

FELSEFE DÜNYASI

2011/1 Sayı: 53 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Prof. Dr. Sait REÇBER
Prof. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İLKÇAĞ FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDE, AHLAKİ BİR PROBLEM OLARAK “DÜNYA ALGISI”

Şamil ÖÇAL *

I

Dünya'nın nihai bir anlamının olup olmadığı ve eğer varsa bunun insan tarafından bilinip bilinemeyeceği öteden beri felsefenin büyük soruları arasında yer almıştır. Dünya'nın kendine özgü özelliğinin içerisinde bir rasyonelliği içermesi olduğunu düşündüğümüzde, Stoacıların yaptığı gibi insanı onun özelliklerini yansıtan bir parçası olarak görmek zor olmayacaktır. Bu durumda dünyanın en karakteristik özelliği, kendi bünyesinde hayatı ve rasyonelliği barındırmış olması olacaktır. Dünyada hayat ve rasyonelliğin bulunması bir itiraz konusu olmazsa da bunun dünyanın temel özelliği olup olmadığı konusunda biraz düşünmek gerektiği kanaatindeyim. Canlılık ve akılılık evrenin temel yapısına eğreti durmaktadır.

John Cottinghaam, doğanın bu noktada ölü ve irrasyonel bir yapıya sahip olduğunu ve hayatın ve rasyonelitenin kozmosu temsil eden bir özellik olmadığını görüşündedir:

“Biz insan olarak entelektüel ve kültürel başarılarımızla iftihar edebiliriz. Ancak, parlak hidrojen bulutlarının üzerine yayıldığı tahayyül dahi edemeyeceğimiz bir çağa karşısında biz, geçici, arızı, tabir caizse çıplak bir kayanın üzerinde birkaç yıl ya da birkaç on yıl durduktan sonra bir daha görülmeyen çamur gibi evrene yabancı varlıklarız.”¹

İlkçağlardan beri felsefenin temel sorulardan birisi “Neden dünya yok değil de var olmuştur?” sorusudur. Bazen bu soru insanın varlığını da kapsayarak sorularak, “biz ve dünya niçin varız?” biçimini almıştır. Şayet uzay ve zaman içindeki dünya hayatının bir anlamı varsa bunun uzay ve zamanın içinde aranamayacağı, Kant'ın deyişiyle fenomal dünyadan ziyade numenal dünyada olduğu bu da insan bilginsin sınırlarını aşacağı söylenebilir.

Fenomenler dünyası, aynı zamanda bilimin sınırlarına işaret eden eden bir dünyadır. Fakat Cottingham'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi bilimin sınırlarının insan söyleminin sınırlarıyla örtüşen bir sınır olduğunu söyleyemeyiz.² Dünyanın ve dünya hayatının değeri ile ilgili, “bilimsel” olmayan ancak tarih

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ John Cottingham, *The Meaning of Life*, (Routledge New York 2003), 3-4.

² John Cottingham, *Meaning of Life*, 8.

boyunca anlamlı kabul edilen çok zengin sanatsal ve dinsel bir dil birikiminin vârisleri olduğumuzu unutmamamız gerekir. Dinsel ve sanatsal söylem bu anlamda bilimsel olarak söylenebilir olanın uçlarını ve hatta bunun ötesini kendisine çalışma alanı olarak seçmiştir.

İnsan sadece maddi, fiziksel yönü olan bir varlık değildir; insan aynı zamanda mana yönü olan manevi bir varlıktır. İnsan bu yönüyle, çevresindeki şeyleri nesneleştirerek bunları, H. Z. Ülken'in tabiriyle birer "dünya" haline getirmektedir.³

Çağlar boyunca insanlar, dünyanın sürekli değişmesine ve onda hiçbir sabit noktanın olmayışına bakarak, dünyada yaşamak ya da dünyayı bu değişim içinde akıp giderken anlayabilmek için, dünyada sabit noktalar icat etme gereğini duymuşlardır.⁴ Bu bakımından dinlerin getirdiği hem zamansal bakımdan hem de mekânsal bakımdan sabit noktalar ile ilkçağdan başlayarak modern dönemlere kadar felsefe ve bilimin koymaya çalıştığı sabit noktalar aynı amaca yöneliktir.

"Dünya", insanın bir canlı ve düşünen varlık olarak içinde yaşadığı ve kendisi dışındaki maddeyle ve çevreyle ilişki kurduğu bir mekân olmasının yanında, içerisinde zamansal kategorileri de barındıran bir yerdir. Dünya, aynı zaman da insan bilgisinin kendisine yöneldiği, insanın hazır bulunduğu, açıklanması gereken bir "düzen" ve "doğa" olarak da insanın karşısında durmaktadır. İnsan zihni, hep bütün olarak dünyayı hem de tek tek dünya içindeki varlıkları anlama ve açıklama eğilimindedir. Bu yönüyle dünya bilimsel bir obje olarak hem felsefenin hem de bilimlerin konusu olmuştur. İnsan kendi yaratıcılığını, becerisini bu dünya içinde göstermekte, dünyanın içerdiği mevcut malzemeleri kullanarak onu, hem yeniden üretmekte hem de dönüştürmektedir.

Dünya insan dışındaki canlıların, ya da cansız varlıkların da bulunduğu bir mekân olduğu için, insanın dünyası yanında başka varlıkların dünyası olduğunu da hesaba katmak gerektiğinde, dünya ile sadece insan için değil başka varlıklar bakımından da ilgilenmek anlamsız sayılmaz. Biz dünyayı sadece kendimiz, ya da tür olarak insana ait, insanın çıkarları bakımından önemsenen bir yer olarak kabul ettiğimizde, hem dünyadaki başka varlıkların haklarının olduğunu görmezden gelmiş oluruz hem de hem de dünya ile ilgili olabilecek başka varlıkların bu ilgilerini kabul etmemiş sayılırız. - Kuşkusuz İnsanın "dünya"ya karşı ilgisi, ya da dünya ile olan ilişkisi bununla sınırlı değildir. İnsanın içinde yaşadığı bir ortam olarak, değişen, insan karşında bir edilgenliği olan, kendisine estetik bir değer atfedilen, ya da din temelli dünya görüşlerinde olduğu gibi,

³ H. Z. Ülken, *Felsefeye Giriş 2*, (T. İş Bankası Kültür Yayınları 1. Baskı İstanbul 2009),193.

⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları İstanbul 1991), 2

çoklu bir yapıda olmasına rağmen bir ruha veyahut da akla ya da bir yasaya sahip ve aşkın bir güç tarafından yaratılmış olduğuna inanılan; veyahut da dinden bağımsız düşüncelerde olduğu gibi yaratılmışlığı paranteze alınan, “dünyaya” ve dünya ile ilişkilendirebilecek, geçici, ebedi olmayan şeylere karşı tutumu da etik bir problem olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Bu dünyada meydana gelen olaylar karşısında farklı insanların farklı tutum almaları, bir taraftan kişilerin kendi çıkarlarına ters ya da uygun gelmesinden, diğer yandan da onların dünya hayatına karşı, farklı tutum içinde olmalarından ve kişinin dünya ile ilgili belli bir değere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan kendi çıkarından dolayı tavır aldığı bir olayı, herkesin hatta tüm insanlığın çıkarıyla ilgiliymiş gibi de görebilir ya da gösterebilir.⁵ Kişinin yaşantısına yön veren, onun şu ya da bu tutumu takınmasında etken olan şeylerin, temelde onun “dünya” ve dünya ile ilgili şeylerle ilgili algısından kaynaklandığını söyleyebilir miyiz? Ya da dünya algısının insanın, hem bir bütün olarak hem de çeşitli konularla ilgili ahlaki tutumu üzerindeki etkisi nedir? Bu gibi sorular dünyayı doğrudan etik bir problem haline getirmektedir.

Bu yazıda, İlkçağ felsefesinde “dünya” ile ilgili düşüncelerin ahlaki değeri üzerinde yapılacak bir değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Filozofların dünya algıları ile felsefi görüşleri ve ahlak anlayışları arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı irdelenecektir. Bu çerçevede ilkçağlarda yaşayan Heraklitos, Pisagorcular, Permanides Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar, Yeni Eflatuncu Plotinus ‘un görüşleri ele alınacaktır.

