

T.C
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİLGİ VE AHLAK: İLHAM DİLMAN'IN SOKRATES YORUMU

OĞUZ BAYSAN

DANIŞMAN: YRD. DOÇ.DR. NEBİ MEHDİYEV

KIRKLARELİ

2013

ÖZET

Bu çalışma, Sokrates felsefesinde bilgi ve ahlak arasındaki ilişkiye Dilman'ın getirmiş olduğu yorumu irdelemeyi amaçlamaktadır.

Sokrates, ahlakın bir bilgi meselesi olduğunu, ahlaki değerlerin kazanılmasında bilginin içselleştirilmesinin önemli olduğunu ve doğru bir karakter yapısının eylemlerinin de doğru olabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda bilgi, ahlak ve mutluluk arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalıştık. Dilman'ın Sokrates eleştirilerini bir araç edinerek Sokrates felsefesi üzerindeki metafizik perdeyi aralamaya çalıştık. Nihayetinde bir bütün olarak Sokrates'in bilgi ve ahlak görüşünü, ana epistemoloji tartışmaları açısından değerlendirmeyi amaçladık.

Tezimizi iki ana başlık altında ele aldık. İlk bölümde Sokrates açısından bilgiden mutluluğa giden yolu ele aldık. İkinci bölümde felsefe ve hakikat arasındaki ilişkiye Sokrates'in getirmiş olduğu yorumu ve Dilman'ın bu yoruma yönelik eleştirilerini irdeledik.

ABSTRACT

This study aims to examine Dilman's comment about relationship between knowledge and morals in Socrates philosophy.

Socrates has defended that moral is a kind of knowledge matter and the importance internalization of knowledge to gain moral's value then character structure's actions can be true. In this context, we want to clarify the relationship between knowledge, moral and happiness in our study. We struggle to half-open the metaphysics curtain on the Socrates' philosophy by means of the Dilman's criticism about Socrates.

We deal our thesis in two main titles. At the first part, we deal the way from knowledge to happiness at the point of view of Socrates. At the second part, we examined Socrates' comment about the relationship between philosophy and reality then Dilman's criticism for comment.

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum “Bilgi ve Ahlak: İlham Dilman’ın Sokrates Yorumu” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynaklarda gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu haysiyet ve şerefimle teyit ederim.

Oğuz BAYSAN

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /... /tarih ve..... sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 8. Maddesi gereğince Enstitümüz Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Oğuz BAYSAN'ın "Bilgi ve Ahlak: İlham Dilman'ın Sokrates Yorumu" Konulu tezi incelenmiş ve aday /..... /..... tarihinde saat 'da/de jüri önünde tez savunmasına alınmıştır. Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra..... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI olduğuna	<input type="checkbox"/>	OY BİRLİĞİ	<input type="checkbox"/>
DÜZELTME* yapılmasına	<input type="checkbox"/>	OY ÇOKLUĞU İLE	<input type="checkbox"/>
RED**	<input type="checkbox"/>	edilmesine karar verilmiştir.	

* Bu halde adaya 6 ay süre verilir.

** Bu halde, Kırklareli Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliğinin ilgili hükmü uygulanır.

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

	<u>Evet</u>	<u>Hayır</u>
Tez, burs, ödül veya Teşvik prog. (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Tez, mutlaka basılmalıdır.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Tez, mevcut haliyle basılmalıdır.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Tez, gözden geçirildikten sonra basılmalıdır.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Tez, basımı gereksizdir.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

ÖNSÖZ

Felsefe tarihi boyunca Sokrates'in felsefi anlayışı birçok çalışmada ele alınmaya çalışılmıştır. Fakat yapılan çalışmaların birçoğunda Sokrates'in ahlak hakkındaki görüşleri, onun bilgi hakkındaki görüşlerini gölgelemiştir. Bu açıdan çalışmamın ana hedefi Sokrates'in bilgi hakkındaki görüşlerini ön plana çıkarmaya çalışmaktır. Bu hedefe doğru ilerlerken çağdaş bir Türk felsefecisi olan İlham Dilman benim başvuru kaynağım olmuştur.

Çalışmamda İlham Dilman'ın özgün Sokrates yorumunu günümüz epistemoloji tartışmaları açısından ele almaya çalıştım. Tez konusu seçme, bilgi toplama ve yazma aşamasında bana pek değerli vaktini ayıran sevgili danışman hocam Nebi Mehdiyev'e; eleştirileriyle çalışmamda bana yeni ufuklar açan yüksek lisans sınıf arkadaşlarım sevgili Alper Eraslan ve Mutlu Aksoy'a büyük bir şükran borçluyum.

İÇİNDEKİLER

Giriş	1
1. BİLGİ VE AHLAK	5
1.1. Bilgi ve Erdem	5
1.2. Erdem ve Mutluluk	17
1.3. Değerlendirme	28
2. FELSEFE VE YAŞAM	32
2.1. Sokratesçi Dikotomiler	32
2.1.1. Ruh ve Beden	33
2.1.2. Duyu ve Akıl	41
2.1.3. Görünüş ve Gerçeklik	45
2.2. Felsefe ve Yaşam	48
2.3. Değerlendirme	51
Sonuç	55
Kaynakça	57

KISALTMALAR

Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
S.	: Sayfa
Ss.	: Sayfa sayısı

GİRİŞ

İlkçağ felsefesi üzerine yazılan kitapların büyük bir kısmında Sokrates için ayrılan bölümlere ‘insan üzerine felsefe’ başlığı konulur. Bunun belli başlı iki nedeni vardır. Doğa üzerine yapılan eleştirel bakışın, artık zıt görüşlerin spekülasyonlarından öteye geçilmediği yerde ilkçağ filozoflarının konu arayışları değişmişti. Ayrıca bu dönemdeki Atina toplumunda sofistlerle zirveye ulaşan bir ahlaki çöküntü yaşanmaktaydı. Sokrates’i insan üzerine düşünmeye iten bu sorunlara, onun getirmiş olduğu çözümler nedeniyle, onu çağlar boyunca birçok düşünür tartışma konusu yapmıştır.

Sokrates üzerine yapılan tartışmaların büyük bir kısmı onun ahlak hakkındaki görüşlerini açıklamaya yönelik olmuştur. Onun bilgi üzerine yapmış olduğu çözümler, ahlak üzerine yapmış olduklarının gölgesinde kalmıştır. Ayrıca Sokrates üzerine yapılan çalışmalarda, onun yalın felsefi görüşlerinin üzerindeki metafizik yorumlarının yeterince açıklanmadığını görürüz.

İlham Dilman, Sokrates’in ahlak ve bilgi hakkındaki görüşlerini günümüz epistemoloji tartışmalarının ışığında yeniden ele alan çağdaş bir Türk felsefecisidir. 1930 yılında İstanbul’da doğan İlham Dilman, Robert Koleji’nden mezun olduktan sonra lisans ve lisansüstü eğitimini Cambridge Üniversitesinde tamamlamıştır. Kısa süre Türkiye’de okutmanlık görevi yaptıktan sonra İngiltere’ye dönmüştür. Burada Wales Üniversitesinde çalışmaya başlamıştır. 1997 yılında emekli olmasına karşın aynı üniversitede lisansüstü seminerlerine katılmaya devam eden İlham Dilman, 2003’te İstanbul’da vefat etmiştir. Birçok alanda yazdığı onlarca kitabın içerisinde belki de en özel yeri Sokrates üzerine yazmış olduğu iki kitabı tutar. Bu kitaplar iki temel Platon diyalogundaki Sokrates’in görüşlerini tartışmak üzere yazılmıştır. Dilman’ın yazmış olduğu bu kitaplar, *Morality And Inner Life: A Study in Plato’s Gorgias* ve *Philosophy And The Philosophic Life: A Study In Plato’s Phaedo* adlı eserlerdir. *Gorgias* üzerine

yazmış olduğu kitabında Dilman, Sokrates'in bilgi, ahlak ve erdem üzerine görüşlerini inceler. Dilman *Phaidon* üzerine yazmış olduğu eserde Sokratesçi dikotomiler diye adlandırılan ruh ve beden, duyu ve akıl, görünüş ve gerçeklik üzerine incelemelerde bulunur.

Dilman Sokrates'i yorumlarken, onun felsefesi üzerindeki metafizik örtüyü aralamaya çalışır. Bu aslında bizi Dilman'ın Sokrates üzerinde yapmış olduğu çalışmalara çeken bir unsurdur. Bir diğer unsur ise Dilman'ın, Sokrates'in bilgi ve ahlak üzerine dile getirmiş olduğu söylemleri, günümüz epistemolojik tartışmaları açısından ele almasıdır. Bu epistemolojik tartışmaların birincisi, bilgiyi elde etmede iradenin belirleyici olduğunu ve bilginin içsel bir temel üzerine inşa edildiğini öne süren klasik temelci görüştür. Bir diğeri ise bilgiyi elde etmede karakterin belirleyici rolünü ön plana çıkaran erdem epistemolojisidir.

Klasik temelci epistemoloji tartışmaları, bilginin elde edilebilmesi için insanın sahip olması gereken ilk ilkelerden bahseder. İlk ilkelerin yokluğu durumunda, bilgilerimizin çıkarımsal olması nedeniyle sonsuz bir bilgi gerilemesine düşeceğimiz öne sürülür. Bu ilk ilkeler diğer bilgilerin gerekçelendirilmesi için birer ölçüt görevini görür ve sonsuz bir gerilemeyi önleyen unsur görevindedir. Aynı zamanda temelciler için, diğer bilgilerin bu ilk ilkeler ile gerekçelendirilmesinde iradenin etkin bir rolü olduğu savunulur. Temelci görüş için bilgi, irade ile elde edilen ve içselleştirilen ürünlerdir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, bir bilginin içselleştirildikten sonra kişi üzerinde bir yükümlülük doğurmasıdır. Yani en basitinden karmaşığına kadar bilginin insan üzerinde zorunlu bir yükümlülüğü olduğu savunulur. Bu bilginin deontolojik yönüne işaret eder. Yani bilgi bir açıdan epistemik bir kavram olduğu gibi diğer açıdan ahlaki bir yükümlülük getirmesi hasebiyle deontolojik bir kavramdır. İlkçağda Aristoteles'ten beri Descartes, Locke, R. Chisholm gibi birçok düşünür temelci yelpazenin içerisine girmişlerdir.

Erdem epistemolojisi yakın dönemde ileri sürülen bir epistemik yaklaşımdır. Erdem epistemolojisi klasik gerekçelendirme modellerini reddeder. Bu görüşe göre, "bilgi, entelektüel erdemlilik davranışlarından kaynaklı gerçeklik ile bilişsel temastır" (Sosa, 1999: 109). Erdem epistemolojisi, bir ahlaki terim olan erdemi epistemoloji literatürüne sokmuştur. Erdem epistemolojisine göre bilgi, kişinin iradesiyle onu

içselleştirmesinden ziyade, kişinin karakter özelliklerinin belirleyici olduğu bir süreçte kazanılır. Bu süreç, geleneksel bilgi tanımlaması olan “gerekçelendirilmiş doğru inanç bilgidir” tanımı içerisinde gerekçelendirmenin yol açtığı sorunlara dikkat çeker ve bu kavramlardan vazgeçilmediği sürece bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu savunur. Gerekçelendirme kavramı yerine ‘iyi’ erdemini getirerek bu tanımı ‘iyi doğru inanç’ olarak revize eder. Klasik temelci yaklaşımın “bilgi eşittir yükümlülüktür” anlayışının tersine, erdem epistemolojisi bilgi etme sürecinde yükümlülüğün bilgi elde edinme sürecinde geçerli olduğunu öne sürer. Bilgi edinmenin ahlaki yönünü, gerekçelendirmenin uygun şekilde yapılıp yapılmamasında gören erdem epistemolojisi, bilgiyi, kişinin karakter özelliklerine bağlar.

Dilman’ın Sokrates yorumu, bu iki zıt epistemolojik akımları Sokrates’in bir arada ele aldığı göstermesi bakımından özgün bir görünüm sergilemektedir. Aslında çağdaş bir yorum olan erdem epistemolojisinin Sokrates tarafından ele alınmış olması şaşırtıcıdır. Bu nedenle erdemi, epistemolojinin bir kavramı olarak ele alan ilk filozofun Sokrates olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda Dilman’ın Sokrates üzerindeki mitolojik ya da metafizik örtüyü aralaması da onun yaklaşımındaki özgünlüğün diğer bir göstergesidir.

Bu çalışmanın yapılmasındaki amaçlardan biri, Türk akademi çevrelerinde pek tanınmamasına karşın yurt dışında vermiş olduğu eserlerde adından sıkça söz ettirmiş Dilman’ın tanınmasına vesile olabilmektir. Bir diğer amacımız, Sokrates’in genellikle Platon’un metafizik yorumlarının gölgesinde kalan ahlak ve bilgi hakkındaki görüşlerini, Dilman’ın bakışıyla aydınlığa kavuşturmaktır. Ayrıca birisi çağdaş bir akım olan iki zıt epistemolojik tartışmanın, Sokrates felsefesinde nasıl bir araya geldiğini açıklamaya çalışmaktır.

Çalışmamızı ‘Bilgi ve Ahlak’ ile ‘Yaşam ve Felsefe’ olmak üzere iki ana konu başlığı altında ele almaya çalışacağız. İlk bölümümüzde Sokrates’in bilgi ve erdem, sonrasında erdem ve mutluluk arasında yapmış olduğu ilişkiyi ve bu ilişkiye dair Dilman’ın yorumlarını göstermeye çalışacağız. Sonrasında yapılacak olan değerlendirme kısımlarında, konuyu epistemik tartışmalar açısından irdelemeye çalışacağız. Çalışmamızın ikinci bölümünün ilk kısmında, Sokratesçi dikotomileri ele alacağız. Sonraki kısımda felsefe ve yaşam arasındaki ilişkiye değinmeye çalışacağız.

Değerlendirme kısmında, ikinci bölümde ele alınan konuları temel epistemik tartışmalar açısından irdeleyeceğiz. Çalışmamızda, Dilman'ın görüşlerini, Sokrates'in felsefesine özgün bakışından yararlanmada kullanmaya çalışacağız.

Araştırmamızda, genel olarak *Dilman'in Morality And Inner Life: A Study in Plato's Gorgias* ve *Philosophy And The Philosophic Life: A Study In Plato's Phaedo* adlı kitaplarını temel alacağız. Ayrıca Dilman'ın çeşitli zamanlarda Felsefe Tartışmaları dergisinde çıkan makalelerini de dikkate almaya çalışacağız. Malumdur ki Sokrates hakkında bilgi denilince Platon'un birçok diyalogu akla geleceği gibi, Ksenophon, Aristophanes ve Aristoteles de akla gelmektedir. Fakat bu çalışmada Platon'un *Phaidon* ve *Gorgias* diyalogu başta olmak üzere diğer diyaloglarını temel aldık.

1. BİLGİ VE AHLAK

Bilgi ve ahlak kavramı her ne kadar ilk başta felsefenin farklı kavramları gibi gözükse de, Sokrates açısından birbirleriyle zorunlu bir ilişkisi olan ve birbirlerini tamamlayan iki temel kavramdır. İlkçağ sofistlerinde bilgi ve ahlakın göreceli olduğu yerde, Sokrates için mutlak temelleri olan iki kavramdır.

Sokrates, bilgi ve ahlak kavramları arasında bir ilişkiden ziyade zorunlu bir birliktelik görür. Çağının sofist düşünürleriyle girdiği çatışmaların en temel çıkış noktası da burasıdır. Sokrates için bilgi, ahlak, erdem ve mutluluk ayrı şeyler değildir. Tabiatı bakımından aralarında bir birliktelik vardır. Çoğu felsefe tarihi kitabında Sokrates'i 'insan üzerine felsefe' başlığına taşıyanda bu nedendir. O, bu kavramları bir görür ve bunların da ancak felsefi bir yaşamla elde edilebileceğini söyler.

Sokrates felsefesinde insanın amacını irdedeceğimiz bu bölümde bilgi, erdem ve mutluluk kavramlarını bir sıra dâhilinde ele almaya çalışacağız. Buradaki amacımız, Sokrates açısından felsefi bir yaşamın süreçlerini ortaya koyabilmektir. Bunun için ilk önce bilgi ve erdem, sonra erdemin zorunlu sonucu mutluluğu ele almaya çalışacağız.

1.1. Bilgi ve Erdem

Dilimize erdem olarak geçen *arete* kavramı, Yunanlılar tarafından bir şeyin amacına uygunluğunu ifade etmek için kullanılırdı. Yunanlılar, her canlı veya cansız varlığın gerçekleştirmek zorunda kaldığı bir amacı olduğunu düşünürlerdi. *Arete* bir varlığın mükemmeliyetini ifade etmek için kullanılmıştı. Örneğin Homeros, insanların *arete*'sinden söz ederken, Herodot hayvanların *arete*'sinden söz etmekteydi (Saygın, 2008: 131).

Sokrates, *arete* kavramını Yunanlıların kullandığı klasik manasından alıp insan ruhuna yüklemiştir. İnsan bedensel özellikleri bakımından diğer canlılarla ortak

özellikler taşırken, akıl ya da ruh açısından biricikleşir. “Her şeyden önce Sokrates, insan varlıklarını diğer canlılardan ayıran yanının ruhsal ya da akli boyutu olduğunu düşünmektedir” (Zafer, 2010: 77). Sokrates bunu yaparak insanın ruhsal veya akli yanını bedeninden üstün tutmuştur. Ruhun bu üstünlüğünü erdem kavramı ile perçinlemiştir. Erdemi, yaşamın nihai hedefine yerleştiren Sokrates’e göre insanlar, evrensel ahlaki doğrular olan erdemlerin peşinden koşması gerekir. Bu, her insanın hedeflemesi gereken bir amaç olmalıdır. Bu noktada Sokrates, bozulmuş Atina düzeninin insan profilini değiştirmeyi arzulamaktadır. Sokrates böylece sofist eğitim ile aşırı bireyselleştirilmiş insan tiplerini ortak hedefler doğrultusunda birleştirmenin bir yöntemini bulmuştur.

Sokrates erdem kavramını irdelerken, kendisi kadar, tarihin ilerleyen dönemlerinde anılacak yöntemini ortaya koyar:

Sokrates’ci yöntemin özü, karşısındaki konuşmacıyı, bir şey bildiğini düşündüğü yerde, gerçekte bilmediği konusunda ikna etmektir. Bilgisizliğinin ayırıcılığına olma, bilginin kazanılma sürecinde zorunlu olan ilk adımdır, çünkü bilgiye zaten sahip olduğunu düşünen bir kimse, her hangi bir konuda, bilginin kesinlikle peşinden koşmaz (Gutherie, 1999: 79).

Sokrates yaşadığı dönemde Atina halkını bilgisizliklerinin farkında olmamaları nedeniyle eleştirir. Sokrates insanların adalet, erdem, ölçü vb. terimlerinin tam manalarını biliyormuş gibi davrandıklarını söyler. Fakat Sokrates’e göre bu insanlar bu kavramlar karşısında bilgisizlerdir ve bilgisizliklerinin de farkında değillerdir. Sokrates insanların bu konuda bilgisizliklerini göstermek için onları sorgular. Bu sorgulamaların ilk aşaması bu kavramların ne olduğunu onlara sormak olacaktır. Fakat insanların birçoğunun bu sorgulamalar karşısında aslında bilgisiz oldukları görülür. Sokrates’e göre eğer insanlar bu kavramların gerçek manasını bilmek istiyorlarsa ilk yapacakları şey o güne kadar inandıkları anlamların hatalı olduğunu kabullenmektir. Zaten Sokrates ilk önce karşısındaki kişinin kavramlara dair anlamlarını çürüterek işe başlar. Bu nedenle, “Sokrates çürütmeyi sırf bir şeyi çürütmüş olmak için yapmaz; muhatabını daha iyiye taşıyabilme umuduyla bu yöneme başvurur” (Dorion, 2004: 57). Fakat bu çürütme yöntemi, Sokrates’i idama götüren yolun başlangıcını oluşturur.

Sokrates’in insanları sorgulamasında karşılaştığı bir durum dikkat çekicidir. İnsanları sorgularken ortak olarak kullanılan adalet, dindarlık, ölçülülük, cesaret vb. kavramların farklı manalarda kullanıldığını görür. Sokrates’e göre bu durum

iletişimsizliğin ve çatışmanın zeminini hazırlar. Eğer iki insan bir kavrama farklı anlamlar yüklüyorsa bu, çatışmayı zorunlu kılan bir gelişme olur. Bu kişisel çatışmalar ilerleyen safhalarda toplumsal çözülmeyi de beraberinde getirir. Sokrates kavramlara yüklenen farklı manaların bilgisizlikten kaynaklandığını görür. Bu, Sokrates'in 'kimse isteyerek kötülük yapmaz' deyişini hatırlatır. İnsanların, kavramların gerçek manalarını bilmeleri durumunda hatalı kullanımlardan kaçabileceklerini düşünür.

Kimsenin bilerek kötülük yapamayacağı fikri ahlaki bir düşünce tipinin ortaya koyulmasıdır. Dilman'a göre, Sokrates'in kimsenin bilerek kötülük yapamayacağını öne sürmesinin nedeni, bilginin içselleştirilerek elde edilmesi düşüncesinden kaynaklanır. İçselleştirilmiş bir ahlaki yapıya sahip birisinin 'iç ve dış dünyasının' aynı olduğunu belirtir. Burada dıştan kasıt kişinin somut eylemleridir. Dilman bu bağlamda Wittgenstein'in ikicilik karşıtı görüşünü savunur. Bu, "...somut hayat veya insanların eyleminden bağımsız bir 'iç' kavrayışı olmayacağı tezi" (Sidiropoulou, 2010: 78) olarak ifade edilir. Bu nedenle insanın iç ve dış dünyası birbirlerinden bağımsız değildir. Aksine birdir ve sürekli olarak etkileşim içerisindedir.

