

PAPER DETAILS

TITLE: PLATON'UN AHLAK ANLAYISINDA RUH VE ERDEM ILISKISI

AUTHORS: Ufuk BIRCAN

PAGES: 314-327

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2775042>

PLATON'UN AHLAK ANLAYIŞINDA RUH VE ERDEM İLİŞKİSİ

PLATO'S CONCEPT OF MORALITY

Ufuk BİRCAN¹

Öz

Bu makalede Platon'un idealist felsefesinde ahlakın tuttuğu yer ve erdemler ele alınmıştır. Ahlak felsefesi bağlamında Platon'un sistemi çerçevesinde ahlaki davranışın ilkelerinin neler olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Platon'da ahlaki eylemin telosu/amacının mutluluk olduğu iddiası üzerinde durulmuştur. Mutluluk temelli olan ahlak anlayışının kaynağı, en iyi olana ulaşmaktır. Platon ahlak konusunu bilgi temelli incelediği için öncelikle epistemenin, doksadan ayrımı tartışma konusu edilmiştir. Daha sonra Platon'un Tanrı ve ahlak arasında kurduğu ilişki Euthyphron ikileminden hareketle incelenmiştir. Platon, ahlak düşüncesinde diğer alanlarda olduğu gibi hem ruhu bölümlere ayırır hem de her bir ruhun kemal sıfatına denk düşen erdemleri tanımlar. Çalışmanın her bir bölümünde Platon'un ahlak düşüncesinin bireysel ve toplumsal yönleri incelenmiş ve erdem çeşitleri ruhun bölümleri ile ilişkilendirilerek genel bir tablo resmedilmiştir. Bu çalışmanın amacı, kendinden sonra yapılan ahlak çalışmalarına temel teşkil eden Platon'un ahlak teorisinin, Platon'un ahlakla ilgili eserlerinden faydalanılarak düzenli bağlantılar çerçevesinde betimlenmesidir. Bu çalışmada Platon'un erdemlerin öğretilerle bir şey olduğunu tartıştıktan sonra tekil olarak ele alınan bütün erdemlerin tek bir erdem halinde düşünülmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Platon, ahlak, bilgi, ruh, erdem

Abstract

In this article, the place and virtues of morality in Plato's idealist philosophy are discussed. In the context of moral philosophy, it has been tried to reveal what the principles of moral behavior are within the framework of Plato's system. The claim that the telos/purpose of moral action is happiness has been emphasized in Plato. The source of morality, which is based on happiness, is to reach the best (idea of good). Since Plato examines morality on the basis of knowledge, first of all, the distinction of episteme from doxa has been discussed. Later, the relationship that Plato established between God and morality was examined based on the Euthyphro dilemma. As in other areas of moral thought, Plato both divides the soul into parts and defines the virtues corresponding to the perfection of each soul. In each part of the study, the individual and social aspects of Plato's moral thought were examined and a general picture was depicted by associating the types of virtue with the parts of the soul. The aim of this study is to describe Plato's moral theory, which formed the basis of moral studies after him, within the framework of regular connections by making use of Plato's moral works. In this study, after Plato discussed that virtues are something that can be taught, it is concluded that all the virtues, which are considered singular, should be considered as a single virtue.

Keywords: Plato, moral, episteme, soul, virtue

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ufuk.bircan@gmail.com, Orcid: 0000-0003-0644-2769

Giriş

Ahlak felsefesi, kural koyucu özelliklere sahip olmakla birlikte iynin tanımını yapan, iynin sınırlarını çizen, insan eylemlerini erdemli yapan kıstaslarını tartışan felsefenin önemli bir alanıdır. Ahlak en genel ifade ile insanların belli kurallara göre hayatlarını sürdürmesi anlamına gelir. Ahlak felsefesi ise ahlak üzerine felsefi bir düşünme, değerlendirme ve soruşturma faaliyetidir. Ahlak felsefesi, insanın bireysel ve toplumsal yaşantısındaki davranışlarının diyalektik olarak doğruluğunu, yanlışlığını, bir davranışın neye göre iyi veya neye göre kötü olduğunu sorarak ve sorgulayarak bir değerlendirmede bulunur. Örneğin ahlaki bir davranış, ahlaki olarak kabul edilmeyen bir davranıştan ne şekilde ayrılır sorusu ahlak felsefesinin en temel sorularından biridir. Aynı şekilde bununla bağlantılı olarak ahlaki davranışın faili olan öznenin bu davranışı özgür iradesiyle yapıp yapmadığı, özgürce yapılan davranışın neliği de ahlak felsefesinin sorguladığı sorunlardan biridir.

İlkçağ felsefesinde ahlakın belirgin tartışma konuları, kavramlar ve sorunlarla sistematik olarak ele alındığını gösteren temel özelliklerin başında, insanın mutluluğu olduğunu söyleyebiliriz. Hatta gaye olan bu mutluluk yaşanan site devletinde bu dünyada gerçekleşmelidir. Üzerinde durulan ahlak, dönemi itibarıyla mistik olmayan akla dayanan bir ahlak olmasından dolayı ahlaki davranışlarımızın ölçütü de akıldır. Akli ilkelerle genel geçer değişmez kurallara ulaşılmaya çalışılır. İlkçağda felsefi akımların düşünce çeşitliliğine rağmen Yunan ahlak filozofları en son gaye olarak mutluluğu amaç olarak görmüşlerdir. Platon'un diyaloglarında ahlak tartışmaları, tüm insanların mutlu olmak için çabaladıkları ve her ne yaparsak bunu mutlu olmak için yaptığımız fikriyle başlar. Mutluluğa ulaşmak için çeşitli araçlar vardır ve Platon için bu araç yüksek iyiliktir. Bunun için de yüksek hazların aşağı hazları denetimine alması yani hazların bir düzene konması gerekir. Araçlar farklı olsa da amaç mutluluğa ulaşma olduğunda ortak bir noktada buluşmaktadır. Yunan felsefesinde kaostan kosmosa geçiş göz önüne alındığında doğadaki düzenin ahlak görüşlerine de yansıdığı görülür. Nitekim ahlak metafizik dâhilinde ele alınmış ve düzen içerisinde ahlak iyi ve güzelle eş kabul edilmiştir. Düzensizlik ise ahlaki yoksunlukla, yetkin olmayışla bir tutulmuştur (Ülken, 2001, s. 33-34). Platon, insan doğasının güzellik ve sevgiye dayalı olduğunu Şölen diyalogunda ele alır. İlk başta insan göreliliği olan güzellikten düşünce güzelliklerine sırasıyla eylem güzelliklerine oradan da bilgi güzelliklerine elde ederek nihai olarak mutlak anlamdaki güzellikğe ulaşır. Değerler alanında insan sevginin gücü ile kendi kendisini eğiterek güzel bir insan haline gelir. Böylece güzellikği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görecek, hepsindeki güzellikğin aslında hep aynı güzellik olduğunu fark edecek ve böylece beden güzellikğine fazlaca kapılmamayı öğrenecektir. “Beden güzelliklerini önemsiz saydığı için de bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı, bundan sonra ruhlardaki güzellikğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmelidir... beden güzellikğinin çok da önemli olmadığını anlar; bilgilerin güzellikğini kavramak için de törelerden sonra bilgilere yönelmelidir” (Platon, 1995, 210c). Platon'un ilk sistem filozofu olduğunu göz önünde bulundurursak onun tek tek görünüşteki maddi sevgi ve güzellikten yola çıkarak doğayla uyumlu kendini duygu, düşünce, davranış ve bilgi açısından yetkin hale getirmiş mutlak sevgi ve güzellikğe ulaşmış olduğunu görürüz.