II

Sokrates, İlkçağlarda bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bunun dünya algıları bakımından da böyle olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Sokrates önceki filozofların dünya ve doğa ile ulaştıkları sonuçların temelinde de dünyanın yapısı ile ilgili sordukları sorular vardı. İonyalı filozofları en fazla etkileyen şey, çevrelerinde gördükleri değişim, doğum, büyüme, bozulma ve ölüm gibi olgulardı. Bahar ve güz mevsimleri, insan hayatında şahit olduğumuz çocukluk gençlik ve yaşlılık evreleri, oluş ve tekrar yok oluş, ölüm, belirsizlik, geleceğin kestirilemezliği, evrenin ve evrendeki hayatın açık ve kaçınılmaz olguları olarak görülüyordu. Onlar için de dünyanın ve hayatın bir de görünmeyen karanlık bir yüzü vardı. İşte İonyalı filozoflar, evrende câri olan bu değişimin ve dönüşümün ötesinde, kalıcı olan bir şeyin var olması gerektiğini düşünüyorlardı. Çünkü dünyada sürekli olarak bir şey başka bir şeye dönüşüyordu. Şu halde tüm değişen şeylere temel teşkil eden, asıl olan, ebedi ve zamana karşı

⁵ İonna Kaçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları (Ankara 1999), 101-102

dayanaklı olan ve bir şeyin bulunması gerekiyordu. Her bir filozof her şeyin *arkhési* olarak önerdiği madde farklı idi. Ancak bu İonyalıların dünyadaki değişime, hareketliliğe karşı, değişmeyen bir temel, birlik arayışı içinde olduğu gerçeğini değiştirmiyordu. Thales'e göre bu *arkhé* su, Anaksimenes'e göre hava, Heraklitos'a göre de hava idi.⁶ Anadoludaki İonyalıların felsefelerini belirleyen temel unsurun seküler bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Miletli filozofların geleneksel inançları büyük oranda yok saydıkları anlaşılmaktadır. İlk madde ile ilgili tanrı terimini kullanmış olmaları ve ve “sayısız dünya”dan bahsetmeleri dini bir çağrışımına sahip değildi. Evrendeki *değişim* yine evrenin kendisinden hareketle açıklanmaya çalışılıyordu. Çünkü maddenin belli bir biçimi birliğin bir prensibi ve da her şeyin iptidai aslı olarak konuluyordu. Belki de İonyalı filozofları önemli kılan şey, ulaştıkları sonuçların doğruluğu ve yanlışlığı bir yana, dünyanın bize görüldüğü haliyle güvenilmezliğini, duyularımızın dünya hakkında vermiş olduğu bilgilere bel bağlamayarak bunun ötesine uzanmak gerektiğini vurgulamış olmalarıdır. Diğer yandan, onların dünyanın görünürdeki dağınıklığının ancak düşüncenin ulaştığı bir sonuç ile toparlanabileceğine inanmış olmaları da aklın faaliyetlerine karşı duyulan güven açısından önemlidir. Doğa filozofları ayrıca âlemi idare eden bir yasadan da söz etmişlerdir ki bu kozmik yasa âlemi sürekli olarak belli bir dengede tutmakta ve onun kaosa ve anarşiye sürüklenmesine engel olmaktaydı.

III

İonyalı olmasına rağmen uzun süre batı'da yaşamış olan iki filozofu, felsefi görüşlerinde dini unsurlara da yer vermiş olmaları dolayısıyla diğerlerinden ayırmak gerekir. Bunlardan birisi Pythagoras diğeri de Xenophanes'tir. Çünkü her iki düşünür de Yunan dünyasını etkisi altına alan büyük canlanmanın gerçekleştiği ve dinsel etkilerin kendini göstermeye başladığı bir dönemde yaşamışlardı. Hala bilinmezliklerle bürünmüşlüğü devam eden Pisagorculuk'da dini-mistik bir eğilimin varlığı kabul edilmektedir. Bu sebeple Pisagorcuların dünyadaki varlıklara belli bir kutsallık atfettiklerini söyleyebiliriz. Her şeyin sayısal bir değeri olduğunu söyleyen Pisagorcular, evrende sayısal bir uyum, ya da matematik bir orantı olduğuna inanmışlardır.⁷ Bu şekilde Pisagorcu felsefenin, Miletli filozoflardan farklı bir bakış açısı getirdiği görülmektedir. Miletli filozofların saf materyalist bakış açılarına karşı Pisagorcuların ilk defa ruh olgusunu ve sayısal soyutlukları felsefenin gündemine getirdiklerini ve dünyayı oluşturan şeylerin duyularımıza gelen maddi şeylerden ibaret olmadığı ve

⁶ Frederick Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , (Image Books , New York 1993),. 19-20.

⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. basım (Remzi Kitabevi , İstanbul 1999) , 29-30.

dünya nimetleri karşısında belli bir ahlaki tutum izlemenin insanın kurtuluşuna vesile olacağı görüşünü savunduklarını görüyoruz. Pythagoras, insanın hiçbir şeyi kendi malı saymamasını, insan eliyle ekilmiş ola bitkiyi ve insanlara zararı dokunmayan hayvana zarar vermemeyi öğütüyordu.⁸ Pisagorcuların savunmuş oldukları bir başka görüş de ruh göçüdür. Ruh göçü inancı, dünyada en azından canlı varlıkların ve özellikle de insanın, başka bir âleme ait olan ve Pisagorculara göre de bu dünyaya düşmüş olan bir ruha ya da benliğe sahip olduğunu varsaymamızı gerektirir. Bu yüzden Pisagorcu filozoflar bedenimiz dışında sürekli olarak var olan ve ebediyen var olacak bir benliğin varlığına inanırlar. Bu dünyada ve bu bedendeki hayatımızın kendi evimizdeki hayatımız olduğunu söyleyemeyiz. Aslında dünya hayatı bizim için bir cezalandırma ya da bir iyileşme sürecinin evreleridir. Bizim bir beden içinde kaldıkça kendi benliğimizden hoşlanmamız mümkün görünmemektedir. Dünya, iyi ve kötünden oluşan iki kutuplu bir yer olduğu için insan da bu çift kutuplu alanda mücadele veren ve ahlaki bakımından önemi olan bir davranış sergilemesi beklenen ve bundan dolayı ödül ya da cezayı hak eden bir varlık olarak görülür. İyi ve kötünden oluşan ahlaki düalizimde, her ne kadar döngünün sonunda iyi muzaffer olup kurtulacaksa da, ahlaki düşüş tekrar başlayacağı için döngü ebedi olarak devam edecektir.⁹ Buradan hareketle, Pisagorculukta dünyanın duyu algılarınca algılananların dışında bir takım herkese açık olmayan anlamlara sahip olduğu düşüncesinin, insanı dünya karşısında belli ahlaki tutumlar almaya zorladığını söylemek mümkündür.

IV

Doğada her şeyin bir değişim içinde olduğuna inanan ve buna uygun bir değişim çatışma felsefesi geliştiren Heraklitos için dünyanın varlığı, sürekli olarak değişen ve varlığa gelip tekrar giden şeylere bağlıdır. Heraklitos felsefesinde dünyayı ayakta tutan şey, onun varlığının özünü oluşturan değişim ve çatışmadır. Dünyada var olan her şeyin var olma ve yok olma sebebi işte bu savaş ve çatışmadır. İlk bakışta bu, dünyada bir belirsizliğin, karmaşanın hâkim olduğu düşüncesini akla getiriyorsa da bu sebatsızlık, geçicilik ve çokluk içinde bir birliğin, düzenin olduğunu görüyoruz. Heraklitos çokluk içindeki birliği ateş sembolüyle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu birlik, yıkma, tüketme ve dönüşürme yoluyla “ateş” tarafından kurulan bir birliktir. Çünkü ateş, yapı olarak heterojen olan birçok maddeyi kendisine dönüştürmekte ve bu şekilde çokluk

⁸ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren Candan Şentuna, 4.baskı, (YKY, İstanbul, 2010), 389

⁹ Edward Hussey, “Pythagoreans and Eleatics”, *Rotledge History of Philosophy*, Vol I *From the Beginning to Plato*, Ed. C. C. W. Taylor, (New York 2005), 118.

