

PLATON'DA *ALETHEIA* VE ETİK BİR YARATMA FAALİYETİ OLARAK
İMKÂNI

EDA ÇAÇA
109679005

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

KAAN ATALAY
2014

Platon'da *Aletheia* ve Etik bir Yaratma Faaliyeti Olarak İmkani

Aletheia in Plato and Its Possibility as an Ethical Practice

Eda Çaça
1009679005

Tez Danışmanı: Kaan Atalay
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Ferda Keskin
Jüri Üyesi: Dr. Ömer Albayrak

Tezin Onaylandığı Tarih : 19.06. 2014

Toplam Sayfa Sayısı: 120

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) Aletheia
- 2) Etik
- 3) Aşk
- 4) Psuche
- 5) Hubris

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) Aletheia
- 2) Ethic
- 3) Love
- 4) Psuche
- 5) Hubris

ÖZET

Bu çalışma, Platon'un *aletheia* (hakikat) anlayışını ve onun yaşamda imkânsızlık olarak ele alınmasının, etik bir yaratma faaliyetinin imkânına nasıl dönüşebileceğini tartışmaktadır. *Aletheia*'nın Platon üzerinden ele alınma biçimi, bizi günümüzün hâkim hakikat anlayışından farklı bir anlayışa götürmekte ve hakikati insanın varoluşuna, varoluşundaki gerilime dair bir mesele olarak ele almaktadır. Bu nedenle hakikat olarak tercüme edilen ve "gizlememek", "unutmamak", "açıklık", anlamlarına da gelen *aletheia*'yı Platon üzerinden tartışırken bilmemiz gereken en temel nokta, *aletheia*'nın dışsallaştırmaktan, onun neticesinde zorunlu olarak oluşan özne-nesne dikotomisinden uzak, bu sayede olmanın-bilmenin-eylemenin mutlak birliği; mutlaklığın tek ânı olması ve bunu mümkün kılan ontolojik koşulların içinde yaşadığımız alemde, tabi olunan beden yasalari gereği imkansız olmasıdır. Ancak söz konusu imkansızlık Platon'da görülmesi, üstlenilmesi ve insanın olma ve davranma biçimi, yani eylemi ve sözüyle (*logos*) cevap vermesi gereken bir mesele olduğu ölçüde etik bir keşif ve yaratma faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın son iki bölümü itibarıyla, Platon'da bu faaliyetin her zaman için insanın eş zamanlı olarak kendisiyle, ötekiyle ve şeylerle kurduğu temsile, kibre (*hubris*) ve tahakküme dayalı ilişkisini ölçülülüğü, açıksözlülüğü ve cesareti gerektiren adil bir ilişkiye dönüştüren koşulları keşfetme ve yaratma faaliyeti olduğu ve bu faaliyete imkân ve ihtimâl verenin, ruhun (*psuche*) tabiatı ve Aşk olduğu görülecektir.

ABSTRACT

In this study, the understanding of *aletheia* (truth) in Plato and the transformation of its impossibility into the possibility of an ethical practice are discussed. The way Plato deals with *aletheia* is completely different than the current / common understanding of truth, since Plato's understanding of *aletheia* closely connected with the problem of human existence, and its tension between mortality / immortality; finiteness / infinity; unknowable / knowable. That's the reason why we should take into account and be familiar with this relation, and in addition to that we should also take into account some crucial points in this investigation of *aletheia*, which connotes "unforgetfulness", and "not concealing". One of them is the fact that *aletheia* is an absolute unity of acting-knowing-being, and thus it is an overcoming any kind of externalization, subject-object dichotomy. On the other hand, second point is that such unity is an ontological impossibility for us because of the nature / laws of body (*soma*). However insofar as aforesaid impossibility is a kind of matter that we should see, undertake and respond via ways of being, acting and of speech (*logos*), it is also a kind of matter of ethical practice. And in last two parts of this study, it is going be understood that ethical practice transforms the nature of our relationships with ourselves, others, and things from representative, arrogant (*hubris*), and dominant one into temperate, frank, and courageous, and that the nature of soul (*psuche*) and of Love give necessary and sufficient conditions for the possibility of this practice.