Platon'da Ahlaka Temel Teşkil Eden Tartışmalar

Hiç şüphesiz felsefi anlamda tarihsel olarak ahlak tartışmaları Sokrates ile başlatılır. Sokrates Sofistlerin görüşlerini eleştirmesi bir yana hayatı pahasına kendi ahlaki davranışlarının tutarlılığı uğruna ölümü tercih eden bir filozoftur. O, Sofistlerin göreceli fikirlerini eleştirerek kavramlar yoluyla doğru bilginin tümel ve kesin olması gerektiğini savunmuştur. O, gerçek bilginin kavram bilgisi olduğunu, doğru bilginin de doxadan ayrı tutulmasını kesin çizgilerle belirtmiştir. Sokrates savunmuş olduğu erdemlerin de diğer bilgiler gibi öğretilir olduğu ve hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı görüşleriyle kendisinden sonra gelen öğrencisi Platon ve Aristoteles'in ahlak görüşlerini derinden etkilemiştir. Sokrates, doğru bilginin imkânını kabul etmeyen ve bu bilgileri göreceli gören Sofistlerin karşısında yer alarak doğru bilgiyi ahlak alanında yeniden kurmaya çalışmıştır. Sokrates, insanların ruhunda daha önceden var olan ahlaki doğrulardan hareket ederek tümevarım ve doğurtma yöntemiyle bu bilgilerin ortaya konabileceğini iddia eder. Daha da önemlisi Sokratik paradoks diye adlandırılan ahlakın bir bilgi olduğu, tersinin ise cehalet yani bilgisizlik olduğunu, bu şekilde de hiç kimsenin bile isteye kötülükte bulunmayacağını söylerken Sokrates, ahlaksız davranışlarda bulunanın bilgisizliğinden kaynaklandığını savunmuştur. Platon da hocası gibi ahlaki doğruların insanların arzu,

haz gibi isteklerinden ayrı olduğunu ve ahlakın nesnel doğrulara karşılık geldiğini söyleyerek ahlaki davranışın temelini bilgide görmüştür. Sokrates'in felsefesinin değeri, bütünsel bir bakışla kavramı bulmuş olmasındadır. Bu kavram aracılığıyla, Sofistlerle kaybolmuş olan, bilginin tümelliği, tekrar elde edilmiş olur (Cömert, 2013, s. 46). Platon, Hippias diyalogunda tümevarım yöntemi ile herhangi tek tek şeylerin güzel olmasıyla değil, tümel anlamda güzelin ne olduğuyla ilgilenmesi gibi erdemler konusunda Menon diyalogunda da tek tek erdemlerin değil erdemlerde ortak olan en genel özelliklerin diyalektik bir şekilde ne anlama geldiğini araştırmıştır.

Platon, Devlet isimli eserinde Lidya kralının çobanı olan Gyges öyküsünü örnek vererek ahlakın hak, adalet ve özgürlük ile ilişkisi üzerinde durur. Çoban bulduğu yüzüğün görünmezlik özelliğini fark ettikten sonra kraliçeyi baştan çıkarmış ve kralı öldürüp onun yerine geçmiştir (Platon, 2002, 359d-360b). Buradaki temel sorun, Sokrates'in iddiasında olduğu gibi bir eğri bir de doğru adama istediklerini yapma fırsatı verilse doğru adamın da eğri adam gibi davranacağıdır.

Şimdi, böyle iki yüzük olsa da, birini doğru adam, öbürünü eğri adam parmağına taksaydı; hiçbiri, çarşıdan pazardan canının çektiğini korkusuzca almak, evlere girip, gönlünün çektiği kimseyle sevişmek, kimini öldürmek, kimini hapisten kurtarmak, böylece insanlar arasında bir tanrı kesilip gönlünün istediğini yapmak dururken, doğruluktan ayrılmayacak, başkasının malına el sürmemek yiğitliğini gösterecek kadar sağlam yaradılışlı olmazdı heralde. Böyle davranmakla da doğru adamın eğri adamdan hiç farkı kalmaz; ikisinin yöneldiği amaç bir olurdur (Platon, 2002, 360c-360d).

Platon bu tarz bir yüzükle görünmez olma şansına sahip olan doğru birinin bile toplumda daha zengin daha muteber olmak için eğri olanın yolundan gideceğini, ahlaklı kalamayacağını vicdanına yenik düşeceğini, adalet ve haktan yana tavrını koruyamayacağını söyler. Çobanken sade ve mutlu yaşam süren Gyges, yüzüğü kendi hevesleri uğruna kullanıp türlü haksızlıklarla adaleti yerinden ettiği için mutsuzluğa mahkûm olmuştur. Ahlak kurallarına uygun davranmayan üstelik buna rağmen toplumca da dürüst bilinmesi, ahlaksız birinin ahlaklı bilinmesi başka bir sorunu beraberinde getirir. “Her türlü bağdan azade olarak, yakalanma, ayıplanıp dışlanma korku olmadan her şeyi yapabilecek bir güce sahip iken, hiç kimseye hesap verme endişesi taşımazken ahlâklı olmaya devam eder miydik? Neden? Ahlâksız ile aramızda fark nedir? Niçin ahlâklı oluyoruz?” (Poyraz, 2005, s. 10). Toplum ne der şeklinde bir toplumsal baskı nedeniyle ahlaki davranış sergilemenin ne ölçüde ahlaki olduğu da burada tartışılan bir konudur. Diyalogun devamında ahlakın ölçütü hak ve adalet olarak belirmiş ve kanun ile de garanti altına alınması gerekmiştir. Mutluluk temelli olan ahlak anlayışının kaynağı en iyi olana ulaşmaktır. Bu ise erdemli olmakla, doğruluktan yana tavır almakla ve adaletli davranmakla mümkündür.

Platon, Tanrı ve ahlak ilişkisini Euthyphron diyalogunda sorunsallaştırmış ve ironik bir tarzda paradoksu çözmeye çalışmıştır. Ancak ilk dönem diyalogların temel özelliği olduğu üzere tartışma bir sonuca bir çözüme kavuşturulmamıştır. Neden ahlaki davranmalıyız sorusunun cevabının temellerinin ele alındığı bu diyalogda Platon, Euthyphron ikilemi olarak bilinen Tanrı ve ahlak ilişkisini ele alır. Ahlaki davranış ve değerlerin rasyonel genel geçer ilkelerini temellendirmek isteyen Platon bu ve benzer diyaloglarda Tanrı ve iyi ideasından birlikte bahsetmiştir. Aslında bu diyalog Sokrates'in Savunması ve Kriton ile birlikte ele alınmaktadır. Bilindiği üzere Sokrates'in mahkemeye çıkarılma nedenlerinden birisi de Atinalı gençlere yeni Tanrılardan bahsederek gençleri yoldan çıkarmış olmasıdır. Diyalogdan anlaşıldığı üzere Euthyphron, kâhinlik yapan dindar biridir. Euthyphron, babasının haksız yere bir kişinin ölümünde payı olduğu gerekçesiyle babasını dava etmeye mahkemeye gelmiştir (Platon, 2016, 4a-5d). O, kendisinin dindar biri olduğundan dolayı kendince davasında din ve hukuk açısından haklı olduğu iddiasını taşımaktadır. Sokrates ironik bir dille onun davasının geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Sokrates öncelikle ona dindarlık ve

dinsizlik nedir diye sorarak konuşmayı başlatır. Euthyphron diyalogunda bir eylemin kutsal olmasının temel kriterini tanrısal olana bağlaması, tanrı- ahlak ilişkisi ve ahlakın din temelli mi olmalı (Platon, 2016, 7a-9b) tartışmalarının da tarihsel temelini oluşturmuştur.

Dindarlık tanımlaması tahmin edileceği üzere ilk olarak Euthyphron tarafından dindar birinin babasını dava etmesinde Zeus'un da babasını haksızlık yaptığından dolayı cezalandırmasını örnek alması olarak temellendirilir. Sokrates bu tanımı iki yönlü olarak çürütmüştür. İlk olarak Zeus gibi mitolojik kahramanların gerçek olmaması bilgisini öne sürer (Platon, 2016, 12b-13a). Platon, Homeros'un anlattığı pek çok mitolojik hikâyenin yanlış bilgilerle dolu olduğunu bundan dolayı da Zeus'un örneğliğinin kabul edilemeyeceğini söyleyerek Euthyphron'un iddiasını çürütür. İkinci eleştiri olarak Euthyphron'a dindarlığın hangi davranışların dindarca olduğu değil de dindar kavramının kendisinin bizzat ne olduğunun cevabını vermesi gerektiğini tekrar sorar. Birinci cevaptan hareketle Euthyphron, dindarlığı, tanrıların sevdiği şeyler ve sevmediklerinin de dinle bağdaşmayan şeyler olarak tanımlar. Sokrates de ilk eleştirisinde olduğu gibi mitolojik tanrıların kendi aralarında anlaşamadıkları, bundan dolayı hangi davranışın dini hangisinin din dışı olduğu üzerinde bir anlaşmaya varılamayacağını söyler. Ayrıca kategorik olarak tanrıların sevdikleri ile dindarlığın bir ve aynı olmadığını da ekler. Platon, Euthyphron ikilemi ile tanrının sevdikleri ile dindarlık arasında nedensellik bağının olup olmadığını ele alır. Buradaki ikilem biz, tanrı iyi dediği için mi iyiye iyi diyoruz yoksa iyi olduğu için mi tanrı bunlara iyi diyor. Platon tanrı bir şeye iyi dediği için o şeyin iyi değil tersine tanrısal sevginin nedeninin dini iyi olduğundan Euthyphron'un dindarlık tanımının boşa çıktığını tanrıların sevdikleri şeyin dindarlık özelliğini içinde barındırorsa da dindarlık tanımını karşılamadığını ifade eder (2016, 13e-16a).

