikias'ın tanımında cesaretin sadece üçte birinin ifade edildiğini söyleyen Sokrates cesaretin söylenmeyen bir kısmının daha olduğunu ima etmiş olur. Sonuç olarak

⁷⁹ Platon, "Kriton", **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.

⁸⁰ Platon, "Kharmides", **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020,

cesaretin ne olduğuna dair genel bir tanım bulunamamış ve diyalogda nihai bir sonuca ulaşamamıştır.⁸¹

Protagoras diyalogu, Sokrates'in Protagoras ile yaptığı konuşmasını içerir. Hippokrates'in Protagoras'tan sofistliği öğrenmek istemesiyle Sokrates'in de dâhil olduğu konuşma ortamında Protagoras, sofist olduğu takdirde Hippokrates'in siyaset sanatını öğrenip zenginlik ve itibar gibi birçok iyiliğe kavuşabileceğini belirtir. Erdemin öğretilbileceği konusu açılınca Sokrates mitolojik bir hikâye anlatır. Bu hikâyeye göre tanrılar insanlara çeşitli sanatlar dağıtmıştır. Diğer tüm sanatlar herkese farklı farklı dağıtılmışken doğruluk ve utanma herkeste eşittir ve bu duygular siyaseti doğurur. Böylece Sokrates, erdemler ile siyaset sanatı arasında ilişki kurar. Buradan hareketle Sokrates ile Protagoras doğruluk, ölçülülük, dindarlık ve bilgelik erdemleri hakkında konuşurlar. Protagoras, cesaret erdeminin bunlardan farklı olduğunu söyler ve bu dördünü erdemin parçaları sayar. Sokrates, başta erdemlerin öğretilmeyeceğini, Protagoras da öğretilbileceğini savunurken diyalogun sonunda tam tersini savunur hale gelirler.⁸²

Hippias ile Sokrates arasında geçen *Büyük Hippias* diyalogu güzellik hakkındadır. Sofist olan Hippias'ın, işi hakkında yaptığı konuşmadan sonra Sokrates kendisine güzelin ne olduğunu soran birinden bahseder ve Hippias'tan cevabı bulma konusunda yardım talep eder. Burada beş farklı tanım yapılır. Bunlar “Genç bir kız güzeldir”, “Güzel asla hiçbir yerde, hiç kimseye çirkin görünmeyendir”, “Uygun olan güzeldir”, “Yararlı olan güzeldir” ve “Görme ve duyma yoluyla haz duyduğlarımız güzeldir.” Diyalogda bu tanımların her biri çürütülür. Diyalogun sonlarına doğru Hippias, tanımın Sokrates'e ait olduğunu net bir şekilde anlamış olur, bu da Sokratik ironinin başka bir çeşididir. Okuyucu bu diyalogda da tartışılan kavramın tanımına açık bir biçimde ulaşamaz.⁸³

Konusu kötülük olan *Küçük Hippias*, Eudikos'un da orada bulunduğu ama daha ziyade Sokrates ile Hippias arasında geçen bir diyalogdur. Diyalogda, kötülüğün

⁸¹ Platon, “Lakhes”, **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.

⁸² Platon, “Protagoras”, **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.

⁸³ Platon, “Büyük Hippias”, **Büyük Hippias-Theages**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2021.

bilerek veya bilmeyerek yapılması durumlarında hangisinin daha iyi olduğu hususu tartışılır. Sokrates, bilerek kötülük yapmanın daha iyi olduğunu söylerken, Hippias bunun mümkün olmadığını ileri sürer. Platon'un genel görüşüne aykırı gibi gözükse de bu kabul aslında diyalogun son kısımda açıklığa kavuşur. Tüm bu diyalektikle çıkan sonuç, bilerek kötülük yapanın daha iyi olduğu ancak böyle birinin varlığının mümkün olamayacağıdır. Çünkü hakikati bilen biri iyiyi bildiği için kötüyü de bileceğinden kötülük yapma imkânı olsa da hakikati bilmesinden ötürü bunu yapmayacaktır.⁸⁴

Lysis diyalogunda sahne, birçok delikanlının olduğu idman yerinde açılır. Sokrates dostluk konusuna geçer ve öncelikle dostluğun kimler arasında olduğu üzerinden tanım aranır. “Seven mi sevilenin dostudur, sevilen mi sevenin? Yoksa arasında fark yok mudur?”⁸⁵ sorusu sorulur. Meneksenos, iki kişinin dost olabilmeleri için aralarında karşılıklı sevgi olması gerektiğini kabul eder. Sokrates şiirler okuyarak bunun doğru olmadığını kanıtlamaya çalışırken, tekrar başa dönüp Meneksenos'un tanımını kabul eder. Ardından Sokrates, yine aynı tanıma reddederek diyalektiği kullanmış olur. Bunun üzerine *Lysis*, dostluğun benzerler arasında mı yoksa birbirinden farklı şeyler arasında mı olduğunu sorgular. Yine bu diyalektiğin ikisi de sırasıyla kabul edilir fakat buradan da bir sonuca varılamaz. Sokrates bu defa dostluğun iyilik açısından kimler arasında olduğunu sorgular ve bir dilemma sunar. Bu dilemmada da sonuca varılamaz. Diyalogun sonunda dostluğun sebebi aranır ancak orada bulunanlar yine elle tutulur bir dostluk tanımına ulaşmadan dağılırlar.

Meneksenos, cenaze hitabesini konu edinir. Meneksenos, Sokrates ile karşılaştığında cenaze töreni için hitabeti iyi birinin arandığını ve bu sebeple agoraya gittiğini söyler. Sokrates ise muhatabının bakışını hatipliğin yapmacıklığına çevirir. Hatibin abartılı ve süslü sözlerle hem ölmüşleri hem de cenazeye katılmış kimseleri öven konuşmasından kinayeye bahseder. Meneksenos, hatiplikte Sokrates'e meydan okuyunca Sokrates, kadın öğretmen olan Aspasia'nın ölüler için hazırladığı nutku anlatır ve bunun üzerine eleştirisini sunar.

⁸⁴ Platon, **Küçük Hippias**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2021.

⁸⁵ Platon, “*Lysis*”, **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, 212c.

Erdemin mahiyeti üzerine bir konuşmayı içeren *Menon* diyalogu genel olarak Sokrates ile Menon arasında geçmekle beraber Anytos ve Menon'un kölesi de yer yer diyaloga dâhil olur. Diyalog, Menon'un Sokrates'e "Erdem öğretilbilir mi, ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir. Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan veya başka bir yoldan mı geliyor?"⁸⁶ sorusuyla başlar. Bu soru aracılığıyla erdemin birçok yönünün ifade edildiği ve erdemin, bunların hepsini içerdiği söylenebilir.

Sokrates, erdemi bilmediğini ifade eder ve erdemi soruşturması için Menon'a söz verir. Menon, diyalog boyunca erdemin kısmi olarak tanımını yaparken, Sokrates ondan tek ve bütüncül bir tanım ortaya koymasını ister. Hatta ondan erdemin ne olduğunu 'hatırlamasını' ister. Bunun üzerine öğrenmenin hatırlamaktan ibaret olduğu savını Sokrates, Menon'un kölesi üzerinden ispatlamaya çalışır. Ona birtakım geometrik sorular sorar ve nihayetinde geometri hakkında hiçbir fikri olmayan köleye, dünyaya gelmeden önce biliyor olduğu şeyleri hatırlatarak problemleri çözdürür.

Diyalog erdemin ne olduğu sorusunda tıkanınca erdemin öğretilip öğretilmeyeceği üzerine soruşturma başlatırlar. Erdemin öğretilmesi için bilgi olması gereklidir. Peki, erdem bir bilgi midir? Anytos'un da dâhil olduğu sorgulamada erdemin doğru sanıdan geldiği söylenir, ancak tam bir açıklamaya kavuşturulmadan diyalog sona erer. Erdemin öğreticilerinin sofistler olduğunu söyleyen Sokrates iken onların insanları kandırdığını söyleyen Anytos'un olması da Platon'un bir ironisidir. İkisinin tam tersini savunması gerekirken bu şekilde sunulması ve erdemin doğuştan gelen ya da öğretilen bir tarafı olmasına rağmen sadece doğru sanıyla elde edildiği savıyla bitmesi, kanaatimce Platonik bir ironi üzerinden anlaşılabilir.⁸⁷

Euthydemus diyalogu tartışma sanatıyla alakalı olup Sokrates'in önceki gün geçen konuşmayı Kriton'a anlatmasını konu alır. Sokrates, iki tartışma (eristik) sanatçısı ve sofist kardeşler Dionysodoros ve Euthydemus ile sanatları hakkında konuşmaya başlar. Erdemi öğrettiklerini söyleyen iki kardeşe Sokrates, Klinias'ı erdemi öğrenmesi gerektiğine ikna etmelerini talep eder. Anlatımının bu kısmında hatırlamak için *mousalardan* yardım isteyen Sokrates, Euthydemus ile

⁸⁶ Platon, "Menon", 70a.

⁸⁷ Platon, **a.y.**

Dionysodoros'un Klinias'a sorular sorarak yaptıkları kelime oyunlarını betimler. Örneğin, "Öğrenenler, bilenler mi bilmeyenler mi?"⁸⁸ sorusuna iki kardeş birbirine zıt iki cevap vererek çelişkiye düşer. Dilemmaların iki ucu da temellendirilebilir. Her şeyin ölçüsü olarak insanı merkeze alan Protagoras'ın görece anlayışını yansıtan bu yaklaşım, sözlerin, sofistlerin ellerinde oyun hamuru gibi istenilen şekle sokulup karşı tarafa kabul ettirildiğinde ne tür çelişkiler doğurabileceğini gözler önüne serer. Böylece bu diyalog, sofistlerin bilgi anlayışını Sokratik ironi ve dilemmalar üzerinden bizlere sunar.

Söylev (retorik) sanatını konu edinen *Gorgias* diyalogunun karakterleri Sokrates, Gorgias, Kallikles, Khairephon, Polos'tur. Sokrates ile Gorgias söylev sanatının ne olduğunu tartışır ve bu sanatın, insanları bilgi olmaksızın salt inançla kandırmak olduğunu kabul ederler. Eğer ikna edilen insan bilgili olsaydı, bu söyleme inanmazdı. Nitekim bilgisiz insan bilgisiz bir insanı kolayca inandırabilir. Böylece söylev sanatının tartışmaya açıldığı bu diyalogda söylev ustalığının, doğruluk ile eğrilik hakkında olduğu ön plana çıkar ve retorik sanat olup olmadığı tartışılır. Sokrates'e göre bu sanat, dalkavukluğun bir çeşidi olup sanat değildir. Dalkavukluk ve kandırma olarak söylev sanatının kötü bir şey olduğunu belirttikten sonra Sokrates, kötülüklerin cezalandırılmasının gerçek mutluluk için bir adım olduğunu söyler. Böylece Sokrates kötü olan bir şeyi ıslah etmenin önemine vurgu yapar. Bunun tam tersini düşünen ve cezayı acı olarak gören Kallikles ise hazzı ön plana çıkarır. Zıtlıklar üzerinden süren tartışma, Sokrates'in, erdemli insanların gideceği yeri tasvir etmesiyle devam eder. Böylece Sokrates, erdem her şeyin üstünde tutulması, doğruluktan ayrılan kişilerin ıslah edilmesi, retorik de doğruluğu esas alması gerektiğini söyleyerek ölçülülüğü öğütler ve konuşmasını sonlandırır.⁸⁹

1.2.2. Dört Temel Erdem

Kharmides ve *Lakhes*'in de içinde bulunduğu Sokratik diyaloglar üzerinden Platon düşüncesinde erdemlerin nasıl bir yöntemle ele alındığı görüldü. Bu diyaloglarda farklı erdem çeşitleri hakkında konuşulmasına rağmen, bu diyalogların

⁸⁸ Platon, *Euthydemos*, çev. Halil Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000, 275d.

⁸⁹ Platon, "Gorgias", *Diyaloglar*, çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.

ortak özelliği, kesin ve mutlak bir tanıma erişilemeden sonlandırılmasıdır. Bundan sonraki aşamada *Devlet* ve *Yasalar* diyalogları üzerinden Platon'un dört temel erdemi hem birey hem de devlet yapılanmasında nasıl konumlandığı daha net görülecektir. Bu iki diyalog Sokratik diyaloglar arasında yer almadığından, içerisinde işlenen adalet ve ölçülülük erdemleri şimdi incelenecektir.

Yukarıda da görüldüğü gibi Sokratik diyaloglarda Platon her bir erdeme özel bir yer tahsis etmiştir. Söz gelimi *Kharmides* diyalogu bilgelik, *Lakhes* diyalogu cesaret, *Lysis* dostluk, *Euthyphron* dindarlıkla ilgilidir. *Menon*, erdemin ne olduğu ve nasıl elde edildiğiyle alakalıdır. Bunlar gibi daha birçok erdem hakkında diyalog mevcuttur. Öte yandan Platon, diyaloglarında erdemleri sayarken temelde dört erdemden bahseder: Bunlar bilgelik, ölçülülük, adalet, cesaret (yiğitlik) erdemleridir.⁹⁰ Aynı şekilde Platon'un ideal devletinin temelleri de söz konusu bu dört temel erdem üzerine tesis edilir.⁹¹

Antik Yunan'da erdem, bir işi doğru şekilde yapmak olarak kabul edilir; buna göre her eylemin erdemi farklıdır. Her ne kadar erdemli olmak derken tekil bir ifade kullanılsa da her alanın farklı bir erdemi olması bakımında birçok erdem söz konusudur. Bir insanın erdemli olması ise bu erdemleri elde etmesine bağlıdır. Bu sebeple her alandaki erdemin tezahürleri farklı olacaktır. Örneğin devlet yöneticisinin erdemi bilgelik iken, koruyucunun erdemi cesarettir. Bununla birlikte ideal devletin yöneticisi (filozof-kral) muhafızlardan seçildiği için, o kişinin aynı zamanda cesaret ve ölçülülük erdemlerine sahip olması gerekir.

Devlet diyalogunda Platon, dört temel erdemi sıraladıktan sonra ideal devletinde bunların bulunup bulunmadığını incelemeye başlar. Platon'a göre bilgelik yönetme becerisiyle, yüreklilik koruyuculukla, ölçülülük de herkeste olması gereken uyum ve düzenle ilgilidir. Adalet ise herkesin kendi işiyle uğraşması, başkasının işlerine karışmamasıdır. Bu yönüyle adalet diğer erdemlerin tamamlayıcısıdır. Bu bağlamda Sokrates, şehirde üç grup insanın olduğunu söyler. Bunlar yönetici, muhafız ve üretici sınıflarıdır. Sokrates ayrıca dört erdemin hem ruhta hem devlette

⁹⁰ Platon, **Yasalar**, C. 1, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı, 1998, 631d.

⁹¹ Platon, **Devlet**, 428a.

bulunduğunu savunur. Ona göre öfke, arzu ve akıl gücü olmak üzere ruhun üç hali bulunmaktadır. Öfke gücü cesaret, arzu gücü ölçülülük, akıl gücü ise bilgelik erdemiyle alakalıdır. Tüm bu kısımların kendi görevini yerine getirmesi de adalettir. Ayrıca aklın görevi yönetmek, öfke gücünün görevi buyruğa uymaktır ve ikisinin birden görevi de arzu yanını kumanda etmektir. Üç erdemin dengeli bir şekilde yerleştiği ruh doğru, devlet de adildir. Şehirdeki herkes bu şekilde adil olursa adalet tüm toplumda sağlanmış olur.⁹²

Platon devlet anlayışında ruhun erdemler esasında tesisini dikkate alır. Filozof-kralın devleti yönetebilmesi için tüm erdemlere sahip olması gerekir. *Devlet* diyalogunda Sokrates bunu şöyle izah eder: “Filozofta bulunan yaratılış, kendine uygun eğitime kavuşursa, gittikçe gelişerek bütün erdemlere ulaşır.”⁹³ Ancak “varlığın özünü seyre dalmış insan”⁹⁴ olarak onu diğer erdemli insanlardan ayıran şey bilgelik erdeminin üstünlüğüdür. Devlet yönetiminin sağlıklı bir şekilde oluşabilmesi için filozof-kralın bu erdemlere sahip olması gerekir. Elbette devlet sadece kraldan oluşmadığı için halkın da bazı erdemlere sahip olması beklenir.

Dindarlık erdemi neden ruhun kısımları arasında sayılmaz? *Devlet* ve *Yasalar* diyaloglarında erdemler sayılırken dindarlık erdemi neden geçmez? *Devlet*’te dindarlık erdeminin verilmemesinin sebebini Sparshott, bilgeliğin onu kapsamaması üzerinden izah eder.⁹⁵ Platon’un, diyaloglarını farklı erdemlere tahsis ettiğinden daha önce bahsetmiştim. Platon, dostluk ya da dindarlık gibi erdemler hakkında başlı başına diyaloglar yazdığı halde, bu erdemleri devlet yönetiminin kurucu unsurları arasında zikretmez. Benzer biçimde *Yasalar* diyalogunun altıncı kitabında dinle ya da dinî yaşamla ilgili yasalardan bahsedilmesine rağmen, erdemler arasında dindarlıktan ayrıntılı olarak söz edilmez.⁹⁶ Ayrıca bu diyalogda “dine karşı” olmak “devlete karşı” olmakla aynı görülür.⁹⁷ Üstelik anne babasına kötü davranan kişinin dinsiz olduğu

⁹² Platon, **a.y.**, 428a-444d.

⁹³ Platon, **a.y.**, 492a.

⁹⁴ Platon, **a.y.**, 500c.

⁹⁵ F. E. Sparshott, “Five Virtues in Plato and Aristotle”, **The Monist**, C. 54, No: 1, 1970, s. 47-48.

⁹⁶ Platon, **Yasalar**, 759b-760a.

⁹⁷ Platon, **Yasalar**, C. 2, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı, 1998, 854c.

söylenir.⁹⁸ Dolayısıyla dindarlık erdemi, dört erdemden biri olarak sayılmasa da *Yasalar* diyalogunda tesis edilen devlet modelinde bu erdemin önemi ön plana çıkar. Ayrıca ruhun kısımları arasında sayılmasa bile bir ruhun dinsizliğe meylinin erdemsiz bir tutum olduğu açıkça beyan edilir.

Son olarak dindarlığa yer verilen bir diğer diyalog olan *Protagoras*'ta ise bütün yurttaşların pay alması gereken doğruluk ve ölçülülük erdemlerinin yanında dindarlık da zikredilir.⁹⁹ Diyalog, erdemlerin öğretilmesi üzerinden tek tek erdemlerin birbirleriyle ilişkisini ele alır.