Sokrates için bilgi elde etme evreler şeklinde meydana gelir. "Bilgi bu yöntemle göre iki evrede elde edilir. Bunlar, Aristoteles'in de haklı olarak Sokrates'e atfedebileceğimizi söylediği, tümevarımsal uslamlama ve genel tanım evreleriydi" (Gutherie, 1999: 82). Örneğin *Menon* diyalogunun 71. pasajında Sokrates, "...Menon, tanrıları seversen, bana erdemin ne olduğunu söyle" (Platon: 142: 5) sorusunu muhatabına yönelterek hangi davranışlara erdem denildiğini bulmaya çalışır. Bundaki amacı davranışlar arasında ortak bağları bulabilmektir. Sokrates bu ortak davranışlardan yola çıkarak herkes tarafından kabul edilen genel geçer bir tanıma ulaşmayı arzular. Fakat bu yöntemin uygulanışında Sokrates hiçbir zaman bilgi aşıl原因 bir rol üstlenmez. Sokrates'in dikte edici, eğitici bir rolü olmamıştır. O, yönteminin ilk aşaması olan tümevarımsal uslamlamada sadece sorular sorarak karşı taraf ile erdeme ulaşmayı amaçladığını ifade eder. Sokrates'in burada yapmak istediği şey, sorular sorarak karşısındakine bilgisizliğini tanımak için bir şans vermektir. Sokrates'in bu yöntemini, ünlü felsefe tarihçisi Copleston şöyle açıklamaktadır: "evrensel ve gerçek tanımlara erişmek ve uslamlamada tikelden evrensele, ya da daha az eksiksizden daha eksiksiz

olana ilerlediği için, gerçekten bir tümevarım süreci olduğu söylenebilir” (Copleston, 2009: 98).

Sokrates’in dikte edici eğitici bir rolü üstlenmemesinin nedeni, bilgi elde etmenin bu yöntem ile karşılanamayacağına dair inancıdır. Sokrates, insanlara bir konunun iki farklı türde inandırma yöntemiyle öğretilbileceğini söyler. Bunlardan birincisi bilgiye dayanan bir inandırma. Diğeri ise bilgiye dayanmayan retorikçi inandırma. Sokrates’e göre retorik, insanları alet gibi kullanır. İnsanları diğer insanlara karşı bağımlı hale getirir. Retorik gelişmiş bir sağduyu yaratılmadan inandırmaya yöneliktir. Aynı şekilde kanaate dayanan inanma ile bilgiye dayanan inanma arasında fark vardır. Bu farkı insan iradesi ortaya çıkarır. Bilgiye dayanan bir inandırmada kişi kandırılmaz ama kanaate dayanan bir inandırmada kolayca kandırılabilir. Sokrates sofistlerin kanaate dayanan bir inandırma tekniğini kullandığını ve bunun amacının da insanları kandırmak olduğunu belirtir. Bu nedenle Dilman’a göre, Sokrates açısından bilgi elde etmenin en doğru yolu, iradenin etkin olarak devreye girdiği bir yöntem olan bilginin içselleştirilmesi yöntemidir.

Sokrates, kimseye öğretebileceği bilgisinin olmadığını öne sürer. ‘Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir’ diyerek bilgisiz olduğunu ilan eder. Ama aynı zamanda karşısındaki kişinin hataya düştüğünde uyarabileceğini söyler. Ayrıca sofistlerle iyi ve kötünün bilgisi üzerine tartışmalar yapmak ister:

Her şeyden önce biz bilginin ne olduğunu bilemezsek bu konu hakkında akılcı bir tartışmayı nasıl yapabiliriz? Eğer Sokrates iddia ettiği gibi bilgisiz ise gerçek bilgiyi bulduğunu nasıl fark edebilir? Teheaetetus diyalogunda Sokrates sorulara cevap verdiği zaman Teheaetetus ona şöyle demişti: “Eğer hata yaparsam beni düzelt.” Sokrates de cevap olarak: “Kuşkusuz düzeltereğim.” demişti. Fakat Sokrates kendisi bilgisizse bunu nasıl bilebilir? Sokrates cevaplıyorsa bizim bunu asla bilemeyeceğimiz doğru değildir (Dilman, 1979: 2).

Dilman, buradaki zıtlığı irdeler. Neden Sokrates’in bilgiye sahip olduğu halde, ahlaka dayalı iyi ve kötü hakkındaki bir bilgiyi öğretemeyeceğini sorar. Dilman’a göre, “Bu tür enformasyon komut ile nakletme ile olabilir. Bu uygulamada yaygın olarak kullanılan ahlaki eğitimin bir türüdür” (Dilman, 1979: 30), fakat bu ahlaki eğitim türü Sokrates açısından uygun değildir. Sokrates doğrudan kendisi görene kadar doğru ya da hakikatin ne olduğunu bilemeyeceğini söyler. Dilman, Sokrates’in burada bilgilerin bireysel çabalar ile öğrenilebileceğini ifade ettiğini söyler. Bu bilgi erdemin bilgisidir.

Bir kişi erdemlerle ilgili bilgi sahibi olmak istiyorsa, yani erdeme sahip olmak istiyorsa ona ancak yaparak ve yaşayarak, kendi deneyimleriyle ulaşabilir. Dilman bu aıdan Sokrates'e yaklaşarak ondaki bireysel eğitimi vurgular. Örneğin adalet erdemini ele alalım. Bir kişi yaşayarak, yani somut davranışlarıyla ortaya koyarak adaletin ne olduğunu dimağında hissedemiyorsa siz istediğiniz adalet eğitimi verin o kişi asla adalete ulaşamayacaktır. Aslında bu kör bir insana renkleri anlatamayacağınız gibi bir beyhude durumdur. Renkler, kişinin dışarıdan hiıbir direktif almadan duyularıyla algılayıp zihninde tasarladığı niteliklerdir. Eğer kişi o rengi göremiyorsa sizin vereceğiniz eğitim gereksiz olmaktadır. Aynı şekilde erdeme dair bilgisi olmayan, erdemi somut davranışlarıyla ortaya koyamayan birisine Sokrates'in bakış aıısıyla bakarsak, o kişiye erdemin bilgisi öğretilemez. Birey ona, yaşamında kendi çabalarıyla ulaşır, onu içselleştirir, sonra davranışlarıyla ortaya koyar. Bu aıdan bakılırsa ahlaki bir eğitimin, içselleştirilip davranışlara dökülmediği sürece amacına ulaşamayacağını söyleyebiliriz.

Sokrates'in hiıbir şey bilmediği halde erdem bilgisi üzerine konuşma yapmasına Platon farklı bir aııklama getirir. Sokrates, *Menon* diyalogunda erdemleri bilmediğini, hayatı boyunca bilen bir kişiyle karşılaşmadığını söyler. Sokrates'in hem bilgisiz hem de bilgiye ulaşmada rehber olduğu çelişkisine Platon, Dilman'dan farklı olarak, şöyle yaklaşır:

Platon Sokrates tanımlamasının tutarlılığını şu şekilde sağlar: Sokrates hiıbir şey bilmemektedir, eğer bildiği bir şey varsa, bu bilgisi kendisinden kaynaklanmaz- kaynaklanıyor olsa bir şey bilmesi gerekecektir; oysa o zaten bir şey bilmemektedir- bu bilgi başkalarından kaynaklanmaz- kaynaklansa o kişi Sokrates'ten daha bilge olacaktır, oysa Sokrates en bilge kişidir- dolayısıyla böyle bir bilginin tek kaynağı sophia'nın gerıek sahibi olan tanrılardır (Dorion, 2005: 51).

Platon, Sokrates'teki bilginin kaynağını tanrılar olarak görse de Sokrates, erdemleri tanrının onayına sunmaz. Ahlaki ilkeler konusunda tanrıyı otorite olarak görmez. Erdemin kaynağını insanın özünde görür. Buna rağmen insanların kendi içlerinde keşfettikleri bilgilerle, iyi ve ahlaki bakımdan mükemmel bir tanrının buyrukları arasında bir çelişki olmadığını da vurgular (Arslan, 2010).

Sokrates kişilere sorular yöneltirken, bunu, bir 'ahlak eğitimi' vermeyi amaılayarak yapmaz. Kişilerin bildiğini sandığı ama aslında gerıek manada bilmedikleri kavramların tümel tanımlamalarına ulaşmayı hedefler. Sokrates'e göre bu

evrensel kavramlar tikel kavramlardan daha değerlidir. Örneğin zihinde bulunan evrensel bir kavram olarak dindarlığı ele alalım. Sokrates bu kavramın, tek tek bireylerin dindarlık anlayışları olarak ele alınmasından ziyade tümel bir kavram olarak ele alınması durumunda dindarlık erdemine ulaşılabilceğini vurgular. Buradan yola çıkarak Sokrates, erdemlerin tümel olup aynı zamanda nesnel gerçeklikleri olduğunu vurgular. Erdemlerin bu tümel gerçeklikleri üzerine konuşup, onlar hakkında ortak fikirler beyan etmemize yardımcı olur. Sokrates, erdemlerin tümel olmaması durumunda, şu durumun meydana geleceğini söyler: "...onlar kişiden kişiye değişirdi ve örneğin cesurca denen tikel davranışlarda ortak bir şeyler bulunmaz ve bu tikel şeyler üzerine konuşamazdık" (Arslan, 2010: 118).

Sokrates'in, başkarakter olduğu Platon diyaloglarında, başta Sokrates ile fikir ayrılıklarına düşenler diyalogların sonunda erdem konusunda bilgisiz oldukları kabullenip Sokrates ile hemfikir olurlar. Bu da diyaloglarda doğrudan yansıtılmasa bile erdem konusunda Sokrates'in bir otorite gibi sunulduğunu gösterir. Bu, Platon'un, Sokrates'i diğer filozofların kendilerini değerlendirebileceği bir üst otorite haline getirmeyi çabalamasının nedenidir.

Sokratesçi bakış açısına göre erdemler tümel oldukları için kişiler onlar üzerinde ortak fikirde birleşebilirler. Fakat buna Dilman'ın getirdiği bir eleştiri vardır. İnsanlar sadece doğrular konusunda hemfikir olmayabilirler, yani yanlışlar konusunda da kişiler ortak fikirler etrafında toplanabilirler. Belki Sokrates dindarlık erdemi konusunda insanları yönlendirmesi ile kişilerin yanlış ortak kanaatler oluşturmasına sebep olabilir. Fakat Sokrates'i bu durumdan, daha önce de bahsettiğimiz yöntemi kurtarabilir. Çünkü Sokrates, karşısındakilere fikir aşamaz. Onları tümel erdemlere ulaştırmada kendi içlerine yönelmeleri için cesaretlendirir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, tümel erdem kavramını toplum onayını almış erdem kavramıyla karıştırmamaktır.

Dilman, Sokrates'in erdem tanımlamasını günümüz erdem tanımlarıyla karşılaştırmak için Francis MacDonald Cornford'a atıfta bulunur. MacDonald Cornford günümüz erdeminin toplum onayından geçen değerler grubu olduğunu söyler (Dilman, 1979: 30). Yani günümüzde bir davranışın iyi veya kötü olmasının tamamen toplum onayıyla belirlendiğini söyler. Fakat Sokrates'in erdem tanımı bundan oldukça farklıdır.

Sokrates, bu tür tanımlamaları içi boş kanaatlerden başka bir şey olarak görmez. O, kişinin bireysel çabalarıyla erdeme ulaşabileceğini ve bu erdemlere toplumun hoşuna gittiği için uyulmayacağını, aksine topluma hoş gözükme bile eğer iyi ise mutlaka uyulması gerektiğini söyler. Bu açıdan Sokrates'in hayatına baktığımızda yaptığı hiçbir davranışta toplum onayı aramayan bir filozof görürüz. Hatta toplumun hoşuna gitmese bile doğru bildiği her şeyi, baskıları umursamazca her platformda coşkulu bir şekilde savunan bir filozof görürüz.

Sokrates, erdeme ulaşmada veya erdemi kabul etmede toplum onayından bağımsız olunmasını ister. Dilman'a göre toplum onayına sunulan erdem bilgiye dayanmaz, inanca dayanır. Söz konusu inanç doğru bile olsa bilgi değeri taşımaz. Çünkü Sokrates gibi Dilman da erdeme ulaşılan bilginin inançtan ziyade tecrübe ile ilişkili olduğu ve somut davranışlarla kendisini gösterdiğini vurgular. Dilman, inancın argümanlarının ne kadar sağlam olursa olsun bilgi olmadığını vurgular. Sokrates, erdemin içselleştirilmiş bir bilgi olduğunu savunur. Bu, erdemin temelinde inancın değil, somut bilginin olduğunu ifadesidir.

Sokrates, erdemleri ayrıca tekil ve bütüncül olarak ikiye ayırır. Ona göre tekil erdemler hayatın belli bir kısmında anlam kazanan erdemlerdir. Dindarlık, ölçülülük, cesaret bu tip erdemlerdir. Bir de bu erdemler arasındaki ortak bağdan doğan bütüncül erdemler vardır. Bütüncül erdemler tekil erdemler gibi hayatın belli bir kısmını değil tamamını etkiler. Sokrates'e göre bütüncül tek bir erdem vardır. Bu erdem 'iyilik' erdemidir. Tüm erdemler iyilik erdeminden pay alırlar (Saygın, 2008). Örneğin cesaret erdemi "tehlike anında birey için en iyisi ne olmalıdır?" sorusunun cevabıdır. Ölçülülük erdemi bireyin yaşamını ve seçimlerini bir düzene koyarken iyiliği kendine pusula olarak görür. Tüm erdemlerin ortak özelliği bireyin iyiliğini ön planda tutmasıdır. Sokrates'e göre aslında erdemler bir bütündür. "Sokrates erdemi bilgelikle özdeşleştirerek en nihayetinde bütün erdemlerin bir olduğunu fakat sadece farklı zamanlarda ve durumlarda farklı isimlerin verildiğini ifade eder" (Zafer, 2010: 81). Bu bütünün adı iyiliktir. Diğer tüm erdemler, iyi erdeminin hayatın kısa bir döneminde uygulanan farklı durumlardaki adlandırmasıdır. Bu sadece isimde bir farklılık oluşturur.

Sokrates, erdemleri bir bütün olarak gördüğü için bir erdeme sahip olan birinin diğerlerine de sahip olacağını söyler. Sokrates bunu *Gorgias* diyalogunun 507. pasajında şöyle dile getirir:

Peki, ölçülü adam, insanlara karşı olsun, tanrılara karşı olsun, yakışanı yapmayacak mıdır? Çünkü böyle yapmazsa, ona ölçülü denmez, yakışanı yapacaktır. İnsanlar karşısında doğru olanı, tanrılar karşısında da kutsal olanı yerine getirecek; doğru olanla, kutsal olanı yerine getirense, doğru ve dinli olmaz mı? Olur, çok doğru. Korkusuzda olmaz mı? Çünkü ölçülü bir adamın ödevi, yapması gerekenin ardına düşmemek, onu önlemektir; yalnızca ödevi olan şeyleri, insanları, zevkleri, acıları sabırla yüklenir. İşte bu yüzden Kallikles, ölçülü adam, demin söylediğimiz gibi, doğru, korkusuz, dinine bağlı olduğu için, tam iyi bir adamdan başkası olamaz... (Platon, 2010a: 115)

Sokrates, bilgi ve erdem arasında bir eşitlik olduğunu söyler. Çünkü erdemler farklı isimlendirilse bile hepsi tek bir erdem, iyinin farklı adlandırılmalarıdır. Erdeme sahip biri iyinin ne demek olduğunu bilen biridir. Dolayısıyla kötünün de ne olduğunu bilen birisidir. Sokrates'e göre iyi ve kötüyü gerçekten bilen birisi yani erdemli birisi kötülük yapmaz. Çünkü kötülük denilen şey bilgisizlikten başka bir şey değildir. İyinin bilgisine sahip olan birisi iyi dışında bir eylemde bulunmaz. "Ona göre bir tek iyi vardı: bilgi; gene bir tek kötü vardı: bilgisizlik; zenginliğin ve soyluluğun onur verici bir yanı yoktu, tersine her türlü kötülük onlardan geliyordu" (Laertios, 2010: 79). Erdeme sahip birisi hayatı boyunca artık yanlışla sapmayacak bir yol gösterici bulmuştur. Sokrates'e göre bu kişi doğruyu gördüğü için artık yanlışla düşmeyecektir. Bu kişi artık seçimlerinde hataya düşmeyecektir (Platon, 2011).

Sokrates'e göre insanların bilgisi doğuştan gelmektedir. Bunu açıklamak için bulunduğu zamanın mitolojik dilini kullanır. Dilman'a göre Sokrates'i gerçek manada anlayabilmek için onu mitolojik dilden ayırmak gerekir. Bunu, incelememizin ikinci kısmına bırakarak şimdi kısaca Platon'un Pythagoras geleneğinden almış olduğu, metafizik anlayışla harmanladığı, Sokrates'in ruh anlayışını görelim. Ona göre ruh, bedene birkaç defa bürünüp tekrar ölüyordu. Bu süreç içerisinde ruh her şeyi görüp öğreniyordu. Bu yüzden insan dünyaya bilgi konusunda tam donanımlı gelir (Platon, 1942). Kişinin yapması gereken, bu bilginin bir kısmını hatırlayabilmektir. Sonrası çorap söküğü gibi gelecektir. Sokrates buradan yola çıkarak kendine, insanlardaki ilk bilgi hatırlatma kıvılcımını çıkarma görevini biçmiştir. Aslında bu görev, Delphoi Tapınağı kâhininin söylediğine göre ona tanrı tarafından verilmiştir. Kendisi bir erdem öğreticisi değildir. İnsanlarda bulunan doğuştan gelen bilgileri keşfedip ortaya çıkaran

biridir. Sokrates'in 'kendini bil' deyimi de bu yüzden anlam kazanır. Dilman da kişinin kendisini bilmesinin önemli olduğunu söyler. Kişinin kendisini bilmesi ile ahlaki düşünce arasında ilişki kurar. O, "...ahlaki düşünme biçiminin içsel yaşamın önemli bir boyutu olduğunu..." (Mehdiyev, 2009: 2) düşünür.

Sokrates'e göre insanların en büyük hatası ahlaki bilgiyi içselleştirmemeleridir. İçselleşmemiş bir ahlaki inanç hatalıdır. Fakat bu insanlar, hatalarını bilgi diye kabullenmektedir. Onların bilgisizlik ile gözleri kapanmıştır. Sokrates kendisini burada onları uyandıran biri olarak görür. Bunu 'Mayötik' yöntemi ile yapar. Mayötik yöntemi doğurtma yöntemidir. Sokrates'e göre bu yöntem kendisini bilgisiz sanan kişilere, aslında bilgili olduklarını gösteren yöntemdir. Bu yöntemle, daha önce de bahsettiğimiz gibi doğmadan önce tüm bilgileri elde eden ve doğuş anında bunları unutan kişiye, bilgileri tekrar kazandırılır. Bu yöntemin kilit noktası bir rehber ihtiyacıdır. Zaten Sokrates de burada devreye girer. Mayötik yöntem diyalektik yöntem ile beraber kullanılır. Bu yöntemler bir bakıma erdemleşme sürecidir (Saygın, 2008: 132). Bu yöntemler ile erdeme ulaşan birisi artık neyin iyi neyin kötü olduğuna dair kesin bilgilere ulaşır.

Sokrates teknik bilgi ile erdem bilgisi arasında bir ilişki kurar. Nasıl ki teknik bilgi sayesinde kişiler bir ürün ortaya koyuyorsa, erdem bilgisi sayesinde de kişiler bir ürün ortaya koyarlar. Teknik bilgisi sayesinde bir çömlekçi bir vazo yapabilir. Bu vazoyu isterse kötü, isterse iyi yapabilir. Bu onun kişisel kanaatine bağlıdır. Erdem bilgisine bu açıdan bakamayız. Çünkü birisi erdeme ulaşmışsa artık o kişi iyi ve kötünün bilgisine ulaşmıştır. Sokrates'e göre erdem bilgisine sahip birisi bilerek kötülük yapmayacaktır. O, "hep doğru olanı yapmak isteyen adam, doğru olanı yapar değil mi" (Platon, 2010a: 61) diyerek, bir kere bilgiye ulaşan birinin artık hep o bilginin gereklerini yerine getireceğini ifade eder. Usta isterse kötü ürün ortaya koyarken erdem sahibi birisi istese de kötü davranamaz. Bu açıdan ikisi arasında farklılıklar vardır. Hatta Sokrates her türlü bilginin erdem bilgisi olmayacağını söyler. Bir çanakçının bilgisi iyi bir çanak ortaya koyabilir fakat bu erdeme ulaştırıcı bilgi değildir. Aynı şekilde bir hekim alanında çok uzman biri olabilir fakat bu da onu erdeme ulaştırmaz. Kişiyi erdeme ulaştırıcı bilgi bu tür bilgilerden farklı olmalıdır.

