

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOKRATES, PLATON VE ARİSTOTELES

I. SOKRATES

“Sokrates öncesi felsefe Doğanın keşfiyle; Sokrates felsefesi ise insan ruhunun keşfiyle başlar.”¹²⁸ Cornford’un bu tespiti Sokrates’in çalışmamız açısından ne denli önemli olduğunun en çarpıcı ifadelerinden biridir. Bu tespit ilk bakışta, çalışmanın önceki aşamaları ile çelişiyormuş gibi görünebilir çünkü Sokrates’ten önce, felsefede, mitolojide hatta ilkel düşüncede ruh ile ilgili bir anlayışın var olduğu görülmektedir. O halde Sokrates’in zaten var olan bir kavramı kullanması neden böylesine iddialı bir biçimde *keşif* olarak adlandırılmaktadır? Bu sorunun cevabını vermek için Sokrates’in öğretisine kulak vermek gerekmektedir.

Ancak Sokrates’e kulak vermek pek de kolay bir iş değildir. Hayatı boyunca hiçbir düşüncesini yazıya dökmemiş olan Sokrates hakkında salt tanıklıklara dayanan bilgilerin ne denli güvenli olduğu, hangi düşüncelerin ona mal edilebileceği sorusu felsefe tarihçilerinin yüzyıllardır cevaplamaya çalıştıkları bir sorudur. Bu meselenin çözümüne yönelik olarak ortaya konulmuş olan tüm görüşleri incelemek, çalışmamızın kapsamı ve amacı göz önünde bulundurulduğunda, imkânsız hale gelmektedir. Yine de tarihsel bilgiler ve yaygın bir biçimde kabul gören yorumlar ışığında dikkatli bir biçimde ilerleyerek, bu gizemli karakterin düşüncelerine ilişkin genel bir intiba edinmek mümkün gözükmemektedir. Sokrates hakkındaki bilgi parçacıkları tek başlarına kesinlik taşımasalar da, tüm parçaların bir araya gelmesi ile oluşan resmin bize Sokrates’in felsefi duruşuna ilişkin gerçeğe yakın bir görüntü vermesi muhtemeldir.

¹²⁸ Francis MacDonald Cornford, **Sokrates’ten Önce ve Sonra**, çev. Ufuk Can Akin, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003, s. 12.

Sokrates'i anlama yolundaki ilk adım, içinde bulunduğu düşünsel, toplumsal ve politik koşulları incelemek ve bu şekilde hangi sorunlara cevap verdiğini anlamaya çalışmak suretiyle atılabilir. Sokrates M.Ö. 470 yılında doğmuştur. Gençliğinde Atina'nın görkemli ve güçlü zamanlarına, ileri yaşlarında ise Atina'nın savaşlar, hastalıklar, ekonomik sıkıntılar ve politik krizler yüzünden kudretini yitirdiği dönemlere şahitlik etmiştir. Sokrates'in içinde bulunduğu entelektüel ortam doğa felsefesinin itibarını kaybettiği ve Sofistik hareketin güçlendiği bir ortamdır. Doğa felsefesinin, görünür gerçekliğin karmaşasının ardında yatan maddi ilkeyi bulmaya yönelik çabası verimsiz sonuçlar vermiştir. Her filozofun farklı bir maddi ilke belirlemesi, bu ilkelerin doğruluklarını belirleyecek nesnel bir ölçüt bulunmaması ve araştırmalarının pratik bir karşılığı olmaması, doğa felsefesini kısır döngüye sokmuş ve halkın gözündeki itibarını sarsmıştır.

O halde sofistlik hareketin güçlenmesinde doğa felsefesinin gözden düşmesinin büyük rol oynadığını o halde söyleyebiliriz. Sofistler doğa felsefesinin bir yere varamadığını görerek gözlerini insana ve topluma çevirmişlerdir. Bunun yanı sıra Sofistik hareketin güçlenmesinde bir başka etken daha vardır. Sofistik hareketin doğduğu ortam, savaşlar, ticaret, sömürgeleşme gibi etkinliklerin yoğun olduğu dolayısı ile de farklı kültürlerle temasın arttığı bir döneme karşılık gelir. "Gittikçe gelişen entelektüel çokbilmişlik ve genişleyen kültürel ufuklar"¹²⁹, farklı kültürlerde bambaşka toplumsal kuralların ve ahlak yasalarının bulunduğunu, dolayısıyla da bu kural ve yasaların uzlaşım sal olduğunu göstererek ahlaki çöküşe zemin hazırlamıştır. Sofistler bu gözlemlerden hareketle insanların davranışlarını belirleyecek olan ahlaki kuralları yine insanların koyduğu, insanın sübjektif yorumunun ötesinde evrensel bir "iyi"nin ya da "doğru"nun bulunmadığı yönünde bir çıkarımda bulunmuş ve bunu para karşılığında özel ders verdikleri öğrenciler yoluyla topluma yaymaya başlamışlardır. Sokrates'e göre bu ben-merkezci ahlak anlayışı, ülkenin ekonomik ve politik sıkıntıları ile birleşerek bir krize neden olmuştur. Sokrates bu krizi tespit eden ilk filozof olmakla kalmamış, bu krizi felsefi düşünceleri yoluyla aşma girişiminde bulunan ilk düşünür olmuştur.¹³⁰

¹²⁹ R. M. Hare, **Platon**, çev. Işık Şimşek – Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 13.

¹³⁰ Ahmet Cevizci, **Menon**, Giriş Bölümü, s. 15; McIntyre'ı takip ederek, ahlaki, politik ve hatta felsefi kavramlarımızın toplumsal hayatın değişimine paralel bir biçimde sürekli olarak yeni formlar aldığını

Sokrates'in düşüncelerini aydınlatmak için atılacak ikinci adım tanıklığa dayanan kaynakları incelemektir. Ksenophon'un Sokrates üzerine eserleri bulunmaktadır ancak bu konudaki en zengin kaynağımız Platonik diyaloglardır. Platon diyaloglarının birçoğunda hocası Sokrates'i konuşturmuştur. Ancak buradaki fikirlerin hangilerinin gerçekten Sokrates'e ait olduğunu, hangilerinin Platon'un yorumu ve düşünceleri olduğunu kesin bir biçimde ayırt etmek mümkün müdür? Bu konudaki yaklaşımlardan biri, Platon'un ilk dönem diyaloglarında Sokrates'in etkisinin çok daha fazla olduğu, Platon'un bu diyaloglarda hocasının düşüncelerini mümkün olduğunca doğru bir biçimde yansıtmaya çalıştığı yönündedir. Nitekim Copleston bu ilk dönem diyaloglarını "Sokratik dönem" olarak adlandırmakta ve Platon'un bu diyaloglarının "Sokratik 'bilmeme' karakteristiğini"¹³¹ yansıtmaya çalışarak sonuçsuz bırakıldığına dikkat çekmektedir. Bu görüşü destekleyen bir diğer olgu, Platon'un daha sonraki dönemlerde ortaya koyduğu fikirlerin, Sokratik dönemde yazılmış olan diyaloglarda Sokrates tarafından savunulan kimi görüşlere yönelik eleştirileri ve Sokrates'inkinden farklı görüşleri barındırması ve son dönem diyaloglarda Sokrates'in giderek daha az yer alıyor olmasıdır. Bu tespitlere istinaden, Platon'un yazdığı ilk diyalog olan *Savunma*'da çizilen Sokrates portresinin pek çok açıdan tarihsel Sokrates'i yansıttığı düşünülmektedir.

Sokrates'in Platonik diyaloglara etkisi konusunda geniş katılımlı bir tartışma halen varlığını sürdürüyor olsa da, otoriteler Sokrates'in ruha büyük bir önem atfettiği konusunda mutabıktırlar. Aynı şekilde, bahsi geçen otoriteler, onun ruhumuza özen göstermemiz gerektiği uyarısının tartışmasız bir biçimde Sokrates'e ait olduğu konusunda uzlaşırlar. Ve Sokrates'e ruhu keşfeden filozof payesini kazandıran da bu uyarıdan hareketle "ruh" kavramına kattığı yepyeni anlamlardır. "Sokrates'in analizlerini daha geleneksel olan diğer kavrayışlardan ayıran şey, ruhun (...) insanî boyutunun ahlakileştirilmesi ve değerinin yükseltilmesidir."¹³² Peki ama, "ruhun (...) insanî boyutunun ahlakileştirilmesi ve değerinin yükseltilmesi" ne anlama gelir?

Daha önce gösterdiğimiz gibi, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde ruh kavramı ya yaşam, algı, düşünce ya da hareket ilkesi, veyahut tümüyle dinî bir öneme sahip olan

söyleyebiliriz. Bu çerçevede, yine McIntyre'ın işaret ettiği gibi, felsefi değişimler toplumun ahlaki vokabülerinde yaşanan bir krize karşılık vermek üzere gelişirler. McIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 9.

¹³¹ Frederick Copleston, **Platon**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 19.

¹³² MacDonald, **History of the Concept of Mind**, s. 53.

tanrısal parçamız olarak görülmekteydi. Ancak her iki yaklaşımda da ruh, ayrı bir varlığa ve doğaya sahip olan, “dışsal ve normal kişilikten ayrılmış”¹³³ bir şey olarak tanımlanmaktaydı. Buna karşılık Sokrates kişinin özünü oluşturan şeyin beden değil, ruh olduğunu keşfetmişti. Ve o ruh ile “iyiyi kötüden ayırabilen ve yanılmadan iyiyi seçebilen anlayış yeteneğinin bulunduğu yeri kastetmektedir.”¹³⁴ İçimizde “bilgeliğe erişmeye muktedir bir şey bulunmaktadır ve yine bu şey iyiliğe ve dürüstlüğe de muktedirdir.”¹³⁵ İşte bu yepyeni bir bakış açısıdır. Çünkü ruhun ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olduğu fikri, Sokrates öncesinde yalnızca teolojik ve mitsel bağlamlarda, tümüyle dogmatik ve öte dünyacı öğretilerin bir parçası olarak sunulurken, Sokrates ruhu bu dünyanın ve burada sürüp giden yaşamın merkezine yerleştirmektedir. Burnet’a göre normal yaşamdaki bilincin kişinin asıl benliği olduğunu ve bu yüzden de buna özen gösterilmesi gerektiğini ilk kez Sokrates ifade etmiştir.¹³⁶

Bu yeni ruh tanımı, doğa filozofları kadar, hatta onlardan çok daha fazla, Sokrates’in içinde yaşadığı Yunan toplumu için alışılmadık bir tanımdır. Bu dönemde yaşayan sıradan vatandaşlar, Homerik dünya görüşüne uygun biçimde ruhu yaşam esnasında hiçbir etkinliği olmayan, ölüm anında bedeni terk ederek Hades’e giden bir gölge olarak görmektedir. Dolayısıyla onlara ruhuna özen göstermesini söylemek, “maddi varlığını boş verip gölgesine değer vermesini söylemeye”¹³⁷ benzemektedir. Bu yüzden de Sokrates’in önerisi onlar için yeni, alışılmadık, şaşırtıcı hatta gülünç bir fikirdir.¹³⁸ Doğa filozofları ise ruhu yaşamdan, hareketten, duyumlardan sorumlu gayri-şahsi –hatta mekanik- bir ilke olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu fiziksel ilkenin doğru ile yanlış ayırt eden ahlaki bir fail olarak görülmesi tümüyle yepyeni bir bakış açısıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, diyaloglar içinde Platon’un hocasının düşüncelerini en sadık biçimde yansıttığı diyalogun *Savunma* olduğu düşünülmektedir. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* adlı metninde, Sokrates’in temel ruh görüşünün *Savunma*’da

¹³³ Burnet, “Socratic Doctrine of the Soul”, s. 20.

¹³⁴ Cornford, a.g.e., s. 56.

¹³⁵ Burnet, a.g.m., s. 13.

¹³⁶ Burnet, a.g.m., s. 27.

¹³⁷ Cornford, a.g.e., s. 56.

¹³⁸ Burnet, a.g.m., s. 13; Friedrich Solmsen, “Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 44, No. 3, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1983, s. 355; Hendrick Lorenz, “Ancient Theories of Soul”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2009; Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 110.

bulunabileceğini öne sürmektedir. Ona göre Sokrates'in "uğrunda ölmeye hazır olduğu hakikatin ifadesi için bu metne bakılmalıdır ve Platon onun 'felsefesi'nin bütünü ve özünü ifade edecek kelimeleri büyük bir özenle"¹³⁹ seçmiştir. Bu yüzden Sokrates'in bu eserde ruha atfettiği öneme ilişkin söylediklerinin, bize güvenilir ipuçları vereceği kabul edilebilir.

Bu diyalogdaki ruh görüşüne ilişkin dikkat çekici ilk unsur, Sokrates'in hiçbir yerde ruhun var olup olmadığını tartışmıyor olmasıdır. O ruhun varlığını apaçık bir olgu olarak kabul etmekte ve bu bakımdan toplumun genel görüşü ile de çelişmemektedir. Yeni olan onun ruha atfettiği öneme ilişkin sözlerinde bulunmaktadır:

...iyi bilin ki felsefe ile uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim; karşıma çıkana, her zaman dediğim gibi yine şöyle diyeceğim: "Sen ki, dostum (...) paraya, onura, üne bu kadar önem verdiğin halde bilgeliğe, akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bu kadar az önem vermekten sıkılmaz mısın? (...) Çünkü ben, genç, yaşlı hepinizi vücudunuza, paranıza değil, her şeyden önce ruhun en yüksek eğitimine önem vermeni gerektiğine inandırmaya çalışmaktan başka bir şey yapmıyorum."¹⁴⁰

Görüldüğü gibi Sokrates ruhu, fiziksel bir ilke ya da mistik bir öge olmanın çok ötesine taşıyarak insanın en çok önem vermesi gereken, en değerli parçası haline getirmektedir. Üstelik ruha yönelik bu vurgusunda öte dünyacı bir anlayış, ölümden sonra bizi bekleyen ceza ya da ödüllere ilişkin herhangi bir düşünce de bulunmamaktadır. Nitekim Sokrates *Savunma*'da ruhun ölümden sonraki durumu ile ilgili agnostik bir tavır benimser. Ona göre ölümden sonrası ile ilgili iki seçenek bulunmaktadır.

Ölüm iki şeyden biridir; ya bir hiçlik, büsbütün bilinçsizlik halidir, yahut da herkesin dediği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya geçmesidir. Ölüm bir bilinçsizlik, deliksiz ve düşsüz uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir uykuya, o ne eksiksiz, ne tam bir kazançtır! (...) Ama ölüm bizi bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir yolculuksa ve herkesin dediği gibi bütün ölenler başka bir dünyada yaşıyorlarsa, yargıçlarım, bizim için bundan daha büyük ne iyilik olabilir? (...) Bir kimse orada, Orpheus'a, Musatos'a, Hesiodos'a, Homeros'a kavuşacaksa, bunun için ne vermez ki?¹⁴¹

Yukarıda alıntılanan pasajdan da anlaşılacağı üzere, Sokrates'in ahlak öğretisinde ruhun ölümsüz olup olmaması önem taşımaz.

¹³⁹ Burnet, a.g.m., p. 11.

¹⁴⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 1998, ss. 64-65.

¹⁴¹ Platon, a.g.e., ss. 90-91.

Yüzünü bu dünyaya çevirmesi Sokratik etiğin en büyük mezziyetlerinden biridir. (...) Dolayısıyla Sokrates ahlakı dinden ayırır ve özerkliğinin temellerini atar.¹⁴²

Bu pasajda Platon'un Sokrates'in görüşlerini yansıtır olması gerçekten de muhtemeldir. Çünkü Platon ilerleyen yaşlarında ruhun ölümden sonraki akıbeti ile ilgili agnostik bir tutum sergilemeyecektir. O halde burada henüz kendi ruh öğretisinin oluşmamış olduğunu ve hocasının fikirlerini aktarıyor olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca Sokrates'in ölüm sonrası ile ilgili bu agnostik tutumu onun genel felsefesi ile uyumludur. Zira onu bilge yapan özelliği zaten tam da bilmediği ve bilemeyeceği şeyler hakkında kesin hükümler vermeyi reddetmesidir.

Bu pasajda Sokrates'in ruh görüşü dışında ilginç bir detay da bulunmaktadır. Eğer ruh ölümden sonra öte dünyaya gidiyorsa, tanışmaktan büyük zevk alacağı kişilerin başında Orpheus gelmektedir ve adı geçen diğer kişiler de filozoflar değil mitolojik ve teolojik eserler veren Yunan ozanlarıdır. Bu kişilerin böylesine yüceltilmesi, Platon'un eserlerindeki -özellikle de ruh anlayışını oluşturan- mitsel ve dinsel öğelerle bir arada düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir.

II. PLATON

Platon'un sistemi, daha önce andığımız tüm mitolojik, teolojik ve felsefi akımların keşiştiği bir kavşak gibidir. Platon'da hem doğa felsefesinin rasyonel açıklamalarının, hem de mitsel ve teolojik kaynakların izleri açıkça görülmektedir. Hatta bu izler kimi zaman Platon'un söylediği her şeyin daha önce zaten söylenmiş olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Oysa Platon'u önemli kılan, beslendiği çok çeşitli -ve kimi zaman karşıt- düşüncelerden yepyeni bir sentez yaratması ve özgün bir sistem inşa etmiş olmasıdır. Hare'nin de ifade ettiği gibi "felsefede özgünlük, çoğu zaman yeni fikirler ileri sürmekle değil, daha önce yeterince aydınlanmamış, boyut kazanmamış fikirleri derinleştirmekle sağlanır".¹⁴³ Bu devasa sistemin bütünlüğü ve iç tutarlılığı nedeniyle, onun herhangi bir konudaki görüşünü izole ederek ele almak da mümkün değildir. Dolayısıyla onun ruh ve ölümsüzlük görüşünü ele alırken, kimi noktalarda yalnızca genel hatlarıyla da olsa varlığa, bilgiye, ahlaka ve

¹⁴² Zeller, a.g.e., s. 172.