1.2.3. Erdemde Parça-Bütün İlişkisi

Platon'un diyaloglarında erdeme ilişkin tartışma konularından biri de erdemlerin parçalardan oluşup oluşmadığı sorusudur. Nitekim Platon, “ayrı ayrı erdemleri tek başlarına gözden geçirmiş bunların aralarındaki sınırları çizmek istemiştir, ama bunu yaparken erdemlerin birliği ve akılla ilgili olduğu anlayışına pek bağlı kalmıştır.”¹⁰⁰ Bu konu *Protagoras* diyalogunda ayrıntılı olarak tartışılır. Diyalogun ilgili satırlarında Sokrates, Protagoras'a dönerek tartışmanın zeminini şu şekilde hazırlar:

“Konuşmanın birçok yerinde doğruluktan, ölçülülükten, dindarlıktan, bunlar topluca tek bir şeymiş, erdemmiş gibi söz ettin. Erdemin bir bütün ve doğruluğun, ölçülülüğün, dindarlığın, sadece onun parçaları mı olduğunu; yoksa demin söylediğim gibi, bu niteliklerin tek ve aynı şeye verilen değişik adlar mı olduklarını açıkça anlat bana.”¹⁰¹

Protagoras ise erdemin tek olduğunu ve sözü edilenlerin onun parçaları olduğunu söyleyince Sokrates, şu sözleriyle parça-bütün ilişkisinin mahiyetini sorgular:

“Yüzün parçaları olan ağız, burun, gözler, kulaklar gibi mi; yoksa bir altın külçesinin birbirinden ancak büyüklük, küçüklük bakımından ayrılan parçaları gibi mi?”¹⁰²

⁹⁸ Platon, *a.y.*, 881b-881e.

⁹⁹ Platon, “*Protagoras*”, 324e-325a.

¹⁰⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

¹⁰¹ Platon, “*Protagoras*”, 329c-329d.

¹⁰² Platon, *a.y.*, 329e.

Burada da Platon bizi bir diyalektiğin içine sokar. Diyalektiklere seçim yapılması gereken ikilikler olarak bakılamaz. Burada parça-bütün ilişkisinde birini diğerine tercih etmeyeceğim. Sadece böyle bir diyalektik verildiğine göre iki zıtlığın da bizi ilgilendiren tarafı olduğu bilinmelidir. Sokrates, diyalektiği şu sözleriyle açar:

“İnsanların bazıları erdemin bir parçasına, öbürleri bir başka parçasına mı sahip olurlar, yoksa bir parçasına sahip olunca ister istemez hepsine birden mi sahip olmaları gerekir?”¹⁰³

Bu diyalektikleri ikiye bölüp birbirlerine tekabül eden kısımları eşleştirdiğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkar:

- 1- “Yüzün parçaları olan ağız, burun, gözler, kulaklar gibi mi?” → “İnsanların bazıları erdemin bir parçasına, öbürleri bir başka parçasına mı sahip olurlar.”
- 2- “Yoksa bir altın külçesinin birbirinden ancak büyüklük, küçüklük bakımından ayrılan parçaları gibi mi?” → “Yoksa bir parçasına sahip olunca ister istemez hepsine birden mi sahip olmaları gerekir?”

Böyle olunca yüzün parçaları olarak anlaşıldığında erdemler, yüzün parçaları birbirinden göz, burun ya da ağız gibi farklılık gösterdikleri için insanların bazılarının erdemin bir “parçasına” diğerlerinin başka parçasına sahip olduğu seçenek doğru olacaktır. Diğer taraftan eğer erdemin parçaları, altın külçesinin büyüklük-küçüklük bakımından farklılık gösteren parçaları olarak anlaşılırsa erdemin bir parçasına sahip olan biri, diğer parçalarına da sahip olacaktır; çünkü altın sadece büyüklük açısından değişir ama mahiyeti aynıdır.

İki taraftan biri diğerine tercih edilemeyeceğine göre bu sorun nasıl çözülecek? Öncelikle Platon’un ideal erdem anlayışının, bütün erdemleri kapsayan bir model (*paradigma*) olduğunu kabul edelim. Nitekim kendisi ruhun üç kısmının ayrı erdemleri olmasına rağmen, bu erdemlerin ruhta birlik halinde bulunması gerektiğini ifade eder. Ayrıca *Yasalar*’da erdemin dört türü olduğu ve hepsinin ayrı ayrı bir olduğu söylenir. Öte yandan bu erdemlerin neden bir bütün olarak kavranması gerektiği söylene de bunun ayrıntılı olarak açıklaması yapılmaz. Ancak Platon’da erdemlerin bir bütün olarak kavranması gerektiği hususu zihinlerde tutulmalıdır.¹⁰⁴

¹⁰³ Platon, **a.y.**, 329e-330a.

¹⁰⁴ Platon, **Yasalar**, 963c-963d.

Devlet diyalogunda Sokrates, “Sitemiz, bilge, yürekli, ölçülü ve doğrudur.”¹⁰⁵ der. Ardından şu sözleri ile bilgelik erdemi kastedilerek erdemin bütününi teşkil ettiğini dile getirir:

“Herhangi dört şeyi al bunlardan herhangi birini herhangi bir şeyde arasak da aradığımızı öbürlerinden önce bulsak bu bize yeter ama önce öbür üçünü bulsak aradığımız şeyi de böylece meydana çıkarmış oluruz çünkü belli ki geride kalan o aradığımız şeydir.”¹⁰⁶

Burada aslında dört erdemin tek bir erdem (bilgelik) olarak bütün oluşturduğunu ve tek bir tanesi olan bilgelik erdemi anlaşıldığında erdemin kendisinin anlaşılacağını söyler. Nitekim devleti yönetecek kişinin sahip olması gereken yegâne erdemin bilgelik olduğu diyalog boyunca vurgulanır. Ayrıca *Phaidon*’da da “gerçek erdem bir tek bilgelikle kazanılır.”¹⁰⁷ sözleriyle erdemlerin en üstününün bilgelik olarak sayıldığı görülebilir. Devamında da bilgeliği (erdemi), ölçülülük, cesaret ve adalet erdemleri vasıtasıyla aramanın gerçek erdem olduğu söylenir.¹⁰⁸

Bu hususta Vlastos, *Protagoras* diyalogunda Sokrates’in üç formül kullandığını belirtir: Bunlar birlik tezi (349b-c), benzerlik tezi (329d-e) ve iki koşulluluk tezidir (329e).¹⁰⁹ Eğer üçüncü tez doğru kabul edilirse, bu durumda “Erdem, bilgelik, ölçülülük, cesaret, adalet ve dindarlık birbirine yüklenebilir.” görüşü geçerlidir.¹¹⁰ Yani erdemin birliğinden söz etmek gerekir ve her bir erdem türü tek bir erdeme tekabül eder.

Sparshott’un erdemin bilgelik olduğuna dair görüşü destekleyen açıklamaları şu şekildedir: *Devlet*’te ölçülülük doğru olanı yapmaktır, bu da adalet erdemi demektir. Böylece ölçülülük, adalet erdemine dönüşür. *Lakhes*’te cesaret, gelecekteki kötülüklerin bilgisine, dolayısıyla iyi ve kötünün bilgisine sahip olmak şeklinde yansıtılır. Bu da bilgelik erdemi demek olduğundan tüm erdeme tekabül eder. *Kharmides*’teki ölçülülük tüm iyi davranışları içerir. *Gorgias*’ta savunulduğu şekliyle ölçülülüğe sahip olan biri diğer tüm erdemlere de sahip olur. *Euthyphron*’da

¹⁰⁵ Platon, *Devlet*, 428a.

¹⁰⁶ Platon, *a.y.*, 428a-428b.

¹⁰⁷ Platon, *Phaidon*, 69b.

¹⁰⁸ Platon, *a.y.*, 69b.

¹⁰⁹ Gregory Vlastos, “The Unity of the Virtues in the ‘Protagoras’”, *The Review of Metaphysics*, C. 25, No: 3, 1972, s. 418.

¹¹⁰ Vlastos, *a.y.*, s. 426.

dindarlığın tüm erdemleri içerdği ima edilir. Çünkü tanrıların isteklerini yapan tüm iyi şeyleri yapmış olur. *Protagoras*'ta da bilgelik erdemin parçası olarak görülüp sonunda erdemin bütünü olarak yorumlanır.¹¹¹ Ayrıca Sparshott'a göre *Yasalar* diyalogu üzerinden bilgelik şu şekilde tanımlanabilir:

“Kabaca, *Yasalar*'da bilgelik, neyin doğru olduğunu bilmek; ölçülülük doğru olanı istemek; adalet doğru olanı yapan kişi olmak; cesaret ise doğru olanı yapmamak için ayartmalara karşı koyabilecek güce sahip olmaktır.”¹¹²

Sparshott, bu sözleriyle bilgelik üzerinden bütüncül bir perspektifle erdemli insanın karakterini açıklar. Ona göre erdemler ancak değer olarak birbirlerinden farklılaşabilir. Ruhta olduğu gibi devlette de her bir erdemi haiz bir sınıf vardır. Bu da filozof-kralın erdemidir.¹¹³

Bu açıdan Platon'da ideal erdem modeli, erdemin her bir parçasının ruhta bir bütün olarak bulunması anlamına gelir. Her ne kadar Protagoras, cesur olup bilge olmayan insanların olduğunu söylese de bu tip insanlar ideal erdem anlayışına uymaz. O halde bir kişiye hakiki anlamda ‘erdemli’ denilebilmesi için onda tüm erdemlerin bulunması gereklidir. Böyle olunca erdemli bir ruhta sadece bir tür erdemin değil, tüm erdemlerin bulunması idealdir. Dolayısıyla erdem altının büyüklük-küçüklük bakımından parçaları gibi anlaşılabilir. Nitekim Maclyntre da erdemin birliği şeklinde ifade edebileceğimiz bu anlayışı “Platon’a göre erdemler, sırf birbiriyle bağdaşabilir değil, ama aynı zamanda birisinin varlığı diğer hepsinin varlığını gerektiren türden şeylerdir”¹¹⁴ sözleriyle destekler.

Yüzün parçaları örneğiyle ilişkilendirildiğindeyse erdemin sadece bir parçasına sahip olup diğerlerine sahip olmayanlar için durum şöyle ilerler: Örneğin, sadece gözlerin olmasıyla bir yüz elde edilemeyeceği gibi sadece cesaret erdemine sahip olmakla erdemli olunamaz. Antik Yunan'da erdem bir işi en iyi şekilde yapmak olarak kabul edildiğine göre Protagoras'ın cesur birini erdemli olarak kabul etmesi normaldir. Çünkü onlar için bir askerin işini iyi yapması onun erdemli olduğunu

¹¹¹ Sparshott, “Five Virtues in Plato and Aristotle”, s. 49.

¹¹² Sparshott, *a.y.*, s. 52.

¹¹³ Sparshott, *a.y.*, s. 52.

¹¹⁴ Maclyntre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 214.

gösterir. Hâlbuki Platon için tüm erdemlerin ruhta birlik halinde bulunması gerekir. Ancak erdemler, altının büyüklük-küçüklük bakımından farklılık göstermesi gibi, her bir kişide farklı miktarlarda bulunabilir. Platon'un devletinde herkesin işini hakkıyla yapmasıyla devlet adil şekilde yönetilir hale gelir. Örneğin, yöneticilerinin üstünlüğü bilgelik erdemiyle, koruyucularınki cesaret erdeminin üstünlüğüyledir. Üretici sınıfında ölçülülük erdemi aranır. Adalet erdemi ise tüm bu erdemlerin birliği şeklinde anlaşılmalıdır.

Platon için ideal olanı gerçekleştirmek oldukça zordur. Erdemli olup erdem idealini ruhunda tesis edemeyen insanlar da elbette devlette olacaktır. Bununla birlikte erdemlerin, kullanıldığı alanlar itibariyle birbirinden farklılık gösterdiği ancak bütün içinde aynı değerde olduğu söylenebilir. Kişinin uğraşı ne olursa olsun, onun erdemi tabiatına uygun olan işi en iyi şekilde yapmasıdır. Öte yandan erdemin birliği idealine göre koruyucu, cesur olduğu gibi bilge ve ölçülü de olabilir. Bu bakımdan bir koruyucu, üretici kadar ölçülü olmalıdır ama onda öne çıkan erdem cesaretken, diğerininki ölçülülüktür.

Platon *Devlet* diyalogunda ayrıca göz ve kulak gibi organların görevlerini iyi yapmalarını erdemlerine uygun hareket etmeleri olarak ele alır.¹¹⁵ Yukarıda da belirtildiği gibi erdem neye dairse, erdemin mahiyeti o eylemin en iyi şekilde yapılması olarak anlaşılmalıdır. Adalet erdemi bu açıdan erdemlerin ideal birliğini ifade eder. Bu bağlamda Sokrates, yaşamın amacı olarak şunu dile getirir: “Doğru adam, eğri adamdan daha iyi, daha mutlu yaşar.”¹¹⁶ Böylece gözün görevini kötü yapması örneği gibi erdemsiz insan da kötü ve mutsuz bir hayat yaşayacaktır. O halde tüm erdemlerin bütünlüğünü sağlayan adalet erdemi özelinde erdemin kendisi, salt kendileri için aradığımız bir iyi¹¹⁷ olarak mutluluk doğurur.

1.2.4. Erdemin Kazanımı

Erdemin kazanımıyla ilgili olarak ön plana çıkan diyalogların başında *Menon* gelmektedir. *Menon*, Platon'un, hem hocası Sokrates'in erdemin öğretilebilirliği

¹¹⁵ Platon, **Devlet**, 353b-353d.

¹¹⁶ Platon, **a.y.**, 352d.

¹¹⁷ Platon, **a.y.**, 357a-358a.

düşüncesini sahnelediği hem de erdemin kazanımı konusunda matematiksel varsayım (*hypothesis*) yöntemini kullandığı diyalogudur.¹¹⁸ Diyalog, Sofistlerden öğrendiği üzere siyaset alanında belli yerlere gelebilmek için erdemin rolünü bilen Menon ile Sokrates arasında geçer.¹¹⁹ *Menon*'da diğer *aporetik* diyaloglardan farklı olarak pozitif bir öğretisi olan 'anımsama' ön plandadır. Anımsama öğretisi, görünür nesnelere değil de aşkın mahiyetlere bağlanan İdealar teorisiyle bağlantılıdır.¹²⁰

Menon, "Erdem öğretilir mi, ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir. Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan veya başka bir yoldan mı geliyor?"¹²¹ sorusu ile başlar. Daha önce bu dilemma gibi diyalektiklerin tek bir tarafının doğruluğundan bahsedilemeyeceği yönündeki görüşümü beyan etmiştim. Bu bakış açısıyla dramatik yaklaşımın da getirdiği bütüncül okumayla, sorunun içerisindeki tüm yönler erdemin özelliklerini yansıtabilir: Bunlar erdemin öğretilebilirliği, erdemin yaşama durumu, erdemin doğuştan gelen kısmı ve başka bir yoldur. Dolayısıyla Sokrates üzerinden Platon, diğer diyaloglarında olduğu gibi sorular ve cevaplar üzerinden muhatabına bilmediği şeyi sürekli olarak hatırlatır. Ayrıca bu sorulara salt muhakeme ve ya/ya da mantığıyla yanıtlar bulunamayacağı veya gerçek bilgiye sadece bu sorulara yanıtlar bularak ulaşılamayacağı hususu Sokratik diyaloglar gibi bu diyalogun da sonuçsuz kalmasıyla bağlantılı olmalıdır.

Sokrates ise "Onun öğrenilip öğrenilemeyeceğini bilmek şöyle dursun, ne olduğundan bile haberim yok."¹²² cevabını verir. Erdemin ne'liğinden önce erdemin nasıl'lığını sorgulayan Menon'a erdemin mahiyeti bilinmeden nasıl olduğunun da bilinilemeyeceğini işaret eder. Menon'un, erdemin ne olduğu sorusuna karşı cevabı şu şekildedir:

"Bir erkeğin erdemiye bu, onun devlet işlerini iyi çevirebilmesi, bunu yaparken de dostlarına yararlı olması, düşmanlarına zarar vermesi, kendisini de her türlü zarardan

¹¹⁸ Sema Hande Özçelik, "Platon'un Menon Diyalogu'nda Bilgi ve Erdem İlişkisi", Ankara, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020, s. 35.

¹¹⁹ Joe McCoy, *Aporia and Philosophy: A Commentary on Plato's "Meno"*, Dissertation, 2001, s. 111.

¹²⁰ Özçelik, "Platon'un Menon Diyalogu'nda Bilgi ve Erdem İlişkisi", s. 37.

¹²¹ Platon, "Menon", 70a.

¹²² Platon, *a.y.*, 71a-71b.

koruyabilmesidir. Bir kadının erdemi, evinin işlerini iyi çevirmesi, evin düzenini sağlaması, kocasına itaat etmesidir.”¹²³

Onun bu cevabı ve devamında başka çeşit erdemlerin de bulunduğunu söylemesi üzerine Sokrates, “Gerçekten çok bahtlıymışım Menon; ben tek bir erdem ararken, sen karşıma bir arı sürüsü kadar erdemle çıkıyorsun.”¹²⁴ diyerek tüm erdemlerde ortak bulunan değişmezliği (*ousia*) aradığını ifade eder. Erdemin ne’liği o halde erdemin ideası ile alakalıdır. Erdem ideası bilindiğinde erdemin ne olduğu da bilinecektir.

Menon, bu tanımdan sonra da erdemin bütünü yerine sadece parçasına tekabül eden tanımlar geliştirir. Sonrasında Sokrates şunları dile getirir:

“Ben sana erdemin bir bütün olarak ne olduğunu sormuştum. Oysaki sen bunun ne olduğunu söylemeden, kendinde erdemin bir parçası bulunan eylemin bir erdem olduğunu ileri sürüyorsun; sanki bir bütün olarak erdemin ne olduğunu söylemişsin, ben de senin ayırdığın küçük parçalardan onu anlamışım! Erdemin bir parçasıyla birlikte bulunan her eylem bir erdemse, erdemin kendisi nedir?”¹²⁵

Böylece Sokrates erdemin değişmezlik itibariyle mahiyetini (*eidōs*) aradığını söylemiş olur. Bunun ardından Platon, Sokrates’e “Menon paradoksu” olarak bilinen ve bilginin her iki durumda da imkânsızlığını dile getiren aşağıdaki şu dilemmayı okuyucuyla paylaşır:

“Ne demek istediğini anlıyorum, Menon. Mantık oyuncularının o tanınmış sözünü ortaya atıyorsun. O söze göre insan için ne bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkündür, ne de bilmediği şey üzerinde; bilinen şey üzerinde araştırma lüzumsuzdur, çünkü zaten bilinir. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için araştırma olmaz.”¹²⁶

Sokrates bu fikre katılmaz ve öğrenmenin hatırlama üzerinden gerçekleştiğini savunur. Ayrıca Sokrates, biri Menon’un ruhuna (*psukhe*), biri de onun muhakeme yetisine (*dianoia*) olmak üzere erdem konusunda iki yaklaşım tarzı ortaya atar.¹²⁷ İlk

¹²³ Platon, **a.y.**, 71e-72a.

¹²⁴ Platon, **a.y.**, 72a-72b.

¹²⁵ Platon, **a.y.**, 79b-79c.

¹²⁶ Platon, **a.y.**, 80e.