İÇİNDEKİLER

I. GİRİŞ	1
II. ALETHEİA	10
II.I. Etimolojik ve Mitolojik İzleri.....	10
II.II. Varoluşsal İzler.....	17
III. ALETHEİA’NIN DOXA’DAKİ İMKÂNSIZLIĞI	28
III.I. Platon’da <i>Aletheia</i> : Ontolojik İmkânsızlık.....	30
III.I.I. Beden (<i>Soma</i>).....	30
III.I.II. <i>Psuche</i> (Ruh).....	33
III.II. Algı ve Muhakeme (<i>Aisthesis</i> ve <i>Hegemonikon</i>).....	41
III.III. Öteye Adım: Düşüncenin Alanı.....	51
III.III.I. Aşk (<i>Eros</i>).....	53
III.III.II. <i>Dianoia</i> (Düşünce).....	60
IV. BİLGİNİN İMKÂNI	67
IV.I. <i>Noesis</i> (Görme).....	68
IV.I.I. Hatırlama (<i>Anamnesis</i>).....	73
IV.I.II. Ruhun Ölümsüzlüğü.....	79
V. ETİK YARATMA FAALİYETİ: YASA KOYUCU FİLOZOF	83
V.I. Eğitim (<i>Paideia</i>).....	85
V.II. Yasa Koyucu Filozof.....	91
V.II.I. Açıksözlülük: Doğru <i>Logos</i>	94
V.II.II. Ölçülülük (<i>Sophrosyne</i>) ve Cesaret.....	103
VI. SONUÇ	109
KAYNAKÇA	115

TEŐEKKÜR

Bu tezin derdini Platon üzerinden tartışma imkanını gösteren, uzun ve zor süreçte bazı önemli dönemeçleri katetmemi, bazı önemli noktaları görünür kılmamı sağlayan tez danıőmanım Kaan Atalay'a teőekkür ederim. Ayrıca Felsefe ve Toplumsal Düşünce Yüksek Lisans Programı'ndaki tüm hocalarıma, en baőtta da Ferda Keskin'e ve mer Albayrak'a üzerimdeki emekleri için teőekkürlerimi bir borç bilirim. Son olarak teőekkürlerimi Fahri'ye iletmek isterim; düőüncelerimi ve metnimi en karışık hallerinde dinlediği ve okuduğu, kısa keşif anlarına sımsıkı tutunmam gerektiğini bıķıp usanmadan hatırlattığı için.

I- GİRİŞ

Bu tezde Platon'un *aletheia* anlayışı ve onun yaşamda bir imkânsızlık olarak ele alınmasının, etik bir yaratma faaliyetinin imkânına nasıl dönüşebileceği tartışılacaktır. Bu tartışmanın amacı, günümüzde hakikat meselesi hakkında yapılan birbirinden çok farklı tartışmaların ortak olduğu bir noktayı göstermek ve ona Platon üzerinden bir cevap verebilmektir. Bu ortak nokta, hakikatin insanın varoluşuna, varoluşundaki gerilime dair bir mesele olduğunun unutulmasıdır.

Bu durumda öncelikle insanın varoluşu, varoluşundaki gerilim ve unutmakla ne kastedildiğini anlamamız gerekecektir. Anlamak için de, tezin bundan sonraki ikinci bölümünde, hem *aletheia*'nın etimolojik kökenine ve mitolojide geçen göndermelerine hem de Platon'un yaşadığı döneme de tekabül eden mitolojiyle tragedya arasındaki kopuşa bakmamız gerekmektedir. Baktığımızda ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, burada kastedilen unutmak, insanın doğumuyla başlayan ontolojik bir zorunluluktur. Çünkü doğum, insanın bedenle (*soma*) yaşamaya başlaması olduğu ölçüde insanın sonluluğunu, sınırlılığını, eksikliğini tesis eder. Sonlu, sınırlı ve eksik varoluşundaki gerilimin nedeni ise, insanın taşıdığı ruh (*psuche*¹) sayesinde sonsuzluğu da bünyesinde barındırmasıdır. Bu ruh ki insanın, onu doğanın, sonsuzluğun ve ölümsüzlüğün parçası yapan gücüdür. Bu anlamıyla, insanın doğumuyla başlayan gerilim, onun bedeni ile ruhu; sonluluğu ile sonsuzluğu arasındaki gerilimdir. Yaşam dediğimiz, zamanın sonsuz döngüsünde ruhun bir bedenle birlikte geçirdiği kısa zaman dilimidir ve hep bu gerilime, başka bir anlamıyla ruhun eksikliğinden, onu sınırlandıran bedenden özgürleşme çabasına tabidir. Mitolojilerle tragedya arasındaki kopuşla göreceğimiz ve Oidipus tragedyasıyla ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, insanın varoluşuna dair söz konusu anlayışın temelleri bu kopuşla atılır ve