¹⁴³ Hare, a.g.e., s. 19.

politikaya ilişkin düşüncelerinden de bahsedilecektir. Ancak diyalogların incelenmesine geçmeden önce, Platon'un içine doğduğu kültürel, toplumsal ve politik koşullara ve onu felsefeye yönelten yaşam deneyimlerine kısaca değinmek, sistemini oluştururken ne gibi kaygılar içinde olduğunu, hangi dertlere derman olmaya çalıştığını anlamamız açısından yararlı olacaktır.

Düşünce tarihinin seyrini değiştiren müstesna figürlerden biri olan Platon, M.Ö. 428 ya da 427 yılında Atina'da üst sınıftan bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. İçinde yaşadığı Atina imparatorluğu görkemli günlerini geride bırakmış, hem Perslerle ve hem de diğer Yunan şehir-devletleri özellikle de Sparta ile yapılan sayısız savaşın yorgun düşürdüğü bir yerdir. Platon bu süreç içinde hem "Otuz Tiranlar" adı verilen oligarşik bir hükümetin acımasız ve keyfi tutumlarına hem de bu hükümetin yıkılması sonrası kurulan demokratik rejime şahitlik etmiştir.

Platon, Yunan toplumunun ahlaki ve politik bir kriz içinde bulunduğu konusunda hocası Sokrates ile hemfikirdir ve tıpkı hocası gibi onun amacı da bu krize felsefe yoluyla çare bulmaktır. Ancak o, felsefi sistemini oluştururken, hocasının ahlak öğretisindeki eksiklikleri ve yetersizlikleri tespit etmiş, yeni ve insanın -rasyonel ve irrasyonel- tüm yönlerini içine alan bir ahlak sistemi kurmaya çalışmıştır.

A. PLATON'UN BESLENDİĞİ FELSEFİ DÜŞÜNCELER

Platon'un, kendisini önceleyen felsefe geleneği ile ortak noktası, tıpkı onlar gibi görünürdeki değişimin, çokluğun, gelip geçiciliğin ardındaki değişmezliği, düzeni ve birliği keşfetme arzusudur. Platon, insanın subjektif yorumlarının ötesinde bir hakikatin var olduğuna ve insanın potansiyel olarak hakikatin bilgisine ulaşmaya muktedir olduğuna inanır. Yaşamını adadığı felsefe yoluyla bu görüşü rasyonel olarak temellendirmeyi hedefler. Bu temelleri oluştururken kendisinden önce gelen filozofların verdikleri cevapları da göz önünde bulundurmıştır.

Platon gençliğinde Herakleitosçu Kratilus ile tanışarak, algılanan dünyanın daimi bir akış içinde olduğu, dolayısı ile de sabit ve değişmez bir hakikatin bulunmadığı yönündeki felsefi doktrini öğrenmiştir. Platon duyular dünyasının bize güvenilir ve kesin bilgiyi veremeyeceği konusunda Herakleitos ile hemfikirdir. Ancak Herakleitos'un tespiti

onun değişmez bir hakikatin bulunmadığı sonucuna varmasına neden olmaz. Bu noktada Parmenides'in görüşleri ona bir zemin sunar. Platon da Parmenides gibi herhangi bir şeyin bilgi nesnesi olabilmesi için, değişmez, ezeli ve ebedi olması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak Parmenides'in değişimi reddetmesi de açıkça sağduyuyu yadsımak anlamına gelmektedir. Herakleitos ve Parmenides'in tespitlerindeki doğru ve yanlış çıkarımları inceleyen Platon böylece onların ontolojilerindeki karşıtlığı ve çıkmazları aşmasını sağlayacak olan meşhur İdealar Teorisi'ni geliştirecektir

Gerek İdealar Teorisi'nin ve Anımsama Teorisi'nin temellerini oluşturmasında gerekse ruh ve ölümsüzlük görüşünün şekillenmesinde büyük rol oynayan bir diğer felsefi gelenek Pythagorasçılıktır. Platon, kırk yaşında İtalya ve Sicilya'ya giderek burada Pythagorasçılığın temsilcilerinden Arkhitas ile tanışmış ve ondan Pythagorasçı öğretileri öğrenmiştir. Platon'un benimsediği Pythagorasçı öğretilerin başında ruhun ölümsüzlüğüne ve ruh göçüne yönelik öğreti bulunmaktadır. Bu ruh öğretisi tümüyle dinsel ve dogmatik bir yapıya sahiptir. Platon ise bu düşünceyi rasyonel düzleme taşımış ve ruhun ölümsüzlüğünü felsefi olarak tartışan ve temellendirmeye çalışan ilk filozof olmuştur.¹⁴⁴

Platon'un Pythagorasçılıkta karşılaştığı bir diğer düşünce, deneyim dünyasının dışında kalan ve yalnızca akıl yoluyla bilinen matematiksel doğrulardır. Bu düşüncenin, Platon'un duyu dünyasının dışında bulunan hakikatler ile ilgili görüşünün yani İdealar Teorisi'nin şekillenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde İdealar Teorisi'nin Pythagorasçı bir öğreti olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵ Ancak bu etkilenmeyi Pythagorasçı düşüncelerin aynen devralınıp benimsenmesi olarak düşünmek de doğru değildir. Hare'nin de ifade ettiği gibi;

[Platon'da] eşsiz olan, sıkıcı ve uçucu yarı-dinsel spekülasyonlardan sıyrılıp çok daha sağlam, daha mantıksal ve metafizik bir kurama, bir ahlak felsefesine ve bir dil felsefesine doğru ilerlemeyi sağlamış olmasıdır.¹⁴⁶

Platon'un felsefesi üzerindeki en büyük etkinin kaynağı ise şüphesiz hocası Sokrates'tir. Hatta Platon'un, Sokrates'in insanlık tarihine bıraktığı ölümsüz mirası olduğunu söylemek mümkündür. Sokrates, Platon'u felsefe ile tanıştıran, ona eleştirel

¹⁴⁴ Richard Sorabji, "Soul and Self in Ancient Philosophy", **From Soul to Self**, ed. James Crabbe, Routledge, London, p. 10.

¹⁴⁵ Akt. Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınevi, Bursa, 2001, s. 283.

¹⁴⁶ Hare, **Platon**, ss. 97-98.

düşünce biçimini öğreten, toplumun içinde bulunduğu krizin felsefe ile aşılabileceği fikrini aşıl原因an kişidir. Bu yüzden, Sokrates'in idam edilmesinin Platon üzerindeki etkisi, en az yaşarken olan etkisi kadar sarsıcı ve derin olmuştur. Platon'un felsefi sistemini özellikle de etik ve politik sistemini inşa ederken, Atina demokrasisinin böylesine büyük bir filozofu idama mahkûm etmiş olduğunu hiçbir zaman unutmamıştır.¹⁴⁷ Sokrates'in ruha ilişkin görüşleri de Platon'un üzerinde derin bir etki bırakmıştır. “*Psukhe*'nin en yüksek değer olduğu ve ona özen gösterilmesi ihtiyacı, Platon için hayatı boyunca aksiyomatik kalmıştır.”¹⁴⁸ Platon da hocası gibi ruhu ahlaki sorumluluğu taşıyan parçamız olarak görmüş ve daima bedenden üstün tutmuştur.

B. PLATON'UN DİYALOGLARINDA RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI

Platon'un diyaloglarının, eserlerin yazılma sırasına göre takip edilmesi büyük önem taşımaktadır. Çünkü onun düşünceleri –dehasına yakışır bir biçimde- zaman içinde gerek farklı kaynaklardan beslenerek gerek gelen yorum ve eleştirilerin etkisiyle gerekse hocası Sokrates'in etkisinin azalarak kendi özgün felsefesinin ortaya çıkışı süreci içinde değişmiş ve dönüşmüştür. Zaman içinde gerçekleşen bu değişim, ruh ve ölümsüzlük görüşlerinde de açık bir biçimde izlenebilmektedir.¹⁴⁹ Eserlerinin kronolojisine ilişkin farklı görüşler bulunmakla birlikte, bu çalışmada, alanındaki en önemli otoritelerden biri olan Copleston'un kronolojik sınıflandırması dikkate alınmıştır.¹⁵⁰ Buna göre Platon'un diyalogları dört döneme ayrılmaktadır: Sokratik dönem, Geçiş Dönemi, Olgunluk Dönemi ve İleri Yaş Yapıtları. Çalışmamızda Platon'un ruhun doğasına ilişkin en temel görüşlerini bulduğumuz diyalogları -kronolojik sırasına göre- incelenecektir. Bu diyaloglardan *Phaidon*'un tamamı ruhun doğası ve ölümsüzlüğü ile ilgilidir. Diğer diyaloglarda ruh ve

¹⁴⁷ Çağdaş politika filozofu Hannah Arendt, Platon'un tüm entelektüel ufkunun Sokrates'in yargılanması ve ölüme mahkum edilmesi olgusuyla belirlendiğini söyler.

¹⁴⁸ E.R. Dodds, “Plato and the Irrational”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1945, p. 358.

¹⁴⁹ Robinson bu görüşe katılmaz ve Platon'un tek bir ruh görüşü olduğunu ancak bu görüşü üzerinde durulan konunun bağlamına göre farklı şekillerde ifade ettiğini düşünür. akt. MacDonald, a.g.e., s. 37. Ancak ileride de göreceğimiz gibi kimi argümanlar Platon'un temel kabullerinde bazı değişiklikler olduğunu açıkça göstermektedir.

¹⁵⁰ Bu sınıflandırmanın tercih edilmesinin nedeni, Platon'un ruh görüşündeki değişimlere isabetli biçimde karşılık gelen bir sınıflandırma olmasıdır.

ölümsüzlük meselesi diyalogun belli bir kısmında, tartışılan konu bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu diyalogların yalnızca ruh ile ilgili kısımlarında ortaya konan argümanlar incelenecektir.

Platon gibi bir filozof söz konusu olduğunda kapsayıcı ve tüketici bir çalışma ortaya koymanın imkânsız olduğu açıktır. Platon'un her bir diyalogu, hatta diyaloglarındaki kimi cümleler üzerine bile sayısız müstakil çalışma bulunmaktadır. Ayrıca bu alanda otorite kabul edilen uzmanların bile sıklıkla ihtilafa düştüğü, aynı cümleyi birbirine tamamen karşıt biçimde yorumladıkları görülmektedir. Bu tespitlere istinaden, seçilecek en güvenli yollardan biri yorumlardan önce bizzat diyaloglara ve burada sıralanan argümanlara odaklanmak olacaktır. Argümanların açıkça ortaya konmasından sonra, özellikle ruh ve ölümsüzlük konusunda uzman olan otoritelerin yorumları üzerinden ilerleyerek Platon'un ruh öğretisi tartışılacaktır.

1. Sokratik Dönem: *Protagoras* ve *Kharmides*

Platon'un ilk döneminde verdiği eserler içinde ruhun doğasına ilişkin temel argümanları bulduğumuz eserler *Savunma*, *Protagoras* ve *Kharmides*'tir. Daha önce belirttiğimiz gibi Platon'un *Savunma*'da, hocası Sokrates'in ruha ilişkin düşüncelerini kendi görüşlerini katmadan ve onun düşüncelerine mümkün olduğunca sadık kalarak yansıttığı düşünülmektedir. Bu yüzden bu eser Sokrates ile ilgili bölümde incelenmiştir.

Platon'un Sokratik dönemde yazdığı diyaloglardan *Protagoras*'ta erdemin öğretilerinin olup olmadığı tartışılmaktadır. Diyalogun bir bölümünde Sokrates, ünlü sofist Protagoras ile görüşmek ve ondan bilgi almak isteyen Hippokrates ile konuşmaktadır. Sokrates, kişinin, ruhunu tanımadığı bir insana emanet etmesinin çok tehlikeli bir şey olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

Oysa bedeninden çok üstün tuttuğun bir şeyi, kaderinin bağlı olduğu (ruhunun iyi ya da kötü oluşuna göre mutlu ve mutsuz olacaksın çünkü) ruhunu bu yeni gelen yabancıya eline bırakıp bırakmayacağına karar vermek için ne babana danıştın, ne kardeşine, ne de biz dostlarına.¹⁵¹

¹⁵¹ Platon, **Diyaloglar**, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, ss. 396-397.

Bu ifade ile Platon, beden ile ruh arasında açık bir ayrım yapmakta ve ruhun bedenden üstün olduğunu herhangi bir temellendirme olmaksızın kabul etmektedir. Ruhun iyi ya da kötü olmasının, insanın kaderini belirlediği vurgusu ile ruhun ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olduğu fikri yinelenmektedir. Sokrates düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmek için mal satan tüccar ile bilgi satan sofist arasında bir benzetme yapar. Buna göre insanın, satın almadan önce malın iyi olup olmadığını inceleme şansı vardır, oysa bilginin iyi olup olmadığını onu öğrenmeden, yani ruhumuzun içine almadan bilemeyiz. Öyleyse, öğrenme sürecinde bilgi ruh tarafından alınmaktadır.¹⁵²

Kharmides diyalogunun ana temaları “erdem”, “bilgelik” ve “ölçülülük”tür. Diyalogun bir bölümünde ruhun doğasına ilişkin Sokrates’in Trakyalı bir hekimden duyduğu ilginç bir öykü anlatılmaktadır. Kral Zalmoksis’e göre Yunanlı hekimlerin pek çok hastalığı iyileştirememesinin nedeni, tedavi edecekleri bütünü, yani insanı iyi tanımayan oluşlarıdır. Trakyalıya göre Zalmoksis şöyle demektedir:

Gerçekten, bedene ve bütünüyle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir. Baştan gözlere sızdıkları gibi, ruhtan bütün bir bedene sızarlar. Bu yüzden başın ve bütün bedeninin sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir. Oysa ruh büyü sözleri ile tedavi edilir.¹⁵³

Hemen ardından Sokrates büyü sözleri ile ne kastettiğini de açıklar:

Bu büyü sözleri de güzel söylevlerdir, aziz dostum. Bu söylevler ruhta bilgelik doğurur; bilgelik meydana gelip gelişince de, başı ve bedeninin geri kalan kısımlarını sağlıklı kılmak kolaydır.¹⁵⁴

Bu görüş, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, ruhun bedenden daha değerli ve önemli olduğunu ve ruhu sağlıklı kılmamanın bedeni sağlıklı kılmaktan önce gelmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca gözler ile baş arasındaki ilişki ile beden ile ruh arasındaki ilişki birbirine benzetilmektedir. Nasıl baş olmaksızın gözler görme işlevini yerine getiremezse, ruh olmadan da beden canlı olma niteliğine sahip olamaz. Bu anlamda beden ruha tabidir ve ruh olmaksızın işlevlerini yerine getiremez. Bu diyalogda yorumcuların özellikle üzerinde durdukları kısım, “güzel söylevler” ve bilgelik ile ilgili olan kısımdır. MacDonald’a göre, burada güzel söylevler ile kastedilen, ruhun, entelektüel

¹⁵² MacDonald, *History of the Concept of Mind*, p. 41.

¹⁵³ Platon, *Diyaloglar*, s. 303.

¹⁵⁴ Platon, a.g.e., s. 303.

ve rasyonel bir süreç sonucunda öğrendiği iyinin bilgisidir.¹⁵⁵ Claus'a göre, burada ruhun ahlaki benliğimiz olduğu ortaya konulmaktadır ve ruhun önemli olmasının temel nedeni, ruhun iyinin ve kötünün bilgisinin bulunduğu yer olmasıdır.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi, bu dönemde, Platon'un ruha ilişkin fikirleri büyük ölçüde Sokrates'in etkisi altındadır. Henüz ruhun ölümlü mü ölümsüz mü olduğu, maddi mi gayri-maddi mi olduğu konusunda bir fikir ortaya atmamaktadır. Her iki diyalogda da ruhun değerine vurgu yapılmaktadır; ruhun bedenden üstün olduğu, bedeninin ruha tabi olduğu, ruhun bilgeliğin taşıyıcısı ve insanın iyi ya da kötü kaderini belirleyen kısmı olduğu belirtilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu ruh anlayışı Platon için aksiyomatik bir kabuldür.

2. Geçiş Dönemi: *Gorgias* ve *Menon*

Copleston'un kronolojisine göre, Geçiş Dönemi'nin ilk diyalogu *Gorgias*'tır. Bu diyalogda Platon, bedene ve ruha uygun düşen sanatlardan bahsederek, ruh ile bedeninin farklı doğalarına ilişkin tezini pekiştirmektedir. Bu görüşe göre, bedene iyi gelen sanatlar beden eğitimi ve hekimlik, ruha iyi gelen sanatlar ise yargılama ve yasalarlardır. Ancak insan dalkavukluk nedeniyle çoğu zaman bedeni ve ruhu için iyi olan sanatların yerine bedene ve ruha haz sağlayan sanatlar koymakta ve onlar ile meşgul olmaktadır. Platon burada hekimlik kılığına giren sanat olarak aşçılığı, beden eğitimi kılığına giren sanat olarak da süsü örnek verir. Aynı şekilde, ruha iyi gelen sanatların kisvesine girerek insanı aldatan sanatlar da vardır. Buna göre yargılama kılığına giren sanat sofistlik, yasaların yerine geçen sanat ise söylevciliktir. Bu analogiler ilk bakışta beden ve ruhun insanın eşit değerdeki iki parçası olduğu izlenimi vermektedir. Ancak daha sonra Platon, ruhun beden üzerindeki hâkimiyetinden söz ederek ruhun konumunu yükseltir:

Beden, ruhun kılavuzluğu altında olmasaydı da kendi kendini yönetseydi, ruh aşçılıkla hekimlik arasındaki ayırımı sezip anlamasaydı, beden başına buyruk

¹⁵⁵ MacDonald, a.g.e, s. 40.