Dindarlıkla adalet kavramının beraberce ele alınması dindarlığın üçüncü tanımlama çabasıdır. Adalet tanrılara özen gösterme olarak öne sürülse de bu onun sadece bir bölümünü karşılar, insanlara özen gösterme ise geri kalan bölümünü karşılar. Sokrates kendi tekniği ile özen kavramının tanımına yönelerek özen göstermenin bir amaca yönelik olduğu ve bu amacın özen gösterilen şeyin faydasına olduğunu söyler. Her iki konuşmacı da dindarlıktaki özenin tanrıları daha iyi yapacak amacı karşılamadığı hususunda anlaşır. Euthyphron, dindarlığın tanrılara kurban kesmek ve dua etmek olduğunu insanların tanrılara ibadet ederek hem kendilerinin hem toplumun güvenliğini garantiye aldığını söylese de Sokrates bu tanımlamanın insan açısından bir amaç olduğunu ve bu tanımlamanın eksikliğini dile getirir (2016, 14b-14e). Sokrates, insanın tanrıya yapılan ibadetin tanrıların bunlara neden ihtiyaç duyması gerektiğini sorduğunda Euthyphron bu sefer de ibadetlerin tanrıların hoşuna gidecek övgü ve onurla ilişkili olduğunu ileri sürse de dindarlık ereksel bir tanımlamada hep en başta ileri sürülen tanrısal sevgiye yani kısır döngüye düşerek dindarlığın kesin tanımına ulaşmadan diyalog tamamlanır.

Platon'da Mutluluk ve En Yüksek İyi İlişkisi

Sofistlerin görüşleri hazzı ve faydaya dayandığı için Platon, onların bu göreceli hazzı yaklaşımlarını rasyonalist temelde eleştirerek iyi kavramını ön plana çıkarmıştır. Platon, doğru bir şekilde yaşanması gereken hayatın ölçüsünü iyi olarak görür. Ruhun, hakiki ve düzgün bir yaşantıyı elde etmesi iyi ile olur. Platon için en yüksek iyi, mutluluktur. İnsanın hayatı boyunca mutluluğa ulaşma çabası beraberinde Platon'u erdem ve mutluluğun ne olduğunun yöntemlerini araştırmaya iter. İnsan hayatı boyunca hep mutluluğu elde etmeyi arzuladığı için ona göre mutluluk en yüksek iyidir. En yüksek iyi ise bilgi ve hazzın ölçü, güzellik ve doğruluğa göre birleşmiş bir sentezidir. Platon, Herakletios'un her şey değişim içindedir ve Parmenides'in her şey birdir anlayışını kendi idealar anlayışında bir potada eritmiştir. Platon, duyular ile algılanan ve değişen bir şekildeki dünyanın gerçek anlamda

olamayacağını, böyle bir dünyanın görünüşlerden ibaret olduğunu ifade eder. O, gerçekte var olan şeylerin idealar olduğunu ve değişen şeylerin asıllarının temelindeki nedenler olarak değişmez varoluşa sahip ideaların varlığından bahseder. Duyularla algıladığımız şeylerin değişmeyen yönlerinin dayanağı da bu idealardan pay almalarından dolayıdır. İdealar ise iyi ideasından pay almaktadırlar. “Demek ki düşünmenin nesnelere hakikati (doğruyu), bilgi edinen özneye bilgi edinme gücünü veren şu kuvveti, iyi İdeası olarak belirle kafanda. Gerçi akıl iyi İdeasını bilginin ve hakikatin nedeni olarak kavrar; ancak bu ikisi, anlayacağın hakikat ve bilgi, her ne kadar güzelseler de, iyi İdeasını bunlardan daha güzel başka bir şey olarak görsen isabetli davranmış olursun” (Platon, 2002, 508e). Buradan anlaşılacağı gibi nesnelere gerçekliğini veren iyi ideası olduğu açıktır. “Nasıl ki orada haklı olarak ışığı ve görme gücünü güneşimsi (güneşe aynen benzer) saymakla birlikte güneşin yerine koymuyorsan, burada da bilgiyi ve hakikati ‘iyiye aynen benzer’ şeyler olarak kabul etsen de, ne birini ne de ötekini iynin yerine koymasın iyi edersin; özü gereği daha yüksek bir yere yerleştirmek gerekir iyiyi” (2002, 509a). Platon bu pasajda güneşin nasıl ki ışık kaynağı olarak güneş görülür olana görülme yetisi verirken kendisinin değişmediğini, iyi ideası ve güneş arasında benzetme yaparak iyi ideasının bilinene bilinmeyi, var olanlara varlığını veren bir idea olarak görür. Ona göre iyi ideası filozofun elde etmeye çabalaması gereken bir amaç olmalıdır. İdealar ve duyulur dünya arasındaki ilişki doksa ve episteme ile kendisini gösterir. Episteme, gerçek bilgi, ideaların bilgisi ile ilgilenirken doksa göreceli, sürekli değişim halindeki duyuların bilgisi ile ilgilidir. Duyusal varlıklar idealardan pay aldıkları ölçüde vardır. İdealar ise bir bütündür parçalardan oluşmazlar, bu dünyaya aşkın idealar, idealar dünyasına aittirler. Tümel ve tinsel olan idealar, değişmez ezeli, ebedi ve hareketsizdirler. Bu iki dünya arasındaki ilişkiyi kuran, değişen dünyadaki nesnelere biçimini veren düzenleyici Tanrı Demiurgos’tur. Platon, değişen ile değişmeyen arasındaki karşıtlığı Timaios diyalogunda duyularla algıladığımız varlıkların değişime uğradığını ve evrenin başlangıcının nasıl olduğunu ele alır. Var olan şeylerin nedensellik ilkesi çerçevesinde bir zorunluluk halinde gerçekleştiğini ve bu bağlamda “doğan her şeyin mutlaka bir neden yüzünden doğduğunu da söylemiştik. Bu evreni yaratana babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmak imkansızdır” (Platon, 1989, 28c). Düzen düşüncesinin bir gerekliliği olarak evrenin güzel olduğu söylenebilir. “Çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzeldir. Yapıcısı da nedenlerin en kemalisidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mâna tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmıştır” (Platon, 1989, 29a). Böylece evrendeki tüm varlıklar bir düzen içerisinde, iyi ve güzelin birer temsilcisidir. İnsan, Demiurgos’un kendisi iyi olduğu için diğer şeylerin de iyi olmasını istediğinden, kendi varoluşunda iyiden pay almıştır. Bununla beraber pek çok iyi ve güzel şey vardır fakat çoğu kişi kendinde iynin varlığını düşünmeye vakit ayırmaz. “Demek ki düşünmenin nesnelere hakikati (doğruyu), bilgi edinen özneye bilgi edinme gücünü veren şu kuvveti, iyi İdea’sı olarak belirle kafanda. Gerçi akıl iyi İdeasını bilginin ve hakikatin nedeni olarak kavrar; ancak bu ikisi, anlayacağın hakikat ve bilgi, her ne kadar güzelseler de iyi İdea’sını bunlardan daha güzel başka bir şey olarak görsen isabetli davranmış olursun” (Platon, 2002, 508e). Bu nedenle doğruluk insanı iyiliğe sevk etmeli ki yararlı olabilsin bu şekilde iynin ne olduğu da araştırılıp bilinsin aksi taktirde diğer şeylerin bilgisine sahip olmak bir anlam teşkil etmez.

Platon’da Ruh ve Ahlak İlişkisi

Platon diyaloglar ve diğer eserlerinde Sokrates’in diliyle, dinin buyruklarının gerçek bir ahlaki temel arayışında sorunlu olduğunu gösterdikten sonra iyi eylemin ahlaki temelinin epistemolojik ve metafizik bir düzlemde olması gerektiğini iddia ederek hiçbir insan bilerek kötülük yapmaz önermesini ortaya atmıştır. “Kötülük ise gölge ya da görünüşle ilgilidir. Gölgeyle ilişkili olan insan bedeni de kötülük kaynağıdır. Kötülük kaynağı olan beden Platon’a göre görünüş aleminin hapishanesidir. Bedene sıkışmış olan ruhun ezeli ebedi ideler alemine dönüşünü engelleyen bu hapishaneden kurtulması gerekmektedir” (Gökalp, 2010, s. 25). Bu önermeden hareketle iyi

eylemlerin gerçekleşmesinin öncelikli şartının bireylerin doğru bilgiye ulaşması ile ilişkilendiren Platon, bilginin kısımlarını açıklamaya koyulur. Doxa (sanı) ve episteme (bilgi) arasındaki farka işaret ederek, ahlaki eylemlerin değişmeyen ve kesin bir bilgi olarak episteme temelinde olması gerektiğini söyler. Değişen dış dünyanın duysal bilgisine güvenilemeyeceğini çünkü ahlaki eylemin herkes için geçerli olan bir düzlemde gerçekleşmesinin doxa türündeki bilgi ile mümkün olmadığı iddia etmiştir. Menon diyalogunda ahlaki eylemler için bireyin sahip olması gereken erdemlerin var olması gerektiğini ve bu erdemlerin bilgi ile ilişkisi bağlamında doğru bilginin zorunlu olarak doğru davranışa neden olduğu belirtilmiştir.