¹ *Psuche* kavramı metinde "ruh" olarak karşılanmış olsa da, Platon'da sahip olduğu yaşam kaynağı, tüm yaşamın temel ilkesi (*arkhe*) anlamları açısından aslında "can" a karşılık gelmektedir.

Oidipus'la bütün açılardan sorunsallaştırılır. Bu sorunsallaştırmanın bu tez açısından, yani *aletheia* ve etik bir yaratma faaliyeti olarak tanımladığımız eylemle olan ilişkisi açısından önemi, insanın ilk defa fail olarak ortaya çıkıyor olmasıdır. Tragedyalar önemlidir, çünkü insanın bir fail olarak sahneye çıkmasıyla insanın varoluşundaki gerilim de ortaya çıkmaktadır. Bu gerilim ilkin ve en basit haliyle şu şekilde ortaya çıkar: İnsanın ilk eylemi, sonluluğunu, tanrılardan, bilinemez olandan, sonsuz çeşitlilikteki doğadan kopuşunu, yani parçası olduğu bütünü unutması olarak tezahür edecektir. Parçası olduğu bütünden kopmakla ve onu unutmakla, yani doğmuş olmakla insan ölümü (ölümlülüğünü), yani kendi varoluşunun hakikatini unutmaya çabalar. Ancak varoluşunun hakikati olması nedeniyle, her ne kadar ilk eylemi unutmak olsa da insanın eyleminde, her zaman bütünün, bilinemez olanın, ölümün ve hakikatin izi vardır. Diğer bir deyişle, unutmaya çabaladığı şeyle, unutmaya yazgılı olmasına neden olan şey bir ve aynı şeydir: Ruhunu (*psuche*) sınırlayan sonlu, ölümlü bedenidir. Yani insanın varoluşundaki gerilim öncelikle insanın yaşamla ölüm arasında oluşundan (ölümlülüğünden); mitolojilerle tragedyalar arasındaki kopuşla anlam kazanan, parçası olduğu sınırsız, sonsuz doğadan kopuştan kaynaklanır, çünkü doğası gereği insan sonlu ve bedenli oluşuyla parçası olduğu sonsuz çeşitlilikte doğanın devinimini ve canlılığını yok sayarak onu dışsallaştırmakta, şeyleştirmektedir. Ancak tabii ki bu, onun parçası olmasını, onun orada olmasını engellemez.

Tragedyalarla birlikte eylemle (*ergon*) aynı anda *logos* (söz) da sorunsallaştırılır. Tragedyalara kadar insanın eylemi gibi sözünün (*logos*) kaynağı da tanrının eylemi ve sözündeydi ve gizliydi, mutlak olarak boyun eğilen bir şey olması nedeniyle de sorunsal haline getirilmemişti. Tragedya kahramanı ise kendi eyleminin faili oluşunu, onu kendi sözüyle üstlenmek zorunda oluşuyla birlikte ayırt etmeye başlar ve bu yine hakikatle ilişkilidir: eyleminin ardında yatan hakikat nedir, söz söylediği şeyin hakikati nedir? Temelde