¹⁵⁶ David B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven, 1981, pp. 170-171.

olsaydı, sadece kendisine haz veren şeylerin ardında koşsaydı, Anaxagoras'ın, senin de çok iyi bildiğin sözü ile bir 'Kaos' başlardı gene.¹⁵⁷

Burada ruhun, doğru ile yanlış ayırt etme ve öz-yönetim işlevi bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Beden, dalkavukluğun aldatmacasını fark etmeye muktedir değildir. Bu yüzden ruh yalnızca kendisine iyi gelen sanatların tercih edilmesinden değil, bedene iyi gelen sanatların tercih edilmesinden de sorumludur. Claus'a göre, Platon'da ruh ile beden arasındaki ilişki bir tabiiyet ilişkisidir.¹⁵⁸ Bu yüzden, ruh bir yandan insanın parçası gibi tarif edilirken, diğer yandan da ruhun insanın "asıl benliği" olduğu ima edilmektedir. Diyalogun ileriki bölümlerinde, Sokrates'in ağzından ruh kötülüklerinin, doğruluktan şaşmak, bilgisizlik, alçaklık gibi şeyler olduğu ve ruh kötülüklerinin en çirkin şeyler oldukları¹⁵⁹, en büyük kötülüğün ruhça kötü olmak olduğu¹⁶⁰ söylenmektedir.

Sokrates'in yaşam ve ölüm hakkında duymuş olduğu bazı görüşleri dile getirdiği bölüm diyalogun en ilgi çekici kısımlarından birini oluşturmaktadır. Bu bölümde ilk kez Platon'un diyaloglarında mistik öğretilerin etkileri görülmeye başlanır. Sokrates, Euripides'in "Kim bilir, yaşamak ölmek mi, ölmek yaşamak mı?"¹⁶¹ cümlesini anarak, bir bilgeden duyduğu insanın aslında ölü olduğu, bedeninin ruhun mezarı olduğu ve ruhun istekleri barındıran parçası tarafından kışkırtıldığına ilişkin öğretiyi anlatır. Daha sonra bir İtalyalı ya da Sicilyalının bu düşüncelerden hareketle uydurduğunu düşündüğü masalı anlatır. İtalya ve Sicilya'nın Pythagorasçılığın etkili olduğu bölgeler olması, bahsedilen görüşün Orphik-Pytharogasçı kökenli olduğu izlenimini vermektedir. Anlatılan masala göre, ruh bir fiçıya benzemektedir, isteklerine boyun eğen insanın ruhu da delik deşik bir fiçidir, bu yüzden bir türlü doymak bilmez ve ölçülü bir yaşantıya sahip olamaz.

Burada ilk kez, Platon'un dinî öğretileri dönüştürerek felsefi spekülasyonun parçası haline getirmeye başladığı görülmektedir. Dodds, Platon'un bu ve benzeri mitsel ve dinî temelli argümanları ile ilgili şu ilginç yorumu yapmaktadır:

Platon (...) dinî inançlarını mitsel zeminden felsefi zemine aktarmaya ve böylelikle de onları aklın hakikatleri haline getirmeye çalışmaktadır. Bunun ilginç sonucu, onun yaptığı çıkarımların sıklıkla, bu çıkarımı temellendiren felsefi

¹⁵⁷ Platon, **Diyaloglar**, s. 67.

¹⁵⁸ Claus, a.g.e., pp. 176-180; Claus burada "master" (sahip) ve "subject" (tebaa) kelimelerini kullanmıştır.

¹⁵⁹ Platon, **Diyaloglar**, s. 82.

¹⁶⁰ Platon, a.g.e., s. 84.

¹⁶¹ Platon, a.g.e., s. 98.

argümanlardan daha önce geliyor olmasıdır; bu yüzden onun ruh doktrini, Phaedon'da aklın bir hakikati olarak sunulmadan önce Gorgias'ta mitsel bir maske altında karşımıza çıkmaktadır.¹⁶²

Platon'un bir diğer geçiş dönemi eseri olan *Menon*, filozofun en iyi bilinen ve büyük önem taşıyan eserlerinden biridir. Çünkü bu diyalogda Platon, felsefi sistemi içinde merkezi bir yere sahip olan Anımsama Teorisi'ni ortaya koymaktadır. Bu teori ruhun ölümsüzlüğünü varsayması bakımından konumuz ile yakından ilgilidir. Ayrıca Platon, ruh üzerine yazılmış *Phaidon* diyalogundaki kimi argümanlarını, *Menon*'daki Anımsama Teorisi üzerinde temellendirmektedir.

Ana teması “erdem” olan *Menon* diyalogunun bir bölümünde Menon, Sokrates'e bilmediğimiz bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın imkânsız olduğunu öne süren *öğrenme paradoksunu* hatırlatır:

Ancak onun ne olduğu hakkında en ufak bir bilginin bile olmadığı zaman, bir şeyi nasıl arayabilirsin? Araştırmanın nesnesi olarak bilmediğin bir şeye nasıl ulaşacaksın? Onunla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile, bilmediğin şeyi bulmuş olduğunu nasıl bileceksin.¹⁶³

Sokrates bu argümanı bildiğini ancak doğru bulmadığını belirttiikten sonra Platon'un sisteminin en önemli öğelerinden olan meşhur Anımsama Teorisi'ni anlatmaya başlar. Sokrates “ilahi hakikatlere nüfuz etmiş kadınlardan ve erkeklerden”¹⁶⁴ ruhun ölümsüz olduğunu ve ölen insanın ruhunun başka bir insanın bedeninde yeniden doğduğunu öğrenmiştir. Görüldüğü gibi argüman açık bir biçimde Pythagorasçı ruh öğretisi üzerinde temellenmektedir. Sokrates, bu görüşten yola çıkarak ruhun hem bu dünyada hem de öte dünyada pek çok şey öğrendiğini, dolayısı ile aslında daha önce öğrendiği bilgileri anımsamak suretiyle bilgiye sahip olduğunu öne sürer. Ona göre insanın öğrenme sandığı şey, gerçekte zaten bilinen bilginin hatırlanmasından başka bir şey değildir.

Sokrates, teorisini Menon'a kanıtlamak için, matematik ve geometri hakkında hiçbir bilgisi olmayan bir köleyi yanına çağırır ve ona bir geometri problemi çözdürür. Sokrates'e göre kölenin problemi çözebilmesinin tek açıklaması, onun geometri ve matematik bilgisine hâlihazırda sahip olmasıdır. Kölenin bu yaşamda böyle bir eğitim

¹⁶² Dodds, “Plato and the Irrational”, p. 24.

¹⁶³ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 64.

¹⁶⁴ Platon, a.g.e., s. 67.

almadığı bilindiğine göre, bu bilgiyi doğuştan getirmiş olması, yani insan olmadan önce de var olmuş olması gerekmektedir. İnsan doğmadan önce bedene sahip olduğundan söz edilemeyeceği açıktır. O halde bilgilerin her daim ruhta taşınıyor olması gerekmektedir. Sokrates bu tespitlerinden hareketle şu sonuca ulaşır:

Varlığa ilişkin hakikatler, ruhumuzda hep var oluyorsa eğer, bu takdirde ruh da ölümsüz olmalıdır; ve o, cesur olup, belli bir anda bilmediği, ya da daha doğru deyişle, anımsamadığı bir şeyi bulmaya, anımsamaya çalışmalıdır, öyle değil mi?¹⁶⁵

Görüldüğü gibi Platon, daha önceki diyaloglarda olduğu gibi, burada da ruhun var olduğunu kanıtlamaya yönelik bir çabaya girmemekte, ruhun varlığını dogmatik bir biçimde kabul etmektedir. Ancak burada ilk kez, hocası Sokrates'in ruhun akıbetine ilişkin agnostik tutumunu terk ederek, ruhun ölümsüz olduğunu öne sürmekte, üstelik bu görüşü rasyonel çıkarımlar yoluyla kanıtlama çabası gütmektedir. Bu çabanın önemini daha iyi anlamak için, insanın hakikatin bilgisine ulaşabileceğini gösteren bir teori geliştirmenin Platon açısından nasıl bir öneme sahip olduğu hatırlanmalıdır. Böyle bir teori olmaksızın, yaşadığı toplumdaki ahlaki ve politik yozlaşmanın sorumlusu olarak gördüğü epistemolojik ve etik rölativizmi aşması mümkün değildir. Platon'un amacı *adaletin, erdem, güzelin, iyinin, ezeli-ebedî ve evrensel birer hakikat olduklarını ve insanların bu hakikate ulaşmasının mümkün olduğunu* rasyonel bir biçimde kanıtlamaktır.

Anımsama Teorisi, Platon'un hem epistemolojik hem de ontolojik sistemini belirleyecek olan pek çok sonuç doğurmakta ve İdealar Teorisi'ne giden yolu açmaktadır. Görülmektedir ki Platon, Parmenides-Herakleitos çıkmazından kurtulmasını sağlayacak çıkışı bulmuştur. Değişmez, ezeli ve ebedî hakikatleri duyu dünyasının dışına yerleştirmekle, hem duyu dünyasındaki daimi değişimi açıklayabilmekte hem de insandan ve onun sübjektif yorumlarından bağımsız olan mutlak bilgiye yer açmaktadır. Ancak anımsamanın mümkün olabilmesi için ruhun bedenden ayrı var olabildiğinin, ölümsüz olduğunun ve tekrar tekrar dünyaya geldiğinin de kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁶⁶ Diyalogda ruha ilişkin çıkarımlar, Platon'a göre doğruluğunu kanıtlamış olduğu Anımsama Teorisi'nin içerdiği zorunlu öğeler olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden de ayrıca

¹⁶⁵ Platon, **Menon**, ss. 87-88.

¹⁶⁶ MacDonald, **History of the Concept of Mind**, p. 45.

kanıtlanmaları gerekmemiştir. Bu çıkarımların rasyonel olarak temellendirilmesi Olgunluk Dönemi'nde gerçekleşecektir.

3. Olgunluk Dönemi: *Phaidon*, *Devlet* ve *Phaidros*

Platon'un ruhun doğasına, yetilerine, işlevlerine ve ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlarının büyük bir kısmı Olgunluk Dönemi diyaloglarında bulunmaktadır. Ruhun doğasına ilişkin kapsamlı bir incelemenin bulunduğu *Phaidon*'un yanı sıra, *Devlet*'in dördüncü ve onuncu bölümleri ve *Phaidros* bu dönemde yazılmıştır.

a. *Phaidon*

*“Evet, ölümsüzlüğe inanmak göze alınabilir bir deliliktir.”*¹⁶⁷

Phaidon, Platon'un inşa ettiği felsefi yapının “iki ana sütunu”¹⁶⁸ olan İdealar Teorisi'nin ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin tartışıldığı diyalogdur ve Platonik diyaloglar arasında özel bir yere sahiptir. Diyalogda Sokrates'in idam edilmeden önceki son saatlerinde hapisanedeki hücrelerinde dostlarıyla yaptığı sohbet anlatılmaktadır. Bu sohbette Sokrates, ölecek olmasından dolayı üzüntü duyan dostlarına, ruha ve ölüme ilişkin görüşlerini anlatır. Sokrates'e göre dostlarının üzülmeleri yersizdir çünkü ölecek olan yalnızca bedendir. Ruh ise sonsuza dek yaşamaya devam edecektir. Diyalog boyunca Sokrates çeşitli argümanlar sunarak dostlarını bu konuda ikna etmeye çalışmaktadır.

Kendisine ruh ve ölüm ile ilgili fikirleri sorulan Sokrates, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlarına geçmeden önce, ruha ve bedene ilişkin bir dizi tespitte bulunur. İlk olarak ölümün, ruhun bedenden ayrılması olduğunu belirtir. Ruh ve bedeni birbirinden ayrılabilen iki ayrı varlık olarak niteledikten sonra, bunların yöneldikleri hazların da farklı olduğunu ve filozofların bedensel değil ruhsal hazların peşinde gittiklerini söyler. Üçüncü önermesi bilginin duyular yoluyla elde edilmediği, hatta duyuların bilginin edinilmesinde yanıltıcı bir rol oynadığıdır. Bu üç önermeden hareketle Sokrates hakikate ancak ruhun

¹⁶⁷ Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 124.

¹⁶⁸ Ronna Burger, **The Phaedo: A Platonic Labryinth**, St. Augustines Press, Chicago, 1999, p. 1.

düşünmesi ile ulaşılabileceğini, duyularımızın yanıltıcı olduklarını bu yüzden de hakikate ulaşmak isteyen filozofun bedenden mümkün olduğunca uzak durması gerektiğini öne sürer. Burada bedenden, sorun çıkarıcı, arzu, korku ve heyecan gibi zararlı duygulara sebep olan, insanı hataya sürükleyen bir düşman gibi bahsedilmektedir.¹⁶⁹ Öyleyse ruhun bedenden tümüyle ayrılması anlamına gelen ölüm, filozofun arzu edeceği bir durumdur. Bedenden tümüyle kurtulan ruh, bedensel yaşamda asla ulaşamayacağı bilgilere ulaşabilecektir. Bu yüzden de “filozofların ölmeye hazırlanmaları ve ölümden herkesten daha az korkmaları doğaldır.”¹⁷⁰

Görüldüğü gibi diyalog başından itibaren radikal bir ruh-beden düalizmi üzerinde temellenmektedir. Platon açıkça Pythagorasçı öğretinin bedene yönelik aşağılayıcı tutumunu benimsemekte ve bedeni hakikatin önündeki en büyük engel olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Platon bu kısımda sıralanan önermeleri temellendirme ihtiyacı duymamıştır. Zira bu görüşler daha önceki diyaloglarda vardığı sonuçlara dayanmaktadır.

Dinleyicilerden Kebes, bazı insanların ruhun ölümsüz olduğuna inanmadıklarını, bu yüzden de ruhun ölümsüz olduğu görüşünü temellendirmesi gerektiğini belirtir. Buna göre bazı insanlar ruhun bedenle birlikte öleceğine inanırken, bazıları ruhun bir daha dönmek üzere bedeni terk edeceğine yani bir duman ya da nefes gibi uçup gideceğine inanmaktadır. İkinci örnek açıkça Homerik ruh anlayışını tanımlamaktadır, öyleyse Homerik ruh anlayışı diyalogun yazıldığı dönemde halen varlığını sürdürmektedir.

Kebes’in talebini kabul eden Sokrates ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili argümanlarını ortaya koymaya başlar. “Döngüsellik Argümanı” adı verilen ilk argümana göre fiilen bir karşıta sahip olan her şey kendi karşıtıdan doğmaktadır.¹⁷¹ Sokrates bu argümanı açıklamak için küçülme-büyüme, zayıf-güçlü, hızlı-yavaş gibi karşıt çiftleri ele alarak, bunların döngüsel olarak birbirlerini izlediklerini; örneğin bir şeyin küçülmesi için önce büyük halde bulunmuş olması gerektiğini öne sürer. Yaşam ile ölüm birbirine karşıt olduğuna göre, bunların da birbirini takip etmesi gerekmektedir. Öyleyse yaşamdan ölüm, ölümden de yaşam doğması gerekmektedir. Sokrates’e göre bu argümandan şu sonuç

¹⁶⁹ Platon, **Phaidon**, s. 55.

¹⁷⁰ Platon, a.g.e., s. 57.

¹⁷¹ Platon, a.g.e., s. 61.

çıkılmaktadır: “Dolayısıyla ölü ruhların bir yerde olduklarını ve yeniden hayata dönmek için beklediklerini de kabul etmeliyiz.”¹⁷²

Döngüsellik argümanı, oldukça zayıf ve sorunlu bir argümandır. “Bu uslamlama tanıtılmamış bir ilksiz-sonsuz döngüsel süreç sayılına dayanır. Ayrıca bir aykırının bir aykırından üretildiğini, ondan geldiğini ya da yapıldığını varsayar.”¹⁷³ Her şeyin kendi karşıtından doğduğu varsayımı doğru kabul edilse bile, bu düşünce ruhun ölümsüzlüğü fikri ile çelişmektedir.¹⁷⁴ Eğer ölüm, yaşamın karşıtı olarak tanımlanırsa ve ruhun ölümsüz olduğu kabul ediliyorsa, ruhun daimi olarak yaşam durumunda bulunması gerekir. Nitekim Sokrates’in verdiği örnekte ruh aslında ölmekte, sadece konum değiştirmekte ve Hades’e gitmektedir. Bir diğer çelişki, “ölü ruhlar” tanımında bulunmaktadır. Burada kastedilen bedenden ayrı haldeki ruh olsa bile, hangi anlamda ölü olduğu belirsizdir. Nitekim diyalogun sonunda ölü ruh tanımının mümkün olmadığı savunulmaktadır.

İlk argümanın hemen ardından Kebes Sokrates’e daha önce *Menon*’da karşılaşmış olduğumuz Anımsama Teorisi’ni hatırlatır ve bunun ruhun ölümsüz olduğuna yönelik bir kanıt olduğunu söyler. Sokrates, konuyu bilmeyen Simmias’a *eşit* kavramı üzerinden teoriyi anlatır. Buna göre bir insanın eşit şeylerin eşit olduklarını duyu organları yoluyla öğrenmiş olması mümkün değildir. Çünkü nesnelere bize mutlak eşitliğin bilgisini veremez. “Bu durumda duyu organlarımızı kullanmadan önce eşitliğin ne olduğunu bir şekilde öğrenmiş olmamız gerekir.”¹⁷⁵ O halde bu tespit yalnızca mutlak eşitlik için değil, bilgisine sahip olduğumuz tüm mutlak özellikler için geçerli olmalıdır. Öyleyse hem insanın “bilen” kısmının, yani ruhunun hem de bu mutlak özlerin biz doğmadan önce var olmuş olması gerekmektedir. İşte bu noktada Platon, Anımsama Teorisi’nden ve ruh öğretisinden yola çıkarak İdealar Teorisi’ne varmaktadır. Daha önce *Menon*’da da belirtmiş olduğumuz gibi, Anımsama Teorisi ruhun ölümsüz olmasını ve ruh göçü fikrini mantıksal olarak gerektirmektedir.