içinde bir birlik üretmektedir. Ayrıca ateş bu maddelerle sürekli beslenmediğinde yok olacaktır. ¹⁰ Bu da ateşin kendi varlığını idâme ettirmesinin, bu tüketme-dönüştürme sürecine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Heraklitos'a göre ateşin yanma sürecinde iki tür yol vardır. Bunlardan birisi yukarı giden yol, diğeri de aşağı doğru yoldur. Ateş yoğunlaştığı zaman neme dönüşür ve baskı altında kaldığında suya dönüşür. Su donunca da toprağa dönüşür. Heraklitos bu sürece ateşin "aşağı doğru giden yol" adını verir. Toprak sıvılaştıkça su ortaya çıkar ve sudan da her şey oluşur. Heraklitos her şeyin varlığını denizin buharlaşmasına atıfta bulunarak açıklamaya çalışır. Bu da "yukarı doğru giden yol"dur. Bu sebeple ateş sadece şeyleri alıp dönüştürmekle kalmaz aynı zaman da onlara varlıklarını veren şeydir de. Âlem her şeyin yok olarak bir başka şeye dönüşmesiyle birlikte varlık kazanmaktadır. Doğanın gizlenmekten hoşlandığını savuna Heraklitos'a göre doğada görünürdeki çatışmanın gerisinde bir birlik ve uyum vardır. ¹¹ Evrene bu şekilde bakış, yani bir savaş ortamında dünyanın vücûd bulunması düşüncesinin ahlaki bir göreceliğe yol açması kaçınılmazdı. Heraklitos'un bu anlamda iyi ve kötü olan şeylerin zamana ve zemine göre farklılık arz edebileceği sonucuna ulaştı. Mesela deniz suyu balıklar için hayati bir önemi haiz iken, insan için öldürücüdür. Tanrı için de her şey doğrudur ve iyidir. İyi ve kötü değerlendirmesi ancak insanların yaptığı bir ayırımdır. ¹² Heraklitos ayrıca Tanrı'nın her şeye içkin olarak var olan bir evrensel yasa ya da Akıl olduğuna inanmaktaydı. İnsanın akıllı da zaten bu evrensel yasanın bir unsuru ya da onun büzülmüş bir parçasıdır. Bu yüzden insanın, her şeyin birliğini ve değişimi bir yasaya bağlı olarak yaşadığını anlamak suretiyle, akıllı bir bakış açısı kazanması ve akla göre yaşaması gerekir. Heraklitos'un bu bakış açısı onun panteist bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Heraklitos'un dünyası içerisinde sürekli olarak, savaş ve çatışma içerisinde kendisi var eden bir dünyadır. Hep değişen, çatışan bir dünyada sabit kalan değerlerin olduğunu düşünmek elbette anlamsız olacaktır. Panteist bir Tanrı anlayışının yol açtığı ahlaki zorluktan biri de şudur: Böyle bir dünya görüşüne sahip olan bir kimse, ahlaki sorumluluklarını yerine getirirken, kendisini doğanın bir parçası olarak görüp doğal-rasyonel bir ahlak anlayışına mı sahip sayılacaktır yoksa doğa içine sinmiş olarak var olan bir Tanrı'nın emrini getirdiğini mi düşünecektir? Panteizmin ahlak anlayışının kaynağını bu durumda tespit etmek zordur. Heraklitos'un savunmuş olduğu panteizmde, insan doğada var olan akla sahip olduğu için, doğada cârî olan akla uygun yaşamalıdır. Bu aynı zamanda insanın

¹⁰ Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 40

¹¹ Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 42

¹² Copleston , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 42.

kendi ahlaki normları kendi aklına başvurarak ya da doğadaki rasyonel işleyişe başvurarak üretmesi anlamına da gelebilecektir. Yukarıda işaret edildiği gibi buradan hareket edildiğinde, ahlak anlayışı bakımından görecelik dışında herhangi bir yere yol çıkmayacağı görülecektir.

V

Heraklitos'un değişimi esas olan felsefesine karşı tepki olarak ortaya çıkan Permanides'in felsefesine temel teşkil eden şey , değişmeyen ve gerçekten var olanıdır. O "varlık vardır" tümcesiyle, şeylerin bilgiye temel teşkil edecek olan yapısını ortaya çıkarmaya çalışır. Permanides'e göre , ölümlü olanların yolu var olanı ve var olmayanı ayırt edecek niteliğe sahip değildir. Varlığın parçaları yoktur ve bölünemezdir. Varlığı sınırlayan başka bir şey olmadığı için o, aynı zaman da birdir, hareketsiz ve değişmezdir. Bu şekilde o, dünyada görülen şeylerin, yani duyu organlarıyla algıladığımız şeylerin ötesinde değişmeyen gerçekler olduğuna inanmaktadır.¹³

VI

Presokratik filozoflar arasında pratik ahlakla ilgili görüşleri bize ulaşan tek filozofun atomcu Demokritos olduğunu söyleyebiliriz. Demokritos'a göre, insanın asıl haz alacağı şeyler ölümlü, gelip geçici şeyler olmamalıdır. Eğitilmiş bir kimsenin taşımış olduğu umut, cahil bir kimsenin malından ve mülkünden daha iyidir. Ancak ona göre mutluluk, mistik bir yaşam tarzıyla elde edilecek bir şey değildir. Onun idealize ettiği yaşam tarzı, gönül ferahlığı içinde geçen neşeli bir hayattır. Daha sonraki çağlarda onun ressamlar tarafından gülen filozof olarak resmedilmesinin sebebi de bu olsa gerektir. İlimli bir hayatı tavsiye etmesine rağmen, Demokritos asla bir münzevî değildi. Ona göre oruç tutmak ve tutumlu olmak iyidir, ancak ziyafetlere gitmek de iyidir. Önemli olan bunları için uygun yeri ve zamanı belirlemektir. Demokritos bir sözünde oruçsuz geçen zamanı, dinlenmek için kervansarayı olmayan anayola benzetir.¹⁴

Sokrates öncesi ilkçağ filozoflarının, dünyanın nihai doğasının ne olduğu sorusuyla ilgilenmelerine rağmen belirgin bir madde-ruh ayırımına ulaştıklarını söylemek mümkün değildir. Daha çok maddi âlemde tecrübe etmiş oldukları değişim, onların felsefi-bilimsel görüşlerini etkilemekteydi. Bu yüzden de ulaştıkları sonuçların da maddi dünyadan alınmış kavramlarla ve terimlerle dile getirilmesi kaçınılmaz olacaktı. İlk Yunan filozofları ilgilerini sürekli olarak dış dünyaya yöneltmiş, dış dünyanın kaynağını düşünmüşlerdir. İnsanla da sübjektif bir varlık olarak değil, dış dünyanın bir parçası olması bakımından

¹³ Ahmet Cevzici , *İlkçağ Felsefesi Tarihi* , (Asa Yayınları 2001), 76-77.

¹⁴ Kenny Anthony, *Ancient Philosophy* , (Clarendon Press, Oxford 2006) , 258-259.

ilgilenmişlerdir.¹⁵ Sokrates öncesi filozofları, bu bakımından, ahlaki bakımdan eyleyen, isteyen bir varlık olan insanın yaşadığı bir yer olarak dünya ile ilgili sessiz kalmışlardır. Sokrates öncesi filozofları belki ilk kez dünyayı rasyonel bir şekilde anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Dünya, rasyonel bir anlama süreciyle yaklaştığımızda, elbette ahlaken insana hiçbir şey söylemez. İnsan aklının ya da düşüncesinin önünde kuru bir malzemeye dönüşür. Ya da söylediği her şey, Heraklitos örneğinde görüldüğü gibi, duruma göre, hem doğru hem de yanlış olabilir. Sokrates öncesi filozofların dünya karşısında böyle bir tutum içerisinde oldukları açıktır.

VII

Sofistler, dikkatleri doğadan insan üzerine çevirmişlerdir. Bu sebeple insanın dış dünya ile ilgili bilgisini tamamen bir insan algısı sorununa indirgediklerini görüyoruz. Esen bir rüzgârın farklı insanlar tarafından soğuk ya da sıcak olarak algılanabileceğini söyleyen Protagoras bu şekilde insanın dış dünya ile ilgili algısını mutlak ölçü olarak görüyordu. Hiç şüphesiz bu, hakikatın dış dünyada değil insanın kendi algısında aranması anlamına geliyordu. Platon, Protagoras'ın bu göreceli bilgi anlayışını değerler alanına da taşıyarak iyi ve kötünün ölçütünün de insan olduğu düşüncesini savunduğunu söyler ki onun asıl karşı çıktığı nokta da budur.¹⁶ Ancak sofistlerin tümünün mutlak anlamda dünyaya karşı bir güvensizlik oluşturma niyetiyle hareket ettiklerini söylemek onlara karşı yapılmış bir haksızlık sayılır. Protagoras “İnsan her şeyin ölçüsüdür; olanların olduklarının, olmayanların olmadıklarının ölçüsüdür”¹⁷ derken bununla, dünyanın içerisinde taşıdığı anlamla birlikte kurulu olarak insana verilmediğini insanın onu yaşarken kendisinin kurduğunu ifade etmektedir. Dünyanın taşıdığı değeri kimlerden öğrenmek daha doğrudur? Biz dünyanın taşıdığı anlamı bir sürü anlaşılabilir terimler kullanan uzmanlardan mı, ya da Feyerabend'in ifadesiyle soyut faillerden mi yoksa bunu bizzat tecrübe eden insanlardan mı? Feyerabend'e göre dünyanın anlamlılığının ölçüsü, bize yabancı olan anlamadığımız soyut teoriler değil biz çoklarız.¹⁸ Bu durumda dünya içerisinde taşımış olduğu anlam sadece belli özelliklere ve yeteneklere sahip kişiler tarafından çözülen bir yer değil, yaşanırken anlam kazanan ve çoğunluğun anlamlandırdığı bir yer haline gelmiş oluyordu.