bu iki soru, insanı hem daha aciz hem de muktedir kılar: Burası tragediyaların bu tez için gösterdiği bir diğer önemli noktaya, *Kral Oidipus* tragedyasında ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi, insanın kendini tanrılaştırma istencinin, güç istencinin ortaya çıkışına işaret eder, çünkü bu durum hakikatle, etik bir yaratma faaliyeti aracılığıyla (insanın karakterini ve kaderini dönüştürme hareketi içinde) değil bir tahakküm aracı, bir istenç olarak ilişki kurulmasının nüvelerini taşır. Sorunun bir hakikat sorunu altında dile gelmesi tam da burada kendini gösterir. Çünkü söz konusu olan, insanın ölümsüz tanrılar karşısındaki acizliğinden hareketle, kendi sınırlılığının bir parçası haline getirdiği belirsiz ve sonsuz doğanın, yani bütünü onun bilgi nesnesi haline gelmesidir. Parçası olduğu bütünle unutmaya ve tahakküme dayalı bu dışsallaştırma ilişkisi sözü (*logos*) kaynağından (*eidos*²) ayırıp mutlaklaştırdığı gibi eylem(in)den (*ergon*) de ayırır; parçası olduğu bütünü yalnızca mutlaklaştırabileceği bir “şey” olarak görür; onun kaynağıyla ilgilenmez. Böylece varoluşun dönüştürücü devinimine karşı, onun ancak bu devinimle ilişki içinde (*psuche*'nin hareketiyle ilişkilene olarak) tesis edebileceği etik yaratma faaliyetini imkânsızlaştırır; bunun karşısına mutlak hakikatleri, kimlikleri, varlık temsillerini ve mülkiyet ilişkilerini koyar.

Bu nedenle de diyebiliriz ki bu tez, Platon'un *aletheia*'sı ve onun eylemle ilişkisi üzerinden, insanlık tarihinin insan kalınarak çözülemeyecek *aporia*'sına (açmaz) dairdir. Bu *aporia* bir açıdan Herakleitos'un şu ünlü sözüyle dile gelmiştir: *êthos anthrôpôi daimôn*. İfadenin sözdizimine dayalı yapısı, ifadeye birbirinden farklıymış gibi görünen iki anlamı biraraya getirme, birarada söyleme, yani ikili anlama sahip olma imkânı verir, yani Herakleitos bu ünlü ifadesiyle hem insanın karakterinin (*ethos*) onun kaderi (*daimon*) olduğunu hem de insanın kaderinin (*daimon*) onun karakteri (*ethos*) olduğunu dile getirir. İfade çiftyönlüdür, çünkü insanın karakteriyle kaderi arasındaki ilişki tekyönlü bir belirlenim ilişkisi değil, karşılıklı birbirlerini dönüştürdükleri bir ilişki olarak ele alınmaktadır.

² Platon'da yalnızca saf akılla keşfedilebilen ve ancak bu sayede bilginin tesis edildiği cevher anlamına gelir. Buna göre, saf aklın faaliyet alanı *eidos*'un (çoğulu *eide*) alanıdır.

Platon'da da göreceğimiz gibi, karakter olarak tercüme ettiğimiz *ethos* bir olma ve davranma biçimi olması nedeniyle etik yaratma faaliyetinin kaynağıdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz, ilk eylemi unutmak olan ve bu anlamıyla doğumundan itibaren eyleminde kaderinin, bilinemez, sınırsız ve sonsuz olanın izini taşıyan insanın, bu izi görmesi, onu devralması ve ona ihtimam göstermesi her ikisini birden dönüştürebilir. Platon'u tragedyalardan ayıran en önemli nokta da burasıdır. Bu anlamıyla *daimon* aslında insanın hiç değişmeyen kaderi değil, tersine insanın kaderini dönüştürme kapasitesine sahip gücüdür; dönüştüğü ve dönüştürdüğü ölçüde etik yaratma faaliyeti mümkündür. Başka bir deyişle önemli olan, koptuğu ama parçası olmaya devam ettiği sonsuzlukla, ruhuyla ve onlara kaynaklık eden İyi'yle *daimon*'u üzerinden kurulan ilişkidir.