¹²⁷ Haşlakoğlu, **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, s. 59.

anlatımda rahip/rahibelerden, Pindaros ve tanrısal şairlerden duyduğu bir hikâyeyi anlatır. Bu mite göre ruhlar hiçbir zaman ölmez. Hayatı boyunca dine uygun yaşayanların ruhları, kahraman olarak hayatlarına devam eder. Sürekli olarak hayata döndürüldükleri için erdem gibi birçok şeyin bilgisine sahiplerdir.¹²⁸ Bu sebeple Sokrates ilgili pasajda öğrenmenin ruhta gerçekleşen bir hatırlama olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir.”¹²⁹

Öyleyse Sokrates’e göre hatırlama bir tek şey üzerinden gerçekleşir ve bu şeyin hatırlanmasıyla birlikte diğer her şeyin de bilgisine erişilir. Peki, bu bir tek şey nedir? Bu bilgi, muhtemelen ruhun bu dünyaya unutarak geldiği bilgisidir. Bu bilgiyse aslında ruhun bilgisizliğinin bilgisidir. Ruhun kendini idraki de bununla alakalıdır.

Diyaloğun ilerleyen kısmında Sokrates’in, muhakemeyi esas alan ikinci anlatımıyla Menon’un kölesine geometri problemini çözdürtmesi de hatırlamanın önemini bir kez daha gözler önüne serer. Sokrates, burada doğurtma sanatını (*maieutike*) kullanarak Menon’a geometrik problemlerin cevaplarını “hatırlatır”. Ardından Sokrates, Menon’un kölesiyle ilgili şu ifadeleri kullanır: “Bilmiyor ama bildiğini de sanmıyor.”¹³⁰ Köle önce bilmediğini bilmeden cevap verirken, Sokrates’in yönlendirmesiyle birlikte bilmediğini bilir hale gelir. Böylece Sokrates, köleyi gaflet/*amathia* (bilmediğini bilmeme) durumundan cehalet/*agnoia* (bilmeme) durumuna getirir. Ayrıca Sokrates kölenin bu değişimiyle ilgili şunları ifade eder:

“Onun gerçeğin karşısındaki durumunun ne olduğunu bulmasına iyi yardım ettik. Çünkü şimdi bilmediği için araştırmaktan zevk duyacak; oysaki daha önce, herkesin karşısında bir karenin iki mislini elde etmek için, kenarının iki mislini almak gerektiğini hiç çekinmeden söyleyebiliyordu.”¹³¹

Köle bundan sonra hakikat karşısında bilgisizliğini bilerek ona erişmek için araştırma yoluna girecektir. *Yasalar*’da bu bütünsellik şu şekilde dile getirilir: Yaratıcı

¹²⁸ Platon, “Menon”, 81b-81d.

¹²⁹ Platon, *a.y.*, 81d.

¹³⁰ Platon, *a.y.*, 84b.

¹³¹ Platon, *a.y.*, 84c.

bütüne göre bir evren yapar ve insan bu evrenin sadece bir parçasıdır. İnsanın varlığı evrenin bütünü içindir. İnsan ancak bu bütün içinde bir anlam kazanır.¹³² Bir bakıma kölenin geometrik problemin üstesinden gelişi, söz konusu bu hakikati fark etmesiyle bağlantılıdır. Sokrates'in de ifadesiyle kölenin girdiği bu “çıkılmaz” onun ilerlemesine katkı sağlar.

Sokrates'in köleye yaptırdığı gibi Platon da okuyucuya diyaloglarındaki çıkılmazlar aracılığıyla bilmediğini bildirmeye ya da hatırlatmaya çalışır. Hatırlatma her ne kadar başkası tarafından yapılsa da hatırlayacak kişi ancak hatırlatılanın kendisidir. Bu sebeple öğrenme faaliyeti ancak kişinin kat edebileceği bir yolu temsil eder. Bir öğretmen veya Sokrates gibi bilgi biri kişinin sadece hatırlamasına yardımcı olabilir.

Bu bağlamda Platon düşüncesinde erdemin bir başkası tarafından öğretilmeyeceği ancak ruhta hâlihazırda bulunan hakikatin hatırlatma yoluyla açığa çıkartılabileceği söylenebilir. Diyalogda, söz gelimi *Menon*'da, Themistokles erdemli biri olduğu halde, oğlu Kleophantos'a bu erdemi öğretememiştir.¹³³ Günümüzde de yaygın olarak öğretim, birinin bir bilgiyi başka birine aktarması olarak kabul edilir. Ancak bu diyalogda karşımıza çıkan şekliyle bir baba oğluna erdemi öğretememiştir. Buradan hareketle Platon düşüncesinde erdemin salt matematiksel yöntemle ve muhakeme faaliyetiyle erişilmesi mümkün olmayan bir bilgiye tekabül ettiği söylenebilir.

Mağara metaforu üzerinden düşünülecek olursa, zincirlere vurulmuş tutsakların *sophos* tarafından mağaranın dışına doğru çevrilmeleri salt düşünsel ve zihinsel bir çabadan öte tecrübî bir faaliyeti işaret eder. Mağara dışına yani hakikate doğru yolu kat edecek kişi bunu kendi çabasıyla gerçekleştirmektedir. Ruhun mağaranın dışına doğru dönüşü aynı zamanda ruhun da dönüşümüdür. Mağaranın dışına çıkma süreci de bir tür yaşantıyı ifade eder. Erdemin yaşantı tarafını da bu yolculuk verir. Dolayısıyla Platon'da erdem en genel hatlarıyla salt zihinsel ve düşünsel olmayıp fiiliyata tekabül eden bir tecrübeyi gerektirir.

¹³² Platon, **Yasalar**, 903c-903e.

¹³³ Platon, “Menon”, 93c-94a.

Bu aşamadan sonra erdemin doğuştan gelen tarafına bakalım. Sokrates, Menon ile girdiği sorgulamada erdemin iyiyi elde etme gücü olduğunu söyler.¹³⁴ Menon, iyiliği dünyada elde edilen para ve mevki olarak ifade ettiği için tanım çürütülür. Ayrıca tüm insanlarda iyiyi elde etme arzusu doğuştandır. Buna karşılık iyiyi elde etme gücü herkeste farklı olabilir. Kimisi erdeme daha kolay kavuşurken, kimisi için bu yol zorlu olabilir. Ancak herkes iyiyi isteyerek doğar. Bu isteğin de hatırlamaya katkıda bulunduğu ve ruhun içerisinde olduğu söylenebilir.

Erdemin, iyiyi elde etme gücünün kişiden kişiye değişmesi aslında neden herkesin değil de bazılarının (*sophos*) zincirlerinden kurtulup insanları iyiye yöneltme görevini üstlendiğini açıklar niteliktedir. Bu gücün bazılarında daha yoğun olması, saf idrak aracılığıyla erdeme ulaşmada hatırlamanın etkin gücünü bize gösterir. Deyim yerindeyse bilgeler daha yetkin bir düzeyde hakikatlerini korudukları ve hatırladıkları için başka insanları da uyandırma görevini üstlenir. Bu yüzden “Erdemin öğretmenleri yoktur ancak hatırlatanları vardır” denilebilir.

Erdemin fiiliyattaki karşılığı *Yasalar* diyaloguna bakılırsa bolca görülür. Bu diyalogda insanlar için en değerli şeyin hayatta kalmak değil, erdemli yaşamak olduğu vurgulanır.¹³⁵ *Yasalar*’ın altıncı kitabında bu durum şu şekilde özetlenir: “İnsanın tek amacı ömrü boyunca erdemli yaşamaktır.”¹³⁶ *Yasalar*’da tesis edilen devlet, Platon’un ikinci ideal devleti olarak kabul edilmektedir. Bu yönetim biçiminde ilkinde olduğu gibi insanın erdemi ancak eğitimle kazanabileceği hususu üzerinde durulur. Nitekim ilk ideal şehrin temellerinin atıldığı *Devlet* diyalogunda da şu cümleye rastlanır: “Yaratılış ancak eğitimle buluşunca erdeme kavuşabilir.”¹³⁷

Platon’a göre erdemlerin kazanımında eğitim olmazsa olmazdır. Eğitime ise anne karnında başlanır. Anne, bu dünyadaki yaşantısıyla karnındaki çocuğu etkiler. Hamilelik boyunca sakın ve erdemli bir yaşam sürerse çocuğun erdemine olumlu bir katkıda bulunmuş olur. Çocuk doğduktan sonra ona 3-6 yaş arası doğru oyunlar öğretilerek onun toplum içerisinde erdemli bir birey olması sağlanır. Bu dönemde

¹³⁴ Platon, **a.y.**, 78c.

¹³⁵ Platon, **Yasalar**, 707d.

¹³⁶ Platon, **a.y.**, 770c-771b.

¹³⁷ Platon, **Devlet**, 492a.

gerekirse ceza verilir ancak bu cezalar onun onurunu kırarak ölçüde olmamalıdır. Bunun yanında çocukların toplu halde oyun oynaması istenir. 6 yaşından sonra ise kız ve erkek çocuklar ayrı ayrı eğitim görmeye başlarlar. Ayrıca 6-10 yaş arası müzik ve spor eğitimde önemlidir. Beden için dans ve güreşten oluşan spor eğitimi, ruh için ise müzik eğitimi verilir. 10-13 yaş arası edebiyat, 13-16 yaş arası çalgı aleti olan lir öğretilir. Sonrasında ise üç ilim öğretilir: hesap-sayı bilgisi (aritmetik), uzunluk-yüzey bilgisi (geometri) ve uzay bilgisi (astronomi).

Yasalar'daki geliştirilen ikinci en iyi yönetim biçiminin, *Devlet*'ten farklı olarak gerçekleşmesi daha mümkün ve esnek bir eğitim sistemi içerdiği söylenebilir. Bu rejim de teokratik ve monarşi-demokrasi karma yönetim biçimidir.¹³⁸ *Yasalar*'da ayrıca eğitimin erdemli olmak anlamına geldiği ve ilk olarak haz ve acıda ölçülülüğü gerektirdiği bilgisi verilir. Birbirlerine zıtlık oluşturan haz ve acı ya da sevgi ve nefret gibi duygular çocuklukta doğru bir biçimde yerleşirse, eğitimin ilk aşaması tamamlanmış olur.¹³⁹ Böylece çocukluktan itibaren eğitim onların yaşamları boyunca erdemli bir hayat sürmesi için elzemdir. Zamanla ahlakın yanında mesleki erdemler de kişinin yeteneğine göre edinilir. Kişi hangi mesleğe yatkınsa o mesleği elde etmek için onun bilgisini edinir. Ancak bu bilgi mesleğin erdemine uygun olarak verilir. Kişi eğer doktorsa, onun en uygun ve en yetkin şekilde meslek erdemine sahip olması gerekir. Demek ki, kişinin erdemi sadece insan ilişkilerinde ve karakterinde beliren bir şey değildir. Erdem aynı zamanda kişinin işine de yansımalıdır. Erdemli bir hayat, kişinin yaşantısının her alanında olmalıdır. Nitekim *Yasalar*'da bir yargıcın iyi bir yargıç olması yine erdeme bağlanır.¹⁴⁰

Buradan hareketle erdem kazanımının yaşantıyla ortaya çıktığı görülür. Yaşantının da bir süreç olarak eğitimi içerdiği hususu bölünmüş çizgi ve mağara benzetmeleri üzerinden anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında bölünmüş çizgide kişinin hakiki bilgiye ulaşma aşamaları verilir. Yukarıda da bahsettiğim gibi ruh bu aşamaları sırasıyla geçer. Dolayısıyla yaratılışı kötüye götüren şeyin, yanlış eğitim olduğu

¹³⁸ Muharrem Hafız, "Platon ve Siyaset Felsefesi", C. 2, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan Düşüncesi ve Ortaçağ Düşüncesi**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 187.

¹³⁹ Platon, **Yasalar**, 653b-653d.

¹⁴⁰ Platon, **a.y.**, 628a.

sonucuna varılabilir. Ayrıca diyalektikle ulaşılan bilgi İyi İdeasının bilgisidir çünkü İyi İdeası diğer tüm ideaların bütünlüğünü sağlayan en yüce ve kuşatıcı bir ideadır. Kişi, eğitimle aslında İyi İdeasını idrak etmeye yol alır. *Devlet* diyalogunda İyi İdeası şöyle tanımlar: “Bilginin konusu olan nesneleri hakikate kavuşturan ve bilen kişiye bilme gücünü veren bu gerçeğe İyinin İdeası denir.”¹⁴¹

Bölünmüş çizgiyi anlatırken söylediğim gibi kişi önce ilk aşama olan hayal etmeden başlayarak inanç kısmına geçer. Böylece bu dünyadaki nesnelerin yansımından nesnelerin kendisi hakkında bilgilere ulaşır. *Dianoia* düzeyinin ardından *noesis*in ilk aşamasında çıkarımsal düşünmeyi elde eder. Bu kısımda *Yasalar*’da bahsedilen aritmetik, geometri ve astronomi bilgileri elde edilir. Ardından saf idrak kısmına geçilir. Burada öğrenilen ilimler bir bütün içerisinde idrak edilir. Parçadan bütüne doğru giden eğitimde son nokta İyi İdeasının idrakidir.

Nihai amaç neden başka bir idea değil de iyidir? Bütün ideaları kapsayan idea ve hakikatin kaynağı olarak İyi İdeası bize bir bakıma erdemin, yaşamın amacı olduğunu ve hakikatin de erdemin bilgisi olduğunu göstermiş olur. İyiye ulaşmak demek erdeme kavuşmak demektir. Kişi, bölünmüş çizgide verilen aşamaları geçerek İyi İdeasının bilgisine yani erdeme kavuşur. Bu yönüyle bölünmüş çizgi benzetmesi, erdemli ve ideal bir yaşantının teorik izahıdır. Platon, *Devlet* diyalogunda her ne kadar filozof-kral üzerinden bu modellemeyi sunsa da bu idealin tüm insanlar için de bir örnek teşkil ettiği pekâlâ söylenebilir.¹⁴²

Benzer şeyler mağara metaforu üzerinden de dile getirilebilir. Zincirlerinde tutsak olan insanlar duvara yansıyan gölgelerin aldatıcı, gerçek dünyanın ise mağaranın dışında olduğunu ancak başlarını kaldırdıklarında ve gölgelerden kurtulduklarında fark edebilirler. Bu farkındalık, erdemi elde etme yolundaki eğitimin ilk adımıdır. Bundan sonraysa, mağaranın dışına doğru gidilen ikinci kısma geçilir. Bu açıdan bölünmüş çizgiyle mağara benzetmesinin birbirinden kopuk olmadığı görülür.

¹⁴¹ Platon, **Devlet**, 508e.

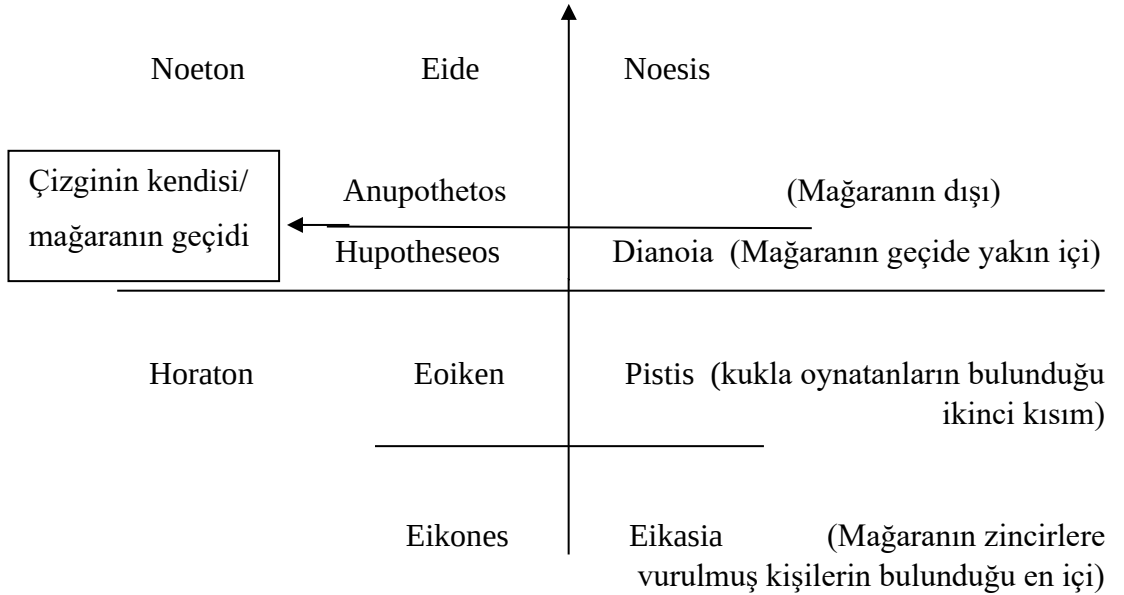
¹⁴² Platon’un eğitimle alakalı bu görüşünün onun demokrasi anlayışıyla ilişkisini daha ayrıntılı olarak incelemek için bkz. Muharrem Hafız, “Platon’un Eğitim Felsefesi Açısından Demokrasi”, Ankara, **Eğitim Felsefesi Sempozyumu**, 2013, s. 162-170.

Nitekim Bloom da *Devlet* diyalogunu yorumlarken sadece bölünmüş çizgiye referansla mağara alegorisinin anlaşılabilirliğini belirtir.¹⁴³

Kuklaların oynatıldığı kısmı gördükten sonra ruh, o zamana kadarki yaşantısının gölgelerden ibaret olduğunu görür. Ardından bir sonraki kısma geçer. Burası hipotezlerin kullanıldığı *dianoia*'dır. Burada mağara metaforunda görüldüğü gibi yukarıya, mağaranın dışına çıkmaya çalışanlar vardır. Filozof, *sophos* aşığı olarak (*philo-sophos*) hakikate doğru yol almak ister. Hakikate talip filozof, *noesis* ile *dianoia*'yı ayıran mağaranın geçidini, tüm diyalektikleri *anhypotheton* tecrübesiyle aşmış, böylece *noesis* düzlemine ulaşmıştır. Bu düzlem etik ideaların olduğu gibi seyretildiği ve muhakemeye ihtiyaç duyulmayan (*anhypotheton*) tecrübeyi gerektirir.¹⁴⁴ Bu aşamada filozof, bütün ideaların birliğini temin eden ve onları bir arada tutan İyi İdeasını, yani Mutlak İyiliği kavrar. Bu idrakte birlikte filozof artık bir bilgedir (*sophos*). *Sophos* olarak erdeme kavuşmuştur ve erdeme kavuşmayı bekleyenlere hatırlatma göreviyle mağaranın içine geri döner.

Bölünmüş Çizgi Üzerinde Mağara Metaforu:

İYİ İDEASI (Güneş)



¹⁴³ Allan Bloom, *The Republic of Plato*, the USA, Basic Books, 1968, s. 403.

¹⁴⁴ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhné*, s. 110.

Bölünmüş çizgiyle mağara metaforunun ortak zeminini gösterdikten sonra son olarak erdemin Menon'un sorduğu sorunun son kısmı olan “başka bir yol” kısmına değineceğim. Erdemin öğretilir kısmının hatırlatma, yaşantı kısmının eğitim ve doğuştan olan kısmının iyiyi isteme olduğunu belirtmiştim. Peki, erdemi elde etmede “başka bir yol” nedir? Platon'un Menon aracılığıyla sorduğu hiçbir sorunun boşuna olmadığını düşündüğümünden bu yolun doğru sanıyla bağlantılı olduğunu varsayıyorum. Çünkü erdemin doğru sanıyla elde edildiği argümanı üzerinden diyalogda uzun bir tartışma geçmiştir.