¹⁵ Copleston, S. J., *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome*, 79

¹⁶ G. B. Kerferd, “The Sophist”, *Routledge History of Philosophy, Vol 1 From Beginning to Plato*, ed. C.C. W. Taylor, (New York 1997), 231.

¹⁷ Platon, *Theatetus*, 152a1.

¹⁸ Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995), 64-65.

Sofistlerin dış dünya ve değerler konusundaki göreceli tutumları, Sokrates'i farklı çözümler üretmeye ittiğini görüyoruz. Sokrates, buna karşılık tanımların ve tümellerin önemine vurgu yapıyordu. Platon'un diyaloglarından öğrendiğimize göre Sokrates'in amacı, diyalektik yoluyla belli açık tanımlara ulaşmaktı. Bilgiyi erdem ile özdeşleştiren ve bir insanın bilerek yanlış yapmayacağını düşünen Sokrates, insanın beden bakımından maddi dünyaya, akıl bakımından ise dünya aklının bir parçası olarak görüyordu. Sokrates diğer yandan hem insanın yapısını hem de dış dünyayı insanı merkeze alan bir gayelilik açısından yorumladığını görüyoruz. Duyu organları insana, bunlara karşılık gelen duyuları edinmemiz için verilmiştir. Tanrılar görmemizi temin etmek için bize ışık vermişlerdir. Toprakтан çıkan bitkiler de esasen birer nimet olarak verilmiştir. Evrenin mevcut yapısı insanın bu dünyada hayatını sürdürmeye matuftur. Sokrates'in bu şekildeki dünya anlayışı bazı düşünürleri onu telolojinin kurucusu olarak görmelerine yol açmıştır.¹⁹ Böyle bir yargının doğru olup olmadığı tartışılabilir, Sokrates'in dünya algısının onun insan ve insanın davranışlarının temeli ve gayesi ile ilgili görüşleri üzerinde bir dereceye kadar etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü her şeyin belli bir amaç için var edildiğini düşünen insan haliyle, dünyayı bir gayeye yönelik olarak soruşturacaktır. Antropomorfik bir temele dayanan dünya anlayışı içerisinde insan, her şeyin kendi etrafında döndüğünü düşünecek ve var olan her şeyi değerlendirirken insan dolayımından hareket ederek değerlendirecektir. İnsanın maddi bedeninde ve dış dünyada olduğu gibi, insan yaşamının da ölümünün de ona göre bir gayesi vardır. Sokrates'in, farklı seçenekler teklif edilmesine rağmen kendisine verilen ölüm cezasının infazını tercih etmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Sokrates, insanın her şey hakkındaki bilgisinin esasında belli bir etik gayeye sahip olması dolayısıyla önemsiyordu. Dolayısıyla dış dünyanın bilgisini de bu çerçevede değerlendiriyordu.

VIII

Hem ontolojik açıdan hem de epistemolojik açıdan "dünyayı" bir "gölge" ve dünyadaki varlıkları da "güvenilmez" olarak gören Platon buna uygun olarak geliştirdiği ahlak anlayışında ahlakın kökenlerini de başka bir dünyada arıyordu. Çünkü değerler açısından dayanak yapılacak bir temeli bu dünyada bulmak imkânsızdı. Şu halde bu başka bir âlemde, İdealar âleminde bulunmalıydı.

Platon bu dünyayı başka bir dünyanın bir kopyası olarak görüyordu. Bu aynı zamanda çok sayıda ayrı özlerin varlığını kabul etmek anlamına geliyordu. Bu özler sadece dünyadan değil Tanrı'dan bağımsız olarak var olan daimi var-

¹⁹ Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 113.

lıklar olarak kabul ediliyordu. Platonun idealar dünyasını metafiziksel temellen-
dirilmesinin güçlü bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Dahası
bu varlıkların duyu varlıklarıyla ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde oldukları
tam olarak açıklanmamıştır. Her ne kadar Platon'un idealarının ontolojik statü-
sü tartışılmaya devam etse de, bu onun salt bir fantezi peşinde olduğu anlamına
gelmez. Bu bakımdan Plato'nun idealarını şeylerde bulunan ancak onlar gibi
değişime tabii olmayan ve buna rağmen şeylerden ayrı olan özler olarak gören
yorum onun felsefesinin bütünü ve idealar teorisiyle daha uyumlu gibi görün-
mektedir. Platon'un objektif özler adını verdiği idealar ya da formların belki
de Tanrı'nın durumunda olduğu gibi eşyadan ayrı ve bir mekânda bulunmayan
şeyler olduğunu söyleyebiliriz.²⁰ Platon dış dünyanın içerdiği hakikatin duyu
algılarımızla değil, ancak gerçekten var olan şeyleri kavrayan akılla anlaşılabil-
leceğini savunur. Kuşkusuz Platon'un gerçekten var olan dediği şey, şeylerin
ölmez ve değişip örselenmez özleridir.²¹ Sokrates bunu açıklarken “kendin-
de güzellik”, “kendinde adalet”, “kendinde eşitlik” gibi, şeylerden ayrı olarak
kendi başına buluna ideaları örnek olarak verir. Dünyadaki güzel, adil ve eşit
olan şeyler ancak bunlardan pay alarak güzelleşir, adil olur ya da eşit olurlar.
Şeylerle ilgili doğru bilgiye sahip olmak ancak filozofların harcıdır. Filozof ol-
mayanlar haliyle, bu dünyanın çoklu yapısına ve görüntülere takılıp kaldıkları
için şeylerle ilgili doğru bilgi geliştiremeyeceklerdir. Bunlar aynı zaman da ve
aynı nedenlerden ötürü iyinin ve kötünün ne olduklarını da bilemeyeceklerdir.²²

Bu arada dünyanın sahip olduğu, hem epistemolojik hem de etik içerik
de varlığını en Yüce idea olan İyi ideasından alır.

Platon'a göre, dünyanın da bir ruhu vardır ve insanın ruhu, evrensel
ruhun bir parçasıdır.²³ İnsanın hakiki anlamda iyi olan bir hayata ulaşması için
maddi dünyaya ve ölümlü hayata büsbütün sırtını dönmesi gerekmez. İnan-
nın böyle bir hayata kavuşması bu dünyanın yegâne dünya olmadığını ve ideal
dünyanın bir basit bir kopyası olduğunu bilmesi gerekir.²⁴ İnsanın nihai an-
lamdaki mutluluğu, Tanrı'yı ya da O'nun idealarını bilmesiyle, mümkündür.
Bu Tanrı'nın ideaları olan formlar üzerine düşünmek anlamına da gelebilir.
Dünyada Tanrısal bir faaliyet olduğunu kabul etmeyen bir kimsenin mutluluğu
elde etmesi mümkün değildir.²⁵ Platonun zaman zaman bu dünyanın yaratıcısı

²⁰ Copleston, S. J. , *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome,*, 168.

²¹ Platon, Phaidon, Türkçesi, Hamdi Ragıp Atademir , Kemal Yetkin, (Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001) 65 c

²² Copleston , S. J. , *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome,* s. 175.

²³ Platon, *Philebos*, 30, a-b.

²⁴ Copleston , S. J. , *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome,* , 217

²⁵ Platon, *Theatesus*, 176 a 5-e

olarak gördüğü Demiurge asla kadir-i mutlak bir tanrı olarak görülmedi. Ancak yine de Demiurge bu dünyayı *elinden geldiği kadar* iyi ve değerli yapmaya çalışmıştır. Demiurge her şeyden önce dünyayı yaratırken bir, bir zorunluluk ile karşı karşıyaydı. Bu da onun dünyayı yaparken sınırlı bir güce sahip olması anlamına geliyordu. Çünkü Demiurge neticede, farklı yorumlara rağmen, kendi önünde hazır bulduğu ideaları örnek olarak çalışmak durumundaydı. Başka bir yoruma göre, Demiurge ideları örnek alarak nesnelere şekillendirip oluştururken, araya yokluk anlamına gelen uzay girmiş bu yüzden, dünyadaki nesnelere idelalarına tam olarak benzememiş ve sınırlı kalmışlardır. Başka bir deyişle bu nesnelere varlık ile yokluk arasında kalmışlardır.²⁶ Yani Demiurge'un sınırlılığı dünyaya yansımıştır.