Buradan hareketle *daimon*'la *ethos* arasındaki bu ilişkinin, insanın *aporia*'sına işaret ettiği ölçüde, *aletheia*'nın imkânsızlığını ve etik bir yaratma faaliyeti olarak imkânı meselesini ele alırken ne kadar asli olduğunu anlayabiliriz. Çünkü ancak aralıksız bir şekilde birbirini dönüştüren bu ilişki sayesinde *psuche*'nin etik bir yaratma faaliyeti olarak, sonsuzluk olarak kendini somutlamasının yolu açılabilir ve ölümle, bedenden bütünüyle özgürleşmesi onu gerçek adaletin, mutluluğun, iyinin ve güzelin olduğu *aletheia* haline götürebilir.

Platon'da *doxa* (sanı) olarak ifade bulan alan da bu şekilde inşa edilir. İmkansızlaştırdığı *ethos*'la *daimon* arasındaki, yukarıda sözünü ettiğimiz dönüşme/dönüştürme ilişkisidir. Oidipus'un "trajik" varoluşunda, hakikatin, insanın eylemiyle olan organik bağının çok net bir biçimde görüldüğüne tanık olurken, unutulmanın bir eyleme sorunu olarak hakikat ve bunun insanın "trajik" varoluşuna dair bir açmaz olduğunu göreceğiz. Bu nedenle, kader boyun eğilmesi gereken bir belirlenim olmaktan öteye geçemediği; insanın olma ve davranma biçimi, sözü ve eylemi bu belirlenimin

tahakkümünden kurtulamadığı ölçüde, sözün, eylemin ve varolanların esası (*eidōs*) söz konusu edilememektedir.

Platon'da *aletheia*'nın ne anlama geldiğini ele alacağımız Üçüncü Bölüm'ün ilk iki kısmında göreceğimiz gibi, *aletheia* tam da bu nedenlerle Platon'da *doxa* olarak ifade edeceğimiz, yaşadığımız dünyanın bedensel belirlenimlere tabi olduğu fiziksel koşulları altında bir imkânsızlıktır. Bu nedenle söz konusu ilk iki kısımda beden ve ruhun tanımları üzerinden, bu imkânsızlığın, ruhun bedendeki tutsaklığında, yani *doxa*'da nasıl tezahür ettiğini ele alacağız. Bedenin tutsaklığı, her şeyden önce ruhun parçası olduğu bütünü görmesini engellediği ölçüde tutsaklıktır. Engeller çünkü beden sonlu ve sınırlıdır, şeylerle ilişkilene biçimi bedensel arzu ve dürtüleri, nefsi nedeniyle varolanların değişmeyen esasını dikkate alamayacak kadar dışsal bir ilişkidir, bu nedenle algı nesnelere zorunlu olarak şeyleştirilmeye tabidir, şeylerin esasına dair bir bilgi söz konusu değildir. Tam da bu nedenlerden ötürü Platon burayı *doxa* ya da mağara olarak tarif eder. Üçüncü bölümün ikinci kısmında *doxa* ya da mağaranın, bedensel yasaların, yani algı ve muhakeme faaliyetlerinin şekillendirdiği yanılsamanın, inancın ve sanıların dışına çıkılamadığı bir alan olduğunu ele alacağız.

Üçüncü Bölüm'ün üçüncü kısmı itibarıyla, yukarıda ele aldığımız ve *aletheia*'nın etik bir yaratma faaliyeti olarak imkânı açısından kilit öneme sahip olduğunu gördüğümüz *ethos-daimon* ilişkisi, ancak insanın bedeninin tutsaklığındaki algı nesnelere, görünür şeylerin alanından, görülebilir olmayan yalnızca kavranabilir olanın alanına geçmesiyle tesis edilebilir olduğunu göreceğiz. Çünkü algı ve muhakeme kavranabilir olanlarla faaliyet gösteremediği için, faaliyetinin doğası gereği zorunlu olarak işleyen tahakküm altına alma, şeyleştirme, mutlaklaştırma ve temsile indirgeme pratikleri bir zorunluluk olmaktan çıkar. Bunu mümkün

kılan temelde, kavranabilir alanın yalnızca ruhun faaliyet gösterdiği bir alan olması itibarıyla sonsuzlukla, insanın parçası olduğu İyi'yle, dışsal değil, parçada bütünü bütünde parçayı göreceğ şekilde bir ilişkiye yönelmesinin imkânlarını barındırmasıdır.