Bu bağlam itibariyle Sokrates, köleye geometri soruları sorduktan sonra onun bunları kendinden söylediği ve kendiliğinden doğru sanılara sahip olduğu üzerinde Menon ile hemfikir olur.¹⁴⁵ Ayrıca doğru sanılardan bilgiye ulaşıldığını da ifade eder.¹⁴⁶ Doğru sanıların bilgi haline geldiğini şu sözleriyle Sokrates bize aktarır:

“İnsanken ve insan olmadan önce doğru sanılar bulunduğu, bu sanılar sorularla canlanarak bilgi haline geldiğine göre, onun bunları ruhunda her zaman taşımış olması gerekmez mi?”¹⁴⁷

Ruh, doğru sanıları hep taşır ancak bu dünyaya gelirken unuttuğu için hatırlamaya ihtiyaç duyar. Böylece doğru sanıların, hakikate vakıf olmada ve erdemleri kazanmada etkin rolü bulunmaktadır. Platon *Mektuplar*'da bu konuyu şu şekilde açıklığa kavuşturmaktadır:

“Bir varlığın bilgisini elde etmek isteyenler için bilinmesi gereken üç şey vardır. Bilgi, dördüncü şeydir. Beşinci olarak da tanınanı, gerçekte var olanı saymamız gerekir. Birincisi ad, ikincisi tanım, üçüncüsü imge, dördüncüsü bilgidir.”¹⁴⁸

Platon'a göre bu dört şey (ad, tanım, imge ve bilgi) kavranmazsa var olanın kendisi bilinemez.¹⁴⁹ Platon, “daire” görüşünü detaylandırır:

“Daire denen bir şey vardır; adı da şimdi söylediğim sözcüktür. Sonra, dairenin, ad ve eylemlerden kurulmuş bir tanımı vardır; bütün uçlarının odağa eşit uzaklıkta olduğu şey; işte yuvarlak, çember, daire denen şeyin tanımı. Bundan sonra resmi çizilen ve sonra

¹⁴⁵ Platon, “Menon”, 85c-85d.

¹⁴⁶ Platon, *a.y.*, 97c-98a.

¹⁴⁷ Platon, *a.y.*, 86a.

¹⁴⁸ Platon, *Mektuplar.*, s. 60.

¹⁴⁹ Platon, *a.y.*, s. 61.

silinen; tornayla yapılan, sonra bozulan nesne gelir; oysa bütün bunlarla ilgili olan dairenin kendisi bu değişmelerin dışındadır; çünkü o ayrı bir şeydir. Dördüncü şey bu nesnelerin bilgisi, akılla kavranması ve onlar konusundaki doğru sanıdır.”¹⁵⁰

Böylece doğru sanıdan bilgiye geçişin imkânı üzerinde duran Platon, asıl varlığın kendisine en yakın aşamanın bilgi olduğunu söyler.¹⁵¹ Bölünmüş çizgiyi andıran bu sıralamada bilgi *noesis* olarak idealara en yakın kısımdır. Doğru sanı bilginin altında ifade edildiğinden¹⁵² erdeme ulaşmada aşılması gereken kısma denk düşer. Buradan hareketle ruhta bulunduğu ifade edilen doğru sanıların, hakikate nispetle hatırlamanın eşlik ettiği bir zeminde varlığın gerçek bilgisine ulaştırdığı söylenebilir.

¹⁵⁰ Platon, **a.y.**, s. 60-61.

¹⁵¹ Platon, **a.y.**, s. 61.

¹⁵² Platon, “Menon”, 98a.

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN *EUTHYPHRON* DİYALOĞU

Genel hatlarıyla Platon'un erdem anlayışını inceledikten sonra, *Euthyphron* diyaloguna geçelim. Öncelikle diyaloga adını veren Euthyphron hakkındaki çeşitli yorumları ele alalım. Euthyphron, konusu dindarlık olan diyalogda, dindarlığı Sokrates tarafından sorgulanan bir karakter olarak karşımıza çıkar. Sokrates'in, dindar olduğunu öne sürerek dindarlığın mahiyetini öğretmesini istediği Euthyphron, Platon'un diğer diyaloglarında olduğu gibi Sokrates'in ironisine maruz kalmıştır.

Euthyphron, dindar olduğundan emin, kendini beğenmiş ve bencil biri olarak karşımıza çıkar. Aynı şekilde Euthyphron bilmediğini de bilmeyen biri olarak diyalogda ön plandadır. Ayrıca Nehamas, Euthyphron isminin “şaşmaz düşünür” anlamına gelmesi sebebiyle karakteriyle tam bir tezat oluşturduğunu savunur.¹⁵³ Adler ve Vasiliou da “Inferring Character from Reasoning: The Example of Euthyphro” isimli makalelerinde Euthyphron'un karakterine dair çıkarımlarda bulunurlar. Onlara göre de Euthyphron kibirli ve savunmacı biridir. Ayrıca Sokrates ile konuşması boyunca yaptığı tek şeyin argüman çıkarmak olduğunu yani akıl yürütme olmadan doğrudan sonuca odaklandığını ifade ederler.¹⁵⁴

Birazdan görüleceği gibi Euthyphron, Sokrates'in yönlendirmeleriyle dindarlık tanımı yapar. Ancak onun yaptığı her tanım Sokrates tarafından çürütülür. Bu yöntem aslında Platon'un genel diyalog tarzına uygundur. Sokrates'in karşısındaki kişiler bizzat Sokrates tarafından tartışılan konuyla ilgili akla dayalı doğru tanım yapma hususunda yönlendirilir. Benzer biçimde Euthyphron, tanım mantığını ve muhakemeye dayalı düşünmeyi bilmediğinden ve doğrudan sonuca odaklandığı için her defasında birbiriyle çelişik tanımlar ortaya koyar. Adler ve Vasiliou gibi birçok felsefecinin hemfikir olduğu konu Sokrates'in, tanımlarının mantıksal hatalarından dolayı Euthyphron'u uyarmasıdır.

¹⁵³ Nehamas, **Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler**, s. 74.

¹⁵⁴ Jonathan Adler, Iakovos Vasiliou, “Inferring Character from Reasoning: The Example of Euthyphro”, **American Philosophical Quarterly**, C. 45, No: 1, 2008, s. 43-56.

Bu yaklaşım tarzının analitik olduğunu hatırlamak gerekir. Bununla birlikte Sokrates, dindarlığın mahiyetini istediği için ve tanımlar bu mahiyetin sadece bir kısmını oluşturduğu için Euthyphron'un dindarlık tanımlarının sorgulandığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla tanımlarda dile getirilen içerikler bütünüyle reddedilmese de tanımın kendi doğasına aykırı olmaları sebebiyle Euthyphron'un yanıtlarının kendi iç tutarsızlıkları nedeniyle reddedildiği söylenmelidir.

Diyalogun hemen başında Euthyphron, Sokrates ile mahkeme önünde karşılaştığında onun burada davalı olarak bulunmasına şaşırır. Euthyphron ise babasına dinsizlik suçlamasıyla dava açmak üzere oradadır. Babasını dinsizlikle suçlayan birinin dindarlık bilgisinin sarsılmaz olması gerektiğinden hareketle Sokrates, ironik bir biçimde ondan kendisine dindarlığın gerçek tanımını ve mahiyetini öğretmesini ister. Böylece Sokrates, kendisini dinsizlikle suçlayan Meletos'a karşı - tabi ki yine ironik biçimde- kendisini savunma şansı bulacaktır. Ancak diyalog boyunca Euthyphron'un dindarlık kavrayışı Sokrates tarafından sorgulanır. Nihayetinde Euthyphron, dindarlığa ilişkin makul bir tanım ortaya koyamayınca diyalogun sonunda kaçır gibi oradan uzaklaşır.

Benson¹⁵⁵ gibi bazı uzmanlar, Euthyphron'un babasına açtığı davadan vazgeçtiği için oradan uzaklaştığı yorumunu yapsa da birçok yorumcu Euthyphron'un babasını dava etmekten vazgeçmeyecek bir karakterde olduğunda hemfikirler. Benson ayrıca Sokrates'in Euthyphron'a ondan dindarlık tanımını isteyerek babasını dava etmemesi gerektiğini söylemeye çalıştığını iddia eder. Hatta Euthyphron'un babasını dava etmesi dindarca olsa dahi bunu yapmazsa sadece yarardan mahrum kalacağını ama zarara uğramayacağını söyler.¹⁵⁶ Ancak bu yorumun, eylemsizliğin de bir eylem olduğu gerçeğini göz ardı ettiği kanaatindeyim. Nitekim adaleti gerçekleştirmeyip susan birisi de dine uygun olmayan bir eylem gerçekleştirmiş olur. Susmak da bir fiildir ve bu fiil de Euthyphron'un ruhunu kötü etkileyebilir. Şayet Euthyphron'un, babasını dava etmesi adil bir davranışsa ve bunu gerçekleştirmeyip oradan çekip gitmişse, bu yaptığı da adaletsiz bir davranış olacaktır. Hâlbuki ileride de göreceğimiz

¹⁵⁵ Hugh H. Benson, "What Should Euthyphro Do?", *History of Philosophy Quarterly*, C. 30, No: 2, 2013, s. 115-146.

¹⁵⁶ Benson, *a.y.*, s. 121.

gibi adalet ile dindarlık ilişkilidir. Adil olmayan bir şey dine uygun olamaz. Zira erdemler bir bütündür ve parçalanamaz. Ancak Euthyphron'un dindar olup olmadığından çok, dindarlığa dair ahkâm kestiğinden Sokrates tarafından akla dayalı bir biçimde mahkeme önünde muhakemeye dayalı olarak sorgulanır. Bu şekilde anlaşıldığında, birinin herhangi bir konuda hakiki bilgiye sahip olmadığı halde kendisini bilge olarak görüp o konuyla ilgili eylemde bulunmak diyalogda Euthyphron'un hatalı bir davranışı olarak gösterilir.

Euthyphron'un tutarsızlığının bir diğer nedeni tanrılara olan bağlılığından ziyade dindarlık hakkındaki zanlarıyla kendisini ön plana çıkarmasıdır. Bu açıdan bilgelik ile dindarlığın bağlantılı olması ve Euthyphron'un bilgelige sahip olmaması nedeniyle onun gerçek anlamda erdemli olmadığı da söylenebilir. Nitekim Sokrates, diyalogda Euthyphron'un babasını dava ettiğini öğrendikten sonra ironik bir şekilde “Bunu ancak bilgelik yönü epey gelişmiş biri yapabilir.”¹⁵⁷ diyerek konunun bilgelik ile bağlantılı olduğunu açık biçimde dile getirir.

Modern düşünürler tarafından Euthyphron'un, yaşadığı dönemde Atina halkı arasında dindarlık bağlamında hangi konumda olduğu ayrıca tartışılmıştır. Geach, Euthyphron'un geleneksel Helen dininin en erken dönemini temsil ettiğini ifade ederken; Holland, modernist (yenilikçi) olduğunu iddia eder. Eğer gelenekçi olsaydı Euthyphron da babası gibi mahkemeye değil din adamlarına başvururdu ve dini ritüellerle babasını ve evi temizlerdi.¹⁵⁸ Hoerber de Euthyphron'un popüler inanıştan ziyade Orfik inanışa örtük bir imanı olduğunu söyler. Ayrıca Euthyphron'un, babasını mahkemeye vermesi nedeniyle akrabaları tarafından dışlanması, onun, yerleşik Atina dinine bağlı olmadığı ve dönemin geleneksel dindarlık anlayışından farklı bir inanışa sahip olduğu görüşünü destekler.

Taylor benzer biçimde ama farklı gerekçelerle Hoerber ile aynı görüşü paylaşır. Taylor da Jowett, Grote ve Cornford'dan farklı olarak Euthyphron'un Atina Ortodoks inanışından ayrıldığını savunur.¹⁵⁹ Euthyphron, babasını bu kara lekeden kurtarmak

¹⁵⁷ Platon, **Euthyphron**, çev. Güvenç Şar, İstanbul, Kabalcı, 2011, 4b.

¹⁵⁸ R. F. Holland, “The Presidential Address: Euthyphro”, **Proceedings of the Aristotelian Society**, C. 82, 1981, s. 5.

¹⁵⁹ Robert G. Hoerber, “Plato's 'Euthyphro'”, **Phronesis**, C. 3, No: 2, 1985, s. 96.

için onu dava ettiğini diyalogda açıkça beyan eder. Tulin'e göre o dönemde Atina için dinî kirlilik (*miasma*) fikri önemsizdir. Bu sebeple Euthyphron batıl inançlı adam (*deisidaimon*) olarak kabul edilebilir.¹⁶⁰ Her halükârda Euthyphron'un, Sokrates ile yaptığı konuşmadan da anlaşılacağı üzere kendisini gerçek bir dindar olarak gördüğü ve dindarlık hakkında ahkâm kesmesine rağmen, yerleşik dinî anlayışla da arasına mesafe koyduğu görülmektedir.

2.1. Sokrates ile Euthyphron'un Karşılaşması (2a-5d)

Sahne, Sokrates ile Euthyphron'un *basileus*'un sarayı (mahkeme) önünde karşılaşmalarıyla başlar. Okuyucu/izleyici olarak kendimizi olaya bir anda dâhil buluruz. Sokrates ile Euthyphron'un birbirleriyle karşılaştıkları bu yer, Atina'da din işleriyle uğraşan ve dinle alakalı davalara bakan *arkhon*'un/kralın davaları gördüğü yerdir. Euthyphron, Sokrates'i görünce şaşırır ve neden orada olduğunu sorar. Sokrates ve Euthyphron'un mahkemeye gelme sebepleri farklıdır. Sokrates, bir tür suçlamaya maruz kalmıştır. Aksine Euthyphron, babasını dava etmek için oradadır. İkisinin de orada bulunuş sebepleri diyalog boyunca sorgulanır.

Sokrates'i dinsizlikle suçlayan kişi Meletos'tur. Meletos, Sokrates'i gençleri yoldan çıkarmakla ve yeni tanrılar icat edip eskilerine inanmamakla suçlar. Blits, gençleri yoldan çıkarmakla ilgili suçlamanın, Sokrates'in bildiklerini öğretmekten ileri geldiğini, dinsizlik suçlamasının da inandığı şeylerle alakalı olduğunu ifade eder.¹⁶¹ Moutafakis ise Meletos'un Sokrates'i yeni tanrılar icat etmekle suçlamasını, şairlikle suçlaması olarak alır ve delil olarak *Sokrates'in Savunması* diyalogunu sunar.¹⁶² Nitekim diyalogda yeni tanrılar icat etmek *poiesis* fiiliyle ifade edilir. Şiir kelimesi de buradan türeyen *poiema*'dır.

Euthyphron, bu noktada Meletos'un suçlamalarının devlete zarar vereceğini belirtir ve Sokrates'in içindeki *daimon*'dan (tanrısal iç ses) dolayı Meletos'un

¹⁶⁰ Alexander Tulin, "Chapter Three (Plato's Euthyphro 3E7–5D7)", **Dike Phonou: The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure**, Boston, B. G. Teubner, 2015, doi:doi:10.1515/9783110958034.55, s. 86-87.

¹⁶¹ Blits Jan H., "The Holy and Human: An Interpretation of Plato's Euthyphro", **Apeiron**, C. 14, No: 1, 1980, s. 21.

¹⁶² Moutafakis Nicholas J., "Plato's Emergence in the Euthyphro", **Apeiron**, C. 5, No: 1, 1971, s. 24-25.

suçlamada bulunmuş olabileceğini ifade eder. Ayrıca kendisinin de kehanetlerde bulunması sebebiyle dindar kesim tarafından alaya alındığını söyleyen Euthyphron, bu konuda Sokrates ile benzer durumda olduğunu ima eder. Ancak Sokrates, Euthyphron'un bildiğini başkalarına öğretmek istemeyen ve bu hususta çekinceli biri olduğunu söyleyerek onunla aynı olmadığını ifade eder ve Euthyphron ile arasına bir anlamda mesafe koyar. Nitekim Sokrates, alaya alınmakla kalmayıp bildiklerini anlatmakla suçlanmıştır. Bu nedenle Sokrates, bu konuda Euthyphron ile aynı konumda olamayacağını dolaylı bir biçimde dile getirmiş olur.

Euthyphron ile Sokrates bu bakımdan diyalogda zıt karakterler olarak sunulur. Platon tarafından birbirine bu denli iki zıt karakterin dindarlık hakkında konuşması merak uyandırır. Biri davacı, diğeri davalıdır. Biri dindarlık hakkında babasını dava etmek için oradayken, diğeri çocuğu yaşında biri tarafından dinsizlikle suçlanmaktadır. Biri dindarlık hakkında ahkâm keserken, diğeri bu konuda bilgisizliğinin erdem olduğunu savunur. Biri din hakkında bilge olduğunu söyleyip üstelik bu konuda çekimser davranarak dindar kesimi karşısına almazken, diğeri dindarlık iddiasında olmamasına rağmen hakiki erdemin peşinde olup insanlara kendi gerçeklerini hatırlatmak için yaşamını buna adar. İki zıt kişiden doğru bir dindarlık tanımı çıkacak mıdır? Bu karşıtlıklar, Platon diyalektiğinin izleri olarak okunabilir mi? Nihayetinde dindarlık hakkında belli bir tanım üzerinde uzlaşılardan diyalog sona erer. İleride üzerinde ayrıntılı olarak duracağım şu soruyu burada sorabilirim: Diyalektiğin salt muhakeme mantığına indirgendiği bir zeminde etik erdemler/idealar hakkında kesin bir sonuca ulaşılabilir mi?

Euthyphron, yukarıda da değindiğimiz gibi kibirli, küstah ve cahil biridir. Sokrates, bilmediğini bilmekle Euthyphron'dan ayrılır. Euthyphron, bilmediği bir konuda kendinden çok emin bir tavır sergilerken Sokrates her zaman sorgulayan ve araştıran taraf olmuştur. Benzer biçimde Hoerber, yukarıda sunduğum karşıtlıklar üzerinden örnekler verir.¹⁶³ Ayrıca Euthyphron, babası yaşındaki Sokrates'in dava edilmesini haksızlık olarak görmesine rağmen, kendi babasını şikâyet etmesindeki çelişkiyi diyalog boyunca fark edemez.

¹⁶³ Hoerber, "Plato's 'Euthyphro'", s. 9.

Euthyphron, babasını, emri altındaki bir ırgatı öldürdüğü gerekçesiyle mahkemeye verdiğini ifade etmesi üzerine Sokrates şaşırır ve ona: “Babanın öldürdüğü adam akrabalarınızdan biri miydi? Belli ki öyle; sonuçta yabancı biri için cinayet davası açmazdın babana.”¹⁶⁴ der. Bunun üzerine Euthyphron, Sokrates’in, öldürülen kişinin yabancı olup olmadığı sorusunu yadırgar. Çünkü Euthyphron’a göre öldürülen kişinin kim olduğu değil, ölenin haksız yere mi yoksa haklı olarak mı öldürüldüğü önemlidir. Eğer öldürülen haksız yere öldürüldüyse, o kişi babası bile olsa Euthyphron, onu dava etmemenin dine uygun olmayacağını belirterek yaptığı bu eylemi savunmaktadır.

Bunun üzerine Sokrates, her ne olursa olsun babası dahi olsa dindarlık adına bir kişiyi suçladığına göre Euthyphron’un tanrıların buyruğu hakkında kesin bilgi sahibi olduğunu düşünmesi gerektiğini belirtir. Nitekim Euthyphron da bu konuda bilge olduğunu dile getirir.