Doğru bilginin duysal ve deneyimsel edinimlerden elde edilmesinin mümkün olmadığını iddia eden Platon'a göre doğru bilginin kaynağı onto-epistemolojik olarak var olan idealardır. Varlık alemindeki şeyler tümel bir kategori olarak idealar aleminde herkesin erişimine açık olarak mevcuttur. Hatırlama hipotezi olarak bilinen Platon'un bilgi anlayışında insanlar (Platon, 2012, 73c-73d), idealar aleminde tüm bilgileri öğrenmiş ve dünyaya indiğinde bu bilgileri unutmuştur. Duysal deneyimler aracılığı ile tikellerin eksik bilgisine sahip olan kişi, doxa'dan epistemeye geçiş yapmak durumdadır ancak bu durum Aristoteles'in tikelden tümele geçiş düşüncesi ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Platon anemnesis kuramında, bir şeyin başka bir şey üzerinden hatırlandığını iddia etmiştir (Temizkan, 2016). Duysal deneyimler önceden bilinen bir şeyin hatırlanması için bir aracı olmakla birlikte Aristoteles'te tikellerin bilgisi merkeze alınarak tümellerin çıkarım yapılması söz konusudur. Platon'a göre deneyim öncesi var olan ideaların varlık kaynağı en yüksek iyi ideasıdır. Devlet kitabında mağara alegorisi ile işaret edilen iyi ideası güneş metaforu ile anlatılmış ve diğer her şeyi aydınlatan bir özelliğe sahip olduğu vurgulanmıştır (Platon, 2002, 507a-516a). Doğru bilginin onto-epistemolojik düzlemini insandan bağımsız olarak ele alan Platon, bu ideaların insanla olan ilişkisini ruh kavramı ile ele almıştır.

Platon, Timaios ve Phaidros diyaloglarında insan için var edilen üç ruhtan bahseder. Öncelikle ruhun ölümsüz olduğu iddiasını, hareket eden varlık düşüncesi ile temellendirmeye çalışan Platon, hareketin durması ile ölümü eşleştirir. Bütün varlık aleminin bir ilkeye sahip olduğunu söyleyen Platon, bu ilkelerin değişen ya da yok olan şeyler olmadığını tersine her zaman var olduklarını savlar. Bu bağlamda başkası tarafından hareket ettirilmeyen veya hareketi kendisine bağlı olan varlıkları hareketin ilkesi olarak ifade eder. Çünkü hareketi yalnızca kendi varlığına bağlı olan şey hiçbir zaman durması mümkün olmayan şeydir. "Ruhlar kendilerini taşıyan bedenlerden daha yaşlıdır... O halde ilk olarak meydana gelenin ilkesinin de daha önceden var olması gerekir... Buna göre bizi bilgeliliğin en yüksek meselelerine, yani tanrıların başlangıcına dosdoğru götüreceği yolu bulmalıyız" (Platon, 2001, 980d-981a). Durması kendisi için mümkün olmayan şey ise ölümsüz olmak zorundadır. Sonradan oluşan ya da bir vakit sonra yok olan şeylerin hakikati, hareketin ilkesi olamazlar. Platon, Phaidros (2017, 224b-246a) diyalogunda hareketi var olmak ile özdeşleştirerek varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeylerin ancak ölümsüz olmaları durumunda çelişkisiz bir akıl yürütmenin mümkün olduğu sonucuna varır. Eşyanın hareketinin kendisinden kaynaklanmadığını ve yok olmaya müsait olduğuna dayanarak ölümsüz yani sürekli hareketli olan şeyin eşya ya da cisim türünden olamayacağını belirterek bu duruma uygun olan şeyin ruh olduğu ortaya atılmıştır. Platon ve Aristoteles'in temel ayrım noktası tözlerin yeri olarak idealar aleminin kabul edilmesi ruhun ölümsüzlüğü konusunda bu iki filozof arasında bir ayrıma neden olmuştur.

Zirâ Platon, ruhun ilâhî bir cevher olarak ezeli ve ebedî olduğunu söylerken Aristoteles, onun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunmuş ve ölümden sonra ruhun ne olacağı konusunda açık ve kesin bir görüş belirtmemiştir. Platon'da ortaya çıkan idealist düşünce tüm varlığı ruha indirgemektedir. Ruh-beden birlikteliğinde üstünlük ruhtan yanadır (Topakkaya, 2015, s.45).

Sonuç olarak ruhun ölümsüzlüğü tespit edilmiştir ancak Timaios diyalogunda insanın yaratılışından bahsederken iştah, haz ve öfke gibi hislere kaynaklık eden ölümlü bir ruhun da var olduğu ortaya konulmuştur.

Her bir organın yaratılışa uygun işlevlerine atıfla ahlaki olarak itidal olma durumlarını açıklayan Platon, ölümlü olan ruhun irade ve iştah olarak ikiye ayrıldığını iddia eder (1989, 70d-77c). Değişmeyen idealar alemi ile irtibatlı olan ölümsüz ruh, insanın akıl kuvvesini temsil ederken ölümlü

olan iştah ruhu ise gölgeler aleminde (dünyada) insanın hayatta kalması için gerekli olan yeme ve içme gibi eylemlere yönlendiren bir gücü temsil eder. İrade ruhu ise insanın kendisini dış tehlikelerden korumasını sağlayan bir kuvve olarak vardır (2002, 588b–589b). Ölümlü olan iştah ve irade ruhlarının ifrat ile tefrit hallerinde bulunmamaları için ölümsüz olan akıl ruhunun yönlendirmelerine göre hareket etmeleri gerektiğini öne süren Platon, bu durumu canavarları kontrol eden içsel kişi olarak ve binicisi iki güçlü atı kontrol eden bir araba olarak tasvir eder (2017, 253d–256e).

Akıl, diğer kuvvelerin itidal halinde olması için yönlendirmede bulunduğundan bu kuvvelerin itidal hallerini yansıtan erdem sıfatlarını bilmek zorundadır. Akıl mutlak idealarla ilişki kurma aracı olarak her bir kuvvenin en iyi ideasını bilir. İrade ya da öfke kuvvesi için hilim (yumuşak huylu olmak) ve iştahın bir alt dalı olarak mal-mülk tasarrufunda bulunurken cimri veya savurgan olmamak bunun yerine tutumlu olmak, kuvveler ve alt dallarındaki özellikler için aklın ulaştığı en iyi idealara örnek olarak verilebilir. Böylece Platon'un ahlaki erdemler ve ruh arasındaki ilişki bağlamında ortaya koyduğu düşüncenin metafizik temeli sağlanmış olur. Ahlaki bir yaşam sürmenin yolunu aklın denetiminde olarak diğer ruhların işlevlerini yerine getirmesine bağlayan Platon, Devlet isimli kitabında, erdemli kişiyi, ruhu doğru bir şekilde düzenlenmiş kişi şeklinde tanımlamıştır (2002, 441d–443e). Rasyonel olan ruhun, rasyonel olmayan diğer ruhlar için en iyiyi bilmesi ya da insanın akıl vasıtası ile nesnel olan ahlaki ideaları bilmesi aynı şeydir (Platon, 2002, 588b–591b). İnsan bu idealara uygun ahlaki eylemlerde bulunarak erdemli bir yaşam sürebilir ancak yaşamın kendisi hiçbir zaman amaç olmamalıdır. Çünkü Platon gündelik yaşamdan sıyrılıp ölümsüz olan idealara kavuşmak ve mutlak huzur kaynağını kavramak için filozofun “ölmeyi tatbik etmesi” gerektiğini şiddetle vurgular (2012, 64a). Filozof kendini inançlar ve özellikle arzularla özdeşleştirdiği günlük yoldan ayırmalıdır. Buna bağlı olarak, gerçek erdemın gündelik hayatın meseleleriyle ilgilenmediği ve onlardan bir kaçış veya “arınma”dan oluştuğu sonucuna varılabilir (2012, 69d). Platon'un bu iddiasına örnek olarak Sokrates'in baldıran zehrini içerek ölümü tercih etmesi gösterilebilir.