Platonun toplumdaki sınıfları ele alırken yapmış olduğu ayırım onun dünyaya anlayışı ile ilgili önemli ve daha açık olan ipuçları vermektedir. Ona göre toplumda üç sınıf bulunur. Bunlar, doğaları altın olan yöneticileri, doğaları gümüş olan bekçiler ve üçüncüsü de doğaları bronz olan üreticilerdir.²⁷ Yönetim işini filozofların yapması gerektiği yolundaki Platonik anlayışı göz önüne aldığımızda, yöneticinin görevi, insanların duyular âleminin güvensizliğinden kurtararak, idealar âlemine yönelmektir. Platonun, emekçiler, mülk sahipleri, tüccarları, ziraatçıları, kısaca iş ve üretimle uğraşan herkesi toplumun en kesiminde görmesi ve bunların dünya zevklerine düşkün kimseler olduğunu söylemesi bu bakımdan önemlidir. Bu onun üretmek ve para kazanmak gibi dünyevi işleri, aşağıladığını ve onlara erdemsizlik dışında atfedilecek başka bir değer olmadığını düşünmektedir. Başka bir deyişle, idealar âlemine ait hakikatler peşinde koşan, erdem peşinde koşan kimse ile para ve üretim gibi bu dünyaya ait olan şeyler peşinde koşan kimse elbette aynı olmayacaktı.

IX

Aristoteles, Platon'a kıyasla dünya ve dünyadaki imkânları kendi içerisinde açıklamaya çalışır. İnsanın ve dünyadaki varlıkların özelliklerini başka bir dünya ile açıklamaktan mümkün olduğunca uzak durmaktadır. Aristoteles, iki farklı dünya kabul etmesi ve ideal dünya ile fenomenler dünyası arasında nasıl bir ilişki olduğunu tam olarak açıklayamadığı için hocası Platon'un idealar ya da formlar teorisini kabul etmemiştir. Aristoteles'e göre ideaları bu duyular dünyasının içindedir. Platon'a göre fenomenal dünya, sınırsızlık atfettiği idealar dünyası ile "sınırlayan" uzayın bir karışımı idi. Aristoteles'in terminolojisinde önemli bir yer tutan madde (*hyle*) kavramı burada fenomenlerin olabilirlik haline, bir başka deyişle var olma form bulma imkânına işaret eder. İşte Aristoteles'in

²⁶ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, (Millî Eğitim Basımevi İstanbul 1979), 11.

²⁷ Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 326.

oluş dediği şey, şeyin imkân halinden çıkıp belli bir biçime bürünmesi, başka bir deyişle kendi “öz biçimini” bulmasıdır. Bizim kavramlarla bildiğimiz varlık aslında “öz”, Müslüman düşünürlerin ifadeleriyle mahiyettir. Bu öz, form yüzünden kendi içerisinde gizli olan olanağı gerçekleştirir. Aristoteles’in hareket (*knesis*) dediği şey, özün biçimini bulma hareketidir. Aristoteles’e göre her şeyin madde ya da form oluşu bir başka şeye göre değişebilir. Mesela tuğla’nın maddesi toprak iken, evin maddesi tuğladır. Salt madde en alttaki imkânı ifade ederken, hiçbir şekilde maddeye ihtiyaç duymadan kendini gerçekleştirmiş olan “salt form” da, madde ve form dizilişindeki en üst sınırı ifade eder. Hareketin başlangıcının olmadığını savunan Aristoteles’e göre, varlıktaki hareketin nedeni formun madde üzerindeki etkisidir. Maddede her zaman bir forma kavuşma itilimi vardır. Formda da sürekli olarak belli bir ereğe göre hareket etme gücü vardır. Form daha yüksek bir form karşısında madde olduğu için, sonsuz olarak bunu uzatmak mümkündür. O zaman artık, başka bir şeyin maddesi olmayan “salt bir formun” kabul edilmesi, Aristo metafiziğinde hareketin anlaşılması bakımından önemlidir. Çünkü salt form bütün hareketlerin nedeni, yani “ilk hareket ettirici”dir. Bu anlamda Tanrı her olanağın gerçekleştiği bir yer olarak algılandığı için, kendisi dışında düşüneceği bir şey yoktur. Bu sebeple, dünyadaki şeylerin sadece teleolojik nedenidir. Aristoteles’in saf Tanrısallıktan ibaret olan “ilk hareket ettiricisi”sinin dünya ile ciddi anlamda bir ilişkisi olmadığı için, insanlar üzerinde onların hareketlerini yönetecek bir değer belirleme anlamında da bir alakasının olduğunu söylemek mümkün değildir.²⁸

Her şeye rağmen Aristoteles’in dünyayı ve doğayı açıklarken antropomorfik unsurlardan kurtulamadığını görüyoruz. Maddenin form kazanma sürecini, heykeltıraşla heykel arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamaya çalışması bunu göstermektedir. Doğadaki kanunlar da, kesinlik arzeden deterministik bir özellik arz etmekten ziyade doğanın alışkanlıkları olarak görülür.²⁹

Aristoteles, mutlak anlamdaki mutluluğun insan aklının şerefli şeyler üzerinde düşünmesiyle elde edilebileceğini söyler. Her varlık kendine ait olan bir özü geliştirerek kendisine mahsus olan bir etkinliği geliştirmesiyle mutlu olur. İnsanın özü de akıl olduğuna göre, insan dünyanın yapısını anlamaya çalışırken aklını kullanmasıyla mutluluğa erişebilir. Ancak ona göre bu insan hayatının tümü bakımından, bir bütün olarak değerlendirildiğinde yönelmesi gereken bir durumdur.³⁰ Aristoteles hiç bir zaman dünyanın anlamını dünya

²⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 1998), 70-76.

²⁹ H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş 2*, I. Baskı, (Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 94.

³⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, (Paradigma Yayınları) İstanbul 2001.

dışında aramamış, bize insani olan ve ölümlü olan şeylere aldırış etmememizi salık verenlerin sözüne kanmamamız gerektiğini, tam aksine elimizden geldiğince bu dünyadaki ölümlü oluşumuzu bir kenara bırakarak yaşamaya gayret etmemiz gerektiğini söylemiştir.³¹

Aristoteles'in Metafizikte geçen bazı ifadelerinde, Hıristiyanların kötülük anlayışına yaklaşması onun doğaya verdiği önem göz önüne alındığında şaşırtıcı sayılmamalıdır. Aristoteles söz konusu eserinde "kötülük doğada bulunmaz, hareket varlıktır ve hareket iyidir" demektedir.³² Ona göre, maddede bulunan potansiyellik, doğadaki değişimin, bozulmanın ve diğer bilinmeyen olayların meydana gelmesine yol açmaktadır. Bu kendi başına maddenin kötü olduğunu söylemekle eş anlamlı değildir. Madde, kendisi bizatihi kötü olmaksızın, içerisinde düzensizliği mümkün kılan ve saptırıcılık yönü bulunan unsurlar barındırır.

Yunan filozofları neden ahlakı, bireysel bir mutluluğa ulaşma konusu haline getirmişlerdir? Platon ve Aristoteles'inki de dâhil olmak üzere, Grek felsefesinde ahlaksal sorunlar her zaman, reel toplumsal hayatın problemlerinden uzaklaşarak tartışılmıştır. Platon'un dünyanın hem fiziksel hem de siyasal ve toplumsal yapısı itibarıyla, mevcut durumuna karşı olan güvensizliği, onu iyi ile birlikte mutluluğu da başka bir yerde aramaya yönlentmişti. Aristoteles zaten mevcut politik düzeni kabul etmekten başka bir seçeneğinin olmadığını görüyordu. Bu sebeple, alternatif bir siyasal ve toplumsal düzen arayışına girmek yerine bireysel kurtuluşun, dünyanın mevcut imkânlarını kullanarak, hakikata ulaşmanın ve mutlu olmanın yollarını araştırırdı.