Sokrates bu diyalogda öldürülen kişinin kimliğiyle ilgileniyor gözüktense de aslında onun yapmak istediği şey başkadır. Nitekim, *Gorgias* diyalogunda Sokrates katilin öldürdüğü kişinin, akrabası da olsa haklılık veya haksızlık durumuna göre yargılanması gerektiğini ve haksızsa yakınının kendisinin şikâyet etmesinin zorunlu olduğunu söyler.¹⁶⁵ Bu nedenle Euthyphron’a karşı Sokrates’in, ironiye başvurmuş olması muhtemeldir. Dolayısıyla Platon, burada Sokrates’in ağzından Euthyphron’un söylemiyle eylemi arasındaki tutarsızlığı okuyucularla paylaşmak istemiş olabilir.

Euthyphron’un hangi gerekçeyle babasını suçladığını ve hakkında dava açtığını ayrıntılarıyla görelim. Euthyphron ve babası Naksos’ta çiftçilik yaptıkları sırada Euthyphron’un ırgatı sarhoş olup hizmetçilerinden birini öldürmüştür. Bunu duyan babası ırgatı bir kuyuya atmış ve din adamlarına danışmak üzerine birini yollamıştır. Bu sırada ırgat açlık, susuzluk ve hava koşullarından dolayı orada ölmüştür. Euthyphron da babasını ihmalkârlık gerekçesiyle ırgatının katili olarak suçlar. Ancak Euthyphron’un akrabaları ırgatın zaten katil olduğunu ve bir oğulun, babasını dava etmesinin dinsizlik sayılacağını söyleyerek Euthyphron’a karşı

¹⁶⁴ Platon, **Euthyphron**, 4b.

¹⁶⁵ Platon, “Gorgias”, 480c-480d.

gelmişlerdir. Euthyphron ise kendisinin dindar olduğundan emin olduğu için akrabalarının dindarlığın “ne olduğu”nu bilmediklerini, bu sebeple onları dinlemediğini söyler. Sokrates ise diyalogun bütününe yayılan şu can alıcı soruyu Euthyphron’a yöneltir:

“Dindarlığı öyle iyi bildiğini sanıyorsun ki, işin aslının senin bildiğin gibi olup olmadığını sorgulamadan babanı mahkemeye vermekle günaha girmiş olabileceğinden korkmuyorsun, öyle mi?”¹⁶⁶

Bu sorunun, Sokrates’in asıl görüşünü ifade ettiği söylenebilir. Öte yandan bir yöntem olarak ironiye başvuran Sokrates’in, Euthyphron’un davasına ilişkin asıl görüşü belli olmamaktadır. Ancak diyalogda ön plana çıkan asıl husus, Euthyphron’un, babasını dava etmesinden ziyade haksız yere bir kişiyi dava edip etmediğidir. Diyalogun ilerleyen kısmında dindarlığın adalet ile bağlantılı olarak tanımlanması bu iki kavramın ilişkili olduğunu bize göstermektedir. Euthyphron, kendisini gerçek bir dindar olarak sunarken gerçekte onun öyle olup olmadığı yani fiili olarak adaletli bir biçimde davranıp davranmadığı meçhuldür. Babasına dava açmayı adaletin ve dolayısıyla dindarlığın bir gereği olarak sunan Euthyphron, aslında babasına karşı saygılı olması gerektiğini ve bu gerekliliğin de dindarlıktan geldiğini göz ardı eder. Nitekim Blits, Euthyphron’un dindarlıkla adaleti eş değer kabul etmesine rağmen, ikisinin farklı şeyler olduğunu söyler. Euthyphron’un, babasını dava etmesi adil olsa bile bu eyleminin dindarlıkla bir alakası yoktur.¹⁶⁷ Blits’in adalet ile dindarlığı keskin hatlarla birbirinden ayıran yaklaşımının doğru olduğunu düşünmüyorum. Ancak dindarlıkla adalet birbirine eşit de değildir. Dindarlık ancak adaletin belli bir vechesi olabilir.

Protagoras diyalogunda dindarlık; doğruluk, ölçülülük, bilgelik ve cesaretle birlikte beş erdemden biri olarak sayılır.¹⁶⁸ Bu diyalogda Protagoras tarafından önce erdemin tek olduğu, ardından bu beş erdemin, yüzün parçaları gibi tek bir bütünün farklı parçaları olduğu söylenir.¹⁶⁹ Ardından Sokrates tarafından yapılan muhakemeyle erdemin, altının hem birbirine hem de altının kendisine benzeyen parçaları gibi olduğu

¹⁶⁶ Platon, **Euthyphron**, 4e.

¹⁶⁷ Blits, “The Holy and Human: An Interpretation of Plato’s Euthyphro”, s. 28.

¹⁶⁸ Platon, “Protagoras”, 324e.

¹⁶⁹ Platon, **a.y.**, 329c-330b.

ifade edilir.¹⁷⁰ Buradan hareketle adaletin/doğruluğun dindarlıkla benzerlikleri olduğu gibi ölçülülükle bilgelığın de benzer yönleri vardır. Bunun gibi tüm erdemlerin birbirine benzer ve farklı yönleri bulunur. Ancak ruh bütünlüğünü sağladığında, bunların hepsi bütün bir erdem haline gelir. Dolayısıyla erdemli bir ruhta bu erdemlerin hepsinin bulunması gerekir. Örneğin dindarlık, erdemin ilahi ve kutsal olanla ilgili kısmıyken, bilgelik öğrenmeyle alakalı bir erdemidir. Erdemli biri yaşamının her safhasında bu bütünlüğü korumalı ve yansıtmalıdır. Bu da Euthyphron'un eyleminin Sokrates tarafından neden dindarlık bağlamında sorgulandığını açıklar.

Euthyphron diyalogunun ilgili pasajına (4a-5a) yeniden dönülecek olursa Euthyphron, birisinin ölümüne sebep olan kişiyi mahkemeye vermekle doğru bir eylemde bulunur. Dolaylı yoldan da olsa babası ihmalkârlık sebebiyle birinin ölümüne sebep olmuştur. Euthyphron'un, bu kişi babası olduğu için onu mahkemeye vermekten kaçınması kuşkusuz adalete sığacak bir eylem değildir. Ancak buradaki problem ve muhtemelen Sokrates tarafından sorgulanan durum, Euthyphron'un olayı mahkemenin kararına bırakmak amacıyla değil, kendisinin bu konudaki hükmünü mahkemenin onaylamasını bekleme fikriyle hareket etmesidir. Euthyphron, kendisinin gerçek manada dindar olduğundan ve davranışının dine uygunluğundan şüphe etmez. Bu olayda babasının kesinlikle suçlu olduğundan emindir ve onun hakkında kesin bir hüküm vermiştir. Mahkemenin de kendisi gibi karar vereceğini beklemektedir. Muhtemelen bu sebeple babasının aksine din adamlarına başvurmamış ve mahkemeye gitmiştir. Çünkü Euthyphron, kendisini din meselelerinde yetkin gören ve bu konuda din adamlarının fikrine ihtiyaç duymayan biridir.

Euthyphron'un bir diğer tutarsızlığı, onun, babasını dava etmekte tereddüt yaşamamasına rağmen ırgatın da bir katil olduğu gerçeği hakkında hiçbir şey söylememesidir. O dönem için bir kölenin ölümü çok da önemli sayılmadığı ve böyle durumlarda davacı genelde kölenin ailesi olduğu için Euthyphron'un bu hadisede kesin hükme varıp mahkemeye başvurması garip karşılanabilir. Kendisini ahlaki bir sorumluluktan ve lekeden kurtarmak için böyle yaptığını söyleyen Euthyphron bu

¹⁷⁰ Platon, a.y.

olayda ölen köleyi önemsemez görünür. Onun tek önemsedığı kendisidir ve babası yüzünden kendisine bu kirliliğin bulaşmasını istemez. Euthyphron'un karakterine uygun olmakla birlikte, aslında bu eylemin dindarlığa ne kadar aykırı olduğunu diyalogun dramatik yapısı bize sunar.

Analitik ve dogmatik okumanın aksine bu çalışmada benim de yöntem olarak benimsediğim dramatik yaklaşım, sahnede söylenmeyip, bizzat tecrübî olarak sahnelenen bu yaşantı durumlarını kavramaya çalışır. Buradan hareketle Euthyphron'un, babasını dava etmesinde hakkaniyet açısından bir sorun görülmeyebilir. Ancak onun sözleriyle eylemi birbirine tutarsızlık arz ettiğinden ve bu durum da erdemli olma idealine aykırı olduğundan, bu eylem, Sokrates tarafından sorgulanmıştır. Bu yönüyle genel hatlarıyla erdem ve etik idealar, özeldeyse dindarlık hakkında sahnelenen bu oyunda sahne dışının önemi ön plana çıkar. O da erdemin söz ve muhakemeden öte bir fiil olduğu gerçeğidir. Başka bir deyişle Euthyphron'un düşünce (muhakeme) ile eylemi arasındaki tutarsızlığı Sokrates tarafından açığa çıkartılmak istenir.

Euthyphron'a göre adil olan, bu konuda karar verilene kadar babasının, köleyi iyi koşullarda bekletmesidir. Euthyphron'un babasının bir taraftan köleye ne yapılması gerektiği hususunda din adamlarına başvuracak kadar dindarken, diğer taraftan köleyi iyi koşullarda bekletmeyecek kadar adaletsiz oluşu birbirine çelişik durumlardır. Hâlbuki dindar biri aynı zamanda adil olmalıdır.

Sokrates'in sorusuna (4e) Euthyphron'un cevabı ise "ben bu işleri bilmeseydim, bir işe yaramazdım." şeklindedir. Euthyphron'un bu cevabı üzerine Sokrates, onun öğrencisi olmayı talep eder ve kendisinin çok iyi bildiğini iddia ettiği dindarlığı kendisine öğretmesini söyler. Böylece Sokrates kendisini dinsizlikle suçlayan Meletos'a karşı kendisini şu şekilde savunacaktır:

"Bak Meletos, dindarlığı Euthyphron'dan öğrendim; eğer sen de onun dindarlık konusunda bilge olduğunu kabul ediyorsan benim de dindar olduğuma inan ve suçlamayı çek. Yok, eğer inanmıyorsan o zaman benden önce bana öğretmenlik ederek ve babasını mahkemeye vererek yaşlıları yoldan çıkaran Euthyphron'u suçla".¹⁷¹

¹⁷¹ Platon, **Euthyphron**, 5b.

Sokrates bu söylemiyle Euthyphron'un yaptığını dindarca bulmadığını ifade etmiş olur. Böylece Euthyphron, dindarlığın ne olduğunu bildiğini de ima eder. Ayrıca Euthyphron, Meletos'un onu suçlaması durumunda mahkemede kendisini savunmak yerine Meletos'un açığını bulacağını söyler. Böylece retorik kullanarak kendisine yapılan suçlamayı karşısındakine yönelteceğini yani bir anlamda sofistçe sadece söz sanatını kullanabileceğini örtük olarak dile getirir. Burada Sofistlerin genel tutumunu temsil eden, hakikati arama yerine, tartışmayı bir biçimde kazanma ve söylediğini karşı tarafa kabul ettirme tarzı ön plana çıkar.

2.2. Dindarlık Tanımları

2.2.1. Birinci Tanım (5d-9d)

“Tanrıların sevdiği şey dine uygun, sevmediği şeyse dine aykırıdır.”

Meletos'un suçlamalarından kurtulmak isteyen Sokrates, ironik biçimde dindarlığı Euthyphron'dan öğrenmeye karar verir ve tartışmaya şu soruyla başlar: “Dindarlık ve dinsizlik *nedir?*” Euthyphron cevap olarak “Benim şimdi yaptığım şeydir.” der ve Zeus'un kendi babasını zincire vurmasını ve onun da babasının daha öncesinde kendi babasını benzer sebeplerle hadım etmesini adil bularak kendi davranışına benzetir. Nasıl ki, Zeus ve babası kendi babalarını cezalandırdıysa kendisi de babasını cinayetten dolayı mahkemeye verir. Tanrıların bütün eylemleri dine uygun olacağına göre, kendi yaptığı da öyledir. Ne var ki insanlar tanrıların yaptıklarını adil bulurken Euthyphron'ununki dinsizlik olarak görürler. Euthyphron'a göreyse bu bir çelişkidir.

Sokrates ise bunu tanım olarak kabul etmez, çünkü Euthyphron dindarca davranışlardan sadece birini söylemiştir. Zira tikel örnekler tanım olamaz; tanım, tanımlanan şeyin özünü kavramayı gerektirir. Bu nedenle Euthyphron'un “benim yaptığım şey dine uygundur.” tümcesi, bir tümcenin tanım olma koşullarını yerine getirmez. Sokrates “Ben senden dine uygun olan şeylerin özünü (*eidos*) istedim.”¹⁷² diyerek bir bakıma muhatabında, tek tek olaylardan kavramın kendisine yükselme gücünün olup olmadığını sınar. Bu öz aynı zamanda dine uygun davranışları dine

¹⁷² Platon, **Euthyphron**, 6d.

uygun yapan şeydir. Bu da akıl gücüyle kavranır. Böylece Euthyphron, dindarlığın özünü göz önünde bulundurup onu bir model (paradigma) olarak kullandığında, eylemlerinin dine uygun olup olmadığını da kavrayacaktır.

Bunun üzerine Euthyphron, dindarlığa ilişkin ilk tanımını yapar: “Tanrıların sevdiği şey dine uygundur, sevmediği şeyse dine aykırıdır.”¹⁷³ Bunun ardından Sokrates, dine uygunlukla dine aykırılığı birbirine zıt iki şey olarak belirler ve bu tanımın doğruluğunu sorgulamaya başlar. Ayrıca Sokrates, tanrılar arasında herhangi bir konuda anlaşmanın imkânsız olduğunu Euthyphron’a kabul ettirir. Başka bir deyişle Yunan panteonunda olduğu gibi tanrılar arasında sürekli çatışma, kavga ve anlaşmazlıklar söz konusudur. Üstelik Sokrates, Euthyphron’a hangi konularda fikir birliği sağlanabildiğini sorar ve ardından bugün bilimsel bilgi olarak adlandırabileceğimiz (aritmetik, geometri ve fizik gibi) konularda insanların bir karara varıp hüküm verebileceğini ama değer alanında (ahlaki meselelerde) fikir birliği sağlanamadığını belirtir. Ona göre tanrılar iyi-kötü ya da güzel-çirkin gibi değer alanına dair meselelerde fikir ayrılığına düştüğüne göre tanım sağlam bir zemin üstüne oturmamış olur. O halde aynı şeyler hem dine uygun hem de dine aykırı olur. Sokrates’e göre bazı tanrıların dine uygun gördüğü şeyleri bazı tanrılar dine aykırı görürse dine uygun şeyler bu tanım üzerinden kurulamaz. Nitekim Sokrates, gündelik işlere ve eylemlere uyarlanabilecek, onların bir paradigma olarak kullanabileceği bir tanım peşindedir.

Sokrates, tanımın tutarsızlığını göstermek için Euthyphron’un, babasını dava etmesini örnek verir. Çünkü bu durum tanrılardan bazılarının hoşuna giderken bazılarının gitmeyecektir. Euthyphron buna karşı çıkar ve haksız yere birini öldürme konusunda tüm tanrıların hemfikir olacağını ileri sürer. Hâlbuki Sokrates’e göre insanlar da bu konuda tartışır, ancak cezaya itiraz eden bir kişi haksız yere bir başkasını öldürdüğünü kabul etmez ve suç işlemediğini ileri sürer. Üstelik birini haksız yere öldürdüğünü kabul eden hiç kimse, işlediği bu suça rağmen cezalandırılmaması gerektiğini söyleyemez.

¹⁷³ Platon, **Euthyphron**, 7a.

Sonrasında Sokrates bu tanımda belirtilen şekliyle tanrıların sevdiği ve sevmediği şeyler hakkında bir fikir birliği olduğuna dair Euthyphron’dan kanıt getirmesini ister. Başka bir deyişle Sokrates, Euthyphron’un babasının öldürdüğü adamın haksızlığa uğradığı konusunda tüm tanrıların aynı düşüncede olduğu görüşüne nereden vardığını anlamak ister. İşlediği suç yüzünden efendisi (Euthyphron’un babası) tarafından bağlanan ve konu hakkında din adamından bilgi almak için gönderdiği habercinin gecikmesiyle ölen kişiden dolayı Euthyphron’un babasını suçlaması, kanıtlanması gereken bir olaydır. Hâlbuki Euthyphron bu konuda kendisinden emindir. Bu nedenle Sokrates bizzat şahit olmadığı bir olayda kesin bir sonuca varıp babasını suçlu bulmasından dolayı Euthyphron’u hatalı bulur. Dolayısıyla sorun, adam öldürmenin kötü veya iyi olduğuna dair bir tartışma değildir. Sorun babasının gerçekten katil olup olmadığıyla ilgilidir. Sokrates tüm bu sorularla Euthyphron’u bu emin ve kararlı duruşundan şüpheyeye doğru çekmek, böylece onun gerçekleştireceği eylemi (dava etme) kendisinin içsel olarak muhasebe (*logos*) etmesini talep eder.

2.2.2. İkinci Tanım (9d-11e)

“Bütün tanrıların nefret ettiği şey dine aykırı, sevdiği şeyse dine uygundur.”

Diyaloğun devamında Sokrates ilk tanımı yeniden gözden geçirir ve tüm tanrıların herhangi bir konuda anlaşma sağladığı varsayımından hareketle yeni bir tanım geliştirerek bunu Euthyphron’a kabul ettirir: “Bütün tanrıların nefret ettiği şey dine aykırı, sevdiği şeyse dine uygundur.”¹⁷⁴ Böylece bazı tanrıların sevip bazı tanrıların nefret ettiği şeyler dışarıda kalacaktır. Ancak dikkat edilecek olursa, Sokrates tanımı sevmek ve sevmemekten, sevmek ve nefret etmek şekline dönüştürür. Sokrates, tanımı sevmek ve sevmemek olarak başkalık üzerinden ifade etmek yerine sevgi ve nefret zıtlığı üzerinden yeniden düzenler. Tanrıların hoşuna gitmeyen şeyler aynı zamanda onların nefret ettiği şeyler olduğu için mi Sokrates tanımı bu şekilde

¹⁷⁴ Platon, *Euthyphron*, 9d.

düzenlemiştir? Tanrıların sevdiği ve nefret ettiği şeyler dışında hiçbir şey hissetmediği durumlar yok mudur?¹⁷⁵

Tanım sevme ve nefret etme olarak düzenlenince bütün eylemler dine uygun olan veya dine aykırı olan şeklinde belirginleşir. Ancak bütün eylemlerde herkes için açık ve belirgin bir karara varmak mümkün müdür? Eğer tanım bu şekilde birbirinden keskin hatlarla ayrılmış iki zıt üzerine inşa edilirse, eylemlerin dindarlık açısından derecesi belirlenemez. Böylelikle her dindarca eylem aynı kabul edilecektir, her dindarca olmayan eylem de aynı şekilde birbirine denk olacaktır. Ancak Sokrates'in, Euthyphron'un dikkatine sunduğu üzere tüm eylemlerde kesin bir sonuca varılamaz. Zira tartışmalar daha çok eylemin dindarca olduğu veya olmadığı ayrımı üzerinden değil, ne kadar dindarca olup olmadığı üzerinden gelişir. Koşullara bağlı olarak aynı eylem farklı derecelerde dindarca olabilir. Niyet faktöründen tutalım, kimin nerede bu eylemi gerçekleştirdiğine kadar birçok koşul söz konusudur. Sokrates sevgi ve nefret üzerinden düzenlediği tanımla aslında yanlış bir tanımı daha yanlış bir şekilde düzenlemiş olur. Sokrates'in bunu bilinçsizce yaptığı söylenemez. Nitekim en sonunda tüm tanım denemelerinin hatalı olduğu başa döndüklerinde yeniden gösterilecektir.