Platon ölümlü olan iki ruhun akıl ile uyumunun insanın erdemlere sahip olmasının tek yolu olduğunu iddia ederken insanın toplumsallığına vurgu yaparak, sosyal çevrenin algısının da ruhların itidalli hale gelmesi yolunda etkili olduğunu söyler. Devlet diyalogunda, akıl ve ruhlar arasındaki ilişkiyi, insanların yemek yeme isteklerine göre hareket ederken dahi kararsız kaldığı durumları örnek verir. Çünkü bir yandan yemeğe duyulan istek, diğer yandan acıkmadan yemenin doğru olmadığını bilen akıl, insanı bir tür karşıtlık pozisyonuna çekerek kararsızlık hali oluşturur. Ruhlar arasındaki bu çatışma halinin doğru bir şekilde çözülmesi için aklın hükümlerinin uygulanması ve öfkeyi, iradeyi ya da tini temsil eden ruhun, insanı bu hükümler doğrultusunda hareket ettirmesi gereklidir. “Ruha gelince herkes, onun iyi olması gerektiğini, bunun için de doğruluk, ölçü ve cesaretin belli başlı vasıflar olduğunu kabul etmiştir. Bir de herkes ‘ruhun bilge olması lazımdır’, der” (Platon, 2001, 979c).

Platon benzer çatışma durumlarının toplumsal hayatta da var olduğunu ve bu çatışma halinin çözülmesi için toplumun filozof kralın hükümlerine göre hareket etmesi ile mümkün olduğunu iddia eder (2002, 215e; 586a–592b). Bu bağlamda Platon'da toplumsal sınıfların, ruh ile paralel bir yapıda olduğu söylenebilir. Ruhun üçlü bölümlerinin yansıması olarak toplum da üç parçadan oluşur (2002, 433e). İrade ruhunun toplumsal alandaki yansıması koruyucu sınıfı oluştururken, iştah ruhunun yansıması üretici sınıfı oluşturur. Ölümlü ruhların itidal durumu için gereken akıl ise koruyucu ve üretici sınıfı yöneten sınıfa denk gelmektedir. Buradan hareketle Platon, toplumsal alan, metafizik, fizik, erdem, ahlak ve diğer konularda ortaya koyduğu düşüncelerde, ruhun üçlü yapısının yansımaları olan kavramlar oluşturmuştur diyebiliriz. Platon, bilhassa gerçek toplumlarda aklın sonuçlarını kabul etmede inatçı olan iştah ve iradenin, prensipte ve ideal koşullarda, çeşitli türlerde eğitimle şekillendirilebileceği ve gerekirse reforme edilebileceği fikrini geliştirir. Bu ise aklın ve ruhun rasyonel olmayan bölümlerinin, iletişimin mümkün olduğu bilişsel yapı yoluyla yeterince paylaşıldığı düşüncesine bağlıdır (Platon, 2002, 442c–442d; 443c–444a; 586c–587a).

Platon'da Erdemler

Sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez diyen Sokrates, bu yaklaşımıyla bilgi ve ahlakın birlikteliğine değinerek bilgiye ahlaki bir değer vermiştir. Buradan anlaşılacağı üzere bilgilerimiz nasıl doğuştan geliyorsa erdemler de insanda doğuştan vardır ve bu erdemleri diyalektik yöntemle ortaya çıkarmak gerekmektedir. Sokrates, bilgili olmayı en üst erdem saydığından bilen insanın kötülük yapmayacağını felsefenin görevinin de herkes için kabul edilen iyinin yasaları üzerine düşünmek ve ahlaki çevresine anlatmak olduğunu söylemiştir. Onun ahlak anlayışı Sofistlerinki gibi bireysel değil toplumu gözetken bir yapıdadır. Ahlak felsefesinde mutlu olmayı ulaşılması gereken bir erek/gaye olarak gören filozoflar, bu konuda hemfikir olmalarına rağmen mutluluğun neliği/mahiyeti ve ona ulaşma yönteminde birbirinden farklı görüşlere sahiptirler. Sokrates, mutluluğu tek tek erdemlerin tam olması ve iyi kavramı ile birlikte ele almıştır. İyi davranışta bulunmak her zaman iyi davranan kişiyi mutluluğa sevk eder. İyiden kastedilen şeyler arasında zenginlik, sağlık, güzellik ve bedenle ilgili olan şeyleri içinde barındırır. Bunun yanı sıra güç, onur, itidalli olmak, adil olmak ve cesur davranmak da iyi davranışlardır. Bunları söylemekle birlikte Sokrates, erdeme sahip olmanın daha önemli olduğunu belirtir. Sokrates'e göre erdemli olmak kişiyi mutlu edecek yegâne şey olduğundan, iyi olan sadece erdemin kendisidir. Bu durumun tersi gerçekleştiğinde yani erdemin eksikliği durumunda cahillik ve mutsuzluk baş gösterir. Sokrates, erdeme uygun olmayan davranışı bilgisizlik ve kötülükle eş gördüğü için erdemli olmayan kişi de kötü bir kişi olmaktadır. Kendiliğinden değerli olmayan sağlık, varıllık gibi şeyler yine de mutluluğu elde etmede önemlidir. Bu gibi şeylerin kriteri bilgisizlikle idare edildiğinde kötü, erdemle idare edildiğinde iyi olmaktadır (Akarsu, 1967, s. 25-27). Sokrates'in, Devlet'in I. Kitabının başlarında Kephalos'la yaptığı konuşmada ahlaki muhafazakarlığı övüp ahlaki yeniliklerle alay etmesinin nedeni kısmen sofistlerden hareketle ahlaki ifadelerin ne tür bir anlama sahip olabileceklerinin mevcut anlayıştan daha çok bir anlama gelemeyişidir. Bundan dolayı insanın bilgisizliğiyle baş başa kalışı, bu şekilde temellendirilmiş ahlaki bir gaye olarak görülür (MacIntyre, 2001, s. 27).

Platon'un ahlak, erdem ve mutluluk anlayışı onun epistemolojisi ile yakından ilişkilidir. Platon, Menon diyalogunda erdemle bilginin bir ve aynı olduğunu matematik varsayımla ele almıştır. Diyalogda, erdem ve bilginin ne olduğu sorusuyla başladıktan sonra, erdemin ne şekilde kazanıldığını mantığı ve epistemolojik olarak tartışılır. Platon, Protagoras diyalogunda erdemi ele aldığı kısımda: "Bu soruyu incelemek için mitostan değil, logostan yararlanacağım Sokrates" (1986d, 324d). Platon'un felsefesi bir anlamda mitten logosa geçişin izlerini de taşır. Onun diyaloglarında hep bu geçişkenliğin izlerini görürüz. Mit ve logos her ne kadar birbirini dışlayan kavramlar gibi görünse de birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Protagoras diyalogunda da Protagoras'ın anlattığı mitsel hikâye daha sonraki konulara dayanak hazırlar. Diyalogun konusu adalettir ve insan olmanın temel şartı olarak adil olmanın erdemle olan ilişkisi gösterilir.

Kendiliklerinden erdeme ulaşp ulaşamayacaklarını görmek için, kutsal hayvanlar gibi başıboş, serbestçe dolaşmaya bıraktı onları...Erdemin öğretilmeyeceğine bu örnekler inandırıyor beni Protagoras... Bu yüzden erdemin öğretilmeyeceğini açıkça ortaya koyabileceksen, bu lütfu esirgeme bizden, göster... -Kabul ediyorum Sokrates, dedi. Ama bunu yaşlı bir adamın gençlere anlattığı bir masal şeklinde mi, yoksa soruyu adım adım tartışarak mı göstereyim? (Platon, 1986d, 320a-320c).