İkinci argüman dinleyicileri, ruhun doğumdan önce var olduğu konusunda ikna etmiştir. Ancak ruhun ölümden sonra varlığını sürdüreceği konusu hala kanıtlanmamıştır. Bunun üzerine Sokrates, üçüncü argümanını sunar. Bu argümanın temel önermesi bileşik

¹⁷² Platon, a.g.e., s. 63.

¹⁷³ Copleston, **Platon**, s. 91.

¹⁷⁴ Ryan Topping, **Two Concepts of the Soul in Plato’s Phaedo**, University Press of America, Oxford, 2007, p. 22.

¹⁷⁵ Platon, **Phaidon**, s. 69.

şeylerin dağılabilen, istikrarsız ve değişken olduğu, buna karşın bileşik olmayan şeylerin sabit ve istikrarlı olduklarıdır.¹⁷⁶ Sokrates, bu temel önermeden yola çıkarak, Anımsama Argümanı'nda ele alınmış olan mutlak özlerin bileşik olamayacaklarını çünkü onların değişmeden aynı kalmaları gerektiğini söyler. Öyleyse mutlak özler ancak düşünce ile kavranabilen şeylerdir. Buna karşın duyular ile algıladığımız şeyler sürekli olarak değişmektedir, dolayısıyla da duyu dünyasında sabit ve değişmez kalan hiçbir şey yoktur. O halde duyularla algılan nesnelere bileşik, yalnızca düşünce aracılığıyla kavranabilen mutlak özler ise bileşik olmayan şeylerdir. Bu ayrım ruh ve bedene uygulandığında, beden duyu yoluyla algılanan nesnelere, ruhun ise algılanamayan özlere benzediği görülmektedir. Sokrates bir diğer örnekle argümanını destekler ve çıkarımını yapar:

Ruh ve beden birlikte oldukları zaman, doğa bedene kölelik ve boyun eğme, ruha ise komutanlık ve emretmeyi verir. (...) Sen de tanrısal olanın emretmek ve komuta etmek, ölümlü olanın emredilmek ve boyun eğmek için yaratıldıklarını düşünmüyor musun? (...) Ruh tanrısal olan ölümsüze, düşünene, sade olana, dağılmayana, sabit olana benzer. Beden ise insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana ve aynı kalmayana benzer.¹⁷⁷

Görüldüğü gibi argüman, Yunan düşüncesinde sıklıkla karşılaşılan “benzerin benzerini bilmesi” ilkesine dayandırılmaktadır. Ruhun ve beden bileşik olup olmadıkları sadece benzerliğe dayanılarak belirlenmektedir. Üstelik bir açıdan benzerlik bulunduğu, tüm niteliklerin benzeşeceği varsayılmaktadır. Yani ruhun yalnızca komutanlık etme özelliğinden hareketle tüm tanrısal özelliklere sahip olduğu varsayılır. Sokrates'in burada sunduğu iddianın olasılıkçı bir argüman olmaktan öteye gitmediği görülmektedir.¹⁷⁸ Dolayısı ile ruhun ölümsüz olduğu hala tatmin edici bir biçimde kanıtlanmış değildir. Nitekim Sokrates de Kebes'in ikna olmadığını farkındadır.

Sokrates bir sonraki argümanına geçmeden önce nedenlere ve İdeaların doğasına ilişkin görüşlerinden ve onu bu görüşe vardırıran süreçten bahsetmek ister. Burada Sokrates gençliğinde nedenlerin bilgisi kadar fiziğe de ilgi duyduğunu ve bu konudaki araştırmaları sırasında ilgisini çeken bir fikir ile karşılaştığını anlatır:

Günün birinde Anaksagoras'ın bir kitabında her şeyin nedeni olan bir aklın var olduğunu görmüştüm. Neden bilemiyorum ama her şeyin nedeni olan bir aklın var

¹⁷⁶ Platon, a.g.e., s. 74.

¹⁷⁷ Platon, a.g.e., s. 76-77.

¹⁷⁸ Topping, a.g.e., s. 27.

olması bana mantıklı göründü. Eğer durum böyleyse her şeyi düzenleyen bu akıl, şeyleri yerine koyar ve düzeni en güzel şekilde sağlardı.¹⁷⁹

Sokrates'e göre bu düşünce, yalnız her şeyin nedenini açıklamakla kalmayıp, herhangi bir varlık için neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin bilgiyi de verecektir. Sokrates “önemli olanın iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmek olduğunu”¹⁸⁰ düşünerek Anaksagoras'ın kitaplarını okumaya başlamıştır. Ancak onun akli temele koyduktan sonra sadece maddi sebeplere odaklanmış olduğunu görerek hayal kırıklığına uğramış ve hakikate ilişkin bilginin fiziksel bir biçimde temellendirilemeyeceği sonucuna varmıştır.

Böylece perspektifini değiştirerek, duyu dünyasından gelen tutarsız ve çelişkili verilere sırtını dönmeye ve hakikate akıl yoluyla ulaşma yöntemini denemeye karar vermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi her filozofun, ona ayağını basacak bir zemin, bir başlangıç noktası sağlayan aksiyomatik bazı kabulleri bulunmaktadır. Nitekim Sokrates hakikati bulmak için yola çıkarken tek bir kabulünün bulunduğunu, bunun da “kendiliğinden doğru, iyi, güzel, büyük gibi şeylerin” olduğuna yönelik kabul olduğunu belirtir. Ona göre yalnızca bu düşüncenin kabul edilmesi ile ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak mümkün olmaktadır. Burada anlatılan süreç, Platon'un felsefesinin özünde yatan duruşu gözler önüne sermektedir. Belirtildiği gibi Platon'un şüphe etmeksizin, sorgulamaksızın ve kanıtlamaya gerek duymaksızın doğruluğunu kabul ettiği tek şey bizim dışımızda ezelî-ebedî, değişmez bir hakikatin bulunduğu. O, hayatını, bu hakikatin ontolojik olarak temellendirilmesine ve daha sonra epistemolojik, etik ve politik sonuçlarının ortaya konmasına adanmıştır.

Diyalog, Sokrates'in bu temel aksiyomdan yola çıkarak İdealar Teorisi'ni anlatması ile devam eder. Buna göre bir şeyin bir niteliğe sahip olması, örneğin güzel olması, ancak onun mutlak güzellikten pay alması ile açıklanabilir. “Çeşitli formların var olduğu ve başka şeylerin bu formlardan pay almak suretiyle onların adını taşıdığı konusunda aynı kanaate varıldıktan sonra”¹⁸¹ Sokrates, birbirinin karşıtı olan formlar bulunduğunu ve bir formun, kendisinin karşıtı olan bir form ile karşılaşması durumunda ya oradan gideceğini ya da yok olacağını öne sürer. Daha basit bir biçimde ifade edilirse, bir formun kendisinin karşıtı olan özellikleri barındırması –örneğin Sıcak formunun Soğuk formunu

¹⁷⁹ Platon, a.g.e., s. 101.

¹⁸⁰ Platon, a.g.e., s. 102.

¹⁸¹ Platon, a.g.e., s. 107.

barındırması- mantıksal olarak imkânsızdır. Nesnelere dünyasında karşıt özelliklerin birbirini takip ettiklerini, mesela bir şeyin sıcak iken soğuk hale geçtiğini gözlemlemek mümkündür. Ancak aslında gerçekleşen şey nesnenin, Sıcak formundan pay almayı bırakıp Soğuk formundan pay almaya başlamasıdır. Bu çıkarımdan hareketle Sokrates, sonuncu argümanını şekillendirir. Buna göre ruha sahip olan her şey canlıdır, yani hayata sahiptir. Hayata sahip olmak ruhun asli özelliğidir ve karşıtını içermez. O halde ruhun, hayatın karşıtını yani ölümü içermediği için ölümsüz ve yok edilemez olması gerekmektedir.¹⁸²

Sokrates, bu sonuncu argüman ile dostlarını ruhun ölümsüz olduğu konusunda ikna etmiştir. Buradan hareketle kanıtlayıcı argümanlar sunmayı bırakarak ruhun akıbetine ve ahlaki sorumluluklarına ilişkin çıkarımları sunmaya başlar. Bu bölümde rasyonel temellendirme yöntemi terk edilerek, mitsel bir anlatıma geçilmektedir. Burada Sokrates ruhun ölümden sonra Hades'e gittiğini, bu hayattaki iyilik ve kötülüklerini de yanında götürdüğünü, kötülük yapan ruhların öte dünyada pek çok sıkıntı yaşayacağını belirttikten sonra ruhun yolculuğu ile ilgili bir mit anlatır. Bu mitin en ilgi çekici detayı, ruhların ölümden sonra yargılanmasıdır. Bu yargılamanın ölçütü ruhun dünyadaki eylemleridir ve kişiyi iyilik ve kötülüklerine bağlı olarak bir ceza ya da ödül beklemektedir. Buradaki anlatım tümüyle mitsel bir yapıda da olsa, Platon'un felsefi düşüncelerine ışık tutacak detaylar barındırmaktadır. Örneğin Sokrates'in affedilemeyecek suçlar olarak adalet ve yasalara karşı gelme ve çok sayıda insan öldürme suçlarını sayması Platon'un ahlaki tavrına ilişkin ipuçları verebilir. Ayrıca felsefe sayesinde arınmış olan ruhların ruh göçü döngüsünden kurtularak sonsuza dek bedensiz olarak yaşayacakları da vurgulanmaktadır. Ruhun felsefe yoluyla arınması düşüncesi Pythagorasçılıktan aşına olduğumuz bir düşüncedir ve açıkça ahlaki bir karaktere sahiptir. Platon burada, insanın eylemlerini belirleyecek ahlaki normlar ve bu normlardan hareketle belirlenmiş doğru bir yaşam biçimini vazetmektedir.

Görüldüğü gibi bu mitsel hikâyeden çıkan sonuçlar, İdealar Teorisi'nin ya da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanların mantıksal birer sonucu değildir. Dolayısıyla Platon'un tam da bu noktada mite başvurmuş olması yani rasyonel akıl yürütme ile kanıtlanamayan fikirleri savunurken, sezgi ve hayal gücüne hitap eden bir anlatım aracı kullanması, bir tesadüften çok bilinçli bir tercihe işaret etmektedir.

¹⁸² Platon, **Phaidon**, ss. 113-114.

Diyalogdaki tüm argümanlar bir bütün olarak ele alındığında, Platon'un yalnızca ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmakla kalmayıp, ruha pek çok yeni özellik atfettiği görülmektedir. Solmsen'e göre *Phaidon*, ruha ilişkin rasyonel ve dinî görüşlerin tam anlamıyla sentezlendiği diyalogdur.¹⁸³ Dinsel dogmalara dayanan ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretileri, epistemolojik ve ontolojik bir temele oturtulmuştur. Ruh, iki varoluş alanı arasındaki vasıta olarak tanımlanmakla hakikate ilişkin bilginin dayanağı haline gelmiştir.¹⁸⁴

Phaidon'da, *anamnesis* [hatırlama] birdenbire *episteme* [bilgi] düzeyine kayar ve anımsanan şey, bir başka hayatın ayrıntıları değil, fakat Formların (*eide*) bir bilgisi olur. *Psukhe*, kendisi sayesinde *eide*'yi (İdealari) bildiğimiz yetidir ve ruh *eide*'ye (İdealara) en yakın olduğu, onlar gibi ölümsüz, maddesiz ve görülemez olduğu için bu böyledir¹⁸⁵

b. Devlet

Platon, en önemli eserlerinden biri olan *Devlet*'te, felsefi teorisini pratik alana yansıtarak etik ve politik düşüncelerini ortaya koymaktadır. *Devlet*'in Dördüncü Kitabı'nda ruh hakkında bir diyalog bulunmaktadır. Bu diyalog Platon'un ruh hakkındaki görüşlerinin olgunlaştığını, özgünleştiğini ve yeni bir içerik kazandığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu diyalogda daha önceki diyaloglarda tümüyle ahlaki ve bireysel bir biçimde ele alınan ruha, ilk kez politik bir rol verilmektedir.¹⁸⁶

Sokrates ile Glaukon arasında geçen diyalogda, daha önce devlette var olduğu tespit edilmiş olan üç sınıfın insan ruhunda da bulunup bulunmadığı araştırılmaktadır. Araştırmanın başlangıç önermesi şudur:

Devletteki değişik hallerin her insanda bulunduğunu kabul etmek zorunda değil miyiz? Devlet bunları bizden almaz da nereden alabilir?¹⁸⁷

¹⁸³ Friedrich Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 44, No. 3, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1983, p. 359.

¹⁸⁴ Eric Roberts, "Plato's View of the Soul", **Mind**, Vol. 14, No. 55, Oxford University Press, 1905, p. 376.

¹⁸⁵ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 327.

¹⁸⁶ Solmsen, a.g.m., s. 361.

¹⁸⁷ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 135.

Bu önermeye göre, insanda gözlemlenen durumlar; örneğin taşkınlık, bilim tutkusu ya da para tutkusu, insanların oluşturduğu devlete de yansımak ve onu belirlemek durumundadır. Dolayısıyla insan ruhu ile devlet arasında bir analogi kurmak son derece doğaldır. Sokrates bu tespitten yola çıkarak, insandaki değişik durumları irdelemeye başlar. Ancak önce bir ve aynı şeyin, aynı anda karşıt iki özelliği barındıramayacağı şeklindeki mantık kuralını hatırlatır. Daha sonra, bir insanın kimi zaman bir nesneye hem arzu hem de isteksizlik duyabildiğini, örneğin insanın kimi zaman susadığı halde kendini içmekten alıkoyduğunu¹⁸⁸ ortaya koyar. Belirttiği mantık kuralına göre, bir ve aynı ruhun aynı anda aynı nesneye yönelik olarak hem arzu hem de isteksizlik duyduğunu söylemek yanlış olacaktır. O halde insan ruhunda farklı yönelimlere sahip iki ayrı şey olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, çoşar, doymak, zevk almak ister.¹⁸⁹

Bu tespitten sonra Sokrates, insanın içinde akıl ve arzudan başka, azgınlık, kızgınlık diye bir şey daha bulunduğunu hatırlatır ve yapılan akıl yürütmeler sonucundan bunun her ikisinden de farklı üçüncü bir yön olduğu sonucuna ulaşır. Yunanca *thumos* veya *thumoeides* kelimeleri ile karşılanan bu yön, arzu ile akıl arasında bulunan ve kimi zaman arzunun kimi zaman aklın tarafını tutarak verilecek olan kararda rol oynayan taraftır. Öyleyse insanın içinde akıl (*logistikon*), *thumos* (*thumoeides*) ve iştiha (*epithumetikon*) adı verilen üç bölüm bulunmaktadır ve bu bölümler sırasıyla devletteki yönetici, savaşçı ve tüccar sınıflarına tekabül etmektedir. Sokrates'in kurduğu analogiye göre “devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru”¹⁹⁰ olacaktır. Devletin doğru olması, her sınıfın kendi işini yerine getirmesi şeklinde tanımlanmıştır. O halde insan ruhunun doğru olması için de, ruhun her bir bölümünün sorumlu olduğu etkinliği yerine getirmesi gerekmektedir.

Yönetici sınıfı, toplumun bir parçası olmakla beraber, tüm toplumun yönetiminden sorumlu olması gibi, aklın görevi de insan ruhunda gerçekleşen tüm süreçleri yönetmektir. Akıl, algılama ve akıl yürütme yoluyla yapılması gereken en doğru eylemleri belirlemek ve diğer bölümlerin bu karara uymasını sağlamakla yükümlüdür. Savaşçı sınıfı, yöneticilerin

¹⁸⁸ Platon, **Devlet**, s. 140.

¹⁸⁹ Platon, a.g.e., ss. 140-141.

¹⁹⁰ Platon, a.g.e., ss. 143.

yanında yer alması gerektiği gibi, *thumosun*¹⁹¹ da aklın yanında yer alması ve gerektiğinde iştihaya karşı gelmesi gerekmektedir. *Thumosun* bir diğer görevi ise insanın, aklın koyduğu hedeflere ulaşmaya çabalarken ya da adalet peşinde koşarken karşılaştığı zorluk ve acılara katlanmasına yardım etmektir.¹⁹² İştihaya ise parayı ve maddi şeyleri seven tüccar sınıfı gibi doymak bilmeyen, açgözlü, yalnızca bedensel isteklerinin tatmin edilmesine odaklanan yanımızdır. Ayrıca iştihanın, “içimizde en çok yer tutan”¹⁹³ yanımız olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla akıl ve *thumosun* birlik olarak, iştihayı kontrol altında tutması ve onun sınırlarını aşarak ruhu yönetmeye kalkmasına engel olmaları gerekmektedir.

Diyalogun devamında, ruhun bölümlerinin sahip olması gereken erdemler de belirtilir. Buna göre aklın erdemi bilgelik, iştihanın erdemi ölçülülük, *thumosun* erdemi ise cesarettir. Ruhun sağlıklı olması için her bölümün zaten tam da uyumlu bir biçimde çalışarak kendi erdemlerini yerine getirmesi gerekir. Platon’a göre ruh için adalet bu sağlıklı olma durumudur. Aynı şekilde devletin sağlıklı olması için, her sınıfın kendi erdemlerini yerine getirmesi yeterli olacaktır. Bu görüş aynı zamanda Platon’un Sofistlere verdiği cevap niteliğindedir. Bu tanım ile birlikte “doğayla yasa arasındaki karşıtlık da, böylelikle bir son bulur, çünkü sağlıklı ve doğal bir ruh kendi içinde hiçbir çatışma içermeyecek, ancak kendisini kaçınılmaz bir biçimde, yasalı ve adil eylemlerde dile getirecektir.”¹⁹⁴

Platon’un bu yeni ruh kavrayışı ile ilgili yaygın olarak *tripartite* yani *üç parçalı* tanımı kullanılmaktadır. Ancak burada tanımdaki parça kelimesinin yanıltıcı olduğuna dikkat çekmeliyiz. Zira Platon, ruhun üç ayrı parçadan oluşan heterojen bir karışım olduğunu söylememektedir. Nitekim metinde, Yunancada parça anlamına gelen *meros* kelimesi yalnızca iki kez kullanılmaktadır. Ruhun yönlerinden bahsederken en çok kullandığı kelime olan *eide* ise, form anlamına gelen *eidōs* kelimesinin çoğuludur. O halde burada ruhun üç eğilimi, üç veçhesi, üç yanı kastedilmektedir.¹⁹⁵ Amacı ruhun üniter doğasını bozmadan, ondaki farklı yönelimlere vurgu yaparak doğru bir insan kavrayışına ulaşmaktır.