Platon'un *aletheia* anlayışı açısından bilmemiz gereken en temel nokta, *aletheia*'nın dışsallaştırmaktan, onun neticesinde zorunlu olarak oluşan özne-nesne dikotomisinden uzak, bu sayede olmanın-bilmenin-eylemenin mutlak birliği; mutlaklığın tek âni olmasıdır ve bunu mümkün kılan ontolojik şartların içinde yaşadığımız alemde imkânsız olmasıdır. Bu nedenle imkânsızlığın imkânından bahsedebilmek için, öncelikle görünür şeyleri, algı nesnelerini esas alarak kurulan ilişkinin düşünce düzeyinde kurulacak bir ilişkiye evrilmesi gerekmektedir. Üçüncü Bölüm'ün son kısmında ve Dördüncü Bölüm'de detaylı olarak ele alacağımız gibi, ancak düşünce düzeyinde insanın ruhu bedensel olanın etkilerinden sıyrılabilir, sıyrılabilirdiği ölçüde beden yasalarıyla inşa ettiği inanç, yanılsama, sanı düzleminden (*doxa*) çıkabilir ve şeylerle ve kendi varoluşuyla farklı bir ilişki kurabilir.

Platon'da söz konusu düzlemler arasındaki hareket aslında ruhun hareketiyle ilişkilendirilir. *Doxa*'da inanç ve yanılsama düzleminden, yani bütünüyle beden yasaları olan algı ve muhakeme faaliyetinden *doxa*'nın dışına ve aynı zamanda bilginin de tesis edilme imkânını barındıran düşünce düzlemine geçildiğinde, *dianoia* (düşünce) ve *noesis*'ten (görme) bahsetmeye başlarız. Tam bu noktada Üçüncü Bölüm'ün ilk kısmında *dianoia* faaliyetinden önce Aşk'ı ele alacağız. Ruhun hareketini belirleyen, onu görünür olandan, belirsiz çokluğun alanından kavranabilir olana, bu anlamıyla da görünenin esasına iten Aşk'tır. Çünkü Aşk insanın eksikliğini duyduğu şeye karşı güçlü bir arzu olarak tecrübe edildiği ölçüde, en temelde ölümsüzlük arzusu olarak ortaya çıkabilir. Bu en uç noktada, ruhun kendi doğasındaki birlik ve sonsuzluğa yaklaşmasına, yani arzusunu değişmeyen esasa yöneltmesine olanak vermesiyle, parçası olduğu kaynağın doğasını taşıyan ruhun onunla bütünleşme arzusuna evrilir. Bu nedenle, bilginin imkânını mümkün kılan *noesis*'in

(görme) öncelikle ilişki kurduğu şeyin esasını görme, kavrama olduğunu göreceğiz. *Noesis*'le tesis edilen parça bütün ya da *ethos-daimon* ilişkisini açıklığa kavuşturmak ve bilginin imkânını daha iyi anlamak için, Platon'da bilginin neden hatırlama olduğuna ve ruhun ölümsüzlüğüne getirilen kanıtları ele alacağız. Burası bizi en baştaki, ilk eylemi unutmak olanın insanın bu varoluşunu üstlenme jesti olarak hatırlama faaliyetiyle birleştirecek. Hatırlama en nihayetinde bilgi aşkının yarattığı düşünsel gebeliğin bir sonucudur. Doğumla insan kendini varoluşunun geriliminde yeniden yaratmak zorundadır. Göreceğimiz gibi bilgi en uç noktada eylemle ve sözle hep birlikte söz konusu edilmektedir.