Her halükârda ikinci tanım da zıtlık üzerinden bir dindarlık *eidos*'una ulaşmaya çalışır ancak tanımın sorunları göz önüne alındığında yine zıtlıklar üzerinden bir dindarlık ideasına ulaşamayacağı görülür. Dindarlık eylemle ortaya çıkan etik bir idea olduğu için eylemlerin de birçok çeşidi göz önüne alındığında ya/ya da mantığıyla geliştirilen tanımlar sonuçsuz kalır. Böyle bir tanım esas alınırda dışarıda kalacak çok fazla eylem olacaktır. Örneğin, Euthyphron'un babasının, din adamlarının kararını öğrenmek maksadıyla köleyi bir yerde bekletmesi eylemini ele alalım. Hiç şüphesiz babanın amacı köleyi öldürmek değildi. Çünkü adalete/dindarlığa aykırı bir eylemde bulunma amacı olsaydı, zaten din adamlarına başvurmazdı. Bu açıdan Euthyphron'un babasının, mezkûr hadisede din adamlarının fikirlerini önemseyecek kadar dindar olduğu söylenebilir. Ayrıca onun, köleyi elleri ayakları bağlı bir şekilde bir yerde bekletmesinin sebebi, her şeyden önce karşısındakinin bir katil olmasıdır. Kölenin kaçmasından veya kendilerine zarar vermesinden çekinmiş de olabilir. Belki de yaşı

¹⁷⁵ Blits, "The Holy and Human: An Interpretation of Plato's Euthyphro", s. 26.

ileri olduğu için köleyi zapt edemeyeceğini düşünmüştür. Köle suçluluk duygusuyla, güçsüzlüğü sebebiyle veya bir hastalığı dolayısıyla ölmüş de olabilir. Onun amacı köleyi öldürmek olmadığından ve hafifletici koşulların da olma ihtimali sebebiyle Euthyphron'un babası hakkında verilecek karar bu sebeplerle taammüden adam öldürme olmamalıdır. Ayrıca bu tarz konularda Tanrı'nın ve/veya tanrıların hangi eylemi dine uygun, hangisini dine aykırı bulduğunu insanlar bilemez. Euthyphron'un tanımı sırf bu sebeple bile geçersiz sayılabilir.

Bununla birlikte Euthyphron'a dindarlık tanımı yapmaya zorlayan kişinin Sokrates olduğu unutulmamalıdır. Çünkü Sokrates, diğer diyaloglarda olduğu gibi muhatabından eylemlerin dindarlığına karar verebileceği bir dindarlık tanımı talep etmiştir. Her halükârda Euthyphron'un bu tanımı da dindarca olduğu düşünülen eylemlere uyarlanabilecek ve paradigma olarak kullanılabilecek bir tanım değildir.

Bunun ardından Sokrates, felsefe tarihi ve din felsefesinde¹⁷⁶ meşhur Euthyphron dilemmasını ortaya atar:

“Dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?”¹⁷⁷

Euthyphron, soruyu anlamayınca bu defa Sokrates şu örnekler üzerinden dilemmayı açar. Taşınan-taşıyan, güdülen-güden, görülen-gören karşıtlığında olduğu gibi sevilen ve seven de ayrı ayrı şeylerdir. Taşındığı için taşınan, güdüldüğü için güdülen, görüldüğü için görülen bir şey vardır. Benzer şekilde sevilen olduğu için de sevilen bir şeyin olması gerekir. Başka deyişle bir şey sevildiği için sevilendir. Dolayısıyla bir şey kendinde sevilen değil, bir başka şey tarafından sevilen olduğu

¹⁷⁶ Bu konuda ileri okumalar için bkz: Metin Bal, “‘Tanrı Felsefeye Nasıl Girer?’ Sorusuna Cevaplar Olarak Platon’un Euthyphron Diyaloğu ve Heidegger’in Ontoteoloji Eleştirisi”, **Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi**, No: 8, 2017, s. 17-46; Jochen Bojanowski, “Kant’s Solution to the Euthyphro Dilemma”, **Philosophia**, C. 44, No: 4, 2016, s. 1209-1228; Mustafa Çakmak, “Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlâkî Açmazlar”, **Journal**, C. 2, No: 74, 2021, s. 94-117; Muhammet Sait Duran, “Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi”, **Temaşa Felsefe Dergisi**, No: 14, 2020, s. 83-98; Richard Joyce, “Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma”, **The Journal of Religious Ethics**, C. 30, No: 1, 2002, s. 49-75; Kayhan Özaykal, “Theological-ethics and epistemology: The Euthyphro Dilemma and the metaethics of al-Mâturîdî”, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017; Zeynep Özçelik, “Emrullah Efendi’nin ‘İlm-i ahlâk’ adlı eserinin çeviri yazısı ve eserin Euthyphron dilemması bağlamında tahlili”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

¹⁷⁷ Platon, **Euthyphron**, 10a.

müddetçe sevilendir. Böylece Sokrates, sözü dine uygun olan şeye getirir ve Euthyphron'a sırasıyla üç şeyi kabul ettirir:

i) Dine uygun olan dine uygun olduğu için dine uygundur, başka bir nedenden dolayı değil.

ii) Dine uygun olan dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilir, tanrılar sevdiği için dine uygun olmaz.

iii) Tanrıların sevdiği şey tanrılar tarafından sevildiği için tanrıların sevdiği şeydir.¹⁷⁸

Bu ayımla birlikte Sokrates, dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilen şeylerle tanrılar sevdiği için dine uygun olan şeylerin farklı olduğunu muhatabına kabul ettirir. Euthyphron'un "Bütün tanrıların sevdiği şey dine uygundur." şeklindeki önceki tanımı, bu ayımda birinciye (i) değil, ikinciye (ii) denk düşer. Diğer bir deyişle "bütün tanrıların sevdiği şey dine uygundur" demek "dine uygun olanı tanrılar sevdiği için o şey dine uygundur" (ii) demekle eşdeğerdir. Buradan hareketle "dine uygun olan dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilir" (i) denilemez. Biri kendisi sevilen olduğu için sevilirken, diğeri bir başka şey tarafından sevilen olduğu için sevilendir. Bunun üzerine Sokrates, bu iki yargının aynı anda savunulamayacağını ve birbirine karşıt olduğunu kanıtladıktan sonra, Euthyphron'dan dine uygun olan başka bir şey nedeniyle değil, yani bir şeyin özüne, kendinde sevilen olmaklığına uygun şekilde dindarlığa dair tanım üretmesini talep eder.

Sokrates, diyalogun başından beri Euthyphron'dan dindarlığın *idea'sını*¹⁷⁹ ya da *ousia'sını*¹⁸⁰ yani onu o yapan şeyi ister. Hâlbuki Euthyphron'un dindarlık tanımları *pathos'u* (niteliği) esas alır. Dindar eylemler tabi ki tanrıların sevdiği şeylerdir. Ancak dindarca olan eylemi dindarca yapan tanrıların sevmesi değildir, onların kendinde (*auto*) dindarca olmasıdır. Tanrılar sevdiği için bir eylem dindarca olmaz, tanrılar

¹⁷⁸ Platon, **Euthyphron**, 10d.

¹⁷⁹ Platon, **Euthyphron**, 6e.

¹⁸⁰ Platon, **Euthyphron**, 11a.

dindarca eylemi sever. Dolayısıyla tanrılar tarafından sevimlik dindarlığın *ousia*'sı değil, *pathos*'udur.¹⁸¹

Bu bağlamda Sokrates, Euthyphron'u mitolojik bir karakter olan Daidalos'a¹⁸² benzetir. Euthyphron ise Sokrates tarafından yönlendirildiği için asıl söz sahibini, Sokrates'i, Daidalos olmakla itham eder. "Euthyphron, Sokrates'in aksine diyalogun başında ve sonunda hareket halindedir, ancak Sokrates'in sorusuna verdiği yanıt, başında ve sonunda aynıdır."¹⁸³

2.2.3. Üçüncü Tanım (11e-14b)

"Dindarlık, adaletin tanrılara özen göstermeyle ilgili parçasıdır."

Sokrates, konuşmayı bu defa dindarlık ile adalet arasındaki ilişkiye getirir ve sorar: "Sence dine uygun olan her şeyin adil olması gerekir mi?"¹⁸⁴ Euthyphron, "Evet." diye yanıt verir. Ardından Sokrates şu soruyla devam eder: "Adil olan her şey dine uygun mudur?"¹⁸⁵ Euthyphron anlamayınca Sokrates, korku ve saygı arasındaki ilişki üzerinden konuya açıklık getirmeye çalışır. Her korku saygıyı gerektirmez çünkü korku sadece saygı duyulana değildir. Hastalıktan, fakirlikten ve benzeri birçok şeyden korkulabilir ancak bunlara saygı duyulmaz. Demek ki korktuğumuz her şeye saygı duymayız. Ama tam tersini kabul edebiliriz. Saygının olduğu her yerde korku da vardır çünkü saygı duyduğumuz şeyden dolayı yanlış bir şey yapmaktan çekinir ve korkarız. Sokrates, ayrıca parça-bütün ilişkisini göz önünde bulundurarak korkunun saygıdan daha kapsayıcı olduğunu söyler. Buradan hareketle saygı korkunun bir parçası olarak kabul edilir.

Sokrates, korku ve saygı arasındaki ilişkiyi bu şekilde açıkladıktan sonra dindarlık ve adalet arasındaki ilişkiye döner. Sokrates dindarlığın, adaletin bir parçası (*meros*) olup olmadığını sorar ve Euthyphron'un kabulünü alır. Bunun üzerine

¹⁸¹ Hoerber, "Plato's 'Euthyphro'", s. 103.

¹⁸² Daidalos bir heykeltıraştır ve yaptığı heykeller sanki hareket ediyormuş izlenimini verir. Konuşmalarındaki sözler de bir o yana bir bu yana savrulduğu için Euthyphron Sokrates'i Daidalos'a benzetir.

¹⁸³ Frederick Rosen, "Piety and Justice: Plato's 'Euthyphro'", *Philosophy*, C. 43, No: 164, 1968, s. 108.

¹⁸⁴ Platon, *Euthyphron*, 11e.

¹⁸⁵ Platon, *Euthyphron*, 12a.

Sokrates, Euthyphron'a dindarlığın, adaletin hangi parçası olduğunu sorduğunda aldığı cevap şudur: "Dindarlık adaletin tanrılara özen (*therapia*) göstermeyle ilgili parçasıdır." Ardından Sokrates *therapia*'yla Euthyphron'un tam olarak ne kastettiğini sorar. Zira tanrılara gösterilen özenle başka şeylere özen birbirinden farklıdır. Söz gelimi Sokrates'e göre binicilik atlara, avcılık köpeklere ya da çobanlık sığırlara özen gösterme sanatıdır. Hâlbuki bu örneklerde özen o şeylerin bakımı olarak anlaşılır. Özen göstermede de özen gösterilen şeylerin iyiliği, yararı ve bakımı amaçlanır. O halde "Dindarlık tanrılara özen göstermedir." şeklindeki tanım tanrılar dışında başka şeylere gösterilen ve onların yararını gözeten şeyler gibi olamaz. Dolayısıyla tanrılara özenin açıklığa kavuşturulması gerekir.

Buradan hareketle Sokrates, "Tanrılara gösterilen hangi özen dindarlık olabilir?" şeklinde bir soru yöneltir. Euthyphron'un cevabıysa "Kölelerin efendilere gösterdiği türden hizmet sanatı"dır. Ardından tanrılara hizmet bakımından özen göstermenin onlara dua etmek ve kurban kesmek olduğu sonucuna varılır. Bu ise diyalogdaki dördüncü tanımdır.

Bu tanımın analizine geçmeden önce dindarlık ve adalet arasındaki ilişki bağlamında şunlar söylenebilir. Sokrates'in dinsizlikle suçlanması bir kamu davası iken, Euthyphron'unki özel bir davadır ve adalet üzerinden değerlendirilir. Nitekim, Euthyphron'un davası ölmüş bir kölenin ailesi yerine adaleti sağlama amacı taşır. Bu hususta Rosen, Sokrates'in Meletos'un kendisini dava etmesinden ötürü değil, amacının toplum faydası olduğunu söyleyerek övdüğünü ancak Euthyphron'un davasının, adalete dayansa da topluma fayda sağlamadığını dile getirir. Ayrıca Rosen Euthyphron'un Atina Ortodoksu'ndan ayrılarak özel hayatı kamu hayatına tercih eden dar bir adalet anlayışına sahip olduğunu belirtir. Bu açıdan diyalogun çoğunluğunda Sokrates, Euthyphron'un bakışını daha geniş bir adalet anlayışına ve dindarlıkla adalet arasındaki ayrıma çevirmek ister.¹⁸⁶

Rosen, ayrıca Sokrates'in dindarlıkla ilgili tartışmada teorik olması yanında Euthyphron'a karşı adaletle ilgili pratik bir eğitim de verdiğini söyler. Burada pratik

¹⁸⁶ Frederick Rosen, "Piety and Justice: Plato's 'Euthyphro'", *Philosophy*, C. 43, No: 164, 1968, s. 110.

eğitim, adil bir biçimde düşünce ve eylem birliğine yöneliktir. Tüm diyalogun zıtlıklarla ilgili olduğu akıllarda tutulduğunda, buradaki karşıtlığın düşünce ve eylem arasında olduğu söylenebilir. Sokrates'in pasajda dile getirilen özgünlüğü, dindarlığın değil ama adaletin insani ve ilahi olanı birbirine bağladığı yönündeki önermesindedir. Rosen ayrıca Sokratesçi bu yenilik ile diyalogun 'ne tuhaf yenilik' (*ti neoteron*) ifadesiyle başlaması arasında bir ilişki kurar.¹⁸⁷ Üstelik Euthyphron'un diyalogun başlangıcındaki adalet anlayışı ile diyalogun sonunda benimsediği adalet anlayışı birbirinden farklıdır. Euthyphron, başlangıçta bazı yasaların uygulanması şeklinde dar bir adalet anlayışını benimserken, diyalogun sonunda adalet anlayışı dindarlık anlayışını kapsar mahiyettedir. Kısacası, Sokrates diyalogun sonlarına doğru adaletin kuşatıcı doğasını ön plana çıkartarak Euthyphron'a bir ders daha verir.¹⁸⁸

Euthyphron'un yaptığı tanımada adaleti ikiye ayırıp dindarlığı tanrılara fayda sağlamak olarak ifade ettiği için tanım sorunlu hale gelir. Hâlbuki kişinin dine uygun eylemlerinin adaletle bağlantısı şöyle olabilir: İnsanlara karşı adil davranmak gibi Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmek de dine uygundur. Bu açıdan birinin, bir insana veya tanrılara adil davranması her türlü dindarlığa uygun olacaktır. Bunu tanrılara veya insanlara diye bölmek problemlidir. Nitekim insanın yine adaletli olmakla kendine faydası olacaktır. Adalet, kişinin erdemlerinin bütünlüğünü sağladığı gibi toplumun da bütünlüğünü sağlar. Bu da Tanrı'ya değil yine insana fayda sağlar. Ancak bu, adil olmanın dindarlıkla alakası olmadığı anlamına gelmez. Adalet, insanlara doğru, yararlı ve faydalı işler yapma olarak anlaşıldığında, bu eylemlerin aynı zamanda Tanrı'nın gözünde dine uygun olması gerekir. Bu açıdan bütün erdemler, Tanrı'ya karşı bir sorumluluk olarak dindarcadır.

Bir başka açıdan Euthyphron'un dindarlık ideasına ilişkin bilgisizliği nedeniyle onun dindarlık anlayışının eksikliği gözler önüne serilebilir. Bu da bizi adalet erdeminin kuşatıcılığı fikrine götürür. Erdemler bir bütün olduğundan tıpkı adaletin erdemlerin hepsini birleştirdiği gibi dindarlık da bütün erdemlerin tam olarak Tanrı'ya

¹⁸⁷ Rosen, a.y., s. 109.

¹⁸⁸ Rosen, a.y., s. 113.

karşı sorumluluk bilinciyle icra edilmesidir. Bu da diyalogda neden başka bir erdemin değil de adalet erdeminin dindarlıkla ilişkilendirildiğini açıklar.

2.2.4. Dördüncü Tanım (14b-16a)

“Dindarlık, tanrılara kurban kesmenin ve onlara dua etmenin bilgisidir.”

Tanrılara özen onlara hizmet şeklinde anlaşılınca Euthyphron, diyalogda son kez bir tanım ortaya koyar ve insanların tanrılara dua etmesini, kurbanlar kesmesini ve onların hoşuna gidecek şeyler yapmalarını dindarlık olarak belirler. Sokrates, bu tanımdan hareketle tanrılarla insanlar arasında bir değiş-tokuş/mübadele sanatı olması gerektiğini belirtir. Bu durumda tanrılar insanlardan aldıklarıyla ne gibi bir fayda elde eder? Euthyphron, tanrılar bunlardan herhangi bir fayda elde etmeyeceklerini söyleyince Sokrates, kurbanların ve duaların neyi sağladığını sorar. Tanım yeniden “tanrılar hoşuna giden şeylerin tamamı olarak” bir dindarlığa dönüşür. Sokrates, yeniden Euthyphron’u, Daidalos olmakla suçlar ve başta dindarlıkla tanrılar sevdiği şeylerin ayrı olduğunu kabul ettiklerini hatırlatır. Böylece çürütülen ilk tanıma geri dönülür. Ayrıca Sokrates, Euthyphron’a bu tanıma kabul ettirerek kendi tutarsızlığını görmesini sağlar. Ardından Sokrates, tekrar bir tanım talebinde daha bulunur, ancak Euthyphron acelesi olduğunu söyleyerek oradan uzaklaşır. Sokrates, dindarlığın baştan sona belirlenmiş düzgün bir tanımını alamadan diyalog sona erer.

Sonuç itibarıyla tanımların hepsinin çürütüldüğü ve diyalogun sonunda da elde doğru bir tanım kalmadığı hesaba katıldığında diyalogda Euthyphron tarafından ortaya atılan veya Sokrates tarafından Euthyphron’a kabul ettirilen tanımların hiçbiri onaylanmaz. Sokrates’in aradığı bir erdem olarak dindarlığın *ousia*’sı iken, ortaya atılan tanımların hiçbiri bize bunu vermez. Sadece belli yönlerden dindarlığa dair fikir sahibi olmaya ve *pathos*’larını öğrenmeye yarar. Ancak diyalogda onun mahiyeti hakkında kesin ve apaçık bir yanıt bulunamaz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR ERDEM OLARAK DİNDARLIK

3.1. Muhakemenin Aşılması

Euthyphron diyalogundan hareketle Platon düşüncesinde bir erdem olarak dindarlıkla ilgili tezimin önceki bölümünde genel hatlarıyla erdemleri ve dindarlık erdeminin olası tanımlarını inceledim. Bu bölümdeyse önceki bölümlerden elde ettiğim sonuçlardan hareketle Platon'da bir erdem olarak dindarlığın muhakeme faaliyetine aşkın bir eylem olması bakımından sonuçları tartışılacaktır.