¹⁹¹ Bu kelime Türkçe çevirilerde tin, öfke ya da gönül şeklinde karşılanmaktadır ancak hiçbir kelimenin anlamını tam olarak karşılayamamaktadır. Bu yüzden kelimenin Yunancası kullanılmıştır.

¹⁹² Topping, **Two Concepts of the Soul in Plato’s Phaedo**, p. 43.

¹⁹³ Platon, **Devlet**, ss. 143.

¹⁹⁴ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 143.

¹⁹⁵ MacDonald, a.g.e., pp. 47-48; Copleston, **Platon**, s. 88.

Platon'un üç yönlü ruh kavrayışı, daha önceki diyaloglarında ya da kendisinden önce gelen felsefî ve dinî öğretilerde karşımıza çıkmayan, yepyeni bir sentezdir. Kendisinden önceki ruh konseptasyonlarında, kavramın içeriği tek yönlü bir şekilde ifade edilmiştir. Doğa filozofları ruhun yalnızca fiziksel yeti ve işlevlerine odaklanırken, Pythagorasçılar ve Empedokles tanrısal ve ahlaki boyutuna vurgu yapmışlardır. Sokrates ise ruhun akıldan ibaret olduğunu kabul ederek, akıldışı yönlerini tamamen göz ardı etmiştir.¹⁹⁶ Nitekim Platon'un henüz hocasının etkisinde olduğu ilk diyaloglarında ve *Phaidon*'da ruh yalnızca akıldan ibaret olan ve sürekli beden ile mücadele halinde olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Platon ilk kez burada, insanın tüm zihinsel veya psikolojik yanlarını bütünlüklü bir biçimde ele alan bir ruh anlayışı ortaya koymaktadır.¹⁹⁷

Bu yeni sentez, Sokrates'in insan tahayyülündeki eksik noktayı, yani insanın bilgiye sahip olduğu halde erdemli olmasını engelleyen ahlaki zaafı, fiziksel dürtüleri ve akıldışı parçayı göz önünde bulundurarak çok daha gerçekçi bir insan portresi çizmektedir.¹⁹⁸ Böyle gerçekçi bir kavrayış bilhassa etik ve politik sisteminin inşası için hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü her ikisinin öznesi de insandır. Toplumun yapıtışı olan insanın mahiyetini bilmeksizin, ne yönetim şekli, ne yasalar, ne ahlaki normlar ne de eğitim sistemi ile ilgili sağlıklı bir sonuca varmak mümkündür. Nitekim Platon ruhun üç yönünü tespit ettikten hemen sonra onların doğru olmalarını sağlayacak koşulları araştırmaya başlamaktadır.

Devlet'te ruha yönelik bir diğer tartışma Onuncu Kitap'ta bulunmaktadır. Kitabın bir bölümünde Sokrates, Glaukon'a ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için yeni bir argüman ortaya koymaktadır. Argüman her varlık için iyi ve kötü durumların söz konusu olduğu önermesi ile başlar. Buna göre bir varlığı ancak onun için kötü olan şey bozabilmekte ve/ya yok edebilmektedir.

İyiyle kötüyü her şeyde görmez misin? Gözde çapak, bedende hastalık, buğdayda karamuk, demirde, bakırda pas, ağaçta çürük gibi, hemen tüm varlıklarda kötü, marazlı bir taraf bulunmaz mı? Bu kötülükler bir varlığa musallat olunca, onu bozmaz, dağıtmaz, yok etmez mi? (...) Demek ki her varlığı yok eden içindeki kötülük, tabiatın ona kattığı illetir?

¹⁹⁶ Ahmet Cevzici, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 101.

¹⁹⁷ Lorenz, "Ancient Theories of Soul".

¹⁹⁸ Sorabji, "Soul and Self in Ancient Philosophy", p. 12; Dodds, "Plato and the Irrational", p. 18.

Glaukon bu önermeyi kabul eder. Bunun üzerine Sokrates, içinde kötülük bulunan ancak bu kötülük tarafından yok edilmesi mümkün olmayan bir varlık buldukları takdirde, bunun ölmeyeceği sonucuna varılabileceğini söyler. Böyle bir varlığa örnek olarak da insan ruhunu ele alır. Buna göre eğrilik, ölçsüzlük, gevşeklik, bilgisizlik gibi şeylerin ruhu kötüleştirdiği açıktır. Buna karşın bunların hiçbiri ruhun yok olmasına yani insanın ölmesine sebep olmamaktadır. Aynı şekilde dışarıdan gelen kötülüklerin de insanı öldürdüğü görülmemiştir. Dolayısıyla ruh ne kendi içindeki ne de dışarıdan gelen kötülükler tarafından yok edilebilir.

Demek ki ruh ölmezmiş. (...) Yok olmadıklarına göre, sayıları eksilmez ruhların, çoğalmaz da; (...) Ruhun asıl yapısında değişik, başka başka, birbirinden ayrı parçalar olacağına da inanamayız. (...) Çok parçalı bir varlığın sonsuz olması zordur; elverir ki bu parçalar ruhta görmüş olduğumuz gibi pürüzsüz bir bütün kurmuş olsun.¹⁹⁹

Sonrasında Sokrates, beden ve dünyevi dertlerin ruhun gerçek özünü görmemize engel olduğunu, bizim gördüğümüzün “binlerce kötülüğün tanınmaz hale getirdiği”²⁰⁰ bir ruh olduğunu, ruhun özünü görmek için ondaki “gerçek sevgisine, tanrılığa, ölümsüzlüğe, sonsuzluğa yakın tarafıyla aradığı, ulaştığı”²⁰¹ şeylere bakmamız gerektiğini ve doğruluğun “kendiliğinden yalın ruh için en üstün iyilik”²⁰² olduğunu ifade eder.

Görüldüğü gibi argüman, Dördüncü Kitap’taki üç parçalı ruh anlayışından ve ruhun iç çatışması düşüncesinden farklı olarak ruh-beden karşıtlığına dayanmaktadır. Ruhtaki kötülüklerin sebebinin beden olduğu ve ruhun bedenden kurtulduğu takdirde asıl doğasına döneceği düşüncesini, Dördüncü Kitap’ta gördüğümüz ve daha sonra Phaidros’ta da karşımıza çıkacak olan üç parçalı ruh anlayışı ile uzlaştırmak oldukça güçtür.²⁰³

Kitabın son bölümünde, Sokrates, Armeios’un oğlu Er’in başından geçenleri konu alan bir hikâye anlatır. Tümüyle mitsel yapıdaki bu öyküye göre, Er’in ruhu öldükten sonra öteki dünyaya gitmiş ve buradaki yargılamayı, kötü ruhlara verilen korkunç ve acımasız cezaları ve iyi ruhların kazandığı ödülleri görmüştür. Daha sonra yeniden doğduğunda yaşayacağı hayatını seçmek üzere Lakheis’in yanına gitmiş ve burada çeşitli hayat örnekleri içinden yaşayacağı hayatı seçmiştir. Seçimini yaptıktan sonra diğer ruhlar ile

¹⁹⁹ Platon, **Devlet**, s. 356.

²⁰⁰ Platon, a.g.e., s. 357.

²⁰¹ Platon, a.g.e., s. 357.

²⁰² Platon, a.g.e., s. 358.

²⁰³ MacDonald, **History of the Concept of Mind**, s. 50.

birlikte Lethe ovasına gitmiştir. Burada diğer ruhlar Ameles ırmağının suyundan içerek hafızalarını kaybetmiş, öte dünyada yaşadıklarını unutmuşlardır. Ancak Er bu sudan içmemiş ve bu sayede öte dünyayı insanlara anlatma fırsatı bulmuştur. Hikâyenin sonrasında Sokrates şu cümleleri kurar:

Benimle inanırsanız ki ruhumuz ölümsüzdür, her iyiliği, her kötülüğü yapmak elindedir, o zaman hep bizi yukarılara götüren yolda yürürüz; nerede, nasıl olursa olsun doğruluktan bilgelikten ayrılmayız.²⁰⁴

Görüldüğü gibi Onuncu Kitap'ta, Orphik-Pythagorasçı düşünceye geri dönmekte ve daha dinsel ve dogmatik bir öğreti ortaya konulmaktadır. Bu farklılığın -genel olarak kabul edildiği üzere- Onuncu Kitap'ın diğer dokuz kitaba daha sonra eklenmiş olmasından kaynaklanıyor olması muhtemeldir. Nitekim Phaidros'ta üç parçalı ruh anlayışına geri dönmektedir.

c. *Phaidros*

Platon'un üç yönlü ruh görüşünün doğurduğu en önemli sonuçlardan biri *ruhtaki iç çatışma* düşüncesidir. Daha önceki diyaloglarda ruh ile beden arasında gerçekleştiği söylenen çatışma, artık ruhun kendi içinde yaşadığı bir çatışma olarak görülmektedir. Platon, bu çatışmanın sebebini ve nasıl ortadan kaldırılacağını *Phaidros* diyalogunda tartışır.

Diyalog aşkın kötü ve zararlı mı, yoksa iyi ve faydalı mı olduğu hakkındaki bir tartışma ile başlar. Diyalogun ilk bölümünde Sokrates aşkın bir tür delilik olduğu, bu yüzden de zararlı olduğu sonucuna ulaşır. Ancak hemen sonra kimi zaman duyduğunu söylediği Tanrısal ses tarafından uyarılır. Ona göre bu uyarı yanlış bir sonuca vardığı yani aşkın insanda yarattığı deliliğin aslında iyi ve faydalı olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden konuyu yeniden ele almaya ve bu kez insan ruhunun doğasını sorgulayarak başlamaya karar verir.

Ruha ilişkin ilk argümanı ruhun daima hareket halinde olduğu için ölümsüz olduğudur. Bu argümana göre “hareketi kendi içinden gelen her cismin bir ruhu vardır, çünkü zaten ruh demek hareketi kendiliğinden olan şey demektir.”²⁰⁵ Ruh hem sürekli

²⁰⁴ Platon, *Devlet*, s. 368.

²⁰⁵ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s. 50.

olarak hareket etmektedir hem de kendiliğinden hareket edemeyen varlıklar için bir hareket kaynağı ve ilkesidir. Bir ilkenin başlangıcı ya da sonu olamayacağına göre, ruhun da ölümsüz olması gerekmektedir. Görüldüğü gibi bu diyalogda ruhun ölümsüz olduğu, daha önce öne sürülmüş olan tüm argümanlardan farklı bir biçimde kanıtlanmaktadır. Robinson'a göre;

ruhun hareket ilkesi olduğu şeklindeki bu görüş Platon'un düşüncesinde bir kilometre taşıdır ve ilk kez Aristoteles tarafından ana hatları çizilmiş olan (...) kozmolojik argümanın doğrudan atasıdır.²⁰⁶

Bu argümanın dikkat çekici bir diğer yanı, kişisel ölümsüzlüğe ilişkin bir kanıt içermemesidir.²⁰⁷ Ruhun beden ölümünden sonra da hareketini sürdürmesi, tıpkı doğa filozoflarında olduğu gibi tümüyle fiziksel bir şekilde de görülebilir ve kişinin benliğinin korunacağını garantisini vermez.

Ruhun ölümsüzlüğünü bu şekilde kanıtladıktan sonra, Sokrates bu kez onun doğasını araştırmaya girişir. Platon bu diyalogda, soyut bir kavram olan ruhu tahayyül etmemize yardımcı olacak bir imge yaratarak insanı bir sürücü ve iki attan oluşan bir arabası olarak tasvir etmektedir. Bu imgede at arabası insan bedenini, sürücü ise ruhun akli yanını temsil etmektedir. Arabayı çeken atlardan biri iyi ve üstün bir soydan, diğeri ise kötü bir soydan gelmektedir. Sürücünün görevi ise atların, arabayı onun istediği yöne doğru sürmelerini sağlamaktır. Ancak birbirine karşıt özellikte iki atı yönlendirmek "pek güç ve zahmetli bir iş olacaktır."²⁰⁸ Sokrates, arabacının ve atların niteliklerini detaylandırmadan önce, ölümlü ve ölümsüz kavramları ile ne kastedildiğini açıklar. Buna göre bedenden ayrı haldeki ruh ölümsüzdür. Ruh katı bir cisme, yani bedene tutunduğunda ortaya çıkan varlık ölümlü olarak adlandırılır.

Burada ayrıca bedenden ayrı haldeki ruhun tasvir edildiği mitsel ve dinsel öğelerle bezenmiş bir anlatım bulunmaktadır. Buna göre hem Tanrılar hem de insan ruhları at arabaları ile gezmekte ve İdeaları seyretmektedirler. Ancak Tanrıların arabalarını çeken her iki at da iyi huylu olduğu için onlar rahatça gezerken, biri iyi diğeri kötü huylu bir ata sahip olan insan ruhları sürekli bir mücadele içindedirler. İyi, güzel ve bilge şeyler at arabasının uçmasını sağlayan kanatları beslerken, kötü şeyler onlara zarar vermektedir. Kimi ruhlar kötü huylu at nedeniyle kanatlarını kaybeder ve dünyaya düşerler. Burada ruhlar, kendi

²⁰⁶ Akt. MacDonald, a.g.e., s. 46.

²⁰⁷ Copleston, **Platon**, s. 93.

²⁰⁸ Platon, **Phaidros**, s. 51.

seviyesine uygun düşen bir insanın tohumuna yerleşerek bedenli bir yaşam sürmeye mahkûm olurlar. “Hiçbir ruh, geldiği yere on bin yıldan önce dönemez.”²⁰⁹ Filozofça yaşayanların ruhu üç bin yıl yaşadktan sonra Tanrılara dönerler. Diğerleri ise her yaşamdan sonra sorgulanırlar ve verilen hükme bağılı olarak yer altı zindanlarında ceza çeker ya da göğün katlarında yaşarlar. Bin yılı tamamlayanlar, bir hayvan ve insan bedeninde tekrar dünyaya gelirler. Sokrates, bu hikâyeyi anlatmasındaki asıl amacın iyi ve faydalı türde deliliğin hangisi olduğunu göstermek olduğunu söyler. Dünyada filozofça yaşam süren ve İdeaları en iyi şekilde anımsayan insanlar kanatlanıp evine dönmek için sabırsızlandıklarında bu dünyayı ihmal ederler ve diğerleri tarafından deliliğe kapılmış biri gibi görülürler. Oysa bu kişilerin ruhları en üstün ve ileri seviyedeki ruhlardır.

Daha sonra at arabası benzetmesine geri dönülür. Buna göre atlardan kötü soylu olan hırçın, kırıp döken ve gösteriş meraklısı bir attır. İyi soydan gelen at ise “doğru kanaate dost olduğundan, onu yürütmek için kamçılama gerektirmez: biraz gayretlendirmek yahut bir çift söz söylemek yeter”²¹⁰. Diyalogun devamında, kötü soylu atın, sürücüye ve iyi soylu ata ne kadar büyük sıkıntılar verdiği, sürücünün onu kontrol etmek ve yönlendirmek için ne kadar büyük çaba harcadığı anlatılır.

Görüldüğü gibi Platon’un Devlet’te ve Phaidros’ta ortaya koyduğu ruh anlayışı ile daha önceki ruh anlayışı arasında çok temel bir fark bulunmaktadır. Daha önceki diyaloglarda, insanın yaşadığı çatışmanın beden ile ruh arasında olduğu kabul edilmiştir. Pythagorasçılığın etkisinde şekillenmiş olan bu anlayışta beden ruhu kirlettiğine ve ruhun bedenden ayrı olduğu takdirde tanrısal bir doğaya sahip olduğuna inanılır. Dolayısıyla kötülüğün yegâne kaynağının beden olduğu düşünülür ve tek amaç ruhu bedenden kurtarmak olarak görülür. Platon’un yeni ruh anlayışı ile birlikte ilk kez insanın ahlaki zaafının, yanlış kararlarının, kötülük yapmasının, suç işlemesinin asıl sorumlusunun beden değil, ruh olduğu söylenmektedir. Elbette beden fiziksel ihtiyaçları ve dürtüleri ile iştiha arasında bir ilişki vardır; ancak burada kritik olan bedenin ahlaki bir fail olamayacağının fark edilmiş olmasıdır. Beden kendi kendine devinimi olmayan, algı, düşünce ve duygudan yoksun, dolayısıyla da iyi ya da kötü arasında seçim yapmaya muktedir olmayan bir varlıktır. Hare’nin de ifade ettiği gibi “bir et parçasının arzuları yoktur: Susadığımda bu arzuyu duyan boğazım değil, *benim* ve bu benim bilinçli

²⁰⁹ Platon, a.g.e., s. 57.

²¹⁰ Platon, **Phaidros**, s. 68.

deneyiminin bir parçası.”²¹¹ O halde insanı ahlaki bir fail haline getiren şey ruhudur. Dolayısıyla da ancak ruhun ahlaklı ya da ahlaksız olduğundan, doğruyu ya da yanlış seçtiğinden bahsedilebilir. Platon, ruhun bedensiz haldeyken bile kötülük yaparak kanatlarına zarar verebileceğini söylemekle, aslında iyiliğin de kötülüğün de insan ruhundan kaynaklandığını tespit etmektedir.²¹² Kötü olan bedenın doğal ihtiyaç ve istekleri değil, iştihanın açgözlülüğü ve doyumsuzluğudur.