Erdem olan bilgi:

- i- *Neyin iyi neyin kötü olduğuna*
- ii- *İnsanın gerçek benliğine, psukheye, onun nihai amacına ilişkin bir bilgiye ek olarak*
- iii- *Onun aynı zamanda hem ahlaklı bir insan hem de bir yurttaş kılan tek tek erdemlerin bilgisinden oluşur (Cevizci, 2010: 79).*

Erdem bilgisi bu yüzden diğer bilgi türlerinden ayrılır. Hekimlik bilgisi ya da bir sanatçının alanına ait bilgi ona neyin iyi neyin kötü olduğunu vermez. Hekimin bilgisi ilacı yapmak ve kişiyi hastalıktan kurtarmaktır. Sanatçı güzel ve çirkine dair bilgi elde eder. Ayrıca bu tarz bilgiler insanın insan olması bakımından özünden gelen bilgiler değildir. Nihayetinde erdem bilgisi haricindeki hiçbir bilgi, ahlaka dair kişiyi örnek insan yapacak bilgiyi veremez. Diğer bilgilerden farklı olarak, erdem bilgisi insanın istemiyle elde ettiği bir bilgidir. Dilman Sokrates'teki erdem bilgisinin irade ile istenen bir bilgi olduğunu söyler.

Dilman, Sokrates'in iki isteme türünü bir birinden ayırdığını söyler. Bunlar iradeyi ortaya koyup isteme ile hoşça gittiği için bir şeyi arzulama şeklindedir. Dilman buradaki çıkar kavramının önemli bir yer tutmasına dikkat çeker. Sokrates'e göre bir şeyi hoşça gittiği için arzulama, bir insanın sadece çıkarı ile hareket etmesidir. Böyle bir istemeyle, bireyin gerçek manada istediği şeye kavuştuğu söylenmez. Sokrates, Gorgias diyalogunda bu tip insanları, isteklerinin parıltısı ile gözleri kör olmuş insanlar olarak görür. Bu insanlar, isteklerinin ötesindeki iyi ve kötüyü göremez. Dilman Sokrates'in bu noktada retorik öğretimine dair eleştirisinin nedenlerini gerekçelendirdiğini vurgular. Sokrates, retorinin insanları bilgisiz inandırma şeklinin şu şekilde olduğunu söyler; İnsanları dışı parıltılı ama içi boş hedeflere yönlendirip kandırmak. Bu arzuların içi koftur. Sokrates içi kof olan bu arzuların insanları adaletten uzaklaştıracağını ifade eder (Dilman, 1979).

Dilman Sokrates'teki bu isteme farklılıklarının erdem ile kanaat arasındaki ilişkiyi açıklayabileceğini söyler. Dilman'a göre Sokrates arzularıyla bir şeyi isteyen adam ile en iyisini isteyen adam arasında farklılık olduğunu düşünür. En iyisini isteyen bir adam, kandırılmamış bir istekle hedeflerine iradesi ile yönelen bir insandır. Ama bir şeyi sırf keyif verdiği için isteyen bir adam hiçbir şey hakkında farkındalığı olmayan birisidir. Sokrates'e göre bu kişinin ahlakı, eylemleri ile sınırlandırılmıştır. Eylemleri

arzuları ile sınırlanmıştır. Bu düşünce silsilesini devam ettirerek içi kof olan arzuların içi kof olan değerleri doğurduğu sonucuna ulaşırız.

Dilman, Sokrates'teki irade ile bir şeyi isteme ve mutlak değerler arasında bir ilişki olduğunu belirtir. Dilman Wittgenstein'in *Ahlak Dersleri* adlı eserinde mutlak değerler ile rölatif değerler arasında ayrıma dikkat çeker. Bu ayrımın aynısı *Gorgias* diyalogunda Sokrates ile Polos arasında da vardır. Wittgenstein, ifadelerin kullanımına bağlı olarak mutlak değerler ile rölatif değerlerin ortaya çıktığını söyler. Bir şeyin iyiliğinin ölçütü işlevi tarafından belirlenirse rölatif değerler ortaya çıkar. Yok, eğer bir şeyin iyiliğinin ölçütü arzu ve isteklerden bağımsızsa mutlak değerlerden bahsedebiliriz (Soykan, 2006). Burada dikkat edilecek husus bir eylemin sonucunun referans olarak alınıp alınmamasıdır. Dilman, *Gorgias* diyalogunda, Polos'un iyiliği ve kötülüğü, eylemlerin sonucunda elde edilen hazza göre değerlendirdiğini söyler.

Sokrates aynı kelimeleri(hoş, iyi, kıskanma, sefil vb.) çok farklı kullanır. O bu kelimeleri bir şeylere bağlı kalmadan kullanır. Bu kelimelerin standartları bellidir. Kullanıma göre değişmez. O bu kelimeleri koşulsuz ya da kesin anlamında kullanır (Dilman, 1979: 39).

Sokrates açısından, iradesiyle bir şeyi arzulayan bir birey onu elde ettiğinde artık kötülük yapmaz. Fakat bazı durumlarda kişi iyiliği içselleştirip davranışları ile bunu somutlaştırırsa bile bazen kötülüğe yönelebilir. Dilman'a göre, "günaha yenilerek eylem yapan birinin eylemleri sapmadır. Bu türden bir adam bilgilerini kaybetmemiştir. Onun iyilik sevgisi ile teması kaybolmuştur" (Dilman, 1979: 153). Bu aslında istisnai bir durumdur. Zira hem Dilman hem de Sokrates açısından iyiliğin içselleştirilmesinden sonra kişi kötülüğe yönelmez.

Dilman'a göre Sokrates bir insanın istisnai durumlarda yaptığı kötülüklerin arkasında durmasını yadsımadığını söyler. Bu açıdan bakıldığında bir insan, kötülüklerinin arkasında durabilir. Ona güç veren şey kötülüklerinden elde ettiği arzulardır. Arzuların verdiği şehvet ile kişi kör olmuş bir şekilde her türlü kötülüğünün arkasında durabilir. Bu açıdan bakılırsa insanın yaptığı kötülüklerin arkasında durmasında bilginin değil, bilgi ve iradeden yoksun arzuların yetkin olduğunu görürüz. Böylesi bir durumda irade geçici olarak pasif duruma geçer.

Dilman, irade açısından Sokrates ve Kierkegaard arasında yaklaşım benzerliği kurar. Kierkegaard "...irade gücü kişinin yaptığı şeyin özünü oluşturur." (Zafer, 2010: 127) diyerek davranış ve kişiliğin arkasındaki yegâne gücün irade olduğunu vurgular. Bu açıdan iradeden yoksun kör arzular, kişilik oluşturmaz ve arzuların arkasında durduğu davranış kişiliğe ait olan davranış değildir. Gorgias diyalogunda sofistler büyük bir tiran olan Archelaus'u örnek vererek, arzularının tümüne sahip olması hasebiyle ona gıpta ederler. Dilman göre, hem Sokrates hem de Kierkegaard Archelaus'un irade ettiklerini yapmadığını söyler. Her ikisine göre, Archelaus arzularının esiri olmuş ve aldanmıştır. Arzularının esiri olmuş biri kötülük ve günahlar karşısında güçsüzdür. Çünkü o, kötülüğün ve iyiliğin bilgisini içselleştirmediği için, bu kavramları bilemez.

Sokrates, kişinin günah karşısında gücünün sahip olduğu bilgiye eş değer olduğunu söyler. Bu noktada Dilman Sokrates'in görüşlerine katılır. Dilman, Sokrates'in bir insanın iyiliğe karşı sevgisi günah ile lekelenirse günah karşısında çaresiz kalacağı görüşünün doğru olduğunu vurgular. Bu açıdan, iradenin arzulara boyun eğmesi, kişiyi ahlaki kötülük karşısında savunmasız bırakacaktır. Sokrates açısından kişi kötülük karşısında erdemlerle doğru yola ulaşır. Erdem iradenin üzerindeki kötülüğü bir nevi arındırır.

Dilman'a göre "erdem ve doğru eylemler arasında bir ilişki olduğu açıktır" (Dilman, 1979: 42). Yani bir insan erdeme ulaşmak istiyorsa kesinlikle doğru eylemlerde bulunmalıdır. Doğru eylemlerde bulunmayan bir kişi erdeme ulaşamaz. Fakat doğru eylemlere ulaşan özel durumlarda yanlış eylemlerde de bulunabilir. "Tabi ki bir insan iyilik ve kötülük arasında kalabilir, onun ruhunda ikisi de sırayla egemenlik kurabilir" (Dilman, 1979: 42). İyilik sevgisi özel durumlardaki kötü eylemlerin gelişimini sınırlandırmaz. Bir kişi erdeme ulaşabilir fakat ulaştıktan sonra kötülük yapabilir. Dilman'a göre kötülük yapan bu kişi eski davranışlarından dolayı vicdan azabı duyarsa tekrar erdeme ulaşabilir. Kötülük yapan bir kişi bu yaptıklarından utanç duyarak tekrar erdeme ulaştığı gibi erdeme ulaşan bir kişi tekrar kötülükler yaparak eski haline dönebilir. Dilman'a göre bir kişinin ahlaki gücünün artması günaha girme olasılığını da artırabilir. Ahlaki bilginin vermiş olduğu güç ile günaha girme olasılığı arasında doğru orantı vardır. Kişi, ahlaki bilgisi ve iyilik sevgisi ile erdeme ulaştıktan

sonra kötülüğe bulaşmamak için diğer insanlardan daha fazla güce ihtiyaç duyabilir. Bu kişi ayrıca diğer insanlardan daha fazla günaha girme olasılığı taşır. Dilman'a göre buna karşı olarak insanın içinde iyilik sevgisinin verdiği bir güç vardır. İyilik sevgisi kötülük karşısında insanın bulabileceği en büyük güçtür. Bu güç ile kişi kötülük karşısında durduğu gibi, diğer insanlara karşı da sevgi besler.

Dilman, Sokrates'in empatiye önem verdiğini söyler. Bir insan, başka bir insana kötülük yapacağı zaman kendisini kurbanın yerine koyarsa, yaptığı kötülüğün arkasında durmaz. Aslında bu görüşe Dilman da sıcak bakar. İnsan, yaptığı kötülük karşısında acı çeken bireyin yerine kendisini koyarsa bu onun ileride yapacağı kötülükleri azaltır. Burada kötülük karşısında kişinin bulacağı güç iyilik sevgisidir.

Dilman, ahlaki bilgi ve bu bilgiye dair farkındalığın ilişkisinin önemli olduğunu vurgular. Dilman, ahlaki eksikliğin düşük ahlaki bilgiden kaynaklandığı düşüncesinde Sokrates'e katılır. Sokrates, düşük ahlaki bilgiye sahip bir kişinin karakterinde bozukluk olduğu için iyilik sevgisinin olmadığını savunur.

Dilman, erdemın davranışlarla ortaya çıkan bir kavram olduğunu söyler. Bir kişinin erdemli olup olmadığını yaptığı davranışlarla anlaşılacağını söyler. Bir adamın davranışları, ahlaki bilgiye sahip olup olmamasına dair verdiği sözel cevaplardan daha anlamlıdır. Bu açıdan Hem Sokrates hem de Dilman erdemın zorunlu olarak davranışlarla ortaya çıkan bir kavram olduğunu savunur.

1.2. Erdem ve Mutluluk

Daha önce *arete* kavramını açıklamaya çalışmıştık. *arete*'yi bir varlığın amacı ve dolayısıyla bu amacına ulaşmak için gerçekleştirmek zorunda olduğu bir işlevi olarak görmüştük. Örneğin bıçağın *arete*'si kesmek, kaleminki yazmaktır. İnsanın *arete*'si nedir? "Sokrates'in buna cevabı tek kelime ile şudur: Mutluluk (eudaimonia). Bütün insanlar mutlu olmak istemekte, mutluluğun peşinde koşmaktadırlar. O halde mutluluk insan doğasının peşinde koştuğu şey, onun ereğidir" (Arslan, 2010: 128).

Nasıl ki kalemin dünyada bulunma amacı yazmak ise insanın bulunma amacı da mutluluktur. Fakat Sokrates'in mutluluk anlayışının sınırlarını iyi bilmek gerekir. Ona göre insanı mutluluğa götüren şey eylemleridir. İnsana ne kadar haz verirse versin her

eylem insanı mutluluğa götürmez. Yani Sokrates Aristippos'cu bir bedensel haz anlayışını savunmaz. Çünkü Sokrates bedensel hazların insanın iradesini köleleştirdiğini düşünür. “Sokrates hiç kuşkusuz hazzın bir iyilik olduğunu düşünüyordu, ama gerçek hazzın ve kalıcı mutluluğun ahlaksızlıktan çok ahlaklı insana eşlik ettiğini düşünüyordu” (Copleston, 2009: 102). Hiç kuşkusuz bu haz, Sokrates'in önem verdiği erdemlerin başında gelen ölçülülük erdemiyle ilgilidir. Ölçülü olmak erdemli olmak dolayısıyla ahlaklı olmaktır. Sokrates'e göre iradesini arzularının hegemonyasına bırakmış bir kişi ölçüsüzdür.

Dilman, erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyi irdelemek için Platon'un Gorgias diyalogundaki sofist karakterler ile Sokrates'i karşılaştırır. Sokrates'e göre bir insan eylemlerini mutlak ahlaki değerlere göre değerlendirir ve yönlendirirse o kişi erdemli olur. Erdem beraberinde mutluluğu getirir. Bu durumun tersi hüsrana ve acıya bir yaşamdır. Buna karşın sofistler, mutluluğun kaynağını tatmin edilmesi gereken ihtiyaçlarda bulurlar. İnsanın çıkarına olan her şey mutluluk getirir. Bunun dışındaki her şey acı ve mutsuzluktur. Ahlaki eylemlerin insanı sınırlandırdığı için mutluluk getirmeyeceğini söylerler. Ayrıca ahlaki eylemler zayıfı korumak, adaletli olmak, her zaman iyilik yapmak gibi insanı bazen çıkarlarının tersi davranışlarda bulunmaya zorlayan dışsal yaptırımlardır. Bu açıdan sofistler için ahlaki değerler içsel olmasından ziyade, dışsal baskılardır.

Gorgias diyalogunun genelinde Sokrates, erdem için mutluluk için tek şart olduğunu, erdem olmadan kişinin ne kadar arzu ederse etsin mutluluğa ulaşamayacağını söyler. Bu görüşün tam karşısında sofistlerin görüşü vardır: erdem olmadan da mutluluğa ulaşılabilir. Buna örnek olarak da Archelaus adlı tiranı örnek olarak verirler. Archelaus kötülüğü ve adaletsizliğiyle ün yapmış bir tirandır. Sofistler, Archelaus'un ahlaki düşünce ve değerlere karşı sorumsuz olduğunu söyler. Bu sorumsuzluğun onun kendini rahat hissettirdiğini söylerler. Sofistler, Sokrates ile tartışmalarında Sokrates'in ahlak üzerine yargılarına Archelaus'un mutluluğu ile karşı gelirler. Fakat Sokrates bu mutluluğu kişinin kendisini kandırmasından başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre erdeme dayanmayan böylesi bir mutluluk aldanamadan başka bir şey değildir.

...insanın mutlu olması için gerekli olan şey onun bütün isteklerini doyurmuş olması değil, ne istediğini bilmesi, önceliklerini değer ölçüleri ışığında seçmiş olması, kendini tanımış olması ve bulmasıdır, iç çelişkilerini bir dereceye kadar olsun çözmüş olmasıdır (Dilman, 1990: 85).

Dilman, sofist mutluluk anlayışının bilinçsiz olduğunu düşünür. Dilman'a göre insan yaşam serüveninde bir takım acılar, mutluluklar, inişler çıkışlar yaşar. İnsan doğuştan hazır isteklerle dünyaya gelmez. Yaşamın iniş ve çıkışlarında kendini geliştirip, isteklerini biçimlendiren varlıklardır. Sofistlerin diğer insanlara ideal olarak sundukları insan tipinin sorunlu olduğunu vurgular. Sofistlerin arzuladığı insan, kendini geliştirmemiş ve her isteğinin peşinde koşarken aslında ne istediğinin farkında olmayan bir insan tipidir. Dilman'a göre bu insan iç zenginliği olmayan yüzeysel bir mutluluğa sahiptir. Bu mutlulukta sabun köpüğü gibi kısa sürelidir.

Sokrates, Archelaus'un hayatındaki zalimliğe ve kötülüğe acımak dışında başka bir his beslenilemeyeceğini savunur. Diyalogun 470. pasajında Polos, Sokrates'e bir insanın erdeminin derecesinin, o kişinin mutluluğunun seviyesini belirleyip belirlemediğini sorar. Sokrates bunu evet olarak cevaplar. Dilman, Sokrates'in bu görüşünü şöyle şematığe döker:

"1- Erdem mutluluk için bir koşuldur. Erdemden yoksun olduğu kadar, Archelaus mutluluğa sahip olamaz.

2- Erdem mutluluğun koşulu için yeterlidir. Sıkıntılar karşısında ahlaki inancında doğrular bulunan bir adam, sonuçlar karşısında acı çekme şansızlığına sahip olup olmasın o kişi mutludur" (Dilman, 1979: 48).

Dilman, mutluluk ve ahlaki inançlar arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bir insanın ahlaki inancının düşünce tarzını etkilediğini söyleyen Dilman, bu etkilerin o kişinin isteklerini şekillendirecek bir düzeye ulaştığını söyler. Böyle bir düşünce dünyasına sahip bir kişi ahlaki inançlarına ters davranışlara yönelirse mutsuz olur. Ahlaki inançlarıyla uygun olan davranışlardan mutluluk duyar. Dilman sofistlerin böyle bir düşünceye karşı gelmeyeceklerini söyler. Fakat sofist görüş bu ahlaki inançları oluşturmada, kişisel çıkarları yok etmenin aldanma olduğunu söyler.

Sokrates, ahlaki açıdan insanın beden ve ruh olarak iki unsurdan oluştuğunu düşünür. Beden, kişinin çıkarlarının ağır bastığı tarafı, insanın yok olan tarafı veya geçici tarafını oluştururken ruh tarafı ölümsüzlüğünü ve ahlakının kaynağını oluşturur. Mutluluğu bedensel hazlarında arayanların mutlu olamayacağına inanan Sokrates,

mutluluğun ancak aklın bir melekesi olan ruhta aranması gerektiğini ifade eder. Akıl veya ruh gelip geçici hazların durağı değil, asıl olan mutlulukların başlangıç noktasını oluşturur. Mutluluk bedensel hazlardan kurtulmakla elde edilir. Tabi Dilman'a göre Sokrates'in burada bahsettiği ruh kavramına metafiziksel bir anlam yüklememek gerekir. Yani Dilman'a göre Sokrates ruhtan bahsederken ilahi dinlerin anlayışıyla anlam bulan bir kavramı kastetmiyordur. Ruh ve beden arasındaki ilişkiyi, incelememizin ikinci kısmında ele alacağız.

Bedensel hazların hegemonyasından kurtulan kişiler, Sokrates açısından erdem ve mutluluğu bir arada elde etmiş kişilerdir. Her erdemli eylem birey açısından mutluluk vericidir. Sokrates açısından ölçülülüğün, cesaretin ve dindarlığın insana mutluluk dışında başka bir duygu yaşatması imkânsızdır. Erdemli yaşamdan dolayı insan ne kadar sıkıntı çekerse çeksün üzülmemesinin imkânı yoktur. İnsan erdem bilgisine ulaşıp eylemlerinde onu gösterdikten sonra mutluluğa ermiştir. Dilman bu açıdan Sokrates'i eleştirir. Dilman'a göre erdeme ulaşmış bir kişi diğer insanlardan daha fazla mutsuzluğa açıktır. "Yani yaşamı derin, içi zengin bir insan ona mutsuzluk getirecek çeşitli acı ve kederlere hedeftir" (Dilman, 1990: 82). Bu açıdan bakarsak Sokrates'in erdeme ulaşmış insan modeli, mutsuzluğa hedef gibi gözükür ve bir gün mutsuz olabilme ihtimali yüksektir. Çünkü Dilman'a göre mutluluk acıya açık, insanın dış çevresiyle etkileşimi fazla olan bir kavramdır.

Sokrates açısından erdem ve ruh kavramı arasında yakın bir ilişki vardır. Sokrates, insan ve diğer canlılar arasında kesin bir ayırım yapar. Bu ayırımın en önemli ölçütünün ruh ya da akıl olduğunu düşünür. İnsanın diğer canlılarla benzeşen tek tarafı onlar gibi gelip geçici, çürüyen bir bedene ve bu bedene ait doyumsuz hazlara sahip olmasıdır. İnsan akli yönüyle erdem bilgisine sahip olduktan sonra mutluluğa erecektir. Zenginlik, şatafat ve politik gücün etkisiyle aklın asıl amacı olan erdemli bir yaşayıştan uzaklaşan bireyler erdeme dolayısıyla mutluluğa ulaşamayacaklardır (Zafer, 2010; 77).

Dilman, bedensel hazların mutluluk için tek kaynak olduğunu söyleyen Polos'un mutluluk hakkındaki tavrını ikiye ayırır. Polos'un bir negatif, bir de pozitif bir tavrı olduğunu vurgulayan Dilman bunu şu şekilde sistematize eder:

Polosun tavrında bir negatif bölüm vardır:

1- Erdem mutluluk için ne gereklidir nede yeterlidir.

Bir de pozitif bir tarafı vardır:

2- Bir insan keyif aldığı ve arzuladığı şeylerin hepsini yapabiliyorsa, o mutludur (Dilman, 1979: 49).

Dilman, Polos'un olumlu görüşlerinde bazı karışıklıkların olduğunu söyler. Çünkü burada Polos, mutluluğu sadece tatmin almaya endeksler ve sanki tek bir mutluluk kaynağı varmış gibi sunar. Dilman, Sokrates'in 'erdem mutluluk için bir koşuldur' görüşü ile Polos'un 'bir insan keyif aldığı ve arzuladığı şeylerin hepsini yapabiliyorsa, o mutlu olmalıdır' görüşü arasında bir çelişki olmadığını savunur. Çünkü Sokrates'e göre bir insanın keyif alıp arzulanacağı tek şey erdemdir. Keyif alıp arzulanarak ulaşılan erdem insana mutluluğu getirir. Polos da erdem kavramına vurgu yapmadan aynı görüşleri savunur.