Etik ideaların işlendiği Sokratik diyaloglar olarak adlandırılan ve *philosophos*-öncesine hitap eden ilk dönem diyaloglarda ele alınan konu hep muhakeme üzerinden tartışılır ve Sokrates'in muhatabı bir tanıma zorlanır. Ancak diyaloglar tanımların çürütülmesi ve nihayetinde bir tanım elde edilememesiyle sonuçlanır. Buradan çıkan sonuç, muhakeme aracılığıyla etik idealarla ilgili mutlak bir tanıma ulaşmanın imkânsızlığıdır. Başka bir deyişle Sokrates, bu diyaloglarda herhangi bir etik idea hakkında muhakemeye dayalı konuşmayı sürekli sürdürmek istemesine rağmen, yine de erdemlerin mahiyetine bu yolla ulaşılamaz. *Euthyphron* özelinde söylenecek olursa, dindarlık hakkında dört farklı tanım ortaya konulmuş olmasına karşın, sonuç itibarıyla yine aynı tanıma dönüldüğü ve bir sonuca ulaşılamadığı görülmektedir.

Diyaloglarında Platon, Sokrates aracılığıyla onun muhatabını her koşulda bir *aporia*'ya (çıkamaz) sokar. Sokrates'in muhatabları *aporia*'dan kaçmaya çalıştıkça, karşılına daima başka bir *aporia* çıkar. O bitince de başka bir *aporia*... Böylece diyalog sonuna gelindiğinde diyalogların muhatabları olarak bizler de bir döngüsellik içinde bir *aporia*'dan başka bir *aporia*'ya geçeriz ama muhakeme itibarıyla o konuda asla bir sonuca ulaşamayız.¹⁸⁹ Diyaloglar bu döngüsellikte yorumlanmasına rağmen diyalogların bir "nokta"dan farklı olarak bir "daire"ye benzetildiğinde kendi zihin *aporia*'larımızdan çıkabileceğimizi düşünüyorum. Diyalog, bir daire olarak alındığında daireyi çizmek için çekilen çizgi gibi diyalogda gidilen yolun önemli

¹⁸⁹ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, C. 2, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 10.

olduğu söylenebilir. Bu yol da yukarıda bahsettiğim dramatik yaklaşımın da benimsemiş olduğu eylem vurgusudur. Diyalogda sözleriyle, eylemleriyle ve karakteriyle sahnelenen bir oyun vardır. Oyun, içinde işlenen konuyla alakalı merak uyandırır ve sorgulanan tanımın “ne olmadığı” hakkında da bir fikir verir. *Menon* diyalogunda görüldüğü gibi erdemin hem bilgiyi hem de eylemi içermesi gerekir. Dindarlık erdemini bildiğini iddia etmesine rağmen bunu davranışlarına uyarlayamayan Euthyphron üzerinden Sokrates, okuyucular olarak bizlere eylem olmadan kişinin dindarlığından bahsedilemeyeceğini gösterir. Eylem ve bilgi bir bütün olarak kişide bulunmalıdır. Zaten erdemin mahiyetini bilen biri onun hakikatine vakıf olduğundan bu bilgiyi davranışlarına da yansıtması gerektiğini bilir. Dolayısıyla yaşantıda tezahürü olmadan kişinin ahlakiliğinden ve dindarlığından da bahsedilemez.

Yazılı metinden farklı olarak diyaloglar, doğrudan filozofun görüşlerini değil drama üzerinden fiiliyatı bizlere sunar. Platon’un diyaloglara “Ruh Üzerine”, ya da “Dindarlık Üzerine” demek yerine, kişi isimleri üzerinden görüşlerini sunmasının gerekçesi de bu olmalıdır. Bu kişiler genelde mağara metaforunda duvara dönük tutsaklar gibi mağaranın dışından habersiz, dolayısıyla sırtları hakikate dönük tiplerdir. *Euthyphron* diyalogunda olduğu gibi bu karakterler çoğunlukla muhakemeleri aşmada zorlanan ve saf kavrayış mertebesine ulaşamayanlardan seçilir. Diyaloga ismini veren karakterlerin sorulan sorulara verdiği veya veremediği cevapları, bazen suskunluğu, davranışları ve kişiliğine dair ipuçları bize diyalogda tartışılan erdemin “sadece” *logos*’la ya da *dianoia*’yla erişilebilecek bir şey olmadığını gösterir. Platon, bu konularda yazılı eserler bırakmadığını ve bırakılmaması gerektiğini söylerken aslında muhakemenin *hypothesis*’lerini aşmadan (*anhypotheton*) erdemleri kazanmanın ve hakikate vakıf olmanın imkânsızlığını da gözler önüne sermiş olur. Sokrates’in yazılı bir eserinin olmaması da bu minvalde değerlendirilebilir. Özellikle Sokratik diyaloglarda muhakeme aracılığıyla *logos* (söylem) üzerinden tanımlanamayan erdemler Sokrates’in yaşamında bizatihi tecrübe edilir ve Sokrates bu erdemleri savunduğu için yaşamından olur. Nitekim, Sokrates’in “dindarlık bütün eylemlerde kendi kendisiyle özdeş değil midir?”¹⁹⁰ sözünden dindarlığın aslen bir fiil olduğu zaten anlaşılabilir. Dramatik okumayla birlikte Sokrates’in, diyalogların sonunda

¹⁹⁰ Platon, *Euthyphron*, 5d.

muhataplarını –bir bakıma– “sözün bittiği yer”e taşıdığı, bu yönüyle etik ideaların aşkın bir tecrübeyi gerektirdiği sonucuna varılabilir.

3.2. Diyalektik Üzerinden Dramatik Okuma

Platon’un diyaloglarında uyku ve uyanıklık halleri yer yer geçer. Diğer diyaloglar gibi *Euthyphron* da kişinin kendisini rüyada aniden bir yerde bulması gibi açılır. Diyaloğu okurken kendimizi bir bakıma sahnenin izleyicisi olarak buluruz. Dindar olduğunu söyleyen ve babasını dinsizlikle suçlayan genç Euthyphron ile dinsizlikle suçlanıp dindarlık hakkında bilmediğini bilen ihtiyar Sokrates, bu diyaloğun diyalektik karakterleri olarak yansıtılır. İzleyici ve karakterler arasındaki karşıtlıksa başka bir diyalektiktir. Bu diyalektiği fark edip onu aşma çabasında olan izleyici kendisini karakterin yerine koyabilir. Bu itibarla diyalogdaki diyalektiği fark eden okuyucu kendini sanki bir oyuncu gibi sahnede bulur. Dolayısıyla Platon’da diyalektik hem diyalogda tartışılan meseleyi hem sahnelenen oyunu anlamada önemli yardımcılardır. Söz gelimi Euthyphron, kendisini dindar olarak tanımlamasına rağmen Sokrates’in davasıyla ilgili somut hiçbir girişimde bulunmaz. Bu husus diyalogda sözlü (*logos*) olarak ifade edilmeyip yalnızca sahnelenir.

Diyalogda üzerinde durulması gereken bir diğer husus sahnenin bir hayret ifadesiyle başlamasıdır. Yukarıda da değinildiği gibi diyaloğun başlangıç ifadesinin (*ti neoteron*) literal çevirisi şudur: “Bu ne yenilik!” Dindarlıkla ilgili bir diyaloğun bu şekilde açılması da ayrıca manidardır. Euthyphron tarafından bu söz, Sokrates’in Lykeion’daki konuşmalarını bırakıp, kralın sarayının (mahkeme) önünde bulunuşuyla bağlantılı olarak söylenir. Yeni ve garip olan şey Sokrates’in tanrısal toplumsala geçişidir. Euthyphron, bunun nedenini sorar. Bir bakıma burada yine örtük bir biçimde dindarlığın toplumsal ve yasal bir zeminde tartışılacağına sinyalleri verilir. Bu açıdan diyaloğun hemen başında dindarlık erdemine ilişkin tartışmanın yapıldığı mekânsallık itibarıyla “mahkeme önü” vurgusu yine örtük olarak toplumsallık ve yasallık (hukuk) bağlamında bakışımızı dindarlığın tecrübî boyutuna çevirmemizi sağlar.

Euthyphron yukarıda da bahsettiğim gibi sıradan bir din âlimi değildir. Aynı zamanda gelecekte haberler verdiğini söyleyen ve bununla övünen biri olarak Euthyphron gibi kişiler aslında *Savunma*’da eleştirilir: “Sadece tanrı gerçek anlamda

bilgedir. Tanrı, kâhin yoluyla ya insanların bilge olmadıklarını ya da bunun çok değersiz bir bilgelik olduğunu anlatmak istemişti.”¹⁹¹ Euthyphron, halkın dinsizlik gibi suçlamalarda çabucak öfkeye kapıldığını söyleyerek kendisiyle yaygın inanışlara sahip dindar çoğunluk arasına mesafe koyar. Zaten bu hususta Euthyphron, dindarlık hakkında bilgi sahibi olduğunu ancak bildiği şeyleri başkalarına öğretme amacının olmadığını açıkça belirtir. Sokrates ise zamanının çoğunu halkın arasında onların erdemli yaşama konusunda düşüncelerini teşvik ederek geçirir. Euthyphron’un böyle bir kaygısı yoktur. O daha ziyade gelecek hakkında kehanetlerde bulunan, geniş halk kitlelerinin kendisini anlamadığını, buna rağmen onların kendisi hakkında düşündükleri fikirleri de umursamadığını söyleyen biridir. Bu hususta Sokrates Atinalıların bir insanın bilge olup olmadığını önemsemediklerini, bilakis o insanın bildiğini başkalarına öğretmeye kalktığında öfkeye kapıldıklarını belirtir. Nitekim bildiğini başkalarına öğretmeye kalkan Sokrates, Atina yönetimi tarafından yargılanmış ve idam edilmiştir.

Muhakeme ve tanımlarla anlaşılması zor bir diğer husus Sokrates’in kendisini insanları seven (*philantropia*) ve onların iyiliğini dert edinen biri olarak görmesidir.¹⁹² Nitekim bilgeliği seven *philosophia*’ya bağlılığı itibariyle Sokrates, bildiğini öğretme sevgisi ve isteğiyle doludur. Euthyphron ise bildiği şeyleri başka insanlara öğretme iştiağı olmaması bakımından bu sevgiden yoksun biridir. Ayrıca o üzerine bulaşacak bir lekeden kendisini kurtarma peşinde olan ve yalnızca kendisini düşünen bencil biridir. Euthyphron tarafından dinsizlikle suçlanan babası bile dini kaygılarla ölen hizmetkârın hakkını soruşturmak için din adamlarına başvurduğu sırada Euthyphron anlaşıldığı üzere bunu kendine dert edinmemiştir. Dolayısıyla analitik ve dogmatik okumaların çoğunlukla atladığı bu pasajdan hareketle şu sonuca varılabilir: İnsan sevgisi (*philantropia*) olmadan hikmet sevgisi (*philosophia*), o olmadan da Tanrı sevgisi (*theophile*) itibariyle dindarlık imkânsızdır. Bu da sözle değil, eylemle olur.

Sokrates, ikinci tanımın tutarlılığı hakkında konuşurken Euthyphron’a “hangi konulardaki anlaşmazlıklar düşmanlığa ve öfkeye yol açıyor?” şeklinde bir soru

¹⁹¹ Platon, “Sokrates’in Savunması”, **Diyaloglar**, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, 23b.

¹⁹² Platon, **Euthyphron**, 3d.

yöneltir.¹⁹³ Bunun ardından Sokrates insanların aritmetik, geometri ya da fizik gibi konularda yaşadıkları anlaşmazlıkların muhakeme yoluyla üstesinden gelebileceklerini ve bu meselelerde birbirine düşman olmayacaklarını belirtir. Hâlbuki Sokrates'e göre doğru-yanlış, güzel-çirkin ve iyi-kötünün ne olduğuna dair tartışmalarda bir ayrıma (*krisis*)¹⁹⁴ sahip değiliz. Sokrates acaba burada etik idealarla ilgili muhakemeye dayalı olarak *krisis* faaliyetinin imkânsızlığına mı işaret etmektedir? Aritmetik, geometri ve fizikten farklı olarak etik idealar hakkında gerçekten kesin bir karar varmak mümkün değil midir? Bu görüşüyle Sokrates acaba etik ideaların muhakemeye dayalı düşünme faaliyetiyle elde edilemeyeceğini mi söylemek istemiştir? Yoksa görünüşler alanından bakarak erdemin mutlak ve nihai tanım girişiminin imkânsızlığına mı gönderme yapmıştır?

Sokrates'in aritmetik, geometri ve fizikten hareketle genel hatlarıyla idealar ama özelde ve konumuz çerçevesinde dindarlık gibi etik idealar hakkında muhakemeye dayalı kesin yargıların ve tanımların ortaya atılamayacağı beyanı son derece önemlidir. Bu bakış açısıyla dindarlığın mahiyeti ancak fiili olarak kavranabilir. Eğer bu konular salt muhakeme üzerinden değerlendirilip bir karara (*krisis*) varılabileseydi, erdemler ve etik idealar bilimin zorunluluğuna (*ananke*) tabi olurdu. Buna rağmen Sokrates, dindarlık hakkında kesin bir sonuca varılamayacağını bilmesine rağmen, neden muhatabını zorluyor? Bu sorunun cevabı, bir olayın tüm koşulları hesaplanmadan (*logos*) o olay örgüsünde ön plana çıkan failin dindarlıkla veya dinsizlikle itham edilmesinin akla uygun olmadığıyla alakalıdır. Nitekim Euthyphron, kölenin koşullarını göz önünde bulundurmadan, koşulların tamamını hesaba katmadan ve hakikate uygun bir söylemle muhakemesini işletmeden dindarlıkla ilgili kesin bir karara varmış ve bundan dolayı babasını dinsizlikle suçlama hatasına düşmüştür.

Günümüzde dinî bilimlerin salt analitik ve spekülatif düzlemde ele alınması da bu minvalde değerlendirilebilir. Dinî bilimlerin salt kanıtlamalı akıl yürütmeye ve muhakeme mantığına indirgenmesi olgusuna aynı zamanda ilahiyatçılarla dindar

¹⁹³ Platon, **Euthyphron**, 7b.

¹⁹⁴ Platon, **Euthyphron**, 7b. Yüzyıllar sonra Kant'ın kullandığı “kritik” terimi de buradan gelir.

kesim arasındaki mesafenin nedeni olarak da bakılabilir. Bu mesafenin aşılması dinî yaşantının ve dindarlık erdeminin salt muhakemeye dayalı spekülâtif bir faaliyet olmadığıнын farkındalığıyla aşılabılır.

Diyalogda karşımızı çıkan bir başka tecrübî boyut Euthyphron'un, diyalogun sonunda Sokrates'i orada terk etmesidir. Buradan hareketle dindarlığın sadece Tanrı ile değil, aslında başka insanlarla yaşadığımız ilişkide de ortaya çıkan bir erdem olduğu görülür. Euthyphron ise dindar biri olduğunu iddia etmesine rağmen kendisinden yardım isteyen birine yüz çevirmiştir. Adalet öncelikle haksızlığa uğrayan birine yardım etmek iken, Euthyphron bunu yapmayarak arkasını dönüp gitmiştir. Dindarlığın adaletle bağlantısı, diyalogun bu olay örgüsünden de net bir şekilde görülebilir.

Sokrates ayrıca saf kavrayış (*noesis*) olmaksızın herhangi bir konuda çıkarımsal düşünmenin (*dianoia*) çıkmazlarını gösterir. Euthyphron ise dindarlığa hep *doksa* içinden bakmakta ve bilgisizliğinin farkında olmadığı için dindarlığa ilişkin bir tanıma ulaşabileceğini zannetmektedir. Nitekim Euthyphron'un Sokrates'i onaylama ifadelerinin de hep zorunluluk ve görünme kelimelerinden türemesi de onun *doksa* zemini üzerinden konuştuğunun kanıtıdır.

Diyalogdaki bir başka diyalektik, Sokrates'in Euthyphron'dan kendisine öğretmen olmasını istemesine rağmen –yine dramatik bir okumayla– onun Euthyphron'a öğretmen olması ve sorduğu sorularla onu dindarlığın hakikatine yönlendirmesidir. Ancak buradaki öğretmenliğin *Phaidon* diyalogunda Sokrates tarafından ifade edilen şu cümleyle birlikte anlaşılması elzemdir: “Kendilerine soru sorulan insanlar, eğer sorular doğru düzgün sorulmuşsa, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar.”¹⁹⁵ Dolayısıyla Sokratik bilgelikte öğrenme ruhta hâlihazırda var olan hakikatin açığa çıkartılmasıdır. Bu faaliyet ise kişinin kendini idraki bakımından bizzat kendisinin gerçekleştirebileceği bir tecrübeyi gerektirir. Bu şekilde anlaşıldığında muhakemenin boşa olmadığı ancak etik ideaları kavramada onun tek başına bir işlevinin olmayacağı görülmelidir.

¹⁹⁵ Platon, **Phaidon**, 73a.

3.3. Bilgelik ve Tecrübe İlişkisi

Sokrates bilgelik vurgusu yaparak Euthyphron'dan dindarlığın tanımını yapmasını bekler. *Euthyphron* diyalogunda 5d-e arasındaki soruyla dindarlığın ve dinsizliğin ne olduğu sorgulanmaya başlar. Euthyphron'un dindarlığın ne olduğu sorusuna ilk cevabı “Benim şu an yaptığım şeydir.” olur. Ayrıca kendi eylemine kanıt olarak da Zeus'un babasına ve babasının da kendi babasına karşı “adalet”i sağlamak uğruna savaşmalarını gösterir (6a-b). Sokrates'in buna karşı cevabı şu olur: “Bu konularda hiçbir şey bilmediğini kabul eden benim gibi adamlara ne söylemek düşer ki?” (6b) Sokrates'in cevabı oldukça manidardır: Dindarlığı bilerek dindarca davrandığını iddia eden Euthyphron'a karşı bilmediğini kabul eden bir Sokrates. Dindarlığın erdem olması bakımından bir bilgiyi gerektirdiği Sokrates'in ironisi üzerinden görülebilir: bilmediğini bilmenin bilgisi. Sokrates, dindarlığın ne olduğunu bilmediğini bilerek dindar olma yönünden Euthyphron'dan öndedir. Çünkü Euthyphron, dindarlığın ne olduğunu bilmediği halde onu bildiğini iddia ederek yaptığı eylemin dindarca olup olmadığını sorgulamaz. Nitekim Sokrates'in şunları söylemesi manidardır:

“Demek sen dindarlığa ve dinsizliğe ilişkin tanrısal yasaları öyle iyi bildiğini zannediyorsun ki meselenin içyüzünün senin anlattığın gibi olduğunu düşünüp babana dava açmakla günaha girmiş olabileceğinden hiç korkmuyorsun, öyle mi?”¹⁹⁶

Menon diyalogunda Menon'un erdem hakkında sorduğu soru üzerinden erdemin bir bilgi yönü olduğunu ifade etmiştim. *Euthyphron* diyalogunda da Sokrates'in Euthyphron'a yönelttiği soruyla dindarlık erdeminin bilgiyi gerektirdiği açıkça görülür. Nitekim Sokrates dindarlığın ne olduğunu bilmeyen ve onu sorgulama yoluna giden taraf iken, Euthyphron birbirine tutarsız cevaplarla dindarlığı bildiğini iddia eden taraftır. Ayrıca Euthyphron'un, yaptığı eylemi dindarlık saymasına rağmen, diyalogda Sokrates tarafından örtük olarak Euthyphron'un eyleminin dindarca olup olmamasının sorgulanmayla da dindarlığa dair bilgisizliğin bilgisine sahip olunmadan dindarca bir eylemin gerçekleşmeyeceği gösterilmiş olur.