Mitsel anlatım ile diyalektik akıl yürütme arasındaki tercih edilen örnekler mit üzerinden verilerek Devlet diyalogunda en yüksek iyi ideasını gerekçelendirmede de kendini gösterir. Protagoras'ın anlattığı mitte, insanların iş bölümü ve bir meslek sahibi olmaları anlatılır fakat vahşi doğal hayatta nasıl hayatta kalacakları ve toplumsal alandaki bilgiden mahrumiyetlerini konu edinilir. Mitin ikinci kısmında adaletin, dostluğun ve utanmanın

insanlar arasında nasıl dağıtılması hususunda “doğruluk ile utanmayı da böyle mi dağıtmalıyım insanlar arasında, yoksa hepsine mi bölüştürmeliyim? Hepsine diye cevap verdi Zeus. Hepsi payını alsın; çünkü bu erdemler, sanatlar gibi yalnız bazı insanlarda bulunursa, şehirler ayakta duramaz” (Platon, 1986d, 322d) şeklinde insanın şehirdeki erdemli duruşu açıklanmıştır. Mitlerin matematiksel ispatlar gibi bir kesinlik içermiyor olsa da anlatılan adalet konusunun hakikatinin anlaşılmasında metaforik açıdan faydası olmaktadır. Üstelik Sokrates’in anlatılan bu mitsel hikâyeye bir itirazı olmadığı gibi hikâyenin ifade ettiği mana üzerinde Protagoras’la aynı fikirdedir. Protagoras, gençlere erdemini öğretebileceği hususunu mitsel anlatımla, diyalektik anlatım farkını belirterek konuşmasını bitirir. “İşte Sokrates, erdemini öğretilir bir şey olduğunu, Atinalıların da böyle düşündüğünü, ... masallarla ve akıl yürütmeye kanıtlamaya çalıştım sana” (Platon, 1986d, 328c). Görüldüğü üzere mitsel anlatım mantıksal anlatıma dayanak oluşturmakta ve birbiriyle uyum arz etmektedir. Onun logostan faydalanmasını Menon diyalogunda daha iyi görürüz. Sokrates, Menon’da bir köleye üçgenin iç açılarının toplamını hesaplatmıştır (Platon, 2013, 81a-85d). Platon, diyalogda matematiksel hipoteze dayalı akıl yürütme yöntemiyle hem bilgiyi doğurmuş hem de erdemini ne olduğunu bilmeyen köleye erdemini öğretebilir olup olmadığını, bu yöntemle erdem bilgiyse öğretebilir olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hipotez, belirlenmiş olan bilimsel bir problemin çözümüne dair ortaya konan olası bir çözüm önerisidir. Platoncu anlamda matematiksel hipotez, matematik nesnelerin zaman, mekân ve insan zihninden bağımsız şekilde varlığının kabul edilmesi anlamına gelir. Matematik nesneler sayılar vb. kendinde şeyler olarak insan zihninden bağımsız şekilde varlıklarını sürdürürler. Matematik nesneler, idealar gibi öncesiz, değişmez ve fiziki nesnesi olmayan soyut varlıklardır. Platon, geç dönem diyaloglarında matematiksel yöntemden kesin sonuçlara ulaşmak için faydalanmıştır. Örneğin Parmenides’te belirttiği gibi varsayımsız tartışma olanaksızdır. Menon’da da daha tartışmanın başında varsayımdan hareket ederek gerçekliği akli olarak temellendirmenin esas olduğunu belirtmiştir. Bu noktada tartışma erdemini ne olduğundan erdemini alt kısımlarının ne olduğu sorusuna yönelmiştir. Sokratik yöntem diyalogda, tümdengelimsel olarak erdem bilgi değilse kimse onu öğretmez ve hatırlayamacağı için de erdem ve bilginin eşdeğer olduğundan hareketle erdem ve bilgi eşitlenir (Platon, 2013, 87c). Erdem bilgidir önermesinden de iki adet hipotez çıkarılır: a) Bir tek bilgi öğretebilir b) Erdem iyi bir şeydir. Birinci hipotezden erdem bilgi ise öğretebilir (Platon, 2013, 87d) önermesi türetilir. İkinci hipotezden de erdemini öğretebilir olması sonucu elde edilir. O, erdemini iyi bir şey olduğu ön kabulünden sonra iyi ve faydalı olanı eşitleyerek iyi olan her şey faydalı olduğundan erdemini de faydalı olduğu sonucuna ulaşır. Buradan da faydalı olanın bilgi olduğu (Platon, 2013, 89a) önermesine, bu önermeyle de erdemini faydalı olduğu ile birlikte erdemini bilgi olduğu (88d) sonuç önermesine varılır. Sokrates tümdengelimsel yöntemle iyi olan bir şey olarak erdem faydalıdır ve erdemini yararlı bir şey olması için bilgelik şarttır çıkarımıyla da sağlık, güç, güzellik ve zenginliğin insan için faydalı olduğunu (Platon, 2013, 87e) bu niteliklerin de akıl ve bilgelikle doğru biçimde kullanıldığında faydalı yoksa zararlı olacağı sonucuna varır. Bu tür fiziksel özellikler gibi ruhsal olan adalet, ölçülülük, cesaret, bellek vb. özellikler için de tümdengelim yöntemi kullanılmıştır. Sokrates, fiziki özelliklerimizi iyi yapan şeyin ruh olduğunu ruha ait özelliklerin de iyi olmalarının bilgeliğe dayalı olduğunu ifade eder. Sokrates, erdemini öğretebilen bir şey olduğundan hareketle onu öğretecek bir öğretmenin ve öğrenecek olan bir öğrencinin olması gerektiği hususunda Menon’u ikna eder. Fakat Sokrates, Sofistlerin para karşılığında kendilerini erdemini öğretmeni olarak göstermelerine de karşıdır. Atina’da erdemli ve bilge olarak lanse edilen Themistokles, Lysimakhos, Perikles ve Thukydides gibi şahsiyetlerin çocuklarını spor ve sanat dallarında iyi yetiştirmelerine karşın onları iyi birer adam olarak yetiştiremediklerini dolayısıyla Atina’da erdemini öğretmeni olmadığı için erdemini öğretelemeyeceği sonucuna ulaşılır. Bununla beraber Atina dışında Teselya’da erdemini öğretilmesi meselesinde erdemini öğretebilir temel hipotezinin karşıtını gündeme

getirerek öğretmenleri yoksa eğer, erdem öğretilebilir değildir (Platon, 2013, 89e) sonucuna varılır. Sonuç önermesinden erdem öğretilebilir olmadığı için bilgi değildir sonucuna varmıştır. Akıl yürütme sonucunda elde edilen erdem öğretilebilirdir ve erdem öğretilebilir değildir önermeleri arasındaki çelişik durum bilgi ile sanı arasında bir ayırmadan yola çıkılarak çözümlenecektir. Platon'un erdemin öğretilebilir olma savı, erdemli vatandaşlar yetiştirilemediği için bozuk toplum yapısına ve ahlaki bozukluğa işaret etmektedir. Platon, Devlet diyalogunda erdem konusunu tekrar ele aldığı anda ideal devlet ve toplum düzeninde erdemin öğretilebileceği savını korumuştur.

Menon, diyalogunun sonlarında erdemin öğretilemeyeceği sonucuna varan Sokrates ve Menon, erdemin doğa vergisi olmadığı (Platon, 2013, 99e) erdemli kişiye erdemi, Tanrı katından ona verildiğini ifade etmiştir. Sokrates, diyalogun en sonunda erdemin kendi başına ne olduğunu bilmeden erdemi tanımlamadan insanların erdemi nasıl elde ettiklerinin de bilinemeyeceğini iddia eder. Menon diyalogunda erdemin nasıl elde edildiğine dair dört şık karşımıza çıkar. Bunlar; erdemin doğuştan mı geldiği, uygulamayla mı öğrenildiği, bir öğretmen tarafından mı öğretildiği ve erdemin ilahi bir şekilde mi insana verildiğidir. Birinci durumda erdemin doğuştan gelmiş olduğunu kabul ettiğimizde doğuştan erdemli çocuklar olsa bozuk toplumda kendilerini koruyabilirler ve ömürleri boyunca olgun bir şekilde yaşayabilirlerdi fakat durum bunun tam tersidir. İkinci durumda asıl aile çocuklarının sanat ve spor öğrenebildiklerini fakat erdemleriyle tanınmadıklarını böylece erdemin uygulama ile de elde edilmediği sonucuna ulaşılır. Üçüncü durumda para karşılığında eğitim veren Sofistler dikkate alındığında Sofistlerin kendilerinin dahi erdemin ne olduğunu bilmedikleri kendi hayatlarında erdemli yaşamadıkları ortadadır. Bu da bilginin aktarılamaz olduğu ve bir öğretmen tarafından ancak yol gösterilebileceği anlamına gelebilir. Sonuncu seçenek için de sofist tarzı öğretmenlerin kendilerinin de erdemin ne olduğunu bilmediklerinden, bahsedilen erdem bu da olamaz. Tersine bu diyalogda Sokrates'in kendine has Tanrısal bir esinlenmeden bahsettiğini görmekteyiz ki bunun delili "erdem, ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur...işte bu dünyada böyle bir adam erdem bakımından, gölgeler arasında yaşayan gerçek bir varlık gibi olacaktır" (Platon, 2013, 100a) şeklinde gösterebiliriz.