Dilman, Polos'un "bir insan keyif aldığı ve arzuladığı şeylerin hepsini yapabiliyorsa, o mutludur." görüşünde bazı anlam belirsizliklerine dikkat çeker. Burada birçok soru işaretinin olduğunu ve bunlara kolaylıkla cevap verilemeyeceğini savunur. Dilman'ın aklına: "insanın ihtiyaç türlerinin nasıl farkına varılır? Buna kim karar verir? İyi bir insan yaşamı için minimum gereksinimler nelerdir?" (Dilman, 1979: 49) soruları gelir. Bu sorulara net bir cevap bulmak oldukça zordur.

Yukarıdaki anlam belirsizliklerine rağmen Dilman bir insanın keyif aldığı ve arzuladıkları şeyleri yapmasının mutluluk getireceği görüşüne karşı çıkmaz. İnsanın istediklerini yapmasının mutluluk getireceğini bunun tersinin mutluluğu dışlayacağını savunur. Fakat bir şeyi istemenin ille de her davranışında tatmin peşinde koşma anlamına gelmediğini vurgular. Hiçbir şeyden zevk almayan birinin mutlu olamayacağını ama mutluluğun da Polos'un savunduğu şekilde zevklerle sınırlı olduğu görüşüne karşı çıkar. "Yaptığı şeyi görev deyip de angarya olarak yapan insana hayatta her şey yük olur" (Dilman, 1990: 85). Dilman bu açıdan zevkleri hedefleyen ve sadece onları doyurmayı isteyen bir insanın bunu görev bilinciyle yapacağı için mutlu olamayacağını söyler.

Aynı şekilde Sokrates de mutluluğun bedensel zevklerle sınırlandırılmasına karşı çıkar. Sokrates için, mutluluk ve bedensel hazlar arasında ilişki yoktur, olsa bile

geçicidir. Aslında mutluluk ve erdem arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu bağ bilgi ile sağlanır. Yani insan erdeme bilgi ile ulaşır. Erdeme sahip olan bir birey mutlu olur. Bu mutluluğun temelindeki en yüksek erdem iyilik kavramıdır. “Bilgiden doğan, bilgide sağlam temelini bulan ‘iyi’, insanı mutlu yapar, ruha sağlık, esenlik kazandırır” (Gökberk, 1999: 46). İnsanın amacı iyiliğe, dolayısıyla mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluk ve iyilik birbirinden bağımsız değildir. İyi olma durumu, insanın *arete*'sini yerine getirmenin zorunlu sonucudur (Versenyi, 2010: 88).

Sokrates'e göre bedensel hazlarından uzaklaşıp mutluluğu akıl ilkelerine göre temellendiren bir birey nihayetinde erdemli bir yaşayışa dolayısıyla mutlu bir hayata ulaşır. İnsanın aklına yönelmesi onu iyiyi ölçüt olarak sorgulaması kişiyi mutluluğa götürecektir. Dolayısıyla kişiyi mutluluğa götüren şey erdem, erdeme götüren şey bilgidir. Bu açıdan bakıldığında Sokrates'in ahlak anlayışının temel dayanağı epistemolojisidir. İnsan nasıl ki bilmeden kötülük yapıyorsa, yani kötülük bir bilgisizlik durumuysa, mutsuzluğun tek nedeni bedensel hazlara dayanan bir bilgisizlik durumudur. Dilman, bu bilgisizliği insanın ne istediğini bilmemesine bağlar. Çünkü bedensel hazların peşinde koşan ve tek amacının onların tatminini yerine getirmekte bulan bir insanın, istediğini bilmeyen bir bilinçsizlikte olduğunu vurgular.

Sokrates açısından mutluluğun en önemli dayanağı bilgidir. Mutsuzluğun en önemli nedeni bilgisizliktir. Bu bilgisizlik kör cahillikten ziyade aslında bildiğimizi sandığımız fakat yanlış bildiğimiz şeylerdir. İnsanın kendi özünün, *arete*'sinin bilgisi tam ve eksiksiz bir bilgi olup kişiyi mutluluğa ulaştıracak yegâne yoldur. Bu bilgi aynı zamanda en yüksek erdem olan iyiliğin bilgisidir. Sokrates'e göre insanın *arete*'sini yerine getirmesinde ona yardımcı olan her şey iyi, buna engel olan her şey kötüdür.

Sokrates açısından sadece iyinin bilgisine sahip olmanın insanı mutluluğa götüreceğini söylemek biraz eksik kalır. Çünkü Sokrates sırf bilgiye sahip olmanın insanı mutlu yapacağını önermeyecek kadar pratiğe önem veren bir filozoftur. O, bilmek kadar eyleme geçirmenin de önemli olduğunu düşünür. Sokrates, hakikat için hakikati savunmaktan ziyade, hakikati doğru eylemin tek yolu olduğu için iyi olarak görür (Arslan, 2010: 129). Bu açıdan bakılırsa Sokrates bilgiye sahip olmak kadar onun hayatın her alanına uygulanmasını savunuyordu. Hayatın her alanına uygulanan bilginin insanı mutluluğa götüreceğini düşünüyordu.

Burada Sokrates'in ortaya koyduğu şey uygulamalı bir ahlaki bilgidir. Böyle bir ahlaki bilgi, kişinin yaşamıyla elde ettiği bir bilgidir ve somut eylemlere dayanır. Bu yüzden Sokrates kimsenin bilerek kötülük yapamayacağı tezini ortaya koyar. Dilman bu düşünceden, insanların yaptıkları kötülükleri inkâr edip onların arkasında duramayacağı fikrinin çıkamayacağını savunur. Dilman'a göre Sokrates de bir kişinin yaptığı kötü eylemlerinin arkasında yüreklice durabileceğini düşünür. Bunun yanında Sokrates, o kişinin her ne kadar yaptıklarının arkasında olsa da eylemlerinin bilincinde olmadığını söyler.

Sokrates'in savunduğunun aksine insanlar hayatları boyunca etrafında her türlü değerden yoksun olduğu halde mutlu olan insanlar görebilir. Bu değer yoksunu kişiler vicdani ceza korkusu olmadan mutlu olarak yaşarlar. Hiçbir ahlaki değer tarafından yargılanmamanın verdiği bir huzurla hayatlarını geçirebilirler. Fakat Sokrates için böylesi bir yaşam acınası bir yaşamdır. Çünkü Sokrates, üzerinde düşünülmemiş, eylemlerinin bilincine varılmamış ve sorgulanmamış bir hayatın yaşanılmasına değmeyeceğini söyler. Çünkü sorgulanmayan bir yaşam, kişinin iradesiyle şekillenmiş bir yaşam değildir. Başkalarının fikir ve direktifleriyle yönlendirilmiş bir yaşamdır. Sokrates bu açıdan içinde yaşadığı dönemin Atina toplumunu eleştirir. Atinalılar sofist ahlaki ile şekillendirilmiştir. “Ona göre sofistlerin hâkim oldukları konuşma sanatı iyi ve doğru üzerine kişilere yanlış kanaatler aktarır” (Guthrie, 1999: 76). Bu nedenle toplum yanlış kanaatler üzerine kurulmuş ahlaki değerlere sahiptir. İşte böyle sorgulanmadan kabullenmeler üzerine kurulu ahlaki inançlar kişilere arzu ettikleri mutluluğu getirmeyecektir. Nasıl ki kişilere erdemi elde etmede irade araç ise, mutluluğa ulaşmada da irade bir araçtır. Kişinin hayatını sorgulayarak ulaştığı mutluluk bireyin iradesi ile şekillenir ve anlam kazanır.

İrade ile mutluluk arasında bir ilişki kuran Sokrates bir insanın her arzuladığına sahip olduğu halde adalete sahip olmamasını mutsuzluk olarak tarif eder. Dilman bu görüşe karşı çıkar. Dilman bir şeye sahip olmak ile onu yapmak arasında fark görür. Yani biri adaleti isteyebilir. Ona sahip olursa mutlu olur. Fakat ona sahip olmazsa mutsuz olur. Yani onun mutluluğu, bir şeyi isteyip istememesine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Kısacası “Bir adamın her arzuladığını yapabildiği, adil olmayı

arzulamadığı kabul edilirse, onun mutsuz olması adaletsiz olduğu gerçeğine neden olmaz” (Dilman, 1979: 58).

Dilman bir kişiyi değerlendirirken o kişinin beğenilerini de dikkate almamız gerektiğini söyler. Örneğin Archelaus gibi bir tiranı mutlu ya da mutsuz olarak değerlendirebilmemiz için o kişinin isteklerini, beğenilerini ve onlara karşı yargılarını ele almamız buna göre yorumlamamız gerektiğini söyler. Dilman, Archelaus’un daha önce adalet duygusuna sahip olup şimdi kaybettiğini varsaymamız durumunda ona karşı üzüntü duyabileceğimizi söyler. Archelaus’un hayatı boyunca adalet erdemine sahip olmak istediği halde, ona sahip olamadığını da varsayarsak, onu mutsuz diye nitelendirebileceğimizi söyler. Fakat Archelaus ne daha önce adalet erdemine sahip olmuştur nede onu hayatı boyunca istemiştir. Dilman’a göre bu durumları dikkate almadan Archelaus üzerine bir yorum yapmamız, onun değerlerine karşı bir duyarsızlık oluşturur.

Sokrates’e göre kişiyi mutluluğa götüren bilgi irade ile istenen bir bilgi olup diğer bilgi türlerinden (sanat, teknik, bilimsel, eşya bilgisi vb.) oldukça farklıdır. İşçilerin, hekimlerin bilgisi insanı mutluluğa götüren bilgilerden değildir. Hekimlik bilgisi kişiye işini yapmada yardımcı olan gerekli şeyleri verebilir fakat erdem bilgisi işlevi açısından bu tür bilgilerden oldukça farklılık gösterir. Erdem bilgisi, kişiyi iyi yapan, onu mutlak manada mutlu yapan bilgidir. Bu bilgi, erdem bilgidir, yani *arete*’sinin bilgidir. Sokrates, insanların *arete*’sinden dolayı mutlu olmayı yaşamlarının en önemli hedefi haline getirmeleri gerektiğini söyler. İyi ve kötüye dair bilgi, bu açıdan bakıldığı zaman, kişiyi mutluluğa götürecekt tek bilgidir.

Sokrates dürüst olmayan bir insanın mutlu olmadığını düşünür. Dürüst olmayan kişi yaptıklarından dolayı ceza almaması durumunda mutsuzluğu artar. O kişinin mutsuzluğunun azaltılması ceza görmesine bağlıdır. Sokrates bu açıdan cezanın bir nevi mutluluk verici olduğunu savunur. Çünkü ceza hatalı bir kişinin hatasını anlamasında yardımcı olabilir. Sokrates’e göre bir insanın hatalarından uzaklaşması sonucu kişinin iyiliğe ulaşacağını düşünür. Bu iyiliğin onu mutluluğa götürebilecek bir yol olduğunu savunur. Örnek olarak da Archelaus’un yaptıklarından dolayı ceza alması gerektiğini ve ceza sonucunda onun mutlu olacağını savunur. Sokrates’in mutluluk anlayışında kişi erdemli ise huzurlu ve dolayısıyla mutludur. Kişi erdemsiz ise mutsuz, dolayısıyla

huzursuzdur. Kişinin içinde iyilik sevgisi varsa acı bile çekse mutludur. Eğer kişi erdemsiz ise yaptıklarından zevk alsa da mutsuzdur. Dilman, Sokrates'in erdem anlayışının mental bir durum olduğunu söyler.

Sokrates'in bu düşüncesi kendi yaşadığı dönemdeki sofistler tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Erdemlerin böylesi mental duygular olması *Gorgias* diyalogunda başta Polos olmak üzere diğer sofistlere anlamsız sözler gibi gelir. Dilman da Sokrates ve sofistler arasındaki zıtlıkları ahlak üzerine iki temel düşünceyi karşılaştırmak için kullanır: ahlakı bedensel hazlarına dayandıranlar ile ahlakı akıl ilkelerine dayandıranlar.

Dilman Sokrates ve Polos arasında bazı düşünce zıtlıkları gibi benzerliklerine de dikkat çeker. Her ikisi de bir adamın mutluluğu için sahip olduğu şeylerin noksan olmasını mutsuzluk diye nitelerler. Fakat ikisi de bu noksanlıkları dolduracak en yüce şeyin ne olduğu üzerine anlaşmazlığa düşerler. Sokrates'e göre bu mutlak değerler olan erdemlerken, Polos'a göre bir insanın arzu ettiği her şeydir. Sokrates sahip olunacak şeyleri akıl ve onun temsili ruha dayandırırken, Polos ve diğer sofistler beden ve onun hazlarına dayandırır.

Aslında hem Sokrates hem de sofistler aynı şey üzerine, yani mutluluk üzerine konuşurlar. Dilman burada kavram ve o kavrama ait kavrayış arasındaki farklara dikkat çeker. Dilman'a göre Sokrates ve Polos aynı kavrama ait farklı kavrayışlara sahiptir. Mutluluğu ele alalım. Bir kavram olarak mutluluk, sübjektiflikten, içine sokulan farklı anlam belirsizliklerinden uzaktır. Hem Polos'un hem de Sokrates'in kavram olarak mutluluk üzerine kabulleri aynıdır. Fakat birde kavramın sübjektif bir kavrayışı vardır. Bu açıdan Polos mutluluğu arzuların doyumunda görürken, Sokrates erdemin doğal bir sonucu olarak görür.

Erdemin doğal sonucu olan mutluluğa yanlış bilgiyle ulaşılamaz. Sokrates'e göre insanın "...erdem ve mutluluğa ulaşabilmesi Elenchos aracılığıyla yanlış bilgilerden arınıp, kendisini erdem ve mutluluğa taşıması kesin olan doğru bilgilenme yoluna girmesiyle mümkündür" (Dorion, 2005: 57). Elenchos yöntemi Sokrates'in çürütme yöntemi diye de bilinir. Sokrates'in bu yöntemi kişilerin sahip olduklarını sandıkları ve aslında yanlış bilgilere sahip olduğu gerçeğini göstermeye yarayan diyalog

şeklindeki yöntemdir. Bu yöntem kişilerin bedensel haz veya maddi çıkar sağlamaksızın arınmasını sağlar.

Sokrates kişinin mutluluğunun, toplumun sahip olduğu maddi refah düzeyiyle aynı oranda artmayacağını vurgular. *Gorgias* diyalogunda Sokrates, Atina için gemiler, surlar gibi yatırımlar yapan yöneticilerin aslında halkın gözünü boyadığını ve bu yapılanların onları gerçek manada mutlu edecek koşullar olmadığını vurgular. Çünkü bu yatırımlar, kişilerin bedenlerini tatmin amacının ötesine gitmemiş yatırımlardır. Kişiler ancak maddi çıkar gözetmeksizin yöneldiği erdemlerle mutlu olur. Kişi, bedeninin isteklerinden özgürleştikçe erdemli olur. Bunun aksine kişilerin sadece bedenlerini tatmin etmeleri onları ne erdemli nede mutlu eder.

Dilman özgürlük ve mutluluk kavramları arasındaki ilişkiyi açıklamak için yine *Gorgias* diyalogundaki Sokrates ve Callicles arasındaki tartışmaya dikkat çeker. Callicles bir insanın zorunlu olarak yapması gereken bir görevi seve seve yapamayacağını düşünür. Manevi yükümlülüklerin dıştan baskı ve zorlama ile dayatıldığı için hiçbir insanın bunları isteyerek yapamayacağını savunur. Manevi baskıların özgürlüğü engellediğini, insanın eylemlerinde isteklerini sonuna kadar rahat bırakması gerektiği görüşündedir. Sokrates bunun ölçsüzlük olduğunu ve dolayısıyla mutsuzluk getireceğini savunur. Dilman, Callicles'in özgürlük ve aşırı serbestlik arasında ayırım yapamadığı görüşündedir. Dilman, insanın isteklerinin sınırsız olduğu görüşüne karşı çıkmaz. O, bu isteklerinin aşırı serbestlik içinde yaşanmamasını; bunların bir düzen ile sınırlandırılmasıyla mutluluğun gelebileceği vurgular.

Sokrates de erdemi insanın bedensel isteklerine ilaç olsun diye önermez. Ayrıca erdemleri, kişilerin acılarından kurtulma reçetesi olarak sunmaz. Aksine erdemli ve ahlaki inançlara sahip birinin inançlarından dolayı acı çekebileceğini de söyler. Hatta kişinin sahip olduğu erdemleri bırakırsa bu acılardan kurtulabileceğini de söyler. Erdemli insan acı çekse bile sahip olduğu değerlerden dolayı mutludur. Dilman, “ben erdemliyim ve bu yüzden mutlu olmalıyım” görüşüne de karşı çıkar. Çünkü bu türden bir düşünce kalbin saflığıyla bağdaşmaz. O kişi erdemli olduğunu düşünmeden de mutludur. Yani bir kişi erdeme sahip olursa eğer, erdemli olduğunu düşünsün ya da düşünmesin, erdemli olduğunu hissetsin ya da hissetmesin o kişi mutludur. Bu

düşünceler Sokrates'in mutluluk ve erdem anlayışının kısa bir özeti gibidir. Dilman bu düşünceye "...acı çektiği kadar mutsuzluk" (Dilman, 1979: 65) fikrini ekler.

Sokrates her iyilik sevgisinin mutlaka mutluluk getireceğini söyler. Dilman'a göre her iyilik sevgisinin mutlaka mutluluk getirmesi söz konusu değildir. Örnek olarak da çarmıhtaki Hz. İsa'yı verir. Hz. İsa içindeki iyilik sevgisi nedeniyle inancından taviz vermeden ölümü göze almıştır. Fakat ölüm karşısında tedirgin olmuştur. Bunu mutsuzluk olarak görebiliriz. Fakat Sokrates ahlaki inançları nedeniyle ölüme giden birinin korkularının olabileceğini söyler. Fakat bu korkuları mutsuzluk olarak tanımlayamayız.

Bu açıdan birçok mutluluk türü olduğunu söyleyebiliriz. Dilman'a göre: "bu yüzden erdem, bir adamın bulduğu mutluluğun türüdür" (Dilman, 1979: 68). Fakat bir insanın sadece erdemde bulabileceği diğer mutluluk türlerinde bulamayacağı şeyler vardır. Ama bu mutluluğun sadece erdemden kaynaklı olduğu anlamına gelmez. Dilman'a göre erdemden elde edilemeyecek ve diğer mutluluk türlerinden elde edilebilecek mutluluklar vardır. Fakat tüm mutluluklar bireyin ahlaki anlayışına uygun bir şekilde yaşamında yer bulur.

Dilman, erdem gibi ahlaki özelliklere insanların bilgiyle ulaştıklarını söyler. Aslında Dilman'ı Sokrates'e yönlendiren neden de budur: Ahlaki yaşam biçimi. Kişinin idrakine vararak bilgiyi elde etmesi ve onu yaşamının her alanına uygulaması. Bu kişiyi gerçek manada mutluluğa götürür. Sokrates mutluluğu erdemden doğal bir sonucu olarak görürken Sofistler, erdem ile mutluluğa ulaşamayacağını söyler. Onlara göre erdemler ve diğer tüm ahlaki değerler insan doğasına baskıyla kabul ettirmeye çalışılan dayatmalardır. Dilman bu görüşe karşı çıkar. Bilgiyle elde edilen erdemler yoluyla ahlakın içselleştirildiğini ve içselleşmiş ahlakın karşısında bir 'insan doğası' bulunmadığını vurgular.

Dilman, Callicles tarzı doğal ahlak savunucusu düşünürlerin, ahlakın insan doğasının içinde olmadığını düşündüklerini söyler. Dilman bu tarz bir görüşe karşıdır. Ona göre insanlar bir doğa içinde doğar ve büyürler. Bedensel büyümesi gibi ahlakı da bu doğa içinde büyür ve gelişir. "Bu etkileşim ve büyüme sürecinde insan ahlakın içine

gömülerek kendi bireyselliğinden vazgeçmez” (Dilman, 2002: 96). Kişi kendi bireyselliğinden vazgeçmeden ahlaki değerlere dayalı bir yaşam kurabilir.

Dilman, insan eyleminden ve yaşamından bağımsız bir ‘insan doğası’ fikrinin hatalı olduğunu düşünür. Bu tür bir düşünce yapısının insanı anlamaktan uzak olduğunu vurgular. Bu, Dilman ve Sokrates’in kesişen yoludur; insanı anlamak için onun eylemlerine bakmak gerekir. İnsan eylemleri onun düşüncesinin dışı vurumudur. Yani insanın iç ve dış dünyası değil, insan dünyası vardır. Bu insan dünyası ahlak ile şekillenir. Ahlak erdem kavramlarından oluşur. Erdemler kişinin iradesiyle elde ettiği bilgiler ile kazanılır. En nihayetinde tüm bunların amacı bireyin içi boş olmayan bir mutluluğa ermesidir.

1.3. Değerlendirme

Bu bölümde Sokrates’in bilgi ve ahlak ilişkisinden hareketle ortaya koyduğu görüşünü hiyerarşik bir düzen oluşturacak şekilde iki kısımda ele aldık. Bunu yaparken özgün Sokrates yorumu ile İlham Dilman’ın bakış açısını göstermeye çalıştık. Sokrates’in bilgi ve ahlak hakkındaki görüşlerine, giriş kısmında da atıfta bulunduğumuz klasik temelci/içselci bir yaklaşım olan deontolojik epistemoloji açısından yaklaşıp açıklamaya çalıştık. Dilman’ın özgünlüğünü bu noktada ortaya koymaya çalıştık. Zira Sokrates’in epistemoloji anlayışını, çağdaş bir problemle ilişkilendirme noktasında Dilman’ın özgünlüğünü göstermeye çalıştık.