¹⁹⁶ Platon, *Euthyphron*, 4e.

Erdemin bilgi yönü öğretilip öğretilmemesiyle bağlantılıdır. Öğrenmenin hatırlama, öğretmenin de hatırlatma olduğunu önceki bölümde görmüştük. Bu durumda dindarlığın öğrenilmesi Platon açısından ne anlama gelir? Öncelikle Sokrates'in bir öğretmen edasıyla Euthyphron'a sorduğu sorularla onu eğittiği söylenebilir. Dindarlığı bildiğini iddia eden Euthyphron karşısında Sokrates'in sorduğu sorularla *Menon* diyalogunda köleyi yönlendirmesi gibi Euthyphron'u konu hakkında doğru yöne sevk eder. Ancak köleyle aralarında ciddi bir fark vardır ki Euthyphron, bilmediğini fark edmeden oradan ayrılacaktır. Köle ise bilmediğini bilerek ayrılıp artık öğrenmeye hevesli biri olup çıkacaktır. Bildiğini sanma rüyasından uyanmış bir şekilde, buna zincirlerinden kopmuş da denilebilir, hakikate ön yargılardan uzak adım adım ilerleyebilecektir.

Erdemin bilgelik olduğu, dindarlığın bilgisine sahip olmadığı dindarlık sorgulamasındaki tavrından belli olan Euthyphron karakteri üzerinden de görülebilir. Euthyphron, dindar olduğunu iddia eder ancak ne eylemde ne de bilgi noktasında yetkinliğe sahiptir. Eylemleri babasını dava etmesi ve Sokrates'e karşı kayıtsız kalışı üzerinden görülmüştü. Bilgisizliği ise dindarlık tanımı olarak verdiği yanıtlar üzerinden anlaşılabilir. Euthyphron karakteri üzerinden bir erdem olması hasebiyle dindarlığın da eylem ve bilgi yönünden “ne olmaması” gerektiği görülmüş oldu. Bilgelik, adalet ve dindarlık erdemlerinin bağlantısı *Theaitetos*'ta şu sözlerle aktarılır:

“Buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşılmalıdır. Fakat bu kaçış tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir. Tanrıya benzemek ise bilgelik ile birlikte adalet ve dindarlık ile olur.”¹⁹⁷

İslam felsefesine de “teşebbüh bi'llah” olarak geçen bu kavrayış hiç şüphesiz bir arınma (*katharsis*) faaliyeti itibarıyla tecrübeyi gerektirir. Başka bir açıdan da erdemlerin parça bütün ilişkisi üzerinden aslında birbirleriyle birçok benzerliğe sahip olduğu görülür. Dindarlık erdeminin de dört temel erdemden adaletin bir parçası olarak eylem yönünü ve en yetkin erdem olarak bilgelik üzerinden bilgi yönünü göstermeye çalıştım. Ancak erdemlerin yaşantı olmadan bilgide kalması söz konusu olamaz. Zaten gerçekten bilgisine sahip olan eylemde bulunması gerektiğini de bileceğinden eylemle

¹⁹⁷ Platon, “*Theaitetos*”, **Diyaloglar**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, 176b.

bilgi birlikte ilerlemelidir. Ancak yukarıda da vurgulandığı gibi bilgelik erdemi *sophos*'un sahip olabileceği bir erdemdir. Bu sebeple mağara metaforunun da desteğiyle tutsağın *sophos* tarafından yönlendirilmesi ve kendi eylemi ile mağara dışına doğru yola koyulması gerektiği söylenebilir. Euthyphron gibi kişiler için o halde eylem üzerinden erdemi elde etmek için uğraşmaları salık verilir.

Tüm bunlardan yola çıkarak dindarlık erdemine dolayısıyla erdemin kendisine ulaşma şu yolla olabilir: Öncelikle duvara doğru dönükken bir *sophos*'un kişiyi tüm vücudu ile mağara geçidine doğru döndürmesi gerekir. Aslında hiçbir şey bilmediğini hatırlayan kişi, artık bilgiyi dışarı ve yukarı doğru eğitimle ilerleyerek, bölünmüş çizgideki aşamaları atlayarak elde edecek ve bu bilginin gerektirdiği şekilde bildiklerini eyleme aktaracaktır. Ancak bu yolla hakikate ve dolayısıyla erdeme yaklaşılabılır.

SONUÇ

Platon'un diyaloglarına yönelik yaygın okuma biçimlerinden farklı olarak dramatik yöntemin kullanıldığı bu çalışmada Platon'un *Euthyphron* diyalogu ve bir erdem olarak dindarlık konusu işlenmiştir. Bu tarz okumalarda diyalogda belirtilen tanımların salt analitik olarak ele alınmasının Platon'un yazım tarzına uygun olmadığı ve onun diyaloglarının dramatik dokusunun ihmal edildiği görülmüştür. Buradan hareketle tezimde öncelikle yaygın okumaların genel yapısına odaklanıp, ardından çalışmamda esas aldığım dramatik yaklaşımın doğasını giriş bölümünde ele almayı uygun buldum. Yine giriş kısmında Platon'un erdem anlayışına dayanak oluşturduğunu düşündüğüm hatırlama kuramı, bölünmüş çizgi benzetmesi ve mağara metaforuna yer verdim.

Platon, yaşadığı dönemde Antik Yunanlılar tarafından kabul edilen farklı erdem tanımları karşısında erdemin bir kendiliği (*auto*) olduğunu kabul eder ve özellikle ilk dönem diyaloglarını etik erdemler bağlamında farklı karakterler üzerinden sahneye koyar. Bu çalışma da Platon için erdemin ne olduğu üzerinden dindarlık erdemine odaklanmıştır. Bir idea olması hasebiyle erdemlerin, çokluk âlemi içerisinde salt muhakeme açısından ele alınamayacağı sonucuna varılmıştır.

Birinci bölümde, Platon'un yaşadığı dönemde Antik Yunan erdem anlayışı genel hatlarıyla verilmeye çalışılmıştır. Antik Yunan'da erdem anlayışı sürekli değişime uğramış ve aynı şiir içerisinde tutarsız bir biçimde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Özellikle sofistler ve şairler üzerinden gerçekliğin siyasî çıkarlar için çarpıtıldığı dönemde erdem de bu çarpıtmalardan payını almıştır. Bu dönemde erdem, devlet yönetimine karşı gelmemek şeklinde anlaşıldığından, kavramlar da toplumu yönlendiren bir biçimde dönüşmüştür. Sofistlerin ve şairlerin hakikati nasıl çarpıttığı da bu bölümde açıklanmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümünün ikinci kısmındaysa genel hatlarıyla Platon düşüncesinde erdem anlayışı incelenmiştir. Sokratesçi *aporia* ve ironi yöntemlerinin kullanıldığı Sokratik diyaloglar arasında *Euthyphron* da yer almaktadır. Bu nedenle bu eserlerin kısa özetleri verilerek çalışmamda bu diyaloglarda erdemlerin nasıl işlendiği konusu araştırılmıştır.

Platon'un dört temel erdemi ele alış tarzı özellikle *Devlet* ve *Yasalar* diyalogları üzerinden işlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca dindarlığın dört temel erdemler arasındaki yeri sorgulanmıştır. Ardından *Protagoras* diyalogu temel alınarak bu dört temel erdem parça bütün ilişkisi açısından incelenmiştir. Bilgelik erdeminin hem ruhta hem de devlette en yetkin erdem olduğu, adalet erdemininse diğer erdemleri kuşatıcı bir rolünün olduğu sonucuna varılmıştır.

Erdemin kazanımı, aynı isimli başlık altında *Menon* diyalogundaki başlangıç sorusu üzerinden dört farklı yönden ele alınmıştır: Bunlar Sokrates'in, erdemin öğretilmesi, erdemin yaşama durumu, erdemin doğuştan gelen kısmı ve "başka bir yol" olarak imlediği yaklaşımlardır. Bilgisizliğin hatırlatılmasıyla erdemin eğitim yolunun açılacağı görülmüştür. Kişi gafletten uyandırıldığında artık erdemi kazanmaya hazır hale gelir.

Çalışmamda ayrıca mağara metaforunu kullanarak *Menon* diyalogunun temel tartışma konusu olan erdemin öğretilebilirliği meselesi işlenmiştir. Erdemin bir yaşama durumu olduğu ve doğuştan gelen iyiyi isteme edimiyle erdem kazanımının gerçekleştiği savunulmuştur. Sokrates'in zikrettiği "başka bir yol" doğru sorular aracılığıyla doğru sanının hakiki bilgiye dönüşebileceği şeklinde anlaşılmıştır.

İkinci bölümde, *Euthyphron* diyaloguna geçilmiş, öncelikle diyaloga adını veren Euthyphron hakkındaki muhtelif yorumlara ve dindarlık hakkındaki tanımlardan önce Sokrates ile Euthyphron'un mahkeme önünde yaptıkları konuşmalara yer verilmiştir. Tezimde bu ayrıntılara yer vermemin nedeni dramatik yaklaşım gereğidir. Ardından muhakeme üzerinden kurulan dört dindarlık tanımı ve bunların Sokrates tarafından nasıl çürütüldüğü gösterilmiştir. Bu bölümde diyalogdaki tanımların ele alınış seyrine uygun olarak son tanımdan, çürütülen ilk tanıma geri dönüldüğü görülmüştür. Sonuçta dindarlık tanımına ulaşılmadan diyalog, Euthyphron'un ortamı terk etmesiyle bitmiştir.

Üçüncü bölümdeyse, bir erdem olarak dindarlık dramatik yönetime tabi olarak yeniden yorumlanmıştır. İkinci bölümden farklı olarak bu defa seyirci olarak bizlerin sahnedeki davranışların ve söylemlerin yaşantı durumu olarak nasıl görülmesi gerektiği hususlarına temas edilmiştir. Bu bölümde ayrıca Euthyphron ve Sokrates

arasındaki diyalektik geçişler üzerinden etik bir idea olarak dindarlığın mahiyeti araştırılmıştır. Özetle, diğer diyaloglarda olduğu gibi *Euthyphron*'da da nihai ve mutlak bir sonuca ulaşılamamasının nedeni, Sokratik bilgelikte erdemin muhakemeyi aşkın bir tecrübeyi gerektirmesidir. Ancak bu durum Platon düşüncesinde muhakemenin bütünüyle devre dışı bırakıldığı şeklinde de anlaşılmamalıdır.



KAYNAKÇA

Adler, Jonathan, Iakovos Vasiliou:	“Inferring Character from Reasoning: The Example of Euthyphro”, American Philosophical Quarterly , C. 45, No: 1, 2008, s. 43-56.
Allen, R. E.:	Plato’s Euthyphro and the Earlier Theory of Forms (RLE: Plato): A Re-Interpretation of the Republic , London, Routledge, 1970.
Arslan, Ahmet:	İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a , C. 2, 6. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
Bal, Metin:	“‘Tanrı Felsefeye Nasıl Girer?’ Sorusuna Cevaplar Olarak Platon’un Euthyphron Diyaloğu ve Heidegger’in Ontoteoloji Eleştirisi”, Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi , No: 8, 2017, s. 17-46.
Benson, Hugh H.:	“WHAT SHOULD EUTHYPHRO DO?”, History of Philosophy Quarterly , C. 30, No: 2, 2013, s. 115-146.
Blits, Jan H.:	“The Holy and Human: An Interpretation of Plato’s Euthyphro”, Apeiron , C. 14, No: 1, 1980, s. 19-40.
Bloom, Allan:	The Republic of Plato , the USA, Basic Books, 1968.
Bojanowski, Jochen:	“Kant’s Solution to the Euthyphro Dilemma”, Philosophia , C. 44, No: 4, 2016, s. 1209-1228.
Bromberg, Jacques A.:	“Aretē in Greek Tragedy”, Ageless Arete , ed. Heather L. Reid, John Serrati, Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, s. 109-138, doi:10.2307/j.ctv2w8kbh9.10.
Cevizci, Ahmet:	Felsefe Tarihi , İstanbul, Say Yayınları, 2018.
Çakmak, Mustafa:	“Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlâkî Açmazlar”, Journal , C. 2, No: 74, 2021, s. 94-117.
Çetinkaya, Bayram Ali:	Felsefe Tarihi: Antik Doğu’dan Modern Batı’ya , Ankara, Nobel, 2017.

Duran, Muhammet Sait:	“Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi”, Temaşa Felsefe Dergisi , No: 14, 2020, s. 83-98.
Finkelberg, Margalit:	“Timē and Aretē in Homer”, The Classical Quarterly , C. 48, No: 1, 1998, s. 14-28.
_____:	“Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of Aretē”, The American Journal of Philology , C. 123, No: 1, 2002, s. 35-49.
Gökberk, Macit:	Felsefe Tarihi , İstanbul, Remzi Kitabevi, 2008.
Gören, Erman:	Kratylos’a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme , 2 cilt, C. 2, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
Gülçin, Güler:	Eski Yunanca Türkçe Sözlük , Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
Hafız, Muharrem:	“Platon ve Siyaset Felsefesi”, C. 2, Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan Düşüncesi ve Ortaçağ Düşüncesi , 10 cilt, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.
_____:	“Platon’un Eğitim Felsefesi Açısından Demokrasi”, Eğitim Felsefesi Sempozyumu , Ankara, 2013, s. 162-170.
Haşlakoğlu, Oğuz:	Felsefece , Ankara, Hece Yayınları, 2021.
_____:	Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme , Bursa, Sentez Yayıncılık, 2016.
Hoerber, Robert G:	“Plato’s Euthyphro”, Phronesis , C. 3, No: 2, 1985, s. 95-107.
Holland, R. F.:	“The Presidential Address: Euthyphro”, Proceedings of the Aristotelian Society , C. 82, 1981, s. 1-15.
Joyce, Richard:	“Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma”, The Journal of Religious Ethics , C. 30, No: 1, 2002, s. 49-75.

Kieffer, John S.:	“Philoctetes and Arete”, Classical Philology , C. 37, No: 1, 1942, s. 38-50.
Klasik Düşünce Okulu:	“Erman Gören, Platon, Kratylos, 2. Seminer”, Youtube , 09.05.2019, (Çevrimiçi) https://youtu.be/Cs59o2GVFWE , 19.06.2021.
Klein, Jacob:	A Commentary on Plato's Meno , London, The University of Chicago Press, 1989.
Liddell and Scott:	“Aretē”, Sözlük, Perseus , 1889, (Çevrimiçi) http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Da)reth%2F .
Liddell, Scott:	“φλόσοφος”, An Intermediate Greek-English Lexicon , Oxford, Clarendon Press, 1889.
MacIntyre, Alasdair:	Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma , çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
Masseti, Laura:	“Ageless Aretē”:, Ageless Arete , ed. Heather L. Reid, John Serrati, Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022, s. 9-28, doi:10.2307/j.ctv2w8kbh9.5.
Mccoy, Joe:	Aporia and Philosophy: A Commentary on Plato's "Meno" , Dissertation, 2001.
Middle Liddell:	“μνήμη”, Dictionary, Perseus , t.y., (Çevrimiçi) http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=*mnh%2Fmh&la=greek&can=*mnh%2Fmh0&d=Perseus:text:1999.04.0062:entry=mneme-harpers&i=1#lexicon .
Moutafakis, Nicholas J.:	“Plato's Emergence in the Euthyphro”, Apeiron , C. 5, No: 1, 1971, s. 23-33.
Nehamas, Alexander:	Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünüm , çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.
Orhan, Özgüç:	“Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi , No: 19, 2015, s. 259-280.

Özaykal, Kayhan:	“Theological-ethics and epistemology: The Euthyphro Dilemma and the metaethics of al-Māturīdī”, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
Özçelik, Sema Hande:	“Platon’un Menon Diyaloğu’nda Bilgi ve Erdem İlişkisi”, Ankara, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
Özçelik, Zeynep:	“Emrullah Efendi’nin ‘İlm-i ahlâk’ adlı eserinin çeviri yazısı ve eserin Euthyphron dilemması bağlamında tahlili”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Platon:	“Büyük Hippias”, Büyük Hippias-Theages , çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2021.
_____:	Devlet , çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2002.
_____:	Euthydemus , çev. Halil Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000.
_____:	Euthyphron , çev. Güvenç Şar, İstanbul, Kabalıcı, 2011.
_____:	Euthyphron , ed. Ahmet Cevizci, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2020.
_____:	“Gorgias”, Diyaloglar , çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	“Kharmides”, Diyaloglar , çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	“Kriton”, Diyaloglar , çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	Küçük Hippias , çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2021.
_____:	“Lakhes”, Diyaloglar , çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	“Lysis”, Diyaloglar , çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.

_____:	Mektuplar , çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Cumhuriyet, 1999.
_____:	“Menon”, Diyaloglar , çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	Phaidon , çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
_____:	Phaidon , çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Pharmakon, 2020.
_____:	Phaidros , çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
_____:	“Protagoras”, Diyaloglar , çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	“Sokrates’in Savunması”, Diyaloglar , çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	“Theaitetos”, Diyaloglar , çev. Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020.
_____:	Yasalar , C. 1, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabcacı, 1998.
_____:	Yasalar , C. 2, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabcacı, 1998.
Rosen, Frederick:	“Piety and Justice: Plato’s ‘Euthyphro’”, Philosophy , C. 43, No: 164, 1968, s. 105-116.
Sparshott, F. E.:	“Five Virtues in Plato and Aristotle”, The Monist , C. 54, No: 1, 1970, s. 40-65.
Şekerci, Ahmet Erhan:	“Platon’da Mitolojik Düşünce ve ‘Er’ Mitosu”, Felsefe Dünyası , No: 52, 2010, s. 263-282.
Temizkan, Vedit:	“Platon’un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”, İzmir, Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

_____:	“Platon’un <i>Phaidon</i> Diyalogunda <i>Anamnesis</i> Kuramı”, Journal , No: 21, 2016, s. 217-230.
Tulin, Alexander:	“CHAPTER THREE (Plato’s Euthyphro 3E7–5D7)”, Dike Phonou: The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure , Boston, B. G. Teubner, 2015, s. 55-100, doi:doi:10.1515/9783110958034.55.
Vlastos, Gregory:	“The Unity of the Virtues in the ‘Protagoras’”, The Review of Metaphysics , C. 25, No: 3, 1972, s. 415-458.