Erdemin öğretilebilir olmasını Sokratik Menon paradoksu açısından ele aldığımızda Menon'un erdemin gerçekte ne olduğunu bilmeden Sofistçe bir tavırla biliyorum demesi ve Sokrates'in de bildiğini iddia eden kişinin araştırmaya ihtiyaç duymadığı, araştırmadığı için de neyi aradığını bilmediği, bilmediği şeyi de araştırmayacağı durumu ile karşılaşırız (2013, 80d- e). Kişinin bildiği şeyleri de bilmediklerini de araştırıp öğrenmeye çalışması hile dolu eristik bir argümandan başka bir şey değildir. Paradoksun öne çıkması şüphesiz anımsama kuramı ile yakından ilişkilidir. Paradoks ifade edildiği üzere Sofistlerin öğretmenlikleri ve göreceli bilgi anlayışlarıyla da ilgilidir ki Menon'un bilgiye apriori değil de aposteriori olarak baktığının da bir göstergesidir. Çünkü Sokrates erdem nedir sorusunun cevabına, epistemolojik olarak bir kavramın en genel tanımına deneysel olarak değil, akıl yürütmelerle ulaşılacağını ifade eder. Platon'un ahlak görüşünde en yüksek iyiye ancak erdemli bir yaşantı ile ulaşılabilir. İnsan erdemli yaşadığı ölçüde ruhî anlamda mutluluğu elde edebilir. Bu durumda erdem, ruhun iç düzeni ile ahenk içerisinde olmasıyla ilişkilidir. Ruhun iç düzenini sağlayabilen kişi özgür olur çünkü ruh bütünlüğünü sağlamada akli kontrol sahibi kılan kişi mutlu olur. Ruhun diğer parçalarının gerektirdiği tutku ve isteklerin esiri olan kişi ise köleleşir ve mutsuz olur.

Ruhun parçaları konusunda aklın hükümeti ile varılan itidal durumları, erdemlerin tanımları olarak karşımıza çıkar. Platon'a göre iyi şeyler insani ve tanrısal olmak üzere ikiye ayrılır. İnsani iyiler ve tanrısal olandan pay aldığı ölçüde şehir hayatında iyi bir işleve sahiptir. "Tanrısal iyilerin en önde geleni akli başındalık, ikincisi usla birlikte giden ölçülü bir ruh huyu, üçüncüsü bu ikisinin yiğitlikle bir araya gelmesiyle oluşan d adalet, dördüncüsü de

yiğitliktir. Bütün bu tanrısal iyiler doğal olarak ötekilerden önde gelirler, yasa koyucu da böyle sıralamalıdır” (Platon, 2007, 631d). İnsan kendisi için neyin iyi veya kötü olduğunu ancak kendi yeteneklerine bakarak bilebilir. Dolayısı ile bilgelik erdemi söz konusu olduğunda erdem, iyi ve kötüye dair kendini bilme olarak ortaya çıkar. Erdemi bilgelik olarak anladığımızda bunun dışındaki erdemler de bilgeliğin insani yönlerindeki uygulamalarıdır. Bu bağlamda bilgelik, ruhun en üst kısmı olan akla denk düşen erdemdir. Ruh doğru bilgi ile gerçekliğe bakarak onu anlar ve aklıyla bilir. Eğer aklını değil de hazlarını ya da duyularını kullanırsa bilgelik erdemine ulaşamaz. “Kimse bilerek kötülük yapmaz” sözünden de anlaşıldığı üzere kişi duyu ve haz yerine aklı ile hareket ettiğinde iyi davranışlarda bulunur ve erdemli bir kişi olur. Çünkü Platon’a göre “bilgelik iyidir, çünkü kimde bulunuyorsa iyi kılar onu, onu hiçbir zaman kötü kılmaz... O halde bundan şu sonuç çıkıyor: bilgelik utanma değildir, çünkü bilgelik iyidir, utanma ise kötü olduğundan fazla iyi değildir” (1986a, 161a-b). Filozof, bilgeliğin hem diğer bilimlerin hem de bilgisizliğin bilimi olduğunu, dolayısıyla sadece kendi kendini bilen kişinin bilge olabileceğini ifade eder. Bilge “hem neyi bildiğine hem de neyi bilmediğine karar verebilen yalnız bilgedir” (Platon, 1986a, 167a). Bilgelige sahip olan insan, sanı ile gerçek bilginin farkına vardığı için Platon’a göre bilgelik yararlı ve iyi bir şeydir.

En yüksek erdem olan akıldan sonra Platon, diğer bir erdem olarak cesareti öncelikle etimolojik bir incelemeye tabi tutar. “Andreia (yiğitlik-yüreklilik) sözcüğünden (d) çıkartılırsa anreia bu eylemi gösterir. Yiğitliğin herhangi bir akıma karşı olmadığını bellidir, doğruya karşı olan akımdır, yoksa övülmezdi yiğitlik” (Platon, 1986b, 414a). Platon’a göre erdem bir parçası olan cesaret, korkulacak ve korkulmayacak, iyilikler ve kötülükler hakkında aklın itidalli bir şekilde verdiği hükümdür. Cesaret erdemi insanın, ruhundaki öfke ve şehvete hâkim olarak haz ve acıya karşı koymasını mümkün kılar. Nelerden korkulması gerektiğine dair doğru bir anlayış, herhangi bir zamanda, genel olarak nelerden korkulması gerektiğini ya da korkulmayacağını anlamayı gerektirir; ve genel olarak nelerin korkmaya değer olduğunu bilmek, genel olarak neyin değerli olduğunu bilmekle aynı anlama gelir; ve bu tür bir anlayış, cesaretin genellikle kabul edildiği gibi, erdem yalnızca bir yönünün değil, bütün olarak erdem anlamına gelir (Ann, 2019, 538). Cesaret bir tehlike ile karşılaşıldığında kişinin korkusuzca atılma davranışına sebep olan ruhsal bir kuvvedir. Bu açıdan bakıldığında, cesaretin bireysel ve toplumsal yönü vardır. Cesaret eğitim kanalıyla elde edilen bir erdemdir. Etik ve politik bağlamda ele alınmasını mümkün kılan da budur. Platon eylemi fiziksel gerçekliği doğrultusunda değil, eylemin, kişinin bireysel hedefi ve toplumsal düzeyde bu hedefine yaptığı katkı çerçevesinde değerlendirir. Başka bir ifade ile cesaret yalnızca askerlik alanına ait olmayıp birey toplum ilişkisinde de karşımıza çıkar.

Yalnız piyadelerde değil, süvarilerde değil, bütün savaşçılarda değil, yalnız savaşçılarda değil, denizin tehlikelerine göğüs geren inşalarda, hastalığa, yoksulluğa, siyasetin tehlikelerine karşı yiğitlik gösterenlerde cesaretin ne olduğu; şunu da ekleyeyim, yalnızca acıya ve korkuya karşı yiğitlik gösterenlerde değil, gerek dayanıp gerek kaçarak tutkulara ve zevklere diretenlerde cesaretin ne olduğu; çünkü bütün bunlar arasında da cesur insanlar var değil mi” (Platon, 1986c, 191e)?

Cesaretin bir insanın kötülük karşısında ölüme karşı aldığı bir tavır olduğunu göstermiş olduk. Platon Yasalar eserinde, yasa koyucunun kim olduğunu ve toplumsal davranış yasalarının hangi ilkeye göre koyulduğunu tartışır. Her devletin diğer devletler ile savaşı söz konusu olduğundan yasaların konma amacı, devletin sınırlarını muhafaza etmektir. Devlet iyi yasalar ile yönetildiği taktirde savaşta diğer devletleri mağlup eder (Platon, 2007, 625d-626c). Böylece cesaretin anlamı ve yeri diğer devletlerden gelen saldırılara karşı koymak ve barışı sağlamaktır.

Platon haz ve acıyı kendi başlarına bir kötülük olarak belirlemez. Bunlar insanın olgunlaşmasına mani olduğu takdirde kötülüktür. Hem bireysel hem de devlet alanında ölçülü bir şekilde ele alındığında insana mutluluk verirler. Tersine, haz ve acı şüursuz ve yersiz olarak kullanıldığında mutsuzluğa neden olur (Platon, 2007, 636e). Platon Devlet isimli eserinde ölçülülük erdemini arzulara ve tutkulara vurulan bir dizgin şeklinde betimler: “Ölçülülük, bir çeşit düzendir, bazı zevkler ve tutkulara hakim olmaktır” (2002, 430e). Ölçülülük arzu ve isteklerde aşırılıktan kaçınmak ve arzulara ket vurmak olarak anlaşılır. Davranışlarda ölçülü olmak ise ancak bedensel arzulardan sıyrılarak akli ön planda tutan filozoflara ait bir erdemdir (Platon, 2012, 68e). Duyulara karşı aklın hakim kılınması, toplumun bütün bireylerinde var olması gereken bir erdemdir. Bu erdem toplumun tamamına yayılarak bir düzen oluşturur (2002, 431a-432c). Toplumda ve bireyde meydana gelen bu düzen, ancak ölçülülük erdemi ile sağlanabilir.