Platon’un ruh anlayışının ruh-beden karşıtlığına dayanan öğretilerden bir diğer farkı, iştihanın ölçülü olduğu takdirde zararsız ve hatta erdemli kabul edilmesidir. Bedeni kötülüğün kaynağı olarak gören öğretiler, ruhun ne kadar yüksek seviyede olursa olsun bedenden kurtulmadıkça ideal durumda bulunamayacağına inanırlar, dolayısıyla da insanın bedenli halde iken bir mezarda ya da hapisanede olduğu şeklindeki karamsar dünya tahayyülüne ulaşırlar. Platon, ilk dönemlerinde bu öğretilerin etkisinde kalarak benzer tespitlerde bulunmuş olsa da, olgunluk döneminde ruha yönelik çok farklı bir bakış açısına ulaşmıştır. Tüm yetkinin ruha verilmesi ile birlikte, beden ahlaklı ve iyi olmanın önündeki engel olmaktan çıkar. İnsanın bu dünyada erdemli, ahlaklı ve ölçülü olması mümkündür ve kendi elindedir. Bedenin bir ceza olarak görülmesinin sebebi, ruhu İdealar dünyasından ayırıyor olmasıdır. Ancak bu cezanın sorumlusu da ruhtur ve felsefe ile bu cezadan kurtulması mümkündür. “Felsefenin işi, ruhun, bir kez daha ölümlü bir bedenın sınırlamalarına dönmek zorunda kalmak yerine sürekli olarak, İdealar dünyasında oturmasını sağlamaktır.”²¹³

4. İleri Yaş Yapıtları: *Timaios*

Platon son dönem eserlerinden biri olan *Timaios*’ta, “en etkili ve anıtsal”²¹⁴ sistemlerinden birini sunar. Platon, *Timaios*’ta, kozmogoni, astronomi, ruhların kökeni, yaşam döngüsü gibi pek çok konu hakkındaki görüşlerini kapsayan bir sistem ortaya koymaktadır.

²¹¹ Hare, **Platon**, s. 80.

²¹² Katona, “The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle”, s.38

²¹³ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 121.

²¹⁴ MacDonald, a.g.e., s. 51.

Eser kozmosun kökenine ilişkin bir anlatım içermektedir. Buna göre, kozmos *demiurgos* adı verilen ilahi bir zanaatkâr tarafından oluşturulmuştur. *Demiurgos* Yunan düşüncesinde bulunmayan bir öge olan “yoktan var eden” anlamında bir yaratıcı değildir. *Demiurgos*, “ilkel kaos durumunu düzenli ve planlanmış bir kozmosa”²¹⁵ dönüştüren mitsel bir karakterdir. Platon’a göre ruh hem kendisini hem de hareketsiz varlıkları hareket ettiren ilkedir, bu nedenle *Demiurgos*’un düzenlediği kozmosun da bir ruhu olması gerekmektedir. Böylece o, canlı varlıkları oluşturan bileşimleri karıştırarak evrenin ruhunu yaratır.²¹⁶ O halde “evrenin kendisi, Şansın amaçsız rüzgârları tarafından sürüklenen maddi atomların cansız bir kaosu değil, canlı bir yaratıktır.”²¹⁷

Zanaatkâr aynı zamanda insanların ruhlarındaki tanrısal parçayı kendisine benzeterek yaratmıştır. *Demiurgos*, evrenin ve insanların ruhlarından sonra Tanrıları yaratır ve bu Tanrılara da çeşitli görevler verir. İnsanın ruhundaki tanrısal olmayan parçanın yaratılması, hayvanların ruhlarının yaratılması, dünyanın yaratılması gibi görevler bu Tanrılar tarafından yapılacaktır.²¹⁸ Böylelikle insan ruhu sonsuz ile sonlunun, görünmez ile görünenin, bölünemez ile bölünenin bir karışımı olmak durumunda kalır. Ruh bir yanıyla ölümsüz ve kusursuz olan İdealara benzerken, diğer yanıyla maddeye benzer.²¹⁹

Ruhun içindeki yönler yine üçe ayrılmıştır ancak bu kez bedendeki yerlerine ilişkin açıklamalara da yer verilir. *Thumos* göğüste bulunurken, iştihâ midede, akıl ise başta bulunmaktadır. Aklın başta bulunmasının nedeni başın küresel biçimde olması, bu yüzden de kusursuz evreni temsil etmesidir. Ruhun yönleri ile beden arasında kurulan ilişki, daha önce Homeros’ta karşılaştığımız yaklaşıma şaşırtıcı derecede benzemektedir. Hatırlayacağımız gibi, Homeros beden ruhlarının vücudun içinde belli bir yerde bulunduğu varsaymış, hatta -tıpkı Platon gibi- *thumosun* göğüste bulunduğunu öne sürmüştür.

Timaios’ta ortaya konan ruh görüşünün en ilginç yanlarından biri ölümsüzlüğün, ruhun tamamına değil, akli parçasına ait bir özellik olarak sunmasıdır. Platon’un daha önceki argümanlarına, özellikle de *Phaidros*’taki at arabası öyküsüne ters düşen bu görüşe

²¹⁵ Zeller, a.g.e., s. 220.

²¹⁶ Burada “yaratmak” kelimesi yine yoktan var etmek anlamında değil bir sanatçının veya zanaatkârın hâlihazırda var olan şeylere form kazandırarak yeni bir şey inşa etmesi anlamında kullanılmaktadır.

²¹⁷ Cornford, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, s. 84.

²¹⁸ MacDonald, *History of the Concept of Mind*, s. 51.

²¹⁹ MacDonald, a.g.e., s. 51.

göre, ruhun yalnızca akli kısmı tanrısaldır, bu nedenle de ölümsüzdür. Diğer parçalar ise yok olabilir. Tam da bu nokta, bizi önemli bir soruyla karşı karşıya bırakır. “Ruhun öteki parçaları ölümlü ve yok olabilir ise, o zaman ussal parçadan gizemli bir yolda ayrılabilir olmaları ya da ayrı bir ruh ya da ruhlar oluşturmaları gerekir.”²²⁰ Hatırlanacağı gibi Platon, önceki tüm diyaloglarında ruhun bir bütün olduğunu, ayıramayacağını öne sürmüş, hatta *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için sunduğu üçüncü argümanı ruhun bileşik olmayışına dayandırmıştır. Öyleyse *Timaios* Platon’un ruh görüşünde çok temel bir değişim gerçekleştiğini göstermektedir. Her ne kadar ruhtaki parçaların birbirinden ne şekilde ayrılacaklarına dair bir açıklama getirmese de, insandaki tanrısal ve ölümsüz parçanın yalnızca akıl olabileceği sonucuna vardığı açıktır. İleride göreceğimiz gibi, kendisinden tümüyle farklı bir metafiziğe ve ruh kavrayışına sahip olan Aristoteles’in bile en nihayetinde aynı sonuca varmış olması, aklın, Sokratik gelenekte ne denli yüceltiildiğinin en açık ifadesidir.

C. PLATON: GENEL BAKIŞ

Platon’un eserlerine yönelik araştırmamız, onun ruha ve ölümsüzlüğe ilişkin görüşlerinin zaman içinde değiştiğini ve olgunlaştığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Değişmeyen öge ruhun gayri-maddi olduğunun kabul edilmesi, bedenden üstün görülmesi ve neredeyse her zaman ahlaki bir bağlamda veya ahlaki bir bakış açısından hareketle ele alınmış olmasıdır.²²¹ Gerçekten Platon, ruhun doğasına ve ölümsüzlüğüne ilişkin agnostik bir tutumu benimsediği ilk diyaloglarından başlayarak her zaman ruhun bedenden üstün olduğunu, kaderimizin ruhun iyi ya da kötü oluşuna bağlı olduğunu savunmuştur.

Platon’un ruh anlayışındaki en temel değişim, Orphik-Pythagorasçı düşünceler ile tanışması sonucunda gerçekleşmiştir. Platon bu dinsel ve mistik öğretilerde bulduğu ruh anlayışını, felsefi düzleme taşıyarak ontolojik ve epistemolojik açıklamalarının merkezine yerleştirmiştir. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Platon, doğa filozoflarının düştüğü çıkmazdan kurtulmak için, duyu dünyasındaki değişim problemini aşmak zorundadır. Sofistlerin uzlaşımçı ahlak anlayışını yıkmak için ise değişmeyen, ezeli ve ebedî hakikate

²²⁰ Copleston, **Platon**, s. 88.

²²¹ MacDonald, a.g.e., s. 53.

ve bunun bilgisini edinmeye muktedir bir insan modeline ihtiyacı vardır. Orphik-Pythagorasçı öğretilerde, her iki sorunu da aşmasını sağlayacak olan düşünsel nüveleri bulmuştur. Pythagorasçılıkta ilk ilkelerin duyularla algılanan maddi birer öge değil yalnızca akıl yoluyla idrak edilebilen sayılar olarak tanımlanması, İdealar Teorisi'ne ulaşması için gereken başlangıç noktasını sağlamış gözükmektedir. Ruh göçü ve ruhun ölümsüzlüğü ise, öte-dünyadaki İdealar ile bu dünyadaki fenomenleri birbirine bağlayan unsur görevi görmüştür. İnsanın bu iki parçalı doğası, onu hem fenomen alanının, hem de İdealar Dünyasının bir üyesi haline getirmektedir.²²² Buna karşın Platon özsel olarak birbirinden tamamen farklı olan ruh ve beden nasıl ilişki kurduğu meselesine, dolayısı ile fenomenler alanı ile İdealar dünyası arasındaki bağlantının ne şekilde sağlandığına ilişkin tatmin edici bir açıklama getirememiştir.²²³ Platon'un iki dünyalı metafiziğinin açıklamakta yetersiz kaldığı bu soruna, daha sonra Aristoteles, madde-form öğretisi ile çözüm bulacaktır.

Platon'un ruh anlayışının getirdiği en büyük yeniliklerden biri ruh kavramının içerdiği tüm öğeler ile birlikte, gerçek anlamda üniter bir biçimde kavranmış olmasıdır. Üniter ruh kavramı pre-Sokratik felsefede bulunmakla birlikte, her bir filozof onun yalnızca belirli yeti ve işlevlerine vurgu yapmış ve diğer yönlerini ihmal etmiştir. Sonuç olarak Sokrates öncesi felsefede ruhu tüm yönleriyle ele alan kapsayıcı ve bütünlüklü bir kavrayışı ortaya konamamıştır. Diğer bir deyişle ruh kavramı, Pre-Sokratik dönemde "dilde" üniterleşmiş olsa da felsefi düzlemde üniter bir yapı kazanmamıştır.

İlk kez Platon ruhta bulunan tüm öğeleri ve bunların karşıt eğilimlerinden doğan iç çatışmayı içeren bir ruh tanımı yapmıştır. Platon'un ruhu, *psukhenin* ölümsüzlüğünü, *nousun* düşünme gücünü, *thumosun* duygulanımlarını ve hareketini ve *menosun* dürtülerini görebildiğimiz bir ruhtur; o hem hareketin, hem algıların, hem düşüncenin hem de ahlakın kaynağıdır. Platon böylelikle kavramın üniterliğini bozmaksızın çok yönlü bir kavrayışa ulaşmıştır. Buna karşın, pre-Sokratikler gibi Platon da, ruhu bedene dışarıdan giren ve özsel olarak ondan farklı olan bir varlık olarak görmüş hatta bu görüşü sisteminin merkezi ögesi haline getirmiştir.

²²² Rohde, **Psyche**, p. 465.

²²³ Eric Roberts, "Plato's View of the Soul", p. 373; p. 387.

Platon'un ruh öğretisi, doğallıkla ahlaki ve politik çıkarımları üzerinde de büyük rol oynamıştır. Ruhun öldükten sonra reenkarne olacağı beden, hayatta yapmış olduğu iyilik ve kötülöklere göre belirleniyor olması, hem insanların doğuştan eşit olmadıkları hem de içine doğdukları –iyi ya da kötü- koşulları hak etmiş oldukları sonucunu doğurur. Eşit olamazlar, çünkü her bir ruhun değeri daha önce kaç kere göç ettiğine ya da ruhunda ne kadar bilgi bulunduğuna göre farklı olacaktır. İçinde buldukları durumu hak etmişlerdir, çünkü ruhları bedenlerine rastlantı sonucu değil bilinçli bir karar sonucu gönderilmiştir. Diğer bir deyişle Platon'un eşitlik ve demokrasi karşıtı tutumu ruh görüşünde temellenmektedir.

Ahlaki açıdan bakıldığında ise, her ne kadar iki-dünyalı bir metafizikten söz ediyor olsak da, insanın asıl varoluş ve eylem alanın bu dünya olduğu görülebilmektedir. Platon, ruhun bedenden ayrı iken İdeaları temaşa ettiğini ve hayattaki eylemlerinden ötürü yargılandığını söylemektedir. Dikkat edildiğinde, bedensiz ruhun her iki durumda da edilgin bir halde olduğu görülecektir. İdealar mutlak hakikatler olarak ruhun karşısında durur ve ruh bunları ancak izleyebilir. Aynı şekilde yargılama sürecinde de ruhun bir etkinliği yoktur. Ruhun ölüm ile doğum arasında geçen sürede yaptıklarından sorumlu olduğu hiçbir yerde belirtilmez. O halde şu sonuca varabiliriz: İnsanın ahlaki ve politik tek eylem alanı bu dünyadır. Diğer bir deyişle en yüce parçamız olan ruhumuzun asli etkinliğini yerine getirebileceği tek yer burasıdır. Tam da bu yüzden, Platon -fenomenler dünyasına yönelik tüm olumsuz tavrına rağmen- yaşamı hiçbir zaman olumsuzlamaz; inzivaya çekilmeyi ya da çilekeş bir hayat geçirmemizi önermez. Ruh göçü döngüsünden kurtulana dek var olacağımız yer burasıdır. Bu yüzden de dünya hayatını düzenleyecek olan ilkeleri konu alan etik ve politika onun felsefesinde bu denli büyük bir yer tutmaktadır.

III. ARİSTOTELES

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de evreni her yönü ve ögesi ile kapsayan felsefi bir sistem kurma iddiasıyla ortaya çıkar. Bir bilim insanı titizliğiyle ilmek ilmek dokuduğu devasa sisteminin her bir yapı taşı bir değeri ile tutarlı bir ilişki içinde yerini bulmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in ruhun mahiyetine ilişkin görüşlerini metafiziğinden koparmadan

incelemek gerekmektedir. Aristoteles, her ne kadar hocası Platon'un felsefi görüşlerine yönelik eleştirel bir tavırla hareket etmiş ve çok farklı bir metafizik inşa etmiş olsa da, ön kabullerinde bazı temel ortaklıklar bulunmaktadır. Her şeyden önce Aristoteles de Sokrates ve Platon gibi bilginin mümkün olduğu kabulünden hareket eder. Ayrıca form düşüncesi - çok farklı bir ontolojik düzleme taşınmış olsa da- ona Platon'un mirasıdır. Her şeyin bir *telosa* sahip olduğunu kabul eden teleolojik evren tahayyülü de Aristoteles'in Sokrates ve Platon ile kesişim noktasıdır.

Ancak Aristoteles, Platon'un duyu dünyasına sırt çeviren ve hakikati görünür gerçekliğin ötesindeki İdealar olarak gören iki dünyalı metafiziğini kabul edilemez bulur.

Onun anladığı biçimiyle felsefe, doğal dünyayı açıklama girişiminden başka bir şey değildi ve, felsefe bunu yapamıyorsa ya da doğal dünyayı, yalnızca, özü itibarıyla doğal devinim özelliğinden yoksun, gizemli ve aşkın bir örnek-dünya getirerek açıklayabiliyorsa, felsefenin başarısız olduğu kesinlikle kabul edilmelidir.²²⁴

Değişim olgusuna rağmen bilgiyi mümkün kılmak için ihtiyaç duyulan değişmez ilkeler bizzat bu dünyada bulunur. Yapılması gereken, soyut akıl yürütme yoluyla görünenlerin ardına ulaşmaya çalışmaktır. Öyleyse Aristoteles, kimi Platoncu ön kabulleri benimsemekle beraber hakikati bambaşka bir yoldan hareketle izleyerek keşfedeceğine inanır. Onun tüm sistemini etraflıca incelemek çalışmamızın amacı ve kapsamını elbette aşacaktır. Ancak onun madde ve forma ilişkin düşüncelerini ana hatlarıyla ele almadan ruha ilişkin görüşlerine geçmek mümkün değildir.

Aristoteles'in evren görüşündeki en önemli öğelerden biri madde ile form arasında yaptığı ayrımdır. Bu kavram çifti, Aristoteles'in değişim içinde değişmeden kalan özü açıklamasını sağlayan formülüdür. Aristoteles'e göre duyularımız yoluyla algıladığımız her bir varlık, madde ve formdan müteşekkildir. Ancak bunlar olgusal düzlemde birbirinden ayrılabilen iki ayrı parça olarak düşünülmemelidir. Bu dünyada ne madde formdan, ne de form maddeden ayrı halde bulunabilir; var olan her nesne bileşik bir tözdür. Bu ayrım, ancak rasyonel akıl yürütme sonucunda "keşfedilebilecek" bir ayrımdır. Buna göre madde, bir nesnedeki tüm nitelikleri ve formu akıl yoluyla kendisinden ayırdığımızda geriye kalan taşıyıcı ve bireyselleştirici unsurdur.

²²⁴ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 155.