X

Belki yukarıda betimlediğimiz durumu çok daha açık bir biçimde Epü-kurosçularda ve Stoacılar da görüyoruz. Bu tür bir tutumun kökenlerini biz Sokrates'e kadar uzatabiliriz. Çünkü Sokrates de, insanın kendisiyle tutarlı bir şekilde yaşamasını, en azından sorduğu soruların ve yaptığı eleştirilerin içinde gizli bir ima olarak insanın kendi kendisine yeterliliğini ve bağımsız olabileceğini savunuyor; insanın olabildiğince doğa durumunda olmasını ve kendi içindeki tüm muhtelif yönleri çekinmeden ortaya çıkarması gerektiğini söylüyordu. Sokrates'in bu bakımdan, kendisini belli bir topluma değil, dünyaya ve evrene ait olarak gördüğünü gösteren ipuçları olduğunu söyleyebiliriz. A. Macintyre, Platon'un, insanları belli bir toplumun vatandaşları oldukları ve topluma karşı belli ödevleri olduğu duygusundan vazgeçirebileceğini düşündüğünden ol-

³¹ Aristoteles, *Nichomechean Ethics*, 1177 b 26-1178a 8 (Copleston I : 349)

³² Aristotle, *Metaphysics*, 9: 1051a, 17-20, *Basic Works of Aristotle*, I-I, ed. Richard Mc Keon, (Random House New York 1941)

malı ki, Sokratik sorulara ciddi anlamda yanıtlar aramaktan vazgeçtiğini ileri sürmesinin³³ sebebi budur. Mantıkçı olarak da bildiğimiz Antisthenes'in insan arzularına karşı tutumu ve erdemi arzusunun yokluğu olarak açıklaması ve tanrısal olanın bu dünyada doğada bulunduğunu söylemesi ve bu anlamda doğanın insanı *phronesis* (hikmet) yoluyla iyiye yönelttiğini söylemesi³⁴ toplumdan, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkan geleneksel ahlak anlayışını kabul etmediğini göstermektedir. Antisthenes, erdemli insanın evinin devlet ya da toplum değil bir bütün olarak dünya olduğuna inanıyordu. Bu anlamda tek bir iyi insanın doğada temâsâ yoluyla bulduğu tanrısallık, devletin kendisine sunduğu resmi tanrılardan çok daha iyidir. Aynı ahlaki tutumu Cynisimin kurucusu olarak bildiğimiz Sinoplu Diogenes'in dünya görüşünde de görmek mümkündür. Sinoplu Diogenes'in İskender'in lütfetmek istediği yardımı geri çevirmesi ve ondan sadece "güneşine engel olmamasını" talep etmesi, toplumdan kaçarak dünyaya sığınışının ve mutluluğu doğada buluşunun bir işareti gibi görünmektedir.³⁵ Çünkü toplumun insanı kucaklamak için belli kuralları, ilkelere olmasına karşılık, doğal dünya hiçbir koşul ileri sürmeden cömertçe herkesi bağrına basmaktadır.

Genel Felsefe tarihi kitaplarında, ya da felsefe ile ilgili diğer eserlerde Epiküros'un ahlak anlayışı verilirken, hazcılığının daha ilk cümlede hatırlatılması, onun ahlak anlayışının yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Epikürcülerin savunmuş oldukları ahlak anlayışında insan doğa ile uyumluluğu esas alan bir hayat yaşamaya davet edilir. Epiküros'un doğa anlayışı, içerisinde bir doğa ahlakını, dünya ya da bilim ahlakını da barındıran bir anlayıştır. Çünkü hem doğanın sadece temel prensiplerini bilen kimse, hem de doğayı detaylı bir şekilde araştırma konusu haline getiren kimseler için doğa bilimi her türlü çalkantılardan uzak bir hayat vaat eder.³⁶ Bu şekilde, doğaya uygun olan hayatın, salt bir rahatlık arayışı olmadığını, aynı zamanda rasyonel bir veçhesi olduğunu anlamış oluyoruz. Biz doğayı bilmek suretiyle, hangi şeylerin ve eylemlerin bizim doğamıza uygun olduğunu bilmiş oluruz. Epiküros'un ahlak anlayışının bir başka boyutu da hem atomların hareketlerinden gelen doğal zorunluluğa uygun yaşamının, hem de özgürce hareket etmenin nasıl mümkün olacağı sorusuna verilen cevap içinde gizlidir. Onlar, insanın özgür eylemlerine yer açmak için sınırlı zorunlulukların yer aldığı yeni bir doğa görüşüne ulaşmışlardır. Doğa-

³³ Alasdair MacIntyre , *Ethik'in Kısa Tarihi*, 115.

³⁴ Fernanada Declava Caizi, "Minor Socratics" , *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin , (Balackwall Publishing MA 2006) , 129

³⁵ Alasdair MacIntyre , *Ethik'in Kısa Tarihi*, 119

³⁶ Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler* , çev. Hayrullah Örs, (İstanbul 1962) ,38.

daki zorunluluğu, belirlenimi atomların rotasından sapmalarıyla sınırlanmış olmaktadır. Epikürcüler dünyada tümüyle zorunluluğun hakim olduğunu varsaydığımızda, insanın sorumluluğu bütünüyle ortadan kalkacağı için, mutluluğun ve ahlaki davranışın mümkün olamayacağını savunurlar. Fakat Epikuros buna rağmen, dünyada belli bir anlamda belirlenimin hâkim olduğunu kabul eder. İnsan, her şeyi kapsamayan bir zorunluluk olduğunu kabul ettiğinde mutlu olacaktır. Evren de bir zorunluluk olsa bile insan bu zorunluluğu yaşamak zorunda değildir. Mesela ölüm doğal bir zorunluluktur. Ancak ölüm, dünyada yaşayan biri olarak insanla alakalı onunla çağdaş değildir. Çünkü ölüm, tüm duyuşal yetilerin bitmesi anlamına geldiği için, dünyaya ve ona ait olan beni aşan bir şeydir. Her şey başka bir şeyin oluşumuna katılmak durumunda olduğuna göre, yaşlı bir kimse de , ölmek suretiyle başka bir şeyin oluşumuna katkıda bulunmuş olur. Ben, ölüm olgusunda olduğu gibi dünyada olup biten şeyleri anlamak suretiyle, sınırlarımı anlamış olurum ve olmayacak şeyler peşinde koşmadığım için acılardan uzaklaşıyorum. Yeniden, daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, Epikurosçular doğadaki zorunluluğun, insanı hareketsiz bırakan ve ahlaki bir yargıda ya da eylemde bulunmasını engellemeyen bir zorunluluk olduğunu savunuyorlardı.³⁷

XI

Stoacı ahlak anlayışı , bu yazının konusunu teşkil eden dünya-ahlak ilişkisine en çok malzeme bulacağımız bir alan görüntüsü vermektedir. Stoacıların entellektüel faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları alanlardan biri olan mantık bile bu bakımdan ahlaki bir hayatın zorunlu bileşenlerinden biri olarak gösterilir.³⁸ Stoacı felsefe fiziğin amacını, fiziksel dünyayı ve orada cari olan düzeni bilmek olarak belirlerken, etiğin amacını da doğal düzene uygun olarak yaşamak olarak belirlemiştir. Mantık bu anlamda bize, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve gerçeklik alanında felsefenin diğer alanlarına ait olan doğruları keşfetme imkanı verir. Her felsefe öğrencisi Stoacı felsefede doğaya uygun yaşamının önemini bilir. Ancak bu ilkenin, tek bir şekilde anlaşılmadığını, farklı şekillerde yorumlandıklarını görüyoruz. Bazı yorumcular doğaya uygun yaşamayı, basit, ilk akla gelen anlamıyla bizim dışımızda bulunan doğaya uygun yaşama değil, çatıştığımız takdirde mutsuz olacağımızı varsaydığı tek bir insicamlı akla uygun yaşama olarak anlamaktadırlar. Bunlara göre Zeno bu durumda, doğa ile bir tür ahitleşme içinde yaşamasını değil, insanın kendisiyle, kendi aklıyla tutarlı olarak yaşamasını kastetmektedir. Buna rağmen, Zeno'nun “doğa ile uyum içinde

³⁷ Pierre Marie Morel, “Epicureanism”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , 499.