İnsanın eyleminin faili olmasıyla başlayan sorunsal, *aletheia*'nın ölümden sonra mümkün olabilmesi için, diğer bir deyişle yaşam içindeki imkânsızlığının bir imkân olarak devralınması söz konusu edildiğinde, kendini ve içinde yaşadığı mağarayı yaratma faaliyetine dönüşür. Bu Platon'da, Beşinci Bölüm'de ele alacağımız bilgelik aşkı olan felsefenin mekânı olduğu gibi filozofun üstüne alması gereken ödevdir de. Bu nedenle Beşinci Bölüm'de, böyle bir ilişkilenemeyi mümkün kılacak, bu görevi üstlenecek filozofun eğitimini ele alacağız. Bu eğitim filozofun eğitimini esas aldığı ölçüde açıklıktan, yani doğru *logos*'u, ölçülülüğü ve ölüme açıklığı mümkün kılan cesaret gibi değerleri esas almaktadır. Burada ele alacağımız bir diğer önemli nokta, bu değerlerin, bu değerleri esas alan eğitimin aslında aynı zamanda adaleti de esas alması zorunluluğudur. Yani filozofun açtığı felsefenin mekânı etik mekândır; bu dünyada adaleti tesis etmenin tek imkânı olarak ortaya çıkar. Kendini bu değerlerle yeniden inşa eden filozof, zorunlu olarak toplumu da dönüştürmesi gereken kişidir.

Söz konusu ilişkilene biçimi açısından ilkin açıklıktan üzerinden doğru *logos*'u ele almak için diyalogun öneminden bahsetmek gerekecektir. Diyalog, Platon'un kendi diyalog yöntemi üzerinden de anlaşılabilirliği üzere, insanın şeylerle ne düzeyde ilişki kurduğunu göstermesi açısından ve tahakküm ve temsiliyet ilişkisinin aksine bir ilişki tesis

etme imkânı verme noktasında belirleyicidir. Örneğin bilgiyi tahakküm ve iktidar aracı olarak kullanan sofistlerin retoriğinden farklı olarak diyalogda bilgi dışsal bir şey; bir kişiden ötekine alınıp verilen bir şey olarak değil, diyalog halindeki kişilerin değişip dönüşmesine imkân tanıyan karşılıklılığı ve diyalektiği esas alır. Göreceğimiz gibi, diyalogun imkân tanıdığı *noesis* ve doğası diyalektik aracılığıyla insanın kendini, kendi eylemi üzerinden sorunsallaştırması, mutlak kimliğinin karşısına söz (*logos*) ve eylemle (*ergon*) biraradallığını mümkün kılan etik yaratma faaliyetini tesis etmesi gerekmektedir.

Filozofta birbirine sınımsıkı bağı olan değerlerin diğer ikisini son kısımda ele alacağız. Bunlar ölçülülük ve cesarettir. Her ikisi de göreceğimiz gibi bilginin önündeki en büyük engel olan ölüm korkusunun aşılmasıyla tesis edilir. Ölçülülükte söz konusu olan insanın nefesine hakim olmasıdır; kaynağında ölüm korkusunun olduğu kibrin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan nefsin, ölçsüzlüğün terk edilmesine, aşılmasına işaret eder. Bu durum, *logos*'un doğanın bütünlüğüne kulak vererek, yani hem tanrıların hem de insanların mutlaklığından devralınması sayesinde insanın düşüncesini mutlaklığın tek anına; iyinin güzelin kendisine verebilmesiyle, ruhunu bedeninin arızalarından, nefsinden koruyabilmesiyle, böylece eylemini ve bilgisini yaşadığı *doxa* aleminin araçsallıklarından ve bu araçsallıkların inşa ettiği tahakküm ilişkisinden ziyade adalete adayabilmesiyle mümkündür. Çünkü söz konusu olan, kibrin karşısında Aşk'ın baskın gelmesidir; Aşk'ın bedensel olandan ruha; güzel bedenlerden güzelin kendisine yönelmesidir. Bu hal, bedenden ve dolayısıyla *doxa*'da tesis edilen kimlikler de dahil tüm ilişkilenebilirliklerden vazgeçmeyi ve onlara cevap vermeyi beraberinde getirir. Bu da, insanın ölüme açıklıkta kendini sürekli yeniden yaratmasını zorunlu kılar. Bizi cesareti tartışmaya iten de bu zorunluluktur. Yaratma faaliyeti ölüme açıklığı ve bu anlamıyla da cesareti şart koşmaktadır.