Platon, ruhunda ahenk ve düzeni sağlayan kişinin adil bir insan olduğunu söyler. Ruhun her bir parçası bilgelik, cesaret ve ölçülülük şeklinde birer erdem olduğundan adil kişi, adalet erdemiyle beraber ruhunun her bir parçasında diğer erdemlere sahip olmak durumundadır. Başka bir ifade ile adil bir kişi iştahında ölçülü, öfkesinde cesur ve aklında ise bilgedir. İnsan ruhunda yönetici akıl olduğunda adalet tezahür eder, haz, duygu ve öfke hakim olduğunda ise kişi adaletsiz olur. Adaletle sahip olmayan kişi ise Platon’a göre kötü bir insandır (2007, 860d). Adalet insan ruhunun bölümlerinde olduğu gibi devletin de bölümlerindeki uyumunda ortaya çıkar. Platon’a göre ruhun bölümlerinin ölçülülük, bilgelik ve cesaret erdemlerine ulaşmak hedefine sahip olduğu göz önünde bulundurularak, devletin bölümlerinin de belirli erdemlere ulaşabilmek için görevleri vardır. Platon’un ideal devleti içerisinde yer alan yönetici, koruyucu ve üretici sınıfların bir düzen içerisinde üzerlerine düşen görevi düzgün bir şekilde yerine getirmeleri sonucunda adalet erdemi ortaya çıkar. Bu nedenle bütün erdemlerin toplamı olarak adalet, Platon’a göre en yüksek erdemdir. Adalet erdemi kendi fiillerinde gösteren insan iyi ideasına yaklaşmış olduğundan en mükemmel insandır. Aynı şekilde devletteki adalet de üç sınıfın uyumlu ve düzenli bir şekilde çalışması anlamına gelir (Platon, 2002, 433a). Platon yöneticilerin akli en iyi kullanan seçkin insanlar arasından seçilmesini isteyerek ve bu kişiler adalet erdemiyle sahip oldukları için iktidarlarında topluma adil şekilde davranacaklarından, toplumun mutluluğa ulaşabilme imkanını gösterir. Tüm erdemlere sahip olmayan bir kişi yönetici olduğunda ise devlet ve toplum kötü yönetileceğinden birey ve toplumun mutluluğa erişmesi imkansızdır. Sonuç olarak toplumu mutluluğa erdirmeye çalışan şey duygu yerine akıldır. Filozof kral ise bu akla sahip tek kişidir.

Sonuç

Platon ahlakın evrensel ve mutlak olduğu görüşündedir. Platon’un ahlak öğretisinin epistemolojik ve ontolojik temeller üzerine kurulduğunu iddia edebiliriz. Bilginin güvenilir ve güvenilmez olmak üzere episteme ve doxa şeklindeki ayrımı, ruhun bölümlerinin farklı varoluşsal özelliklere sahip olması bu temellere birer işarettir. Bu bağlamda Platon erdemin öğretilebilir bir şey olduğunu matematiksel hipotez yöntemi ile açıklamaya çalışarak bilgi erdemidir sonucuna ulaşmıştır. O ahlak teorisini idealar üzerine inşa etmiştir. İdealar duyular dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahiptir. Akıl ideaların bilgisine ulaşmada tek vasıta. Ahlakî eylemlerin ölçütü olan en yüksek iyi ideasına erişmek ancak akıl yoluyla mümkündür. Mutlulukçu ahlak teorilerinde olduğu üzere en iyi olanın mutluluğa ulaşmak olduğundan hareketle ahlakın nihai amacı mutluluğa ulaşmaktır. Platon beden ve ruhun işlevlerinin ahenk içerisinde olması gerektiğini belirtmiştir. Ruhun parçaları iştah, can/öfke ve akıldır. Ölümsüz bir ruh olan akıl, hakikat ile iletişime geçtiğinde ve ruhun diğer kısımlarını yönettiğinde ruh kendi ahengini gerçekleştirmiş olur. Platon ruhun kısımlarının ahenkle çalışma durumlarına erdem adını vermiştir. Akla denk gelen erdemin bilgelik olduğunu, iştah ruhunu karşılayan erdemin ise ölçülülük olduğu ortaya çıkmıştır. Platon’un mutluluk ahlakında yer alan

ölçülülük erdemi kendinden önceki hazcı düşünürlere karşı getirdiği bir itirazdır. Cesaret, ruhun en üst kısmında yer alan aklın idaresiyle ölümlü olan öfke/can ruhunu dengeleyen erdemdir. Platon, ruhunda ahenk ve düzeni sağlayan kişinin adil bir insan olduğunu söyler. Böylece adil kişi, adalet erdemiyle iştahında ölçülü, öfkesinde cesur ve aklında bilge bir kişi haline gelir. Toplumsal düzlemde ise adalet devletin bölümlerindeki uyumda ortaya çıkar. Bu nedenle Platon devletin yöneticisinin aklıyla hakikatin bilgisine erişmiş kişi olması gerektiğini filozof kral örneği ile ifade etmiştir. Adil yönetici, bilgelik erdemine sahip olduğundan devleti işlerinde bilgece davranır ve devleti bilgiye, hakikate dayanarak yönetir. Bunun tersi olarak adil olmayan bir kişinin devlet idaresinde olması onun devleti bilgisizce yönetmesi ve bunun da sonucunda toplumu adaletsiz biçimde yöneteceği anlamına gelir. Sonuç olarak Platon kendinde adalet erdemine ulaşan yöneticinin devletin başında olması ile yönetim işlerinde de adaletin ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Platon devlet yönetiminde adaletin, yönetici, üretici ve koruyucu sınıflarının birbiriyle uyumlu ve düzenli bir şekilde çalışması ile ortaya çıkacağını iddia etmiştir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1982). *Ahlak öğretileri: Mutluluk ahlâkı*, Remzi.
- Ann, J. (2019). Plato's Ethics. G. Fail (ed) içinde, *The oxford handbook of Plato* (ss.530-549). Oxford University.
- Cömert, B. (2013). *Estetik*. De Ki.
- Gökarp, N. (2010). *Duygu ve Etik*. Ebabel.
- MacIntyre, A. (2001). *Homerik çağdan yirminci yüzyıla etik'in kısa tarihi* (H. Hünler ve S. Z., Hünler, Çev.). Paradigma.
- Platon. (1986a). Kharmides (T. Gökçöl, Çev.). M. Bayka (ed) içinde, *Diyaloglar 2*, (ss. 25-58). Remzi.
- Platon. (1986b). Kratylos (T. Aktürel, Çev.). M. Bayka (ed) içinde, *Diyaloglar 2* (ss. 189-260). Remzi.
- Platon. (1986c). Lakhes (T. Gökçöl, Çev.). M. Bayka (ed) içinde, *Diyaloglar 2* (ss. 59-88). Remzi.
- Platon. (1986d). Protagoras (T. Gökçöl, Çev.). M. Bayka (ed) içinde, *Diyaloglar 2* (ss.119-176). Remzi.
- Platon. (1989). *Timaios* (E. Güney ve L. Ay, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı.
- Platon. (2001). *Epinomis* (A. Cemgil, Çev.). Sosyal.
- Platon. (2002). *Devlet* (H. Demirhan, Çev.). Sosyal.
- Platon. (2007). *Yasalar* (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). Kabalıcı.
- Platon. (2012). *Phaidon* (F. Akderin, Çev.). Say.
- Platon. (2013). *Menon* (F. Akderin, Çev.). Say.
- Platon. (2014). *Şölen* (E. Çoraklı, Çev.). Alfa.
- Platon. (2016). *Euthyphron* (F. Akderin, Çev.). Say.
- Platon. (2017). *Phaidros* (F. Akderin, Çev.). Say.

- Poyraz, H. (2005, Kasım 18-19). *Ahlâklı olmanın gerekçesi nedir?* [Siyaset ve yönetimde etik sempozyumu], Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayınları, Sakarya, Türkiye.
- Temizkan, V. (2016). Platon'un phaidon diyalogunda anamnesis kuramı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 21, 217-230.
- Topakkaya, A. ve Karakaya, E. (2015). Din-felsefe ilişkisi bağlamında ruh kavramına iki farklı yaklaşım: İslam ve platon örneği. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2, 25-50.
- Ülken, H.Z. (2001). *Ahlâk*. Ülken.