³⁸ Katerina Ierodiakonou, “Stoic Logic”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , 506.

yaşama” ile hem insanın kendi doğası, hem de kozmik düzende var olan doğayı kastettiğini savunanlar da olmuştur. Zaten Stoacı etiği kozmoloji ile birleştiren de budur. Diogenes Leartius bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Erek, doğaya uygun yaşamaktır; başka deyişle ortak yasanın yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın, yasaklaya geldiği şeyleri yapmadan, hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır: Mutlu insanın erdemi ve yaşam mutluluğu da işte budur, her şey evreni yönetenin iradesiyle, her birimizin içerisinde bulunan daimonla uyum içerisinde gerçekleştiği zaman.”³⁹

İnsanın doğası, kendi içinde bir bütünlük arz eden doğanın bir parçasıdır. Buna göre doğanın tümü tüm detaylarına kadar rasyonel olarak düzenlenmiş bir sistem olarak kabul edilir. Kendi doğasıyla uyumlu yaşayan bir kimse, kendiliğinden bütün olarak doğa ile de uyum içinde yaşayacaktır. Şüphesiz bir kimse, kendi doğasıyla uyumlu bir şekilde yaşamayı beceremediği halde doğa ile uyumlu yaşama konusunda başarılı olabilir. Ancak bu konudaki başarı ya da başarısızlık, bütün olarak doğal bir planın parçası olabilir. Bir kimsenin doğayı anlaması, doğadaki akışı insanın lehine çevirerek, geçen yüzyılın ortalarına kadar câri olan bilim anlayışında olduğu gibi doğayı sıkıştırarak onu kendi çıkarları için tüketmek suretiyle mutlu olması anlamına gelmeyip, daha çok doğada olacak olayları tahmin etmek suretiyle, her şeyin bildiği şekilde gerçekleşeceğini bilmesinden kaynaklanan bir mutluluktur. Zaten Stoacılara göre bu konuda en fazla başarılı olması beklenen, bilge kişinin bile belli durumlar da bir seçme ile karşı karşıya kaldığını görüyoruz.⁴⁰

Bu konuda başarı ya da başarısızlığın kriterleri nedir? Kendi doğaları ile uyum içinde yaşayamayan kimseler hem kendilerine hem de doğaya dokunma gücüne sahip olamayan kimselerdir. Bunlar belli bir fiziksel düzen bilincinden hem de istikralı bir erdem anlayışından yoksun oldukları gibi, hem de bilgenin iradesini dünyada gerçekleşen olayların akışı ile özdeşleştirebilme yeteneğinden de yoksundurlar.

Ahlaksızlık, Stoacı ahlak anlayışında, erdeme muhalefet etmek suretiyle ruhta tutarsızlık ya da uyumsuzluk durumunun vaki olmasıdır.⁴¹ Stoacılar, yer-yüzündeki hiçbir şhrin, tam anlamıyla hakiki akıl tarafından düzenlenmiş bir yapıya sahip olmadığı için, hakiki *polis*in, bu anlamda evren olduğunu savunmuşlardır. Stoacıların kendilerini dünya vatandaşı olarak görmelerinin sebebi

³⁹ Diogenes Leartius, *Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7.88, s. 332.

⁴⁰ Richard Bett, “Stoic Ethics”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, 535.

⁴¹ Richard Bett, “Stoic Ethics”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, 537

de budur. Stoacılar Zeno'nun tasarladığı ideal şehirler vatandaşları, bilgeliklerden oluşan şehirlerdir. Bu şehirlerden oluşan bir dünyada, adalet kurumlarına ihtiyaç olmayacaktır. Çünkü her bir insan, böyle bir dünyada diğerleriyle uyum içinde, aynı doğru akla sahip bir şekilde yaşamış olacaktır. Her bir şehir aynı doğru akıl tarafından tanzim edileceği için de şehirler arasında önemli bir farklılık olmayacaktır. İnsanın hareketleri de bütüne hâkim olan doğru akılla uyumlu olacaktır. Stoacı siyaset anlayışına hâkim olan kozmopolitanizm de toplumsal ahlakla yakından alakalıdır.⁴²

Stoacılar aynı zamanda dünyada bir kötülüğün olduğunu da reddederler. Onlara göre İyi ve kötünden her biri diğerinin varlığı için zorunludur. Kötülük ancak iyilikle kıyasladığımızda var olan bir şeydir. Stoacılar bu karşıtlığı her şeye teşmil ederek evrenin temelini koyarlar. Dünyanın akışına teslim olmayıp isyan etsem bile, fiziksel davranışlarım bu akışa uymaya devam edeceğine göre, mutlu olabilmem için bu akışa rıza göstermem gerekir. Stoacı ahlak anlayışında erdem sadece kendisi için aranması gereken bir şeydir. Arzu, umut, korku ve haz ve acı gibi şeyler akla ve doğaya karşıttırlar. İnsan dışarıda iyi olarak görünen şeylerin cazibesine kapılmadan, onları görmezden gelerek gündelik hayatını sürdürebilir. O zaman ben bunları kaybettiğimde acı duymamış olurum. İlâhi evrenin bütünlüğü ve tekliği ile rasyonel insanın bütünlüğü ve tekliği, dünyanın her yerinde yaşayan tüm insanlara karşı takınılacak tek bir tavrın olması gerektiğini gösterir.⁴³

Stoacılıkla Hıristiyanlığın bir sentezini geliştirmiş olan Seneca, Klasik Stoacıların aksine insanı kendi kendine yeten bir varlık olarak görmez. Seneca'ya göre insan eksik ve günahkar bir yaratıktır. Ancak Seneca'nın düşüncesine göre insanın eksikliği ve günahkârlığı, onda bir kötümserliğe ve ataletle yol açmamalıdır. Aksine böyle olduğu için, onun kurtuluşu bu dünyada çok çalışıp çabalamasına bağlıdır. İnsan doğal eksikliğini, çalışarak, insanlara hizmet ederek giderebilir. Seneca'ya göre devlet, eksikliklerimiz ve günahlarımızın sonucunda ortaya çıkan bir kurumdur.⁴⁴ Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte de, medeniyet ve zenginlikler, lüks yaşam arttı ve böylece insanın ilkel saflığı bozuldu. Seneca'da insanın hayatı hem olumlu hem de olumsuz fırsatlar sunar. Bir taraftan özel mülkiyet insanın safiyetini bozarken, diğer taraftan insan, daha çok çalışarak ve kendisini insanlığın hizmetine adanarak kendisini restore edebilir.

⁴² Eric Brown, "Hellenistic Cozmopolitanizm", *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, 553.

⁴³ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 121.

⁴⁴ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, (Dem Yayınları, İstanbul 2008), 42.

XII

Yeni Plâtonculuk, dinlerin içinde gelişen felsefelere en önemli desteklerinden birisini temin etmiştir. İlk Çağ felsefesinin son felsefi akımı olan Yeni Plâtonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinus'un ahlak anlayışında “dünya ruhu” anlayışı önemli bir kavramdır. Hem dünya ruhu hem de kendimizi daha yüce bir tanrısallık alanına, aşkın bir akla benzetmeye çalışmakla erdemli hale gelebiliriz. Plotinus, kendisini bu dünyaya sürgün edilmiş ve aslında aşkın olan bir alanın mukimi olarak görüyordu. Dolayısıyla onun işi bu dünya ile alakalı olamazdı. Plotinus'a göre, her türden etik faaliyetin gayesi Tanrı'ya benzemektir. İnsan yaşamında, ya da dış dünyada olan her şey, Plotinus'a göre, bizi ilâhî dünyaya benzetebilme yetenekleri çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmelidir. İnsan ancak bir arınma süreci ile bu dünyaya ait şeylerden kurtulup ilâhî olana benzeyebilir. Burada dikkat çekici olan şey insanın, tıpkı bir tarikata girerken tüm eski elbiselerinden soyunduğu gibi, bu süreçte de tüm dünyevi ilgililerden ve kaygılardan uzaklaşması gerekir. Plotinus'un dünyevi ilgilere örnek verirken, bilinen arzu ve ihtiraslarla birlikte aile ve akraba sevgisini, fakir ya da yetimlere acıma ve merhamet etmeyi de zikretmesi ilginçtir. Plotinus'a göre bunlar da insanın arınarak kendisini tanrısal dünyaya benzetmesinin önünde engel olarak duran şeylerdir.⁴⁵

Plotinus'un kötülük konusundaki düşünceleri dünya hakkındaki etik tutumunu daha iyi anlamamıza katkıda bulunacaktır. Enneadların son denemesi “*Kötülükler Üzerine*” başlığını taşır. Plotinus'un metafizik anlayışında dünyada ilk prensipten bağımsız hareket edebilen başka bir pozitif unsur yoktur. Ancak fiziksel dünyayı, Plotinus felsefesinde tüm varlıkların kaynağı olan Bir'in karşısında daha az mükemmel kılan şey nedir? Daha ileri ki bölümlerde ele alacağımız gibi, Akıl ya da ruh bağlamında ele aldığımızda dünyanın “diğeri”liği, İslam tasavvuf düşüncesindeki adıyla “*mâsivâ*”lığı, bunun sebebi olarak gösterilebilir. Ancak bunu kötü bir şey olarak göstermek mümkün değildir. Plotinus, nasıl ki bir mutlak iyi bir de nitelik olarak iyi varsa, nitelik olarak kötünün kendisinden türediği bir kaynak olması lazım geldiğini düşünür. Plotinus burada kötülüğe, ruhun dışında tamamen bu dünyada olan bir kaynak bulma peşindedir. Plotinus'a göre ilk kötülük, varlıktan başka bir şey, yani mutlak anlamda eksik olan ve mutlak anlamda endazesiz olan “var olmayan”dır. Plotinus'un burada, kötülüğü özdeşleştirdiği “var olmayan”ın ne olduğu tam belirgin değildir. Muhtemelen o bununla mutlak anlamda yokluğu değil de, hiç bir zaman eksikliklerden münezzehe olmayan gölge varlığı kastetmekteydi. “Var