Sokrates felsefesinin bütününe baktığımız zaman bizi bir yaşam biçimi modeli karşılar. Bu yaşam biçimi kendiyile barışık bir modeldir. Acısıyla tatlısıyla hayatın önüne getirdiği her şeye sebat gösteren Sokrates için, kendi yaşamında onu hüzne boğacak bir unsur bulunamaz. Pek tabi birçoğumuz için böylesi bir yaşamın dayanak noktaları merak konusu olur. Dilman bu noktada bizim dikkatimizi Sokrates’in bilgi anlayışına yönlendirir. Zira Sokrates gibi yaşamıyla fikirlerini bir bütüne erdirmiş ve her noktada barışık hale getirmiş bir başarının arkasında muhakkak önemli bir dayanak noktası vardır. Bu açıdan Sokrates felsefesinin dayanak noktası, yaşamı ve yaşam sürecinde karşısına çıkan her şeyi algılayan zihnin bilgilere bakış tarzı yatar.

Dilman, Sokrates’in sıradan bir bilgiyi elde etmesi ile ahlaki bir bilgiyi elde etmesinde yöntemsel olarak bir fark olmadığını gösterir. Bu farksızlık ahlaki bilginin

deontolojik yapısından kaynaklanmaktadır. “Epistemik deontoloji, epistemik gerekçelendirme kavramının deontolojik olduğuna dair görüştür: gerekçelendirilmiş bir inanç, tanım gereği, epistemolojiye uygun inançtır” (Steup, 2000: 25). Epistemik deontoloji, bilginin geleneksel tanımı olan ‘gerekçelendirilmiş doğru inanç’ tanımının gerekçelendirme kısmına dikkat edilmesini ister. Deontolojiyi, bilginin gerekçelendirilmesinde “...sadece eylemin arka planı üzerinde durarak, o eylemi belirleyen istemenin belirleyici ilkesini ele almıştı” (Kart, 2006: 9) şeklinde özetleyebiliriz. Epistemolojik deontoloji hem bilgiye yönelen kişinin eyleminin arkasındaki gerekçeyi hem de bu gerekçelendirmeden doğan yükümlülüğe dikkati çeker. Bu açıdan Sokrates için bilgi elde etmede veya bir inancı bilgiye dönüştürmede gerekçelendirme şarttır. Bu gerekçelendirmenin kaynağı içseldir. İçsel olan bu bilginin bir tarafı ahlaki bir tarafı epistemik bir özellik taşır. Bu, ahlak felsefesi ve epistemoloji arasında zorunlu bir ilişkiyi gözler önüne seren bir yaklaşımdır.

Dilman’ın da işaret ettiği gibi Sokrates için ahlaki bilgi içselleştirilmiş bir bilgidir. Erdemli bir yaşamın gereği olarak birey, iradesini ortaya koyarak bir şeyin bilgisine ulaşır. Dilman’a göre Sokrates açısından iradenin etkin olmadığı bir yöntemle elde edilen bilgiler koftur (hollow). Bunun nedeni, bilgi elde etmede iradenin etkin olmadığı bir yöntemin içselleştirilebilecek bir bilgi sağlayamamasındandır. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Sokrates açısından bir bilginin gerekçelendirilmesi gerekir ve bu gerekçelendirmenin kaynağı içseldir. İçsel bir yolla gerekçelendirilmemiş bir bilgi doğru bile olsa kabul edilemez. Bu açıdan Sokrates sofist tarzı bir retorik reddeder. Çünkü sofist tarzı bir retorik, bilgiyi tek yönlü bir aktarımla kişiye verir. Kişinin etkin olmadığı böylesi bir yöntem sonucu kişi içsel bir bilgi kazanamaz.

Sokrates doğru inancın bilgi olmasında gerekçelendirmenin içsel olduğunu söyleyerek içselci bir yaklaşım ortaya koyar. Ya da bir başka açıdan içselciliğin ilkçağ temsilcisi olarak karşımıza çıkar. İçselciliğe göre bilgi elde etmede kişinin iradesi devreye girer ve bu irade bilgi için genel bir kriterdir ve “...söz konusu kritere uyan inançlar epistemik olarak meşru veya rasyonel bir temele sahipken, uymayan inançlar da böyle bir temelden yoksundurlar” (Reçber, 2003: 41). Bu nedenle Sokrates, bilgi elde etmede kişisel iradeyi ön planda tutmuş ve bunun bilgi elde etmede en önemli unsur olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda bu açıdan sofistleri eleştirmiştir. Çünkü ona göre

sofistlerin bilgilerini gerekçelendirme yöntemleri iradeyi dışlayan bir yöntemdir ve bu yöntem gayri içseldir. Sokrates açısından irade, bilgi elde etmede en etkin unsurdur ve kişinin aklını bedensel hazlardan kurtarmasıyla ortaya çıkar. Çünkü bedensel hazların etkisinde kalan bir kişinin iradesinin iyi veya kötüyü göremeyecek derecede kör olduğunu savunur.

İçselcilik ya da diğer bir deyişle temelcilik görüşüne göre en basit bilgiler bile ahlaki bir yükümlülük getirir. Yani ahlaki bir gerekçelendirme ile epistemik bir gerekçelendirme arasında bir yakınlık vardır. Epistemik gerekçelendirmeye ahlaki gerekçelendirme arasında bir astlık-üstlük ilişkisinin olduğunu dahi söyleyebiliriz. Bu açıdan duyu verileriyle elde edilen bilgiler tıpkı ahlaki bilgiler gibi insana bir yükümlülük getirir. Bu nedenle Sokrates’in ünlü vecizi ‘kimse bilerek kötülük yapmaz’, aslında sağlam bir epistemolojik temel üzerine kurulmuştur. Sokrates’in kötülüğü bilgisizliğe bağlamasındaki neden de bundandır. Çünkü bir insanın bilgi sahibi olması ona yükümlülüğü getirir, yükümlü olan bir birey, iradesini etkin kullanan bir bireydir, irade kişinin içsel akıl melekelerine bağlıdır ve bu melekeler ona doğmadan önce verilmiştir. Bu doğmadan önce verilen melekeler iyilik erdemi üzerine olduğundan bilgi ve iyilik arasında bir bağ vardır. Kötülük ise bu bağın kısmen kopması ya da unutulması anlamına gelir. Sokrates’in doğurtma yöntemi de bu bağın hatırlatılmasından başka bir şey değildir.

Epistemik bir gerekçe ile ahlaki bir gerekçenin yapısal benzerliğine eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştiriler ahlaki bir gerekçelendirmenin temelinde bulunan iradenin epistemik bir gerekçelendirmede olmasının zorunlu olmadığına dairdir. Bu sorun sözgelimi B.Russel’e göre, “epistemik gaye kavramıyla aşılabılır” (Mehdiyev, 2011: 142). Ahlaki bir gaye bir insanı mutluluğa götürebilir. Yani Sokrates mutluluğu gaye olarak görüyorsa bu onun epistemik bilgileri için bir hedef olur yani mutluluğa götürebilir. Aynı şekilde epistemik gayesi doğruluk olan bir birey örneğin önünde duran bir vazunun, önünde durduğuna dair bir inanca inanma yükümlülüğünü taşıyor olması gerekir. Bu açıdan hem epistemik bilgilerin hem de ahlaki bilgilerin bir hedefe yönelmesi ikisi arasında bir ortak özellik teşkil eder.

Dilman bize Sokrates’in içselci yaklaşımının, onun bir yaşam tarzı kurmasında etkili olduğunu gösterir. Bu yaşam tarzıyla Sokrates elde ettiği tüm bilgileri

içselleştirerek yaşamı ve düşüncesi arasında bir paralellik kurar. Aslında böylesi bir yaşamın temel gayesi mutlu olmaktır. Zaten Sokrates yaşamı ve düşünceleri arasında bir çelişki yaşamadığından dolayı mutludur. Dilman'a göre Sokrates öylesine çelişkisiz bir ruh hali içindedir ki ölüme dahi giderken mutluluğundan bir nebze ödün vermez.

Var olan tüm bilgilerini bir yükümlülük çerçevesinde ele alan ve hayatına bir mihenk taşı yapan Sokrates için içselleştirilmiş bir yaşamın tek gayesi mutlu olmaktır. Zaten Dilman'ın Sokrates felsefesini çözümlemesini ele alırken izlediğimiz sıra mutluluğu giden bir yaşamın yol haritasını gösterebilmektir. Bu yol haritasında kişi önce içselleştirerek bilgiyi elde eder, sonra bu bilgi kişiyi erdeme ulaştırır ve nihayetinde bu erdemler kişiye mutluluğu getirir.

Mutluluğa giden bir yaşamda Sokrates iradeye çok büyük görevler yükler. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey iradenin özgür olmasıdır. Burada özgürlükten kastı bedenın şehvet duygularının esaretinden iradenin kurtulmasıdır. Bu açıdan Sokrates için bilginin elde edilmesinde ilk basamak iradenin kendisini özgür kılmasıdır. Bilgi ancak özgür bir iradenin eseridir. Aynı zamanda burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, irade neticesinde elde edilen bilgilerin kişi üzerinde bir yükümlülüğe sahip olmasıdır. Bu, yükümlülük bilginin deontolojik yapısından kaynaklanmaktadır.

Bilgiyi bir yükümlülük olarak görmek ve elde eden kişi için içsel bir değer olarak addetmek epistemoloji ve ahlak felsefesinin birbirini tamamlayan felsefi disiplinler olduğunu gösterir. Fakat böylesi bir ilişkiyi kabul eden bir bireyin artık her epistemik bilginin kendisine bir yükümlülük getirdiğini kabul etmesi gerekir. Sokrates ve sofistler arasında yaşanan tartışmaların en büyük nedeni de bu konudur. Sofistler ahlaki bir bilginin tamamen dışsal bir baskılama olduğunu söylerken Sokrates ahlaki bir bilginin yapısı gereği içsel olduğunu, insanı zorlayanın da dışsal bir baskı değil aksine içsel bir baskı olduğunu vurgular. Yalnız burada ahlaki bir bilgi derken salt etik bilgileri kastetmiyoruz. Daha öncede vurguladığımız gibi duyu bilgilerinin deontolojik yapısından dolayı ahlaki bir bilgi olduğunu savunan Sokrates'in görüşlerinin dikkatten kaçmaması önemlidir.

2. FELSEFE VE YAŞAM

Sokrates, felsefeyi bir yaşam biçimi olarak düşünür. Ona göre felsefe, bilincine varılmış bir yaşamın kendisidir. Buradaki bilincine varma kavramını bir önceki bölümde ele almıştık. Sokrates'e göre bir erdemin bilincine varma o erdemin, kişinin uğraşlarıyla elde edilip yaşamına uygulamasıyla olur.

Sokrates için felsefe ve yaşam ilişkisinin derinliğini ve birlikteliğini görmeden önce, bu birlikteliğin üzerindeki metafiziksel örtünün Dilman tarafından nasıl aralandığını görmek gerekir. Bu yüzden ilk önce Sokratesçi dikotomileri ele alıp ardından felsefe yaşam ilişkisini inceleyeceğiz.

2.1. Sokratesçi Dikotomiler

Dilman, Sokrates felsefesindeki en önemli üç dikotomiyi *Phaidon* diyalogundan yola çıkarak çözümlenmeye çalışır. Dilman *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in felsefi ve manevi konuları, iç içe geçmiş bir şekilde ele almasına karşı çıkar. Sokrates'in büyük felsefi soruları ele alırken manevi konuları daha fazla ön plana çıkarmasını eleştirir. Bunu, büyük felsefi soruları ayıklamak olarak görür. Bu yaklaşım, sanki Sokrates'in gerçeği aramasının altında başka nedenler yatıyormuş gibi gözükmesine sebep olduğunu vurgular.

Dilman, Sokrates'in manevi konuları ele alırken felsefi konuları gölgelemesini sakıncalı bulur. Bunun felsefe ve metafiziği birleştirdiğini hatta felsefeyi ikinci plana atarak ruhani konuların daha fazla ileri çıkmasına neden olduğunu vurgular. Dilman, *Phaidon* diyalogunu irdelerken özgün bir Sokrates okuması gerçekleştirir. Bu okuma Platon'un, Sokrates'e yüklediği metafizik fikirleri, dini derin düşünceleri Sokrates'ten ayıklayarak, Sokrates'in bilgi, erdem, mutluluk ve felsefi yaşam arasında kurmuş olduğu derin düşüncenin bir okumasıdır. Bu açıdan Sokratesçi dikotomilere Dilman'ın

getirmiş olduğu irdelemeleri, Sokrates felsefesi üzerindeki metafiziğin gölgesini aralamanın bir yöntemi olarak görebiliriz.

Bu bölümün bir diğer dikkat çekici noktası Dilman için, ahlaki bir yapı oluşturulmasında dini değerlerin referans alınma zorunluluğunun olmadığıdır. Zaten Sokrates üzerine yaptığı eleştirilerin büyük bir kısmı bu neden etrafında döner.

2.1.1. Ruh ve Beden

Bu bölümde ilk önce Dilman'ın eleştirdiği ruh anlayışlarına değinip, sonra bu anlayışlarla Sokrates'in ruh anlayışı arasındaki farklılıklara değineceğiz. Dilman ilk olarak Descartes tarzı dini bir ruh anlayışını reddeder. "...Descartes insanı iki ayrı tözün birleşiminden meydana gelmiş bir yaratık olarak niteliyor: tıbbın alanı içine giren fiziksel bir vücut ve bütün fiziksel niteliklerden yoksun bir zihin ve ruh" (Dilman, 1988a: 7).

Dilman'a göre insan materyalist filozofların dediği gibi sadece maddeden ibaret bir varlık değildir. Fakat maddeden yoksun bir ruh da değildir. Bu düşünce akışına girmek, insanı ruh veya zihin ile beden arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu sorgulamaya iter. Bu sorun beraberinde çeşitli sorular getirir. Ruh ve beden iki farklı töz olduğu halde nasıl iletişime geçiyor? Zihin yapısal olarak kendisinden bu kadar farklı bir varlığa nasıl hükmediyor? Dilman'a göre Descartes tarzı bir ruh ve beden ayrımı daha farklı soruları da ortaya çıkarıyor:

Eğer insan vücut ve düşünceden oluşan bir yaratık ise, düşünce ve duygular en fazla vücudunu etkileyen, hareketlerini oluşturan, fakat onlardan ayrı nesnelere ise, kendimizin dışında başka insanların duygu ve düşüncelerini nasıl tanıyabiliriz? Kendimiz hariç insanların vücut ve hareketlerinde gördüğümüz değişmelerin, düşünce duygularının neticesi olduğundan nasıl emin olabiliriz? Ama bundan şüphe edecek olursak, kendimizden başkalarının düşünce ve duygu taşıdıklarını, düşünce ve duygu sahibi olduklarını nasıl bilebiliriz (Dilman, 1988a: 7).

Dilman, insanı ruh ve beden olarak ikiye ayırmanın başka sorunlar doğurduğunu da belirtir. Düalist yaklaşım, insanın duygu ve düşüncelerini ruhuna yükler. Ruh yapısı gereği dışarıdan görülebilecek bir varlık değildir. Bundan dolayı herkes kendi özel iç hayatını tanıyabilir. Sadece kendi bilinçli varlığından emin olabilir. Dilman'a göre böyle bir düşünme tarzı kolaycılıktır fakat doğru değildir. Günlük hayatta bilinçli bir şekilde bu düşünce yapısıyla hareket edilemeyeceğini savunur. Kendisi dışındaki tüm insanların varlığından şüphe ederek yaşamı sağlıklı bir şekilde devam ettirmenin

olanaksız olduğunu vurgular. Bu tarz bir şüpheciliğin insan ilişkilerini tamamen ortadan kaldıracak bir yapıya sahip olduğunu savunur.

Dilman'ı, ruh veya zihni reddeden, bunun yerine insanı sadece et yığını olarak gören bir anlayışta düşünmek hata olur. Dilman'ın, insanı beden ve ruh olarak görmemesi söz konusu değildir. Muhakkak ki o da insanı et, sinir ve kemiklerden oluşan aynı zamanda zihni olan bir varlık olarak düşünür. Fakat onun Descartes tarzı ruh ve beden ayırımında hatalı gördüğü şey insanı ruh ve beden diye ayırıp sonra birleştirmeye çalışmaktır. Descartes'in hatasını başlangıç noktasında görür. Dilman'a göre Descartes'in, insan yerine ruh ve bedenden başlaması hatalıdır. Çünkü ruh ve beden olarak ayrılmış bir insan kavramını tekrar birleştirmeye çalışmak imkânsızdır.

Dilman, Descartes'i bu ayrıma yönelten düşünceyi analiz eder. Descartes, varlığından şüphe edilemeyecek bir şey arar. Önce diğer insanlara yönelir ve onların bir hayal olabileceğini düşünür. Sonra kendi bedenine yönelir onun da hayal olabileceği düşünür. En nihayetinde kendi düşüncesine yönelir. Şüphe eden bir insanın, düşündüğünden dolayı, bunun varlığından şüphe edemez. Dilman, Descartes'in burada bedenden kolayca ayırdığı ruh veya zihne dikkat çeker. Descartes bedenden sadece ruhu değil aynı zamanda duyguları, arzuları ve niyetleri de ayırır. Descartes'e göre bu zihinsel şeyler sadece kişiye özel olması bakımından dıştan hiçbir görünümü yoktur. Başka insanlarda da bu gibi şeylerin var olduğuna bizi inandıran sebep, onlar ile kendimiz arasında kurduğumuz benzerliktir. Diğer insanlar da bana benziyorsa aynı zihinsel şeyler onlarda da olmalıdır düşüncesine sahibizdir.

Dilman'a göre, bu tarz düalist bir yaklaşım bizi içinden çıkılmaz bir hale getirir. Bu düşünce yapısıyla kendimiz dışındakileri tanıyabilmemizin onlarla iletişime geçebilmemizin imkânı yoktur. Dilman'a göre, bu hatalı düşüncenin en başına dönmek gerekir. Ona göre, Descartes'in başlangıç noktasında hata vardır. Descartes, insan bedenini zihninden ayırarak hataya düşmüştür. Bedenimiz, fizyoloji bilimleri için fiziksel bir nesne olabilir. Ama kendimiz için öyle değildir. Kendi bedenimizi tanımayız, onu yaşarız. Dilman, "ellerim etrafımdaki nesnelere tutmak, itmek, çekmek, kaldırmak, koparmak, toplamak için kullandığım birer araç değil" (Dilman, 1988a: 10) diyerek düalist yaklaşımın bedeni araç olarak gören yaklaşımını eleştirir. Ona göre eller kişinin kendisidir, zihnin bir işlevinin aracı değildir. Şuur bedenden ayrı bir yerde

varlığını sürdüren ondan bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Bir kişiye bakınca et parçasını değil, kimliğiyle kişiliğiyle karşıda duran bir varlığa bakarız.

Dilman şuur ve düşüncenin kişinin yaptıkları ve ettiklerinden bağımsız olamayacağını söyler. Bireyin hayatını ve onun kendi üzerindeki etkilerini zihinden ayırmanın imkânsız olduğunu vurgular. Kişi duygularını saklayabilir, acı çektiği zaman bunu diğer insanlar görmeyebilir, düşüncelerini açıklamadığı sürece onları kimse bilmeyebilir. Ama tüm bunların zaman içinde şuurunu, sonrasındaysa davranışlarını etkileyeceğini söyler. Böylelikle insanın diğerlerinden bağımsız, diğerlerinin asla ulaşamayacağı bir iç alanı yoktur. İç alan dediğimiz zihin kültüre bağlı olarak diğer insanlarla etkileşim içinde kendini oluşturan bir alandır.

Dilman'a göre ruh ve beden birbirlerinden kesin olarak ayrı olduğu düşüncesinin ana hatası, bu iki kavramı ayrı varoluşlarına ayırdıktan sonra birleştirme çabasının mantıksız olmasıdır. Vücuttan ayrı bir zihnin, diğer zihinlerle iletişim kurmasını mantıksız olarak görür. Dilman, başkalarından ayrı bir 'ben' yerine başkalarıyla sürekli iletişim halinde olan ve onlarla değişim geçiren bir zihin düşünür. Descartes'in ben diye başladığı ve üzerine şüpheyle yaklaşan bir sorgulamasında kullandığı dil, diğer zihinlerle etkileşim sonucu oluşmuştur. Dilman'a göre, Descartes sorgulamada kullandığı dilin, sosyal hayatla bağına dikkate almaz. Düşüncenin önceden var olması ve dilin onu iletmesi fikrinin mantıksız olduğunu vurgular. Dilman, dilin düşünceden, duyguların tepkilerden bağımsız olamayacağını düşünür.

Duygularımızı ve düşüncelerimizi saklamayı dil kullanımına bağlı olarak öğreniriz. Dilman, bunların diğer zihinlerin ulaşamayacağı bir bende saklı olmadığını vurgular. Kişi bebeklik çağında, zihninde ne varsa davranışlarına yansıtır ve diğer herkes bunu çok rahat görebilir. Fakat dil öğrenimine bağlı olarak bunlar diğer zihinlerden saklanabilir ya da yanlış aktarılabilir. Duyguların ve düşüncelerin bu gizliliği zorunlu bir nitelik değil, öğrenilen bir imkândır. Bu imkânı biz diğer zihinlerle beraber oluşturduğumuz ya da içine girdiğimiz kültürle elde ederiz. Bu nitelik doğada sadece insanda vardır. Dilman'a göre hayvanlar bu niteliklerden yoksundur. Bunun nedenini gelişmiş bir dilin eksikliğine bağlar.