Burada “madde” mutlak anlamda maddedir: yani hepsi bir dereceye kadar forma sahip fiziksel cisimler anlamında değil, formları taşımak için mantıksal olarak gerekli, ama bağımsız varoluştan yoksun, bütünüyle niteliksiz bir dayanak, bir taşıyıcı anlamındadır.²²⁵

Form ise bu taşıyıcı maddeye nihai *telos*unu kazandıran evrensel özür. Maddeden ve ona içkin olan formdan meydana gelen her bir varlık, bu *telos*u gerçekleştirilmeye çabalar ve bu süreçte de değişime maruz kalır. Aristoteles bu açıklamayla değişmez olan ilkeleri de bu dünyanın bir parçası haline getirmeyi başarır. Ancak şimdi değişim problemini aşması gerekmektedir. Onun değişimi açıklamak için başvurduğu kavram çifti, kuvve (*dynamis*) ve fiildir. Kuvve bir varlıktaki gizli güçlere, yani onda olanak halinde bulunan güçlere verilen addır. Fiil ise bu gizil güçlerin olgusalılık düzleminde açığa çıkmasıdır. Böylelikle Aristoteles, Parmenides ve Herakleitos’un karşıt görüşlerinden doğan çıkmazı aşmanın Platon’unkinden farklı bir yolunu bulmuştur. Ancak Aristoteles’in kurduğu sistemin işleyebilmesi için iki soruyu daha cevaplaması gerekmektedir: “Evreni harekete geçiren nedir?” ve “Değişime sebep olan ilke nedir?”. Aristoteles her iki sorunun cevabını da İlk Hareket Ettirici adını verdiği varlık ile verir. İlk Hareket Ettirici evrendeki sonsuz devinimin kaynağı ve her varlıkta bulunan içkin *telos*un sebebidir. Kendi kendini devindiren şey fikri onun kuvve ve fiil ayrımına dayalı değişim tanımına ters düşmektedir, bu yüzden hareketin evrene dışarıdan gelmesi gerekmektedir.

Bir şeyin kendi deviniminin nedeni olduğu önermesi (...) o şeyin aynı değişme edimi bakımından hem edimsel hem de gizil olduğu anlamına gelecekti; bu ise, çok açık olarak, saçmadır.²²⁶

İlk Hareket Ettirici, “yoktan var eden” anlamında bir yaratıcı değil, hareketsiz halde duran maddeye devinim kazandıran bir varlıktır. Ayrıca o, tüm evrenin öykünme yoluyla yöneldiği *telos*udur. Yalnızca rasyonel olarak kavranabilecek olan bu varlığın zorunlu olarak maddeden ayrı ve ondan bağımsız olması gerekmektedir. Bu nedenle Aristoteles onu salt formdan ibaret olan tek varlık olarak diğer tüm var olanlardan ayırır.

İlk devindirici özdeksel olmadığı için, herhangi bir cisimsel eylemi yerine getiremez: Etkinliği salt tinsel, ve böylece anlaksal olmalıdır. Başka bir deyişle, Tanrının etkinliği bir düşünce etkinliğidir.²²⁷

²²⁵ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 28.

²²⁶ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 167.

²²⁷ Copleston, **Aristoteles**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 56.

Bu varlık, fiil haline gelmemiş hiçbir kuvve içermediğinden ve devinim de kuvvenin fiil haline geçmesi olduğundan, devinmemektedir. O halde, İlk Hareket Ettirici ezeli-ebedî, yetkin, devinmeyen ve ölümsüz bir varlıktır. Bu varlığın yegâne ve ebedî etkinliği düşünmektir. “O, tek bir anda gerçek varlık dünyasının tümünü temaşa eden, üstelik de bunu ebedî olarak yapan, saf anlaktır.”²²⁸ Daha sonra göreceğimiz gibi, İlk Hareket Ettirici’nin saf *nous* olarak tanımlanması Aristoteles’in ruha yönelik açıklamalarında da rol oynamaktadır.

Aristoteles, yukarıda kısaca ve yalnızca en genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz evren görüşü temelinde, bütün bir doğa alanını incelemiş, hem canlı hem de cansız varlıklar üzerine detaylı açıklamalar geliştirmiştir. Aristoteles ruhun canlılık ilkesi olduğu konusunda öncelleri ile hemfikirdir. Bu nedenle onun ruh görüşüne ulaşmak için önce canlı varlıkları incelediği biyolojisini ele almak gerekmektedir. Aristoteles biyolojik araştırmalarında bilimsel bir yöntem izlemektedir. Buna göre o, canlı varlıkları türlerine ve cinslerine göre ayırarak sınıflandırmış, böylelikle de canlılar âlemini hiyerarşik bir düzen içinde resmetmiştir. Doğallıkla ruh görüşü de bu hiyerarşik yapıya uygun şekilde oluşturulmuştur.

A. RUHUN TANIMI

Aristoteles’in, ruhun mahiyeti hakkındaki düşüncelerini en detaylı biçimde tartıştığı yer *Ruh Üzerine* adlı eseridir. Ona göre ruhun araştırılması “tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine önemli bir katkıda”²²⁹ bulunacağı için değerce yüksektir. Son tahlilde ruh, canlıların ilkesi olduğuna göre, ancak böylesi bir araştırma yoluyla ruhun mahiyeti, tözü ve nitelikleri ortaya konulabilir. Bu yüzden, ruhun hangi cinsin kapsamına girdiğini, güç halindeki varlıklardan biri olup olmadığını, bölünebilir olup olmadığını, hepsinin aynı türe girip girmediğini, ruhun tanımının bir olup olmadığını, ruhun bedenden ayrı bir varlığı olup olmadığını ve ruhun *telosunu* tespit etmesi gerekmektedir²³⁰. Zira

²²⁸ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 170.

²²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, s. 17.

²³⁰ Aristoteles, a.g.e., ss. 19-23.

biliyoruz ki Aristoteles'e göre bir şeyin tanımını yapmak, onun altına girdiği türü ve yakın cins(iy)le ayrımını ortaya koymaktır.²³¹

Aristoteles *Ruh Üzerine* eserinin ilk kitabında kendinden önceki filozofların ruh görüşlerini ele alarak işe başlar. Aristoteles'in, öncellerinin ruh anlayışlarına yönelik üç temel eleştirisi bulunmaktadır.²³² İlki, onların ruhu bedenden ayrılabilen bağımsız bir varlık olarak tanımlamalarıdır. Oysa o, beden ile ruhun, mantıksal olarak birbirinden ayırt edilebilir olduğunu kabul etmekle birlikte, gerçekte bir bütün olduklarını, beden, ruhun kendisini dile getirdiği araç olduğunu öne sürerek ruhların bedenlere girmesi fikrinin marangozluğun flütlere girmesine benzer bir fikir olduğunu düşünmektedir.²³³ İkinci olarak ruhu maddi bir ilke olarak gören filozofları eleştirir ve hocası Platon gibi ruhun gayri-maddi bir ilke olduğunu kabul eder. Son olarak ruhun, harekete neden olduğunu kabul etmekle beraber kendi kendisinin hareketli olduğunu reddeder. Aristoteles'e göre ruh kendisi hareket etmeksizin hareket ettiren bir varlıktır.

Aristoteles'in ruh anlayışı -özelde de ruh ve beden ikiliği sorunu karşısındaki tavrı-günümüzde kimi zaman işlevselci yaklaşımla özdeşleştirilmiş, kimi zaman hilomorfik diye nitelendirilmiş, kimi zaman da Kartezyen bir tavır olarak anlaşılmıştır.²³⁴ Bununla birlikte Aristoteles'in kendisinden önceki filozoflardan devraldığı problemi bu tanımlamalara sığmayan *özgün* bir yolla çözmeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü Aristoteles *psukhenin* mahiyetinin araştırılması çabası içerisinde ne hocası Platon'un bedene mahkûm edilmiş ruh anlayışını ne de tamamen maddeci bir kavrayışı seçmiştir. Aristoteles için ruhun ne olduğu hakkındaki soru en temelde yaşamın *arkhesinin* araştırılması sorunudur. Aristoteles ruhun mahiyetinin "ne (Platon'un düşündüğü gibi) maddi olmayan töz ne de (Demokritos'un düşündüğü gibi) maddi bir töz olduğuna dair bir önyargıya sahiptir."²³⁵ Richard Sorabji'nin

²³¹ Aristoteles, tanımı bir konunun özsel niteliğini, hem cinsini hem de öteki cinslerden ayrılıklarını içerecek biçimde dile getiren önerme diye tanımlamaktadır, David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalci Yayınevi, İstanbul, 2002, ss. 69-74.

²³² Ross, a.g.e., s. 159.

²³³ Guthrie, a.g.e., s. 176; Ross, a.g.e., s. 158.

²³⁴ Bu konu hakkında İngilizce literatürde -bir kısmını bizim de alıntılarla tanıklığa çağırdığımız- ciddi bir tartışma yürütülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bradshaw (1997), Broackes (1999), Broadie (1992), Burnyeat (1995, 2001, 2002), Caston (2005), Everson (1997), Freeland (1992), Johansen (1998), Lyold (1992), Magee (2000), Miller (1999), Nussbaum ve Putnam (1992), Price (1996), Sorabji (1992, 2001), Woolf (1999). Bu tartışmaların büyük bir kısmına **Essays on Aristotle's De Anima** (2003) başlıklı derlemede ulaşmak mümkündür.

²³⁵ Victor Caston, "Aristotle's Psychology", A Companion to Ancient Philosophy, ed. Mary Gill - Pierre Pelegrin, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2006, p. 316.

kelimeleriyle ifade edecek olursak “Aristoteles’i bir çeşit materyalist ya da bir çeşit Kartezyen olarak tanımlamak oldukça popüler bir alternatif olmuştur (...) Fakat ben, tüm bu yorumların yanlış olduğuna inanıyorum. Aristoteles’in görüşü *sui generis*’tir.”²³⁶

Aristoteles, öncellerine yönelik tespit ve eleştirilerinden sonra kendi incelemesine başlar. İlk aşamada tözün üç anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Buna göre tözün ilk anlamı madde; ikinci anlamı form, üçüncü anlamı ise madde ve formdan oluşan bileşimdir. Aristoteles, bu üç töz türü içinde ortak kanı tarafından tözler olarak bilinenlerin, cisimler, özellikle de diğer tözlerin ilkesi olan “doğal cisimler” olduğunu belirtir. Doğal cisimler ise canlı ve cansız olarak ikiye ayrılmaktadır ve burada “canlı olmak” ile kastedilen beslenme, büyüme ve yaşama olgusudur.²³⁷ Aristoteles için cisme canlılık veren şey ruhtur. Diğer bir deyişle o, ruhu aksiyomatik bir biçimde canlılık ilkesi olarak kabul etmektedir. Bu tespitler sonucunda ulaşılan sonuç, canlı varlıkların bileşik töz anlamındaki töze sahip oldukları, beden ve ruhun birbirine özdeş olmadıkları ve ruhun, hayata sahip olan cismin fiili olduğudur.

Dolayısıyla beden ve ruh, tözsel düalizmin gerektirdiği biçimde “tözler” değildirler. Bunlar, tek bir türün kendi başlarına var olabilen bağımsız iki ayrı cinsi de değildir. Bilakis, bunların ikisi de, madde ve form olarak, temel bir farkla tözdürler ve *birey* olmak için birleşmiş, bağlanmış olmaları gerekmektedir.²³⁸

Aristoteles burada fiilin iki anlamda kullanıldığını hatırlatır: *Entelekheia* olarak yani yeti olarak fiil ile *energeia* yani bu yetinin uygulanması olarak fiil.²³⁹ Örneğin gözün görme yetisine sahip olduğu ancak bu yetiyi uygulamaya geçirmediği uyku durumunda, görme *entelekheia* olarak fiildir. Uyanık haldeyken ise göz görme yetisini işletir ve bu durumda görme bir *energeia* olarak fiildir. Bu durumda ruh, bileşik bir töz olan canlı varlığın ilk *entelekheiası* olarak tanımlanmalıdır. Çünkü ruhun, canlı varlık uyur haldeyken de yetilerini kaybetmediği açıktır.

²³⁶ Sorabji Aristoteles’in özgün (*sui generis*) bir çözüm sunduğu yönündeki iddiasını bu metninde, ilgili tezleri sırasıyla çürütmeyi deneyerek ortaya koymaktadır. Bkz. Richard Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, *Philosophy*, Vol. 49, No. 187, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, p. 64.

²³⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 67.

²³⁸ Caston, “Aristotle’s Psychology”, p. 319.

²³⁹ Ross, a.g.e., ss.160-161; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 212.

O halde her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekhēia'sı olduğunu söyleyeceğiz.²⁴⁰

Aristoteles ruhun, maddi bir cismin biçimsel tözü olduğu şeklindeki düşüncesini çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışır. Örneğin göz bir hayvan olarak düşünülürse, görme onun ruhu olacaktır. Buna göre “(...) göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur.”²⁴¹ Tüm bileşik tözlerin *telosu* form olduğuna göre ruh, “bedeninin formu olarak onun aynı zamanda nihai ereğidir de.”²⁴²

Görüldüğü gibi Aristoteles için psikolojinin konusu madde ve formdan oluşan *empsychon soma* yani canlı -ruh sahibi- bedendir.²⁴³ Dolayısıyla ruha ilişkin incelemelerde, hatta tümüyle zihinsel gibi görünen olayların açıklanmasında beden de mutlaka hesaba katılması gerekmektedir.²⁴⁴ Aristoteles'e göre, ruh (etkin akıl hariç) ve beden, birbirlerinden ayrı var olamazlar. Bu onun öncellerinden ve çağdaşlarından ayrıldığı, özgün yanını oluşturan temel noktalardan biridir. Bu tespit Aristoteles'in oluşa dair teorisiyle de uyumludur. Çünkü yaşayan, canlı varlık söz konusu olduğunda beden *hyle* yani maddeyi teşkil ederken ruh bir biçimde beden *eidosu*, formudur.

Ruh, ne Atomcuların düşündüğü gibi beden belirlenmiş türdür ne de Platoncuların düşündüğü gibi beden olmadan var olabilir. O (ruh) belirli türde bir bedene *ait olan* ve bu sebeple ona *bağlı bulunan* bir şeydir. Böylelikle yaşayan şeylerin yaptıkları ya da maruz kaldıkları çoğu şey –tamamı olmasa da- beden ve ruhun birlikteliğinin etkinlikleridir. Aristoteles'in göz önünde bulundurduğu tek istisna ise etkin akıl (*nous*)'tur.²⁴⁵

Bu ruh anlayışının kaçınılmaz bir sonucu ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürmesinin mümkün olmayışdır. Guthrie'nin ifadesiyle “bu her tür kişisel ölümsüzlük fikrine öldürücü bir darbe indiren bir görüştür.”²⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine* eserinin son bölümünde, önceki çıkarımlarına istisna teşkil eden bir sonuca vararak, insandaki etkin *nousun* bedenden bağımsız bir varoluşa sahip olabileceğini ifade ettiğinde bile kişisel ölümsüzlüğü mümkün kılmamaktadır.

²⁴⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 69.

²⁴¹ Aristoteles, a.g.e., s. 70.

²⁴² Zeller, a.g.e., s. 258.

²⁴³ Peters, a.g.e., s. 331; Ross, a.g.e., s. 160.

²⁴⁴ Ross, a.g.e., s. 157; Arslan, a.g.e., s. 215.

²⁴⁵ Caston, “Aristotle's Psychology”, p. 318.

²⁴⁶ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 178.

B. RUHUN FARKLI TÜRLERİ VE İŞLEVLERİ

Aristoteles ruhun ne olduğuna ilişkin temel tanımından sonra, ruhun canlı varlıklardaki farklı nitelik ve yetilerine odaklanır. Ruh sahibi olmak bakımından canlı varlıklar arasında bir ortaklık bulunmasına karşın, kimi yetilerin ve etkinliklerin yalnızca bazı canlı türlerinde bulunduğu bilinmektedir. Örneğin bitkiler hareket edememekte ve hayvanlar düşünememektedir. “Eğer ruh hakkında bu farklı etkinliklerin hesabını verebilecek bir bakış açısı benimser ve onların her birine ayrı bir ruh izafe edersek o zaman da bu ayrı ruhları birleştirecek ortak tanım veya öz ne olabilir?”²⁴⁷ Aristoteles’in bu soruya verdiği cevap ruhun tek bir tanıma sahip olmakla beraber, farklı düzeylerinin bulunduğu şeklindedir. O, buna göre canlı varlıkları sahip oldukları ruh düzeyine göre hiyerarşik bir biçimde sınıflandırır. Bu hiyerarşide, her üst basamak, bir önceki basamağı gerektirmektedir.²⁴⁸

1. Bitkisel Ruh ve Duyusal Ruh

Aristoteles’e göre ruh, formu olduğu bedene bağlı olarak farklı yetilere ve işlevlere sahip olmaktadır. Doğadaki canlı -yani ruh sahibi- varlıklar temel olarak üç sınıfa ayrılmaktadır: Bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Buna göre üç canlı sınıfında, ruhun farklı etkinlik düzeylerinin tezahürlerini görmek mümkündür. Bu üç ruh düzeyinde, her bir basamak bir önceki düzeyi içerir. Zira yaşam olmadan hareket ya da duyum, duyum olmadan da akıl yürütmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. İnsan, ruhun üç düzeyine de sahip olduğu için canlı varlıklar hiyerarşisinde en üst seviyede bulunur.

Her üç düzeyde ortak olan ve en alt düzeyi tanımlayan ruh, besleyici veya bitkisel ruhtur. Aristoteles’in ifadesiyle;

(...) besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olandır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur.²⁴⁹

²⁴⁷ Arslan, a.g.e., s. 216.

²⁴⁸ Ross, a.g.e., s. 155.

²⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 84.

Bitkisel ruhun işlevi organizmanın yaşamsal fonksiyonlarının sürmesini sağlayacak olan beslenme ve üreme etkinliklerini yerine getirmektir. Aristoteles'e göre, canlı varlık kendisine benzer olmayan bir madde ile beslendiğinde, bitkisel ruh bu maddeyi niteliksel olarak değiştirip kendisine benzer hale getirir ve bu şekilde bileşik tözün canlılığını sürdürmesi sağlanır. Aynı şekilde üreme de canlı varlığın türün devamını sağlamak için gerçekleştirdiği bir etkinliktir.