⁴⁵ John , M. Dillon, “An Ethic For the Late Atique Sage”, *Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge University Press 2006) , 320.

olmayan”, Plotinus’a göre, birin taşması ile eş zamanlı olarak kaçınılmaz olarak vuku bulan bir şeydir. Plotinus bunu şöyle izah eder:

“Sadece iyi var olmaz. İyinin dışarıya doğru taşmasında, ya da aşamalı olarak aşağı inmesinde, ya da ayrılışında nihai bir son vardır. Bu son, ondan başka bir şeyin var olması mümkün olmadığı için kötüdür.”⁴⁶

Burada Plotinus açıkça varlıkların hiyerarşik bir yapıda olduğuna inanmaktadır. En üstte en iyi olan ilk prensip ya da Bir vardır; en altta ise kötü olan son, ya da madde bulunmaktadır. Kötülüğün kaynağı bu durumda, Bir’in sudurunun en son aşaması olan madde yani dünyadır. Bir ya da İyi, sudur sürecinde maddeye gelinceye, kendisinde mündemiç olan iyiyi tümüyle tüketmiş olmaktadır. Ancak ruh her şeye rağmen kendisini fiziksel dünyadaki ölçsüzlükten ve formsuzluktan temizlemek suretiyle tümüyle saf forma dönüşebilir.

Yeni Platoncu felsefede genelde maddenin ve özelde ise onun teşahhus ettiği dünya, düşünsel-manevi diyebileceğimiz şeyler karşısında ancak ikinci derecede bir ehemmiyete sahipti. Bir’in âlemle ilişkisi, doğrudan olmayıp yine kendi içindeki düşünce aracılığıyla olmaktadır. Tanrı âlemi ancak kendi zatını düşünerek yaratmaktadır. Bilindiği üzere “sudur” dediğimiz bu taşma teorisinin yaratma olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışmalıdır. Yeni Platoncu düşünceye göre maddi şeyler Tanrıya en uzak şeylerdir. Düşünce ve ruhla ilgili şeyler ise en yakın olan şeylerdir. Tanrı âlemdeki tikellere o kadar uzaktır ki bunları bilmek bile istemez. Tanrı’nın düşüncesi de kendisi gibi ezeldir. Onun düşüncesi ezeli olunca, düşüncesine konu olan şeyin de (âlem) ezeli olması beklenir. Neoplatonizmde sudurun evreni bir arada tutan bir şey olarak görülmesi (birden bir çıkar) ve âlemin ilahi birliğin bir yönü olarak görülmesi bu bakımdan oldukça önemlidir.

İlkçağlarda dünyadaki kötülüğün kaynağı sorunun tam olarak belirlenemediği görülmektedir. Klasik Yunan felsefesine hakim olan ve kozmos düşüncesi, özellikle de Aristocu –Platocu Stoacı gelenek içerisinde , hiçbir şekilde merkezi bir yer işgal etmemiş sürekli olarak ikincil bir öneme sahip olan bir sorun olarak kalmıştır. Eskiçağlarda metafizik, Plato örneğinde gördüğümüz üzere dünyanın varlığına bile şüphe ile bakıyordu. Platonculuk’ta, dünyaya yönelik olumsuz suçlamalar Yeni Plâtonculukta zirveye çıkmıştı. Dünya kendi ideal modelini taklit etme konusunda kesinlikle başarısızlığa uğramıştı. Dünyaya atfedilen bu eksiklik, olumsuzluk ya da kötülük, Platon’dan sonra madde (*hyle*) ile açıklanıyordu. Yeni Plâtoncu sistemlerde İdea ile madde, form ile madde arasındaki farklılığın gittikçe belirginleştiği açıktır: Bir yandan daha faz-

⁴⁶ Henry, P., and H. R. Schwyzer.. *Plotini Opera*, Volume VI. (Oxford Clarendon Press, 1964, 1976, 1982), 18 vd.

la teolojize edilen düşünce, gittikçe şeytanlaştırılan maddenin karşısına konuluyordu. Plotinus var oluşu, madde tarafından aldatılan ve onun içinde kaybolan dünya ruhunun düşüşü ile açıklıyordu.⁴⁷

XIII

İlkçağlarda, Sokrates öncesi filozoflar ilgilerini tamamen dış dünyaya yöneltmişler; buna rağmen ahlaki bir eylemde bulunan insanın yaşadığı yer olarak dünya hakkında suskun kalmışlardır. Kendilerinden önceki mitolojik dönemde, elbette dünya hayatı ve insanla ilgili mitolojinin etkisiyle belli ahlaki tutumlar söz konusu iken, doğa filozofları doğa hakkında rasyonel sayılabilecek bir tutum izlemeleri sebebiyle, bu konuda belirgin bir teori geliştirmemişlerdir. Sofistler ve daha sonra Sokratesle birlikte bu durumun değiştiğini ve insana olan ilginin artmasıyla birlikte, insanın içinde yaşadığı bir yer olarak dünya hakkında, epistemoloji ve ontolojinin yanında etiki ilgilendiren felsefi görüşlerin de dile getirilmeye başlandığını görüyoruz. Platon, Stoacılar ve Yeni Platoncu felsefe bize bu konuda oldukça zengin sayılabilecek felsefi içeriğe sahiptir.

Abstract

Understanding Of The World As An Ethical Problem In The Ancient Philosophy

World, as a place men live, act and communicate with his/her fellows –whether humans or other beings- has always an important influence on the ethical thoughts and behavior of human beings. Philosophers, since Thales, have needed to develop a sort of theory about the world or the source of the things that exist in the world. Observing their world-perspectives we can infer what values, does the world have in their eyes. A materialistic view regarding the world, I argue, have led to an ethical thought, even though if it is not clear for all the readings, as is the case with Presocratics. This paper aims at examining the views of the ancient philosophers, concerning the world as an ethical problem.

Key Words: World, universe, nature, human behavior, ethics, ancient philosophy

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Basic Works of Aristotle*, I-I, ed. Richard Mc Keon, Random House New York 1941.

⁴⁷ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, (Cambridge, MA, MIT Press 1983) s. 128.

- Blumenberg Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace , (Cambridge , MA ,MIT Pres 1983.
- Caizzi,, Fernanada Declava “Minor Socratics” , *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , edt. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin , (Balackwall Publishing MA 2006) ss-119-136
- Cevizci , Ahmet , *İlkçağ Felsefesi Tarihi* , Asa Yayınları 2001.
- Cottingham , John , *The Meaaning of Life*, Routledge New York 2003.
- Çaha,, Ömer *Siyasi Düşüncelere Giriş* , Dem Yayınları , İstanbul 2008 .
- Eliade , Mircae, *Kutsal ve Dindışı* , Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları İstanbul 1991.
- Epikuros, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1962 .
- Gökberk ,Macit , *Felsefe Tarihi* , ,Remzi Kitabevi ,9. Baskı, İstanbul 1998 .
- _____, *Felsefenin Evrimi*, (Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1979), Henry, P., and H. R. Schwyzer.. *Plotini Opera* , Volume VI. (Oxford Clarendon Press, 1964, 1976, 1982), s. İ8 vd.
- Kaçuradi, İonna i, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları , Ankara 1999 .
- Kenny Anthony, *Ancient Philosophy* , Clarendon Press, Oxford 2006.
- Kerferd , G. B. , “The Sophist” , *Routledge History of Philosophy , Vol 1 From Begining to Plato* ,edt. C.C. W. Taylor, (New York 1997) ss-225-249.
- Leartios Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren Candan Şentuna, 4.baskı, YKY, İstanbul, 2010.
- Lewis , C. S., *The Discarded Images*, (Cambridge University Press Cambridge 1979)
- MacInyre , Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi* , çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler , Paradigma Yayınları İstanbul 2001.
- Platon, *Phaidon*, Türkçesi Hamdi Ragıp Atademir Kemal Yetkin , Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- Ülken , H. Ziya, *Felsefeye Giriş 2*, I. Baskı , Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.