Dilman, ruhun ve onun tepkilerini birbirinden ayırmayı da hatalı görür. Yani duyguların ifadelerini salt fiziksel nesnelere olarak görmenin yanlışlığından bahseder. İnsanı etkiye tepki veren bir varlık olarak tasavvur eden davranışçı yaklaşımın hatalı olduğunu vurgular. İnsanın tepkileri sırf etkilerin niteliğine bağlı olarak şekillenmez. Onu şekillendiren birçok etken vardır. Bu etkenler kültürel yapılarla ortaya çıkar ve gelişir.

Dilman'ın, düalist ruh ve beden ayrımı anlayışına getirmiş olduğu eleştiriyi kısaca özetleyelim. Ona göre vücudumuz dünyadaki herhangi bir nesne değil bizi biz yapan şeydir. Aynı şekilde diğer insanların bedenlerinin ruhtan ayrı olması şüphesi hatalıdır. Ruh ve beden ayrı töze sahip değildir. Aynı şeydir. Böyle bir düşünce neticesinde, beden ruhtan yoksun sadece etkiye tepki veren materyalist anlayış çıkarılması hatalı olur. Dilman açısından ruh vardır. Ruh görmek için insanın diğer insanlarla etkileşim içindeki hareketlerini görmek yeterlidir. Ruh denilen şey karşımızda hareket eden, konuşan, üzülen diğer bireydir.

Dilman'ın düalist ruh-beden anlayışına getirmiş olduğu en önemli eleştiri, bu düşünce yapısının başka insanların varlığını bilmeyi imkânsız hale getirmesidir.

Ruhu veya şuuru vücuttan ayırdığımız zaman, insan düşünce ve duygularını maddenin dışında gerçekleşen olaylar ve oluşan durumlar olarak düşündüğümüz zaman ve bunları sadece içten tanımak kabildir dediğimiz zaman, başkalarının vücutları önümüzde perde oluyor, kimlik ve ruhlarını bizden saklıyor (Dilman, 1988b: 12).

Ruh ve beden arasında kesin ayırım yapmanın insanlar arasında duygu aktarımını imkânsız hale getirmek olduğunu söyleyen Dilman'a göre, bir insanın duygularının, içgüdülerinin başkalarından gizli tarafı olmayan doğaları olduğunu ifade eder. Bu açıdan, insanın iç dünyasının diğer insanlar tarafından görülememesini bir zorunluluk değil, kişinin bir tercihi olarak görebiliriz.

Kısaca incelemeye çalıştığımız Descartes tarzı Kartezyen düalist ruh-beden anlayışını Dilman, Sokrates'te görmez. Dilman'a göre "...Sokrates ne materyalizm türlerini ne de Kartezyen düalizmi onaylar" (Dilman, 1992: 71). Dilman, Sokrates'in ruh anlayışının dinlerde bulabileceğimiz bir anlayış olmadığı gibi Descartes tarzı bir düalist anlayıştaki gibi soyutta olmadığı kanaatindedir.

Dilman, Descartes ve Sokrates'in ruh anlayışlarının farklı olmasını, onların ruh anlayışlarının farklı kaynaklardan doğmasında bulur. Descartes tarzı bir ruh anlayışı felsefi hatta dinsel kaynaklıdır. Ruh kavramı, "Sokrates ve Platon'un gelişmesine kaynaklık ettiği ahlaki söyleve ait ahlaki kavramdır" (Dilman, 1992: 73). Sokrates, ruhtan bahsettiğinde aslında soyut bir manası ile dinlerin bahsettiği anlamda bir ruh anlayışından bahsetmez. Dilman'a göre onun bahsetmeye çalıştığı ruh bir nevi kişinin ahlakıdır. *Phaidon*'da anlatılan ruh anlayışı ilk başta dini bir anlayış gibi gelse de, diyalogun mitlerle sarılı örtülerini aralayınca ortaya ahlaki bir kavram olarak çıkar.

Düalist bir felsefi anlayışta veya dini ruh anlayışında, ruh ve beden arasında kesin ayrımlar vardır. Ruh ve beden farklı maddelerden yapılmıştır. Ruhun dış dünya ile ilişkisi beden aracılığıyla gerçekleşen sınırlı bir ilişkidir. Bu sınırlılık, ruhun dış dünyaya yapabileceği etkiyi tarif eder. Yoksa dış dünyanın ruh üzerinde bozucu veya değiştireci bir etkisi yoktur. Dilman Sokrates'in ruh anlayışının hem dış dünyadan etkilenen, hem de onu etkileyen bir yanı olduğuna dikkat çeker.

Sokrates'e göre ruh tıpkı beden gibi hasta olabilir. Sokrates, "...hasta bir ruhla yaşamamanın, hasta bir bedenle yaşamaktan daha büyük bir mutsuzluk olduğunu anlamıyorlar" (Platon, 2010a: 85) diyerek ruhun dış dünya ile birebir etki içinde olan bir varlık olduğunu ifade eder. Dilman'a göre bu ruh anlayışı düalist bir ruh anlayışından kesin olarak ayrılır.

Düalist ruh anlayışında ruh diğer kişilerden saklanan ve onlar tarafından bilinmesi imkânsız olan bir varlık alanıdır. Dilman'a göre, Sokrates'in tarif ettiği ruh, diğer insanlar tarafından görülebilecek kadar sosyal bir varlıktır. Örneğin Sokrates, kötülük yapan birinin ceza görmemesi sonucunda kişinin ruhunun hastalıklı olacağını söyler. Gorgias diyalogunda buna örnek olarak da tiranları verir. Onların ruhundaki kötülüklerin gözükütüğünden bahseder. Ayrıca Dilman'a göre, Sokrates kötü ve hastalıklı olarak tanımladığı ruhların arınması için çözüm önerilerini sunduğunu ama düalist ruh anlayışının bu gibi arınma düşüncelerine ihtiyaç duymadığını belirtir.

Dilman, Sokrates'teki ruh ve beden ayrımını, beden ve maneviyat ayrımı olarak görür. Ona'a göre, ruh ve beden ayrımı ahlaksal bir konudur. Sokrates'e göre, beden şehveti, arzuları, tutumları içinde barındıran maddi alanken; ruh kişinin ahlakının

resmidir. Sokrates'in, ölümü ruhun kurtuluşu olarak görmesi fikrini Dilman, bir nevi ruhsal arınmanın dini-etik anlatımı olarak görür. Ruhun bedenden ayrılması filozofların yaşamı boyunca arzu ettikleri şeydir. “Bu Düalizmin ruhun bedenden ayrılması görüşünün tam tersidir” (Dilman, 1992: 76).

Sokrates ruh ve bedenin birbirinden ayrılmasını anlatırken mitlerden faydalanmıştır. Fakat Dilman'a göre Sokrates bu anlatımı yaparken düalist bir ruh-beden anlayışına sahipmiş gibi davranır. Dilman bu anlatımın nedenini Sokrates'in yaşamış olduğu dönemin dini veya mitolojik dilinin Sokrates üzerindeki etkisi olarak görür. “Sokrates, yaşayan ve ölü ruhlara ne olduğunu bizim dünyevi yaşamımızda kullandığımız kelimeler ve çerçevelerle betimlemeye çalışarak değerlendirir” (Dilman, 1992: 78).

Dilman'nın, bu konudaki görüşüne desteği batı medeniyetinin kökenleri üzerine yaptığı çalışmalarla adını duyuran Peter Kingsley'de bulabiliriz. Kingsley, *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in söylemine dikkat çeker. Kingsley'e göre diyalogun yazarı Platon'un bulunduğu dönemde dini inanç ve bilimsel veriler arasında kesin bir ayırım gözükmez. Örneğin *Phaidon* diyalogunun içindeki öteki dünya tasvirlerinin bilimsel bir anlamı mı olduğu, yoksa mitolojik bir anlam mı taşıdığı tartışılır.

...Platon'un değişik kaynaklardan ayrıntıları bir araya topladığı, bunları yaratıcı biçimde uyumlu hale getirdiği ve daha sonra bütün bir öyküye gerçekçi ve somut bir boyut kazandırmak için Sicilya yanardağları gibi –kuşkusuz Sicilya'ya ilk ziyareti sırasında şahsen yaptığı gözlemlere dayandırılan- bir gerçek yaşam bahsini bilimsel renk katma rötuşu olarak eklediği şeklinde oldu (Dilman, 1992: 90).

Diyalogda, Sokrates'in Sicilya coğrafyasına yaptığı atıfları çok rahat görebileceğimiz pasajlar vardır. Bu pasajlarda Sokrates yer altı su akıntı şebekelerinden ve ırmak ve göllerden bahseder. Sicilya günümüzde bile gölleri ve ırmakları bol bir bölgedir. Ayrıca diyalogun bir diğer kilit terimi 'oyuklar' fikridir. Sokrates diyalogun bazı kısımlarında bu oyuklardan bir diğer deyişle çukurlardan bahseder: “çünkü yeryüzünün her tarafında su, duman ve havanın birlikte olduğu her şekilde, her büyüklükte çukurlar var.” ve “.... yeryüzünün bir çukurunda kapanıp kalmakla onun yukarısında oturduğumuzu sanırız” (Platon, 2010b: 132).

Sokrates'in, ya da diyalogun yazarı Platon'un bu çukurlar fikrinden nereden esinlendiği bir soru olarak karşımıza çıkabilir. Fakat bu çukurlar sözcüğünü felsefe

tarihçisi Kingsley, Sicilya'nın kraterlerinden ve olağanüstü arazideki sayısız yarıktan söz ederken kullanılan alışılmış bir sözcük olduğunu söyler.

Kingsley, Sokrates'in sıcak su tasvirlerinin bütünüyle Sicilya'ya özgü olduğunu söyler. Phaedo'nun 111. pasajında Sokrates yer altında birçok sıcak ve soğuk su akıntıları olduğu tasvirini yapar. Phaedo da bu gibi tasvirler bilim ve mitin bir yumak haline geldiğinin en güzel örneklerini oluşturur.

Sokrates'in, diyalogda kullandığı bir diğer tasvir volkanlardır. Sokrates'in "... bol bol ateş akan kurumaz büyük ırmaklar var, ateş akan ırmaklar var..." (Platon, 2010b: 134) tasviri, "...Sicilya'nın volkanik etkinliğe sahip diğer ünlü yerlerinin de aslına uygun bir tasviridir. Aslında burada da, Sicilya'nın coğrafi tasvirleriyle sözcüğü sözcüğüne benzerlik ancak bu kadar eksiksiz olabilirdi" (Kingsley, 2002: 95).

Aslında şimdiye kadar göstermeye çalıştığımız şey Sokrates'in yapmış olduğu ateş ırmakları, çamur ırmakları, sıcak su ve çukur tasvirlerinin hiçbirinin bir hayal gücü ürünü olmadığını kanıtıdır. Aksine gezi ve gözleme dayalı tamamen mit olmayan tasvirlerdir. Bu kanıtlanabilir gözlemlerin neden dini bir motifle hemhal şekilde verildiği önemli bir sorudur. Bu sorunun cevabı ayrı bir tez konusu olabilir. Fakat burada dikkat edilecek husus, diyaloga hâkim olan mitin, Platon'un yaşadığı veya gezdiği bölgelerin farklı anlatımıdır.

Bizim dikkat etmemiz gereken şey Sokrates'in söylemlerinde mit ve gerçeklik çoğu zaman iç içe geçmiştir. Bu aslında Dilman'ın, Sokrates'in epistemolojik konular ile metafizik konuların yumak haline geldiği felsefi düşüncesinden epistemolojik konuları çıkarma gayretinin haklılığını ortaya koyar. Çünkü Sokrates çoğu zaman anlatmak istediği bir epistemolojik konuya veya doğa tasviri konusuna, mitolojik veya metafizik öğeler katarak anlatır. Dilman, bunun dini- etik bir dil olduğunu ama kendisinin ayırım yapabildiğini ifade eder (Dilman, 1992: 10).

Sokrates'in ruh ve beden ayırımından, mitolojik veya metafizik öğeleri ayıran ve arkasındaki epistemik söylevi gören Dilman'ın ana hedefi, Sokrates'in bu ayrımı neden yaptığını açıklığa kavuşturmadır. Dilman'a göre, Sokrates bu ayrımı dini kaygılar veya mitolojik amaçlar uğruna yapmamıştır. Sadece onun kendi zamanında kullanılan günlük dili diyaloga katma isteğidir. Sokrates'in asıl amacı, insan ruhunu yani insanın

ahlaki yanını bedenden yani şehvet, ihtiras gibi olumsuzlukları barındıran yanından arındırmadır. Beden ve ruh arasındaki ayrım, insan davranışlarını, içselleştirilmiş bilgiyle elde edilen ahlaki ideallerle birleştirmektir. Bu ahlaki idealler davranışlarla birleşir, kişinin yaşamının her alanını doldurur ve hayatını radikal bir şekilde değiştirir. Dilman'a göre "Sokrates'in beden ve ruh arasındaki zıtlığı açıkça ifade etme teşebbüsü bu değişimdir" (Dilman, 1992: 88).

Beden ve ruh arasındaki zıtlığı bu açıdan gördükten sonra, bu fikirle alakalı olarak Sokrates'in 'ölümün provası' görüşüne bakmak gerekir. *Phaidon* diyalogunda, Sokrates'e göre felsefe kişinin ölümü için bir provadır. Ölümün kişinin bedensel şehvetinin bitmesi olduğunu söyleyebiliriz. İşte Sokrates'e göre, felsefe sayesinde kişi ölmüş gibi ruhsal yanını bedensel aşırılıklardan kurtarır. Kişi hakikati, bedensel yanıyla değil, felsefeyle uğraşan ruhsal yanıyla görebilir. Bu yanı, hakikatin bir merceğidir. "Fakat ruh, kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır" (Platon, 2010b: 76).

Sokrates bedensel hazlardan kurtulmuş ruhsal yanın bilgelik olduğunu söyleyerek buna ancak felsefi bir yaşam sürerek ulaşabileceğini ifade eder. Felsefi bir yaşam kişinin bedensel yanıyla ayrıldığı noktada başlar. "Bu bize, Sokrates'in bakışında ahlakın, tutkuların ziyade aklın bir meselesi olduğu izlenimini verebilir" (Dilman, 1992: 88). Ahlakın bir akıl veya bilgi meselesi olduğuna, ona ulaşma yollarının nasıl meydana geldiğine de bakarak anlayabiliriz. Araştırmamızın ilk bölümünde Sokrates için, ahlaki bir yaşama içselleştirilmiş bir bilgiyle ulaşabileceğini söylemiştik. Sokrates, bir kişinin ahlaki bir yaşama ulaşması için bilgiye ihtiyaç duyduğunu söylemiştik. Bu bize Sokrates için ahlakın bir bilgi sorunu olduğunu gösterir. Bir diğer açıdan ahlak, hakikatin kendisidir.

Kişinin bedensel hazlardan kurtulmasının da sınırları vardır. Dilman'a göre Sokrates filozofun ölümü prova etmesi gerektiğini söylerken, bunu filozofun bütün tutkularından vazgeçmesi anlamında kullanmadığını söyler. Dilman'a göre içselleştirilmiş manevi bir yaşamda, kişi tüm tutkularından vazgeçmez, "fakat onlar bencillikten vazgeçerek arıtılmalıdır" (Dilman, 1992: 90). Kişinin tutkularındaki aşırı

bencillik Sokrates'in deyimiyle bedensel tarafını ön plana çıkarır. Bencillik, kişinin her davranışında kendisi için bir ödül beklemektir. Sokrates için erdem ödül tarafından desteklenmez. Erdemin kendisi bir ödüldür. Dilman'a göre, Sokrates tarzı bir insan, adaleti ya da fazileti ödül için veya bencilliği için düşünmez. Bu tarz bir insan, erdemleri düşünürken kendi çıkarlarını görmezden gelir.

2.1.2. Duyu ve Akıl

Sokrates'in duyu ve akıl hakkındaki görüşlerini, beden ve ruh arasında yapmış olduğu ayrıma dair görüşlerden ayrı düşünmek hatalı olur. Sokrates'e göre, ahlaki bilgiye kişinin ulaşması için bedensel hazlarından ayrılması gerektiğini görmüştük. Bedensel hazlar, nasıl ahlaki bilgiye ulaşmada kişi için bir engel teşkil ediyorsa, duyular da güvenilir bilgiye yani hakikatin bilgisine ulaşmada kişiye engel teşkil eder.

Sokrates için, duyuların en kusurlu noktası onların göreceli olmasıdır. Ahlaki manada mükemmel ve mutlak bir bilgiye ulaşmayı hedefleyen Sokrates, duysal bilgilerin eksik ve göreceli olduğunu düşünerek hakikatin bilgisine akılla ulaşabileceğini vurgular. Ona göre akılla ulaşılan bu bilgi, duyular tarafından kirletilmemiş ve kişiden kişiye değişmeyen mutlak bir bilgidir.

Dilman, felsefe tarihinde duyulara güvenilemeyeceğini söyleyen birçok filozofun olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Sofistler veya Descartes gibi filozofların duyular hakkındaki görüşlerine bakabiliriz. Örneğin Descartes'e göre duyular bizi tüm bildiklerimiz noktasında aldatabilir. Zaten Descartes'in 'düşünüyorum o halde varım' önermesine götüren yöntemiyle, bugüne kadar duyular vasıtasıyla elde ettiği tüm bilgilerin hatalı olduğunu öne sürer.

Dilman, Descartes tarzı duyuların yanıltabileceği görüşüne karşı çıkar. Ona göre duyular bizi her zaman kandırmaz.

Ancak kandırılacak bile kandırıldığımızı sonradan anlayabiliriz. Kandırıldığımızı söylediğimiz zaman duyularımızın bize söylemesi dayanak olur. Bazı durumlarda duyuların güvenilir olduğuna razı olmazsak, onların diğer durumlarda aldandığımızı bize söylemesini göremeyiz (Dilman, 1992: 52).

Bu açıdan Dilman, duyuların insanı mutlak manada kandırabileceği fikrinin tutarsız ve savunulması güç bir fikir olduğunu düşünür. Bu açıdan Dilman'a hak vermemek elde değildir. Bir insan nasıl iyiliği tarif ederken kötülüğü bilmesi

gerekiyorsa veya sıcaklığın ne olduğunu bilmesi için soğuk bilmesi gerekiyorsa, duyuların insanı kandırabilir olduğunu kişinin söylemesi için, duyuların bazen kandırmayacağını bilmesi veya bunu deneyimleyebilmesi gerekir. Duyuların bazı durumlarda doğru olduğunu bilen kişi, bazı durumlarda da kandırabileceğini söyleyebilir. Ama her durumda duyular bizi kandırıyor diyebilmenin bir dayanak noktası olmaması nedeniyle tutarsız bir fikir olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü böyle bir fikrin dayanak noktası yoktur.

Dilman'a göre, Sokrates'in, mutlak manada duyuların insanı kandırabileceğini söylemesi imkânsızdır. Dilman, Sokrates'in, duyuların insanı adatabileceğini söylerken kastettiği şeyin farklı olduğunu söyler. Duyuların her hâlükârda bizi aldatması fikrine Sokrates hem sahip değildir hem de bu fikre karşıdır. Hatta Dilman'a göre, Sokrates bu tarz bir düşüncenin toplumdaki düzeni yıkacağını söyler. Sokrates'e göre duyuların tamamıyla hatalı olduğunu insanı sürekli yanlışla götürdüğü söylemenin sonucunda kişiler arası güven kalmayacaktır. İnsanlar, güvensizlikten dolayı birbirini sevemeyecek hale gelir.

Sokrates, duyuların her durumda kişiyi kandırabileceği görüşünden ziyade bazı durumlarda insanları kandırabileceğini buna karşılık bazı durumlarda da kandırmayacağını söyler. İnsan bazı durumlarda duyularla elde ettiği argümanları tarafından kandırılabilir. Burada hatalı olan duyuların nesnesi veya duyuların kendisi değil, kişinin kendisidir. Bir argüman, mutlak bir geçerliliğe sahip gibi gözüktüğü halde hatalıysa, burada kusurlu olan bu argümana giden yolda kişinin kullanmış olduğu hatalı mantık kriterleridir.

Dilman, Sokrates'in *Phaidon* diyalogunda, duyuların kusurluluğundan bahsederken duyusal bir septik olarak hareket etmediğini söyler. Yani Sokrates 'kesin manada görebilir miyim? Mutlak manada duyabilir miyim?' tarzı bir arayış içinde değildir. Dilman' göre, Sokrates, felsefecilerin ampirik bir bilgi peşinde koşan kişiler olmaması gerektiği söyler. Aslında Sokrates'in yapmak istediği, matematik bilgiyle ampirik bilgi arasında bir prestij sıralaması yapmaktır. Sokrates açısından ampirik bilgi göreceli bir bilgi olduğu için mutlak bir bilgi olan matematiksel bilginin aşağısındadır. Hatta Dilman'a göre, Sokrates bazen duyusal nesnelerin matematiksel bilgiyle elde edileceğini savunur.

Sokrates'e göre nesnelere elde ettiğimiz duyu bilgileri, bilginin elde edilme şartlarına bağlı olarak değişikliğe uğrayabilir. Örneğin yeşil bir vazoyu düşünelim. Bu vazoyu ışığın az olduğu bir ortamda lacivert renkte algılanabilir veya loş bir ışık altında mavi renkte algılanabilir. Objeye hakkındaki bu kadar değişik kanının nedeni objenin kendinde değildir. Sokrates'e göre, duyu verilerine dayanan bilgiyle kişi, o objenin mutlak bir bilgisine ulaşamaz. Bu yöntemle kişi, ancak yer ve zamana göre değişen niteliklerinin bilgisini elde eder. Sokrates, şeylerin gerçek hallerinin nasıl olduğuna kafa yorulması gerektiğini söyler ve "hem matematikçi hem de felsefeci sadece bununla ilgilenir ve bu yüzden ikisi de saf akıl ya da mantık tarafından ona ulaşmaya çabalar" (Dilman, 1992: 55) der.