Ruhun bir üst düzeydeki etkinliği yalnızca hayvanlarda ve insanlarda bulunan *duyumdur*. *Duyusal ruh* adı verilen bu düzeyde ruhun işlevi dış dünyayı duyular yoluyla algılamak ve çoğu hayvanda imgelemi ve hareketi sağlamaktır. Aristoteles ilk olarak duyumu ele alır.

Genel olarak duyumlama için şunu anlamak gerekir: Bal mumu, demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki ise, altın veya tuncun izi değil, altın veya tunç mührün izidir. Tıpkı duyu da, böyledir; o, maddesiz duyulur biçimlerin toplanma yeridir.²⁵⁰

O halde duyum, duyusal bir nesnenin formunun duyusal ruh tarafından algılanmasıdır. Buna göre “duyanın duyması için duyusala ihtiyaç vardır ve bu duyusal, duyusal varlığın içinde onun niteliği veya Formu olarak bulunmaktadır.”²⁵¹ Duyusal ruh bileşik bir tözün, şeklini, kokusunu, sıcaklığını, sesini ya da tadını alma yetisine sahiptir. Beslenmede olduğu gibi duyumda da ruh, kendisine benzemeyeni alıp kendisine benzer hale getirmektedir. “Algı beslenmeden şu olguyla ayırt edilir: Beslenmede besinin maddesi soğurulmasına karşılık, algı maddesiz formu alır.”²⁵² Aristoteles duyuları ve duyusal şeyleri, özel ve ortak duyu ve duyusallar olarak iki sınıfa ayırır. Özel duyusallar tek bir duyu organına özgü olan ve diğer duyu organları tarafından algılanamayan duyusallardır.²⁵³ Örneğin renk yalnızca görme duyusu, ses ise yalnızca işitme duyusu tarafından algılanmaktadır. Ortak duyusallar ise tüm duyu organları ile algılanan hareket, sayı, şekil gibi duyusallardır. Aralarındaki bir diğer fark, özel duyusallara ilişkin verilerin kesin olarak doğru olmalarına karşılık, ortak duyusallardan gelen bilgilerin yanıltıcı olabilmesidir.

²⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 124.

²⁵¹ Arslan, a.g.e., s. 219.

²⁵² Ross, a.g.e., s. 163.

²⁵³ Aristoteles, a.g.e., s. 96.

Ruhsal etkinlikler hiyerarşisinde bir üst sırada imgelem (*phantasia*) bulunmaktadır. İmgelem, duyuşal nesne yok olduktan sonra iş gören bir yetidir, yani duyumun bir tür yan ürünüdür.²⁵⁴ İmgelemin temel işlevleri art-imgelerin oluşturulması, bellek ve rüyalardır. İmgelemin etkinliklerinde, örneğin rüyada ne *entelekheia* ne de *energeia* olarak bir fiil söz konusudur.²⁵⁵

Duyusal ruhun bir üst düzeydeki işlevi harekettir. Aristoteles'e göre hareket arzulamanın ve imgelemin bir sonucu olarak çoğu hayvanda gerçekleşen bir etkinliktir. Arzulamanın kaynağı "algılamanın zorunlu sonucu olarak haz ve acıyı"²⁵⁶ hissetmektir. Buna göre canlı, arzuladığı nesneye ya da hedefe ulaşmak ya da arzulamadığı bir durumdan kaçınmak için hareket eder.

2. Akli Ruh

Ruhun üçüncü ve en üst düzeyinde yalnızca insanlarda bulunan *nous* yani akıl bulunmaktadır. Aristoteles'te "akıl", çok sayıda zihinsel faaliyeti içine alan genel bir kavrama ve alana işaret eder.²⁵⁷ Aristoteles'e göre aklın iki ayrı etkinliği bulunmaktadır.

Nous iki şekilde etkindir –bilimsel düşünce gücü olarak (*logos, nous Teoretikos = to epistemonikon*) ve karar verme gücü olarak (*dianoia praktike = logistikon*). Birincisi nesnesi olarak gerçekliği, kendi için gerçekliği alırken, ikincisi gerçekliğe kendi için değil pratik ve sağduyulu amaçlar için yönelir.²⁵⁸

Buna göre aklın teorik bölümü tümüyle rasyoneldir ve salt teorik bir etkinlik içindedir. Bu *teorik akıl*, hakikati temaşa etmemizi, ilk ilkelerin bilgisine ulaşmamızı, diğer bir deyişle felsefi etkinliği mümkün kılmaktadır. Aklın pratik bölümünün işlevi ise bedensel hareketleri, istekleri ve ihtiyaçları yönetmek, dış dünya ile ilişki kurmak, yani insanın pratik alandaki yaşantısını ve eylemlerini düzenlemektir.²⁵⁹ Öyleyse akıl hem her

²⁵⁴ Ross, **Aristoteles**, s. 169.

²⁵⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 145.

²⁵⁶ Ross, a.g.e., s. 156.

²⁵⁷ Arslan, a.g.e., s. 221.

²⁵⁸ Frederick Copleston, **A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome**, Image Books, New York, 1993, pp. 328-329.

²⁵⁹ Goetz - Taliaferro, **A Brief History of the Soul**, p. 27.

türlü felsefi ve bilimsel etkinliği mümkün kılan hem de ahlaki kararlardan sorumlu olan yetimizdir. Dolayısıyla bir bütün olarak, insanı diğer tüm canlı varlıklardan ayırmaktadır.

Aristoteles için düşünce ile duyum arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü o, düşüncede bulunan her türlü bilginin duyumlardan kaynaklandığını kabul etmektedir. Ancak duyum bize yalnızca tikellerin bilgisini verebilir. Akıl, tikellerden yola çıkarak temaşa ve sezgi etkinliği ile tümellere ulaşma kapasitesine sahiptir. Aklın imgelem ile de bir ilişkisi bulunmaktadır. Aristoteles'e göre insanların imgeler olmaksızın düşünceleri mümkün değildir. Çünkü "düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür."²⁶⁰ "Düşünce, zihin iki ya da daha fazla imge arasında bir özdeşlik noktası ayırmasadığında meydana gelir."²⁶¹

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* kitabında ruhun düşünen kısmı yani *nous* ile ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu bir bölüm bulunmaktadır. Ross'un Aristoteles'in psikolojisinin doruk noktası olarak adlandırdığı²⁶² bu bölüme göre aklın kendisinde etkin akıl (*nous poietikos*) ve edilgin akıl (*nous patetikos*) olarak iki ayrı yan bulunmaktadır.²⁶³ Aklın edilgin yanı, akılsal olan şeyleri oldukları gibi ve nesnel bir biçimde alan yandır. Akıl bu süreçte tamamen pasif durumdadır yani hiçbir fiil içermemektedir. Edilgin akılı fiil haline geçirerek akılsal şeyleri bilgi haline getiren yan ise aklın "etkin akıl" adı verilen kısmıdır. Aristoteles, etkin akılı, güç halinde bulunan renkleri bilfiil renklere dönüştüren ışığa benzeterek onun bütün düşünülürlerin sebebi olduğunu ifade eder.²⁶⁴

Onun ifadesiyle etkin akıl:

özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür. (...), gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir.²⁶⁵

Aklın bir bölümünün maddeden ayrılabilceği ve ölümsüz olduğu düşüncesi, Aristoteles'in beden ve ruhun birbirinden ayrılamaz bileşik bir töz olduğu şeklindeki daha önceki tespitleriyle çelişen bir düşüncedir. Ölümsüz etkin akıl, Aristoteles'ten sonra gelen

²⁶⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 166.

²⁶¹ Ross, a.g.e., s. 175.

²⁶² Ross, a.g.e., s. 176.

²⁶³ *Nous poietikos*, Aristoteles'in kullandığı bir tanım değildir. Bu sözcük ilk kez Afrodisyaslı Aleksandros tarafından kullanılmıştır. Copleston, **Aristoteles**, s. 67; Ross, a.g.e., s. 176.

²⁶⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 157.

²⁶⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 157.

düşünürlerin üzerine çokça kafa yorduğu ve farklı şekillerde yorumladığı bir düşüncedir. Alexandros ve Zabarella gibi yorumcular, *Metafizik*'teki maddeden bağımsız halde bulunabilen formların yalnızca Tanrı ve gökcisimlerinin akli olduğu şeklindeki ifadeden yola çıkarak, etkin aklın gökcisimlerinin akli olamayacağını bu yüzden de Tanrı olarak yorumlanması gerektiğini öne sürmüşlerdir.²⁶⁶ Ross, etkin aklın açıkça insan ruhunda var olan bir şey olarak sunulduğunu dolayısıyla bu yorumun yanlış olduğunu belirtir. Ancak bu tespit “etkin aklın insan ruhlarında içkin olan tanrısal bir akıl olduğu görüşünü ortadan kaldırmaz.”²⁶⁷ Etkin akli “Tanrı’yla bir tür doğrudan iletişim hattı”²⁶⁸ olarak yorumlayan Guthrie şu çıkarımda bulunmaktadır:

Aristoteles, hiç kuşkusuz, *nousa* sahip olmakla, insanın diğer yaşam türlerince paylaşılmayan, ve kendisinin Evrenin ebedî nedeniyle paylaştığı, bir şeye sahip olduğuna inanmaktaydı. Şu halde, filozofun ölümünden sonraki ödülü, belki de anlığının, ebedî ve cisimsiz Anlık’ın bir parçası haline gelmesiydi.²⁶⁹

Aristoteles’in ruha ilişkin analizlerini ortaya koyduğu bir diğer eseri *Nikomakhos’a Etik*’tir. Bu eserde, ruh anlayışının pratik alandaki, yani etik ve politikadaki rolüne odaklanılmaktadır. Aristoteles’e göre, tüm yapıp etmelerimiz bir ve aynı amaca yöneliktir. İnsan, zenginliği, sağlığı, saygınlığı vb. hep *mutluluk* için ister. Peki, mutluluk nedir?²⁷⁰

Aristoteles bu sorunun cevabını bulmak için *insanın işine* bakmamız, *insana özgü olanı* araştırmamız gerektiğini öne sürer. *Ruh Üzerine*’de yaptığı tespitlerin de gösterdiği gibi, insanı diğer canlılardan ayıran özelliği akıldır.

Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (...) insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur.²⁷¹

²⁶⁶ Ross, a.g.e., s. 180.

²⁶⁷ Ross, a.g.e., s. 176.

²⁶⁸ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 29.

²⁶⁹ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 180.

²⁷⁰ Burada Aristoteles’in, bizim “mutluluk” diye çevirdiğimiz kelimeye karşılık olarak “eudaimonia” kavramını kullandığını belirtmekte fayda vardır. Bu kavram İngilizceye ve dilimize “mutluluk” (*happiness*) diye çevrilse de, bazı Aristoteles uzmanları, mutluluk sözcüğünün, Aristoteles’in bu kavramı kullandığı anlamı tam olarak karşılamadığını belirtmektedir. Eudaimonia en temelde, “hem maddi hem manevi koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi durumda bulunmayı ifade eder.” Aristoteles için daha çok pratik iyiyi ifade etmekle birlikte; hayatta verimli ve iyi olmaya karşılık düşer; zihinsel bir durum değil, daha çok insani bir etkinliktir. Bkz. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, ss.121-122

²⁷¹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 18.

O halde erdemın bilinmesi için insan ruhunun bilinmesi gerekmektedir. Aristoteles ilk olarak ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olduğunu belirtir. Ancak akıldan yoksun kısım da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İlki bitkilerle ortak olan yandır. Bu bölüm doğası itibariyle akıldan hiçbir şekilde pay almadığı için insansal erdemde pay sahibi olamaz. Akıldan yoksun kısmın ikinci yanı ise arzulayan ve iştah duyan yandır. Bu kısım, akıl sahibi olmamakla birlikte aklın sözünü dinlemesi ve ona boyun eğmesi mümkündür. Bu anlamda iştah duyan kısım bir şekilde akla katılabilmektedir. O halde insanda biri “asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen (akıl alan) yan anlamında”²⁷² iki tür akıl bulunmaktadır. Erdemler de bu iki tür akla göre belirlenmektedir. Aklın erdemleri düşünce erdemleridir ve bunlar eğitim ile oluşurlar. İştihanın erdemleri ise karakter erdemleridir ve alışkanlık sonucunda kazanılırlar. O halde, yalnızca akıl ahlaki bir fail olabilir çünkü yalnız o, düşünme, karar verme, kendisi için iyi ve kötü olan şeyler üzerine yargıda bulunma yetisine sahiptir. İştihâ, ancak aklın sözünü dinlemek suretiyle ahlaki bir rol oynayabilir.

C. ARİSTOTELES: GENEL BAKIŞ

Aristoteles’in projesi kendisinden önce yaşamış olan filozofların düşüncelerinde tespit ettiği eksiklikleri, tutarsızlıkları ve yanlışları içermeyen, aynı zamanda onların vermeye çalıştığı tüm cevapları tutarlı bir biçimde verebilen bir sistem oluşturmaktır. Bu projenin ürünü ise onun tümüyle özgün ve dâhiyane metafiziği olmuştur. Aristoteles’in felsefi sistemi hem dünyadaki değişimi açıklayabilen hem de değişimin içinde sabit kalan ilkeyi barındırır. Ancak o, hocası Platon’dan farklı olarak değişmeyen şeyleri dünyanın dışındaki bir âleme konumlandırmak yerine içinde yaşadığımız fenomenler dünyasına taşımış ve bütünüyle farklı bir metafizik inşa etmiştir.

Her şeyden önce hem maddenin hem formun aynı anda fenomenler dünyasında bulunması Platon’un felsefesindeki zayıf noktayı çözmektedir. Bilindiği gibi Platon hakikatin bilgisini bu dünyanın dışındaki bir İdealar dünyasına yerleştirmekle aslında insanların yaşadığı fenomenler alanıyla İdealar dünyası arasında bir uçurum oluşturmuştur. Ve bu uçurumun nasıl aşılacağına dair açıklaması aslında pek çok eksikliği

²⁷² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 29.

barındırmaktadır. Platon fenomenler ile İdealar dünyası arasındaki bağlantıyı insan ruhu ile kurmuştur. Ölüm ile tekrar bedenlenme arasında öte dünyada bulunan ve İdeaları temaşa eden ruh, bedenlendiğinde, anımsama yoluyla hakikatin bilgisine kısmen de olsa sahip olabilir. Ancak Platon insanın bedeni ile ruhu arasındaki iletişimin nasıl gerçekleştiğini açıklayamamıştır. Çünkü yapı itibariyle birbirinden farklı olduklarını hatta birbirine yabancı iki varlık olduklarını öne sürmektedir. Birbirine karşıt iki varlığın nasıl iletişime geçtiği sorusu cevaplanamadığı için dolaylı olarak fenomenler alanı ile İdealar dünyasının nasıl ilişki kurduğu sorusu da cevapsız kalmıştır. Aristoteles'in metafiziği hem Platon'un sistemindeki bu boşluğu hem de Parmenides-Herakleitos karşıtlığında ifade bulan değişim problemini açıklayabilmektedir.

Aristoteles'in madde-form kavramlarına dayanan metafiziği, ruh anlayışında da çok büyük bir yeniliği beraberinde getirmiştir. Kendisinden önceki tüm filozoflar beden ile ruhu iki ayrı varlık türü olarak görmüş, ruhu bedene dışarıdan giren bir varlık olarak tanımlamışlardır. İlk defa Aristoteles, beden ile ruhu birbirlerinden ayrı olarak var olamayacak üniter bir yapı haline getirmiştir. Ona göre, beden ile ruh yalnızca kavramsal ve mantıksal olarak birbirlerinden ayrılabilirler. Olgusal düzlemde her canlı varlık beden ve ruhtan oluşmaktadır.

Ruh kavramının, ilkel dönemden itibaren takip etmeye çalıştığımız dönüşüm süreci içindeki dönüm noktalarından biri tam da bu sebeple Aristoteles'in felsefesidir. Aristoteles ile birlikte, kendisinden önceki filozofların hiçbirinde bulunmayan üniter insan kavrayışına ulaşılır. Tıpkı ruh kavramının, uzun bir süreç sonucunda üniter bir kavram haline gelmiş olması gibi, insanın fiziksel ve mental öğelerden oluşan bir bütün olarak algılanması Aristoteles'in sentezi ile gerçekleşmiştir.

Aristoteles'in yeni üniter insan kavrayışı ve bir bütün olarak metafiziği, doğallıkla bilgiye, ahlaka ve politikaya çok farklı bir perspektiften bakmasına sebep olmuştur. Platon'da hakikatin bilgisi yalnızca akıl yoluyla kavranabilen bu yüzden de yalnızca en yüksek akli seviyeye sahip filozoflar tarafından kavranabilen bir şeydir. Oysa Aristoteles bilgiyi deneyim dünyasının içine yerleştirmekle, duyum ve akla sahip tüm insanlar için ulaşılabilir bir hale getirmiştir. İnsanlar, kendilerine yapıp etmelerinde kılavuzluk edecek evrensel ilkeleri bu dünyada bulabileceklerdir. Ayrıca fenomenler dünyasındaki tüm varlıklar kuvveden fiile geçme durumunda yani bir süreç içinde karşımıza çıkarlar. Bu

yüzden de her varlıkta, formun farklı aşamalarını görmek mümkündür. Bu durum özellikle etik ve politik alanda bazı önemli sonuçlar doğurmaktadır. Aristoteles, insanları ve devletleri, gelişimlerinin farklı aşamalarında gördüğümüzü kabul eder. Örneğin dünyada farklı devlet rejimleri aynı anda hüküm sürmektedir, çünkü her biri gelişim sürecinin farklı bir noktasındadır. Aristoteles, bu çeşitliliği oluş sürecinin doğal bir sonucu olarak görür ve bunun tam gelişmiş formun nasıl olması gerektiğine yönelik fikir edinmemizi sağladığına inanır.