Dilman, nesnelere duyularla elde edilen niteliklerinin farklı durumlarda değişebileceğini söyler. Yalnız bu değişim algıladığımız varlığın özünde olan bir değişim değildir. Örneğin bir inek farklı durumlarda değişen birçok niteliğe sahip olabilir. Niteliklerinin değişmesi inekin özünün değişmesi değildir. "O, bu özelliklere, niteliklere sahip olmayabilir, hali hazırda o hala olduğu şeydir, inektir" (Dilman, 1992: 55). Yani algıladığımız varlık büyük olabilir küçük olabilir ama en nihayetinde bu niteliklerinin ötesinde o varlık kendisidir. Bu açıdan duyuların mutlak manada kişileri aldatabileceği fikrini, Dilman hatalı görür.

Dilman'a göre, bir varlığın algılanan niteliklerine bağlı olarak onu bir varlıkla benzer ya da ayrı düşünebiliriz. Hatta bir varlık grubunu ortak özellikleri bakımından sınıflandırabiliriz. Menon diyalogunda Sokrates varlıkların birbirlerinden nitelik açısından ayrılabilirdiği gibi ortak nitelikleriyle bir üst varlık grubunda birleşeceğini söyler. Örneğin erdemler için böyle söyleyebiliriz. Sokrates, "Ne kadar çok, birbirinden ne kadar olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır" (Platon, 1942: 7) diyerek erdemlerin birbirlerinden nitelik olarak ayrı gözükseler bile benzer yanlarının olduğunu ve hatta tek bir doğaları olduğunu belirtir.

Dilman, Sokrates'in erdem ve bilgi soruşturmasında matematiği bir model olarak kullandığını söyler. Hatta Sokrates, matematik bilgisinin ampirik bilgidenden daha değerli olduğunu düşünür. Sokrates'e göre, duyularla elde edilen bilgiler görecelidir. Fakat matematiksel bilgiler mutlaklardır. Sokrates açısından mutlaklık her zaman görecelilikten üstündür.

Sokrates, matematik bilgi ile duyuşal bilgiyi karşılaştıır. Bu karşılaştıırma eşitlik kavramı üzerinden yürütölür. Sokrates taşın taşa, tahtanın tahtaya eşitliği ile kendinden eşitliği aynı görmez. Uzunlukları eşit olan iki tahtanın bazen eşit değilmiş gibi gözükebileceğini söyler. Aynı şekilde bu tahtaların ölçümünde de görecelikten kaynaklanan ölçüm hataları olabileceğini vurgular. Matematiksel bir denklemin eşitliğiyse, bu türden bir görecelikten uzak olduğu için daha mükemmel olduğunu vurgular. Matematiksel bir eşitlikte, yapılan eşitliğin değerlendirilmesi zaman ve mekândan bağımsızdır. Fakat duyuların hakim olduğu bir ölçümde zaman ve mekan faktörü önemlidir.

Dilman, iki tahtanın ölçümüyle iki geometrik ölçümün uzunluğunun eşit olmasının farklı anlama geldiği görüşüne katılır. Geometrik ölçümlerde tek bir standart eşitlikten bahsederken, iki tahtanın ölçümünde standart alınacak ölçüm aletinin amaca göre değişebileceğini vurgular. Amaca göre, ölçüm aletinin hassaslığı azaltılıp arttırılabilir. Fakat bu “bizim ölçüm standartlarımızın asla yeterince hassas olamayacağı ve onların her zaman eksik olacağı anlamına gelmez” (Dilman, 1992: 65). Bu ölçümün göreceli olduğu anlamına gelir.

Sokrates, matematiksel eşitliklerin, geometriksel daire ve şekillerin, duyulardan kesinlikle bağımsız soyut zekâ objeleri olduğunu düşünür. Bu zeka objelerinin insanı yanılmaz olduğunu savunur. Bu açıdan Dilman, Sokrates’i eleştirir. Dilman’a göre matematiksel zekâ objeleri duyulardan bağımsız değildir. Bu objeler, insanların bir takım işlerini yapmada kolaylık sağlaması için oluşturulmuş tanım normlarıdır.

Sokrates, matematiksel doğruların, eşitliklerin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini savunur. Sokrates, “ o halde, dedi, bu eşitlik bilgisini dünyaya gelmeden önce kazanmış olmamız gerekir” (Platon, 2010b: 90) diyerek matematiksel bilgilerin, bu dünyanın kirlenmiş duyuşal bilgisiyle elde edilemeyeceğini savunur. Dilman’a göre, insanın duyulara dayanmayan, onlara borçlu olmayan hiçbir akıl yeteneğine sahip olmadığını vurgular. Ona göre insan duyularını tam kullanmaya başlayıp aktif hale getirdiğinde akıl yeteneklerini tam olarak kullanır. Matematik doğruları, doğuştan getirilen duyulardan bağımsız bir bilgi değil, insanlığın binlerce yıldır yaşam serüveninde deneyimleri sonucu oluşan icatlardır. Matematiğin saf sembolleri de insan ilişkilerinden doğar ve kültürlerle ilgilidir.

Dilman, mutlak eşitliğin üstün olduğu, duyuusal objelerin ise yaklaşık eşit olduğu için kusurlu olduğu görüşüne karşı çıkar. Dilman, "...bir duyuusal obje nasıl saf akıl objesine benzeyebilir" (Dilman, 1992: 67) sorusunu sorarak böyle bir ilişkide üstlük ve astlığın, mükemmellik ve gayri mükemmelliğin sonucunun çıkamayacağını savunur. Matematik sembollerinin tanımlar olduğunu ve bu tanımların yorumlanmasının görece olabileceğini vurgular. Örneğin birisi düzenli bir beşgenin kusurlu bir dairesellik olduğunu söyleyebilir.

Dilman, matematik normlar ve fiziksel figürler arasındaki ilişkiyi, Sokrates dilinde mükemmel olmayan varlıkların, mükemmel olana duyduğu özlem olarak yorumlar. Dilman, bu dilin insan davranışları ve ahlaki erdemlerin arasındaki ilişkiyi ifade etmeye daha uygun olduğunu düşünür.

2.1.3. Görünüş ve Gerçeklik

Sokrates için duyular yanıltıcıdır. Fakat duyuların yanıltıcı olmasından kasıt, onların hakikatin bilgisini veremeyeceği anlamındadır. Kendi felsefi anlayışının merkezine hakikat peşinde koşan insan profilini yerleştiren Sokrates, duyuların bilgisini hakikatin bilgisi karşısında küçük görür. Ona göre, aklın hakikat yolunda en büyük kösteği duyu bilgileridir.

Görme ve işitme duyuları insanlara geniş bir bilgi veriyor mu, yoksa şairlerin sağın olarak hiçbir şey görmediğimizi durmadan tekrarlamaları doğru mu? O halde gerçekten bu iki duyunun duyularını sağın ve pekin değıllerse, bunlardan daha zayıf olan bütün öteki duyuların sağınlıkları, pekinlikleri tabii daha az olacaktır (Phaidon 65b).

Phaidon diyalogunun devamında Sokrates, duyu verilerinin güvenilir veriler olmadığından bahseder. Ona göre ruhun hakikate varması için bedensel olanlardan uzaklaşması gerekir. Ruh; işitme, görme ve diğer duyu verilerinin bulandırıcı bilgisinden arındığı zaman hakikatin bilgisine ulaşır. Ruh bedenle arasına mesafe koyduğu müddetçe gerçeği kavramaya başlar. Ona göre ruhun ten ile beraberliği ruhu kirletir. "...ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça istediğimizin amacı olan şeyi yani hakikati, hiçbir zaman elde edemeyeceğiz" (Platon, 2010b: 78).

Dilman'a göre, Sokrates'in 'duyular bize bilgi veremez' görüşünden, 'duyular hakikatin bilgisini veremez' fikri çıkarılmalıdır. Bu önemli bir epistemik ayrımdır.

Dilman, Sokrates'in reddettiği şeyin, epistemolojik manada bir duyu bilgisinin reddi olmadığını vurgular. Dilman, Sokrates'in, hakikat yolunda duyularla örölmüş bir metodun, insanı yolundan saptıracağı düşündüğünü söyler. Fakat Dilman'a göre, burada duyulardan kasıt bedensel hazlardır. Sokrates'in 'duyuların bize bilgi veremez' görüşünün arkasında mitolojik bir dil yatar. Dilman'a göre bu dilin arkasında Platon vardır. Platon bunu birçok diyalogunda Sokrates'i konuşturarak yapar. Dilman'a göre Platon, "Onun metafizik soyut düşüncesinde, yanlış kullanımlı mitler inşa eder" (Dilman, 1992: 49).

Dilman, Sokrates dilinin arkasında, Platon'un mitolojik veya metafiziksel dilinin olduğunu söyler. Fakat Dilman, "benim iddiam, onu anlayabilmemiz için aydınlatma amacı dışında felsefecinin yaşayan dilden mitolojiyi arındırmaması gerektiğidir" (Dilman, 1992: 49) diyerek, bir felsefe araştırmacısının amacının, filozofun dilini mitoloji veya metafizikten ayırmak olmadığını söyler. Dilman'a göre, felsefe araştırmacısının buradaki görevi filozofu sadeleştirmek değildir. Fakat araştırmacı filozofun dilindeki mitolojik veya metafiziksel görüşlerin ötesindeki yalın felsefi söylemlerini görebilmelidir. Pek tabii bu Sokrates'in görüşlerini anlamada ve gerçek manasına ermede daha bir önem arz eder.

Dilman'a göre, Sokrates'in felsefi ve manevi düşünceleri iç içe geçmiş durumdadır. Hal böyleyken bir de bunun üstüne Platon'un metafizik anlayışı bu karışımın üzerini kapsar. "Platon işleri karıştırmak için, Sokrates'in kafasını karıştıran epistemolojik problemlerle işbirliği içinde geliştirdiği ayrımlar, metafizik fikirler, dini veya manevi derin düşünceleri Sokrates'e söyletir" (Dilman, 1992: 39). Dilman'a göre, Platon'un Sokrates diline sokuşturduğu metafizik düşüncelerin en önemlilerinden biri, görünüş ve gerçeklik arasında yapılmış olan ayrılıktır. Bu ayrılık, Platon felsefesinde zirveye ulaşan idealar alemiyle duyular alemi görüşünün ön hazırlığıdır.

Dilman'a göre, *Phaidon* diyalogunda görünüş ve gerçeklik arasında iki temel zıtlık vardır. Bunlardan biri görünüş ve gerçekliğin üzerine düşünülduğünde, ortaya çıkan kusurlu bir metafiziğin özetidir. Bir diğeri ise, hatalı bir maneviyat fikridir. Dilman'a göre bu maneviyatın hatalı olması, görünüş ve gerçeklikten bahsederken asıl olarak kastedilen manevi bir yaşam ve şehvetlerin hâkim sürdüğü bir yaşamı, bir birinden ayırmada meydana çıkar. Bu ikisini birinden ayırıp, manevi yaşamın değerini

yüceltirken zorunlu olarak metafizik bir inancı ön görmesi nedeniyle Dilman, Sokrates'in hataya düştüğünü belirtir.

Sokrates'teki görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımın, bir kinaye olduğunu söyleyen Dilman, Sokrates'in burada asıl anlatmak istediği şeyin manevi bir yaşam ile bedensel arzuların peşinde olan bir yaşam arasındaki fark olduğunu söyler. Beden ile ilişki içerisindeki bir yaşam topluma itaat ederek bu dünyadaki idrakimizi sınırlandıran bir sahtelik veya taklittir. Gerçek olan şey, manevi bir yaşam ve bedensel arzuların ipleri elinde tutmadığı bir akıl ile olur.

Sokrates, ahlaki bir yaşam açısından duyuların güvenli olmadığını söyler. Fakat Dilman'a göre, burada duyuların kusurlu olması iddiası, Descartes'in algılarımızın bizi yanıltabileceği iddiasından farklıdır. "Sokrates için duyuların aldatıcılığı duyularla hareket eden bir yaşamın, zevk, haz ve ego tatmini içinde olduğu bir yaşamın aldatıcılığıdır" (Dilman, 1992: 45).

Dilman'a göre, Sokrates'in görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımına, Platon metafizik öğeler katar. Hatta ona göre bu metafiziğin tepe noktasına ulaşması Platon'un çok iyi bilinen mağara benzetmesidir. Mağaranın girişine ters istikamette elleri bağlı insanlar mağaranın ağzındaki gerçekliklerin ancak gölgelerini görürler. Dilman'a göre aslında bu benzetmenin arka planında da manevi bir yaşamla, onun sahtesi olan bedensel şeylere dayalı bir yaşam arasındaki zıtlık yatar. Dilman'a göre, buradaki mağara metaforu toplumu ifade eder. Eğer toplum içindeki gerçeklerin birer yalancı kopyaları olan iyiliği, güzelliği model alırsak hataya düşeriz. Bu kavramların asıllarına ancak bedensel özelliklerinden kopmuş bir manevi yaşamla ulaşabiliriz.

Dilman, görünüş ve gerçeklik ayrımını metafizikten kurtarmayı amaçlar, "Böylece görünüş ve gerçeklik arasındaki Platonik ayrım gerçek ve görünüş açısından iyilik ve adalet arasındaki ayrımdır" (Dilman, 1992: 48). Dilman'a göre, Sokrates bu tarz ayrım yaparak gerçek bir manevi yaşam ve değerlerle onların sahteleri sayılan bedensel hazların ağına düşmüş bir yaşamın arasındaki ayrımı göstermek ister. Gerçek bir yaşam, ancak felsefeyi odağına koyarak gerçekleştirilebilir. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için Sokrates'in bakış açısını Dilman'ın aydınlatmasıyla ele alarak, felsefe ve yaşam arasındaki ilişkiyi analiz etmeye geçebiliriz.

2.2. Felsefe ve Yaşam

Felsefe ve yaşam arasındaki ilişki, bu tezin hem dayanak noktası hem de göstermek istediği hedefin dile dökülmüş halidir. Yani felsefe ve yaşam ilişkisi bir açıdan bu tezin başlangıç yazısı, diğer açıdan fikirlerin toplanıp bir hedefi ifade ettiği son sözdür. Bilgi ve erdem, erdem ve mutluluk, Sokratesçi dikotomiler üzerine ele aldığımız çözümlerinin her biri felsefe ve yaşam ilişkisinin birer ayaklarını teşkil eder.

Dilman, Sokratesçi dikotomiler üzerindeki mitleri araladığında felsefe ve yaşam arasındaki bağları görür. Dilman'a göre "Sokrates, yaşamı felsefeye adanmak olarak adlandırır" (Dilman, 1992: 13). Sokrates felsefeyi bir uzmanlık alanı veya bir meslek olarak düşünmez. Dilman'a göre, Sokrates için felsefe bir insanın ahlakı veya dini gibidir. Felsefe bir insanın yaşamının bir kısmını ilgilendirmez, onun yaşamını tamamen değiştirecek bir aydınlanmadır.

Dilman, felsefenin yaşamı bu denli etkilemesinin temelinde, onun kişiye katmış olduğu duyarlılığın yattığını söyler. Felsefe, kişinin her konuya karşı duyarlı bir bakış açısı geliştirmesinin de yardımcı olur. Bu duyarlı bakış açısının belki de en önemli özelliği, kişiyi hataya düşmekten kurtarır. Bu hata, her şeyi tek bir bakış açısından yorumlama hatasıdır. "Bundan dolayı hiçbir şey ve her şey onun eleştirilerinin ve sorularının konusu olabilir..." (Dilman, 1992: 14). Bu nedenlerden dolayı Dilman, felsefeyi bir akademik disiplinden daha öte bir şey olarak görür.

Dilman'a göre, felsefeyle uğraşan bir kişi sorularını ortaya koyarken pratik ilgilerini ve özel amaçlarını felsefe yoluyla sağlamaz. Bu açıdan Dilman, Sokrates'e yaklaşır. Sokrates'e göre, sofistlerin felsefeyle uğraşmalarının tek nedeni, onların yaşamlarındaki özel hedeflere ulaşmak için yol arayışında, felsefeyi bir araç olarak görmeleridir. Sokrates için bu felsefe değil, bedensel isteklerin hüküm sürdüğü bir yaşamın hatalarından biridir.

Bilimsel disiplinler, onları tarafsız şekilde takip eden bilim adamlarıyla gelişir ve ilerler. Bu bilim adamları bilimsel bilgiler sayesinde teknolojik yan ürün elde eder. Bu teknolojik aletler yaşamı daha da kolaylaştırır. Fakat Dilman'a göre, felsefenin bir yan ürünü yoktur. Filozoflar felsefeden, yaşamı kolaylaştıracak pratik bilgiler elde etmek için yaralanmaz. Bu açıdan felsefeden bir uygulama felsefesi elde edilemez.

Uygulamadan kasıt, yaşamın bir alanında pratik bilgiler sağlamak için felsefeden yararlanılamayacağıdır.

Felsefe yaşamın her alanındadır. Dilman açısından felsefede uygulanmış ve modası geçmiş hiçbir şey yoktur. Felsefe kişinin kültürünü zenginleştiren bir artıdır. Kendini sınırlandırmadan her konu üzerine bir eleştiri yapmaktır ve kişinin kendisi başta olmak üzere var olan her şey üzerine düşünmedir. Fakat Dilman'a göre, dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasında insanın birincil elden kullanacağı bilgi, bilimsel bilgilerdir. Fakat bu bilimsel bilgiler felsefi bir bakış açısıyla anlamlandırılır. Bu açıdan Dilman'a göre felsefe dünyayı anlamada bir ulaşım aracı değildir. Felsefe tüm bilimlere görebilecek geniş bir perspektife sahiptir. Tüm bilimlere yukarıdan bakarak, bilim adamını dar alana sığdıran bakış açısından kurtarır.

Felsefenin, bir aracı olarak kullanılmaması Sokrates'te de vardır. Sokrates için felsefe, pratik amaçları yerine getiren bir aracı değildir. Bir yaşam yoludur. Dilman'a göre Sokrates, kişinin felsefeyle değişebileceğini söyler. Kişi felsefeyle ulaştıkları sayesinde değişir ve düşüncesini derinleştirir.

Dilman'a göre Sokrates, felsefeyi kişiye bilgelik katan bir yaşam tarzı olarak görmüştür. "Sokrates'in inandığı felsefeci bilgeliği felsefi zorluklar ile mücadele etmede kazanır" (Dilman, 1992: 16). Bu açıdan felsefedeki bilgelik bir çabanın getirisidir. Dilman'a göre, bu çabanın zorunlu bir getirisi olan bilgeliği elde etmede, felsefeyi bir aracı olarak göremeyiz. Yani felsefeyi bilgelik getiren ve bilgelige ulaşmada tek yol gören bir vasıtalı yaklaşımın uygun olmadığını söyler. Bilgelik, felsefeyi bir araç olarak kullanıp ulaşacağımız bir amaç değildir. Bilgelik, felsefe ile uğraşanlara felsefenin bir hediyesidir.

Sokrates, kişisel çıkarlardan bağımsız bir felsefi yaşamın en doğru yaşam olduğunu söyler. Fakat Dilman'a göre, Sokrates'in kişilere varlık ve yokluğu ihmal eden akli bir karış havada bir yaşamı önermediğini söyler. Felsefi bilgelik, bireyi kişiliğinden uzaklaştıran onu münzevi bir yaşama götüren bir etkinlik değildir. "Sokrates'in temsil ettiği bilgelik felsefi kişiliği karakterize eder" (Dilman, 1992: 17). Bu karakterize edilmiş bilgelik, kişiyi yaşamdan koparmayan, doğruluk ile dürüstlüğü temele alan ve sorgulamaya dayalı bir yaşamı ifade eder.

Dilman'a göre, felsefeci için yaşam sorgulamasının nedeni bilgeliği elde etmek değildir. Yani filozof için bilgelik bir hedef değildir. Bilgelik olsa olsa felsefi sorgulama ve yaşamın bir hediyesidir. Filozof için arzu edilen bilgelik değil, hayatın her alanını aydınlatacak bir berraklıktır, doğruluktur. Bu açıdan zaten felsefeyi bilgelik elde etmede bir araç olarak görürseniz onu yaşama bağlı köklerinden koparıp basit bir araca çevirirsiniz.

Dilman'a göre, kişinin bir felsefeci bakış açısıyla sorguladığı felsefi problemler, aslında onun kendi problemleridir. Felsefi sorgulama kişinin şahsi zorluklarının sorgulanmasıdır. Bir bilim adamı bilimsel bir sorgulama yaparken diğer insanların inşa ettiği bilgilere ulaşır. Bilimsel bir sorgulamada ele alınan meseleler şahsi meseleler değildir. Onlar diğer tüm insanları ilgilendiren evrensel meselelerdir. Bu açıdan Dilman'a göre felsefe, bilimlerden farklıdır. Felsefenin uğraştığı meseleler bire bir şahsi meselelerdir. Felsefi sorgulama, bir nevi kişinin kendini ve kendi sorunlarını ele aldığı bir sorgulamadır.

Kişi felsefi sorgulama yaparken kendi fikirleri ve benimsemelerinin dışında doğrular söylemez. Bu yüzden Dilman'a göre felsefede doğruları aramak kişinin kendini aramasıdır. Sokrates'in Delphi'deki 'kendini bil' sözünü, felsefeyi bir yaşam biçimi yapmasındaki neden de budur; kişinin felsefe ile kendini araması. Kendini felsefi sorgulama ile arayan bir kişi kişisel çıkarlarını, doğruluğun önüne koymaz. Sokrates'e göre, kişisel çıkarlarını doğruluğun önüne koymayı ancak sofistler yapar. Sofistler kişisel çıkarlarını felsefi doğrular önüne koyar. Dilman'a göre, "biri felsefeye kişisel çıkarlarının katıldığını söylerse, bu doğruluk adına yapılmayan bir sahtekârlıktır" (Dilman, 1992: 19).

Dilman'a göre, bir kişinin felsefi sorgulamada aradığı cevabı, kişinin kendi düşünceleri için aradığı cevaptan ayrı düşünemeyiz. Burada Dilman, kişinin felsefi sorgulamayı kendi ilgilerinden bağımsız yapamayacağını ifade eder. Kişinin kendi nedenleri veya fikirleri, onun şeylere bakışının sınırlarını çizer. Bu sınırlar, kişinin değer normlarını oluşturur. "Bu normlar bizim derinlemesine düşünmemiz için olanak verir, gelecek-geçmiş davranışları yargılamamızın olanağını verir" (Dilman, 1992: 42).

Sokrates için bir kişinin değer yargıları yaşamını şekillendirir ve bu değer yargıları onun sahip olduğu bilgiyle alakalıdır. Bu bilgi, kişinin doğuştan getirdiği saf bir bilgidir. Kişinin bu saf bilgiye ulaşabilmesi için ruhunun saflığa ulaşmış olması gerekir. Sokrates'e göre bir kişinin ruhunun saf olması için manevi bir arınmaya girmesi gerekir. Bu manevi arınma kişinin bedeninden uzaklaşmış olmasıyla gerçekleşir. "Burada Sokrates bilginin bir türünden, ona engel olanlardan ve onu aramanın bir türünden bahseder" (Dilman, 1992: 21). Dilman'a göre, Sokrates'in ruhtan kastettiği şey kişinin akli yanıdır. Bedenden kastettiği, kişinin bedensel özellikleridir. Bu bedensel özellikler, kişiyi mutlak doğruluktan uzaklaştıran, onu diğer insanları düşünmeyen bir çıkarıcılığa götüren şehvet, para hırsı ve egoistliktir. Sokrates, bu açıdan felsefeyi bir arınma olarak görür. Felsefe, kişinin aklını bedensel şehvetlerden kurtarıp, onu mutlak doğru veya iyinin takipçisi yapacak bir yaşam için arınmadır.

Sokrates açısından felsefe yaşamın kendisiyken, getirisi hakikatlerin bilgisidir. Yani felsefe kişinin bir karakter özelliğine bürünürken, ona hakikatin bilgisini elde etmede güç verir.

2.3. Değerlendirme

Çalışmamızın bu kısmında Sokratik dikotomileri, Dilman'ın analitik bakış açısıyla çözümlenmeye çalıştık. Dikkatsiz bir Sokrates çalışmasının, Sokrates felsefesinin metafizik ve mitlerden ibaret olduğu düşüncesine karşın, Dilman'ın Sokrates felsefesi üzerindeki örtüyü aralayıp bizlere göstermeye çalıştığı yalın felsefi bilgileri ortaya koymaya çalıştık.

Dilman'ın da açıkça ifade ettiği gibi Sokrates'in iki açıdan ele alınması gerekir. Bunlardan birincisi, diyaloglarda karşısındakine sürekli bir şekilde dini-etik değerleri çok tanrıcılığın bir din adamı gibi aşılama çabasına çalışan bir Sokrates. Bu kişilik yapısı öyle bir hal alır ki diyalogun uzun bir bölümünde, en ince ayrıntısına kadar öteki dünya tasvirlerini, ağır metafizik süslemelerle açıklamaya çalışır. Açıkçası birçok Sokrates yorumcusu, onun bu özelliklerini ön planda tutmaya çalışır. Dilman'ın, bunu bir sorun olarak görüp çözümlenmeye çalışması bu çalışmanın ana hatlarından birini oluşturur. Sokrates'i ele alabileceğimiz ikinci açı, Platon'un ona yüklediği yoğun metafizik söylemlerin ötesindeki yalın felsefi bilgilerdir. Bu açıdan Sokrates'e bakılınca bilgi,

erdem, ahlak ve felsefi yaşam üzerine koyduğu fikirleri ve bu fikirlerin günümüz epistemik tartışmaların hala canlı birer konusu olduğunu görebiliriz. Hatta bugün iki zıt epistemolojik yaklaşım olan deontolojik epistemoloji ve erdem epistemolojisinin Sokrates'in felsefesinde çatışmasız halde olduğunu görebiliriz.

Bu bölümün ilk konusu olarak ele aldığımız ruh dikotomisi, Descartes tarzı veya dini tarzda bir ruh anlayışı ile Sokrates'in ifade etmeye çalıştığı ruh anlayışı arasında bir ayırım olduğunu göstermek amacıyla incelenmiştir. Bu incelemenin ana nedeni, Sokrates'in bir yanı sıra deontolojik epistemolojiyi savunduğu gibi diğer yönüyle de erdem epistemolojisine dair görüşleri taşıdığını ortaya koymaktır. Tanım olarak, "Erdem epistemolojisi, her şeyden önce, bilgi oluşturma sürecinde, bilginin en temel bileşeni olan inanca (ve dolayısıyla önermeye) değil de bilginin oluştuğu zihnin (kişinin) bilgi oluşturma mekanizması üzerine vurgu yapmaktır" (Mehdiyev, 2011: 105). Bu açıdan ele alındığında, Dilman'ın da ifade ettiği gibi, Sokrates için zihnin yerini metafiziksel bir ruhun içinde aramamak gerekir. Çünkü zihin dediğimiz şey metafiziksel bir ruha değil, bedeninin davranışlarla görülen bir boyutuna ait öğedir. Bu nedenle Sokrates için bilgi oluşması sürecinde, bilgi oluşturma mekanizmasının hâkimi metafiziksel olmayan bir zihindir. Bu zihin ve ruh ayırımının en önemli nedeni, bir açıdan erdem epistemolojisi görüşlerine sahip Sokrates'te bilginin oluşması sürecinin metafiziksel olmadığını göstermektir. Yoksa Sokrates'in ortaya koymaya çalıştığı erdem epistemolojisine yakın fikrinin ayaklarını yere oturtmak oldukça güçleşecektir.

Çalışmamızın ikinci kısmında ise Sokrates'in felsefesinde duyu ve akıl arasında bir ayırım olduğuna dair dikotomiye ele aldık. Bu açıdan bilgi elde etme sürecinde Sokrates'in duyulara bakış açısını açıklamaya çalıştık. Bu noktada Sokrates için, duyuların tamamen yok sayıldığı bir bilgi anlayışının olmadığını söyleyebiliriz. Dilman'ın da ifade ettiği gibi, duyuların insanı her zaman yanı sıra götürdüğü düşüncesi toplumsal ilişkiler açısından bir kaos ortamı yaratabilir. İnsanların birbirleriyle iletişimde duyu verilerinin önemini yok sayamayız. Bu verilerin sayesinde insani ilişkiler devam eder. Fakat bunların, insanı tümünden yanıltacak veriler olduğunu iddia etmek, toplumsal bütünlüğü bozabilir ve insanların birbirlerine karşı güvensizliği artabilir. Hele ki Sokrates gibi toplumsal barış ve devlet düzeni adına hayatını vermiş bir filozofun böylesi bir düşünceye sahip olduğunu söylemek insanı hataya düşürecektir.

Sokrates için duyuların, insanı yanıltmayacağı zamanlarda vardır. Sokrates'in, duyu verilerini küçük gördüğü tek kıstas matematiksel bilgilerdir. O, duyu verileri ile elde edilen bilgilerin insanı yanıltabildiğini ama matematiksel bilgilerin mutlak olduğunu ifade eder. Matematik bilgileri mutlak bilgilerdir. Aslında Sokrates için matematik bilgisi temel bir bilgidir. Diğer bilgiler için bir kıstas oluşturur. Bu nokta önemlidir. Çünkü buradaki bakış açımıza göre Sokrates ya erdem epistemolojisine ya da içselci epistemolojiye yaklaşır. Eğer bir kişinin, matematiğin mutlak bilgisini temel edip diğer bilgileri bu temele göre uygun olarak, iradesiyle içselleştirdiğini ve bunun kişi üzerinde bir yükümlülüğe sahip olduğunu söylersek, Sokrates bir deontolojist ya da içselci bir filozoftur. Eğer Sokrates'in bir eylemi gerçekleştirmedi veya bir bilgi edinim sürecinde doğruyu bir gerekçelendirme unsuru olarak ele almadığını, bunun yerine matematiksel mutlak bilgiye sahip bir kişinin her halükarda doğruluğa ulaşacağını söylersek, onun erdem epistemolojisine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Burada önemli olan nokta Sokrates'in matematiksel bilgileri mutlak bilgi olarak görmesini iyi okumaktadır. Sokrates açısından matematiksel bilgi hakikatin bilgisidir. Bu hakikat bilgisi zihnini bedensel şehvetten ayıran ve hakikatlerin mutlak bilgisini bir karakter özelliği haline getiren kişilere aittir.

Erdem epistemolojisi, bir yönüyle ahlaki diğer yönüyle epistemik bir karakterdedir. “Erdem etiği, erdemli olunmadan erdemli davranışta bulunamayacağını varsaydığı için, bir eylemi değerlendirirken eylemi kendi başına değil, o eylemi gerçekleştiren karakter özelliğiyle birlikte değerlendirir...” (Kart, 2006: 10). Bu erdem epistemolojisinin ahlaki dayanağıdır. Erdem epistemolojisinin diğer yönünde iyilik kavramı önemli bir yer tutar. Buradaki iyilik kavramı, bir bilginin doğruluğu için bir gerekçelendirme aracı değildir. “Çünkü herhangi bir güdüsel işlevi bulunmayan gerekçelendirilmiş inançtan farklı olarak iyilik, tabiatı gereği doğruluğu gerektirir...” (Mehdiyev, 2011: 109). Tekrar Sokrates'e dönersek, ondaki matematiksel mutlak bilgileri kişinin bir karakter özelliği olarak görmek ve bu karakter özelliğine sahip bir kişinin yaptığı işleri, mutlaklığın verdiği zorunlulukla hep doğru olduğunu söylemek, Sokrates'i erdem epistemolojisi içinde görmemize yetebilir. Fakat bunu bir karakter özelliğinden ziyade diğer bilgilerin oluşumu için ve iradenin doğruluk adına başvuru bilgisi olarak görürsek Sokrates'i içselci bir filozof olarak görebiliriz.

Sokrates'in deontolojiye veya erdem epistemolojisine yakın olup olmadığını tam olarak anlamamız için, hakikatin bilgisinin kişiye mesuliyet yükleyip yüklediğini görebilmemiz gerekir. Yine ilk bölümde ifade ettiğimiz sözü hatırlayalım: 'Kimse bilerek kötülük yapmaz.' Sokrates için, eğer kişi bir karakter özelliğine sahip olması nedeniyle yanlış yapmayacağını çünkü kişinin doğruluğu yapma adına bir mesuliyeti olduğunu söylersek, Sokrates'in içselciliğe yakın olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Sokrates açısından, erdem ya da mutlak bilgiye sahip birinin yanlış yapmamasının nedeninin onun karakter özelliğinde aranması gerektiği söylemek, Sokrates'i erdem epistemolojisine yaklaştırır.

İncelememizin üçüncü kısmında Sokrates felsefesinde görünüş ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi incelemeye çalıştık. Aslında Sokrates'in görünüş ve gerçeklik arasında gördüğü ilişki, incelememizin son bölümünde ele aldığımız felsefe ve yaşam arasındaki ilişki ile yakından ilgilidir. Dilman'a göre Sokrates'in duyu verilerini küçük görmemesinin altında, o verilerin, hakikat yolunda insana bir fayda sağlayamaması yatmaktadır. Sokrates için, hakikat ya da mutlak olanın bilgisi, kişinin duyuları ya da Dilman'ın deyimiyle bedensel hazlarından kurtulmasıyla elde edilebilir.

Sokrates mutlak olanın bilgisine ulaşılabilmesinin yöntemi olarak felsefi bir yaşamı öne sürer. Aslına bakılırsa bu açıdan Sokrates, erdem epistemolojisine yaklaşır. Nihayetinde erdem epistemolojisi bilgiyi, kişinin bir nesne ile kurduğu basit bir ilişkiye indirgemez. Erdem epistemoloji bilgiyi, erdem ahlaki bir yaşam ile karakter özelliğine dönüşmesi sonucu elde edilen bir ürün olarak tanımlar. Bu açıdan Sokrates için hakikatin bilgisi, bedensel hazlarla ulaşılacak bir bilgi olmayıp bedensel hazlarını dizginlemiş, erdemleri bir karakter biçimi haline getirmiş bir kişinin ulaşabileceği bir unsurdur. Kişi elde ettiği bu bilgiyi artık bir karakter özelliği haline getirip ve yaşamında karşılaştığı her sorun için çözüm kaynağı haline getirir.

SONUÇ

İlkçağ felsefesini ele alan birçok kitapta, genellikle insan üzerine felsefenin başlangıç filozofu olarak Sokrates ele alınır. Belki de bunun en büyük sebebi sıradan bir insandan tutun da bir krala kadar toplumun tüm bireyleri için ortak bir hedef belirleyen ve ahlakı ilk defa bu kadar etraflıca işleyen ilk filozof Sokrates'tir.

Çalışmamızın en önemli hedefi, *Morality And Inner Life: A Study in Plato's Gorgias* ve *Philosophy And The Philosophic Life: A Study In Plato's Phaedo* adlı iki kitabı ile özgün bir Sokrates yorumu yapan Dilman'ın görüşlerinden hareketle bilgi ve erdem arasındaki ilişkiyi Sokrates açısından yorumlayabilmektir. Dilman'ı diğer Sokrates yorumcularından ayıran en önemli özellik, çağdaş epistemoloji tartışmalarında ele alınan ana problemlerin Sokrates felsefesindeki köklerini ortaya koymasındadır.

Bilgi ve ahlak ilişkisini konu edindiğimiz ilk bölümde Sokrates'in bilgiden ahlaka ulaşılmasının yol haritasını ortaya koymaya çalıştık. Bilgi, kişinin iradesiyle ulaşıp elde ettiği üründür. İradenin olmadığı bir bilgi kabul edilemez. Dışarıdan dayatma veya tek yönlü bir eğitim neticesinde elde edilen bilgileri değerden bile saymayan Sokrates için, bilgi içselleştirilmesi gereken bir unsurdur. Bu açıdan Sokrates, doğru inancın gerekçelendirmesinin içsel olduğunu söylemesi nedeniyle klasik temelci bir yaklaşım sergiler. İçselleştirilen bilgilerle zenginleşmiş bir yaşam, sonunda kişiye mutlaka erdemi ve nihayetinde de mutluluğu getirecektir.

Çalışmamızın ikinci kısmında, felsefe ve yaşam arasındaki ilişkiyi irdelemeye çalıştık. Bu bölümde Dilman'ın, Sokrates felsefesi üzerindeki mitolojik örtüyü aralamasını gördük. Üç temel Sokratik dikotominin üzerindeki mitolojik örtülerin aralanması neticesinde, ortaya çıkabilecek yalın felsefi görüşleri ele aldık. Dilman'ın katkısıyla, Sokrates'in ruh ve beden ayrımının temelinde bir metafizik ya da dinsel bir ayrım olmadığı açıkça görülebilir. Metafiziksel bir ruhun özellikleriyle, Sokrates'in ruh

anlayışı arasında zıtlıkların, benzerliklerden çok daha fazla olduğu görülür. Sokrates'in, ruh ve beden olarak ifade ettiği şey, Kartezyen bir ayırmadan ziyade bir kişinin iki farklı karakter özelliğinin anlatımıdır. Beden; kişinin egosu, şehveti, hırsıdır. Ruh ise kişinin aklı, ahlaki ya da erdemidir. Aynı şekilde duyu ve akıl arasındaki ayrıma da bu açıdan bakabiliriz. Dilman'a göre, Sokrates'in duyu ve akıl arasında yapmış olduğu ayırım mutlak bilgiyle duyuların verdiği geçici kanılar arasında bir saygınlık sıralaması yapmaktır. Sokrates, duyuların kusurluluğunu duyusal şüpheciliğe ulaştırmaz. Duyulara koşulsuz bir şüphenin, bilgi elde etmeden tutunda toplumsal ilişkilere kadar, kişinin yaşamının tüm yönlerini olumsuz etkileyeceğini belirtir. Yine aynı şekilde görünüş ve gerçeklik arasında yapılan ayırımın arkasında iki farklı karakter tipinin tanımının yattığını görürüz. Dilman'ın da dikkati çektiği gibi, bu gerçek manevi değerlere sahip bir yaşayışa sahip biri ile bedensel hazların eline düşmüş bir kişinin ayırımıdır.

Çalışmamızın son bölümünde nihai bir öneme haiz, felsefe ve yaşam arasındaki ilişkiyi ele aldık. Aslında kitabın ilk bölümü, Sokrates'in yaşam ve mutluluk arasında kurduğu ilişkiyi dile getirmektir. İkinci bölümde yaşam yerini felsefeye bırakırken, mutluluk yerini hakikate bıraktı. Yani Sokrates için doğru yaşamak felsefi bir yaşamdan geçer. Felsefi bir yaşamın insana getirdiği epistemik bir kavram olan hakikattir. Burada dikkat edilmesi gereken şey ahlak ve epistemoloji felsefelerinin zorunlu bir birlikteliğe sahip olması gerektiği görüşüdür.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki Sokrates'in felsefesinde, günümüzde birbirleriyle zıt iki epistemolojik akımın aynı anda yer aldığı görülür. Sokrates, bilginin iradeyle elde edildiğini, içselleştirilmesi gereken bir ürün olduğunu ve bu ürünün diğer bilgilerin çıkarımı için bir temel teşkil ettiğini söyleyerek klasik temelci bir görüşe sahip olduğunu göstermiştir. Diğer açıdan, bilgi elde etmede karakterin önemli olduğunu, erdemli ve doğru birinin her yaptığı işin doğru olduğunu ve bilgi elde ediniminde karakterin önemine vurgu yapması, erdem epistemolojisine paralel görüşleri olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

Arslan, A., (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayıncılık, İstanbul.

Cevizci, A., (2010), *Felsefe Tarihi*, Say Yayıncılık, İstanbul.

Copleston, F., (2009), *Ön Sokratikler Sokrates*, (çev.) A. Yardımlı, İdea Yayıncılık, İstanbul.

Dilman, İ., (1979), *Morality And Inner Life: A Study in Plato's Gorgias*, Macmillan, London.

Dilman, İ., (1988a), "Descartes'in İnsan Kavramı: Zihin Ve Vücut", *Felsefe Tartışmaları*, S.3, İstanbul, ss.7-15.

Dilman, İ., (1988b), "Wittgenstein Ve Kendimden Başka İnsanların Varlığı", *Felsefe Tartışmaları*, S.4, İstanbul, ss. 9-13.

Dilman, İ., (1990), "Mutluluk nedir", *Felsefe Tartışmaları*, S.7, İstanbul, ss.79-87.

Dilman, İ., (1992), *Philosophy And The Philosophic Life: A Study In Plato's Phaedo*, Mamillan, London.

Dilman, İ., (2002), *Wittgenstein's Copernican Revolution: The Question of Linguistic Idealism*, Palgrave, London.

Dorion, L., (2005), *Sokrates*, (çev.) M.N. Demirtaş, Dost Yayıncılık, Ankara.

Gökberk, M., (1999), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul.

Guthrie, W.K.C., (1999), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (çev.) A. Cevizci, Gündoğan Yayıncılık, Ankara.

Kart, B., (2006), *Deontolojist ve Teleolojist Kuramlar İkileminde "Erdem Etiği"*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kingsley, P., (2002), *Antik Felsefe Gizem Ve Büyü*, (çev.) K. Kalyon, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

Laertios, D., (2010), *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (çev.) C. Şentuna, Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul.

Mehdiyev, G., (2009), *İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı Ve Freud Eleştirisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Mehdiyev, N., (2011), *Temelcilik*, (Ed.) N. Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, ss.131-151.

Platon, (1942), *Menon*, (çev.) A. Cemgil, Maarif Matbaası, İstanbul.

Platon, (2010a), *Diyaloglar*, (çev.) M.C. Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Platon, (2010b), *Toplu Diyaloglar*, (çev.) S.K. Yetkin ve H.R. Atademir, Yargı Yayınevi, Ankara.

Platon, (2011), *Euthyphron*, (çev.) F. Akderin, Say Yayınları, İstanbul.

Reçber, M.S., (2003), “Platinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik”, *Felsefe Dünyası*, S.41, Ankara, ss.41-57.

Saygın, T., (2008), “Sokratik Erdem Ve Aristoteles’in Sokratik Erdemle İlgili Bazı Değerlendirmeleri”, *Felsefe Dünyası*, S.47, Ankara, ss.130-136.

Sidiropoulou, C., (2010), “İlham Dilman”, *Felsefe Tartışmaları*, S.45, İstanbul, ss.64-96.

Sosa, E., (1999), “What is Knowledge”, (Ed.) J. Greco ve E. Sosa, *The Blackwell Guide to Epistemology* içinde, Blackwell Publishers, Oxford, ss.92-116.

Soykan, Ö.N., (2006), *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Ve Yapıtları*, Mvt Yayıncılık, İstanbul.

Steup, M., (2000), Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology, *Acta Analytica*, 15, 24, ss.25-56.

Versenyi, L., (2010), *Sokrates Ve İnsan Sevgisi*, (çev.) A, Cevizci, Gündoğan Yayıncılık, İstanbul.

Zafer, M.Z., (2010), *Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.