Ölüm korkusunun yarattığı unutmayı engelleyecek ölüme açıklıkla ve cesaretle üstlenilecek bir bütün olma/bütünleşme arayışıdır söz konusu olan ve insanın parçası olduğu bütünde kendi varoluşuna dair hakikati görebilmesi Aşk'la mümkündür. Aşk insanın koptuğu parçasıyla bütünleşme arayışını bu nedenle de Platon'da güzelin, iyinin, bilgeliğin kendisine yönelik arayışı ifade eder ve nefsin belirlenimlerini değil ruhun doğasıyla uyumlu hareketini esas alır. Bu hareket, insanın bilgisiyle eyleminin ayrılmadığı bir kendini varetme faaliyetine işaret ettiği ölçüde, herkesle yaşadığı *doxa*'nın ilişkilenmelerinin son bulması anlamında yıkma faaliyetine de işaret eder. Bu açıdan, kendi varoluşunun cesaretle aralıksız olarak üstlenilmesini talep eder; bu da yasa koyucu filozofun ödevidir: ölüme açıklık içinde, *doxa*'nın sınırında varoluşun *aporia*'sı ile girilen diyalogdur.

II- ALETHEIA

Bu bölümde *aletheia*'nın etimolojik kökenini ve bu kökenden hareketle mitolojilerdeki kavramsal göndermelerini ele alacağız. Bu incelemenin ve sonraki adımda karşımıza çıkacak tragedyaaların, mitolojilerle tragedyaalar arasında kopuşun yaşandığı dönemde eser vermiş Platon'un *aletheia* anlayışının her ikisinden ve temel olarak bu kopuşun yarattığı farktan nasıl etkilendiğini açıklığa kavuşturması amaçlanıyor. Çünkü ileride ayrıntılarıyla ele alacağımız gibi, kopuş insanın varoluşunun hem sonlu ve ölümlü olması hem de sonsuz ve ölümsüz olanı bünyesinde barındırması neticesinde onun parçası olması nedeniyle ölümlülük ve ölümsüzlük arasındaki gerilim üzerine inşa edilmesine ve dolayısıyla insanın bir sorunsal haline gelmesine işaret eder. Tragedyalarda sorunsal haline gelen insan ve eylemi; sonluluk ve sonsuzluk Platon'da da belirleyici olmaya devam edecek ve aralarındaki gerilim, insanın üstlenmesi gereken bir durum olarak ortaya çıkacaktır.

Bu bölümde kimi yerlerde *aletheia*'ya ancak dolaylı gönderme yapılacak olsa da unutulmaması gereken şey, insanın varoluşuna dair bir mesele olarak hakikati, bu varoluşun nüvelerini taşıyan mitoloji ve tragedyalardaki zeminini görmeden anlamamanın zor olmasıdır. Hakikati söz konusu ederken, çoktandır unuttuğumuz bu zemine biraz olsun yakınlaşmaya ve tezin ve bağlamın elverdiği ölçüde bu meseleyi ele almaya çalışacağız.

II-I Etimolojik ve Mitolojik izleri

Platon'un *aletheia* anlayışının nüvelerini, kelimenin etimolojik ve mitolojik anlamlarına bakarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu iki farklı kaynaktan hareketle elde edilen mahiyet hem kavramın Platon'daki içeriğini desteklemekte hem de onunla bir bütünlük oluşturmaktadır.

Etimolojik kökenine baktığımızda *Aletheia*'nın (ἀλήθεια) “doğru” anlamına gelen, Yunanca kökenli *alethus*'tan türemiş olduğunu, “doğruluk ya da hakikat” anlamına geldiğini görürüz. Ayrıca olumsuzluk öneki a + *Lethe* “gizlememek, unutmamak, açıklık, kendine ihtimam göstermek” anlamlarına gelir.³

Bizi mitolojiye götüren *Aletheia*'nın a+*Lethe* etimolojik kökenindeki *Lethe*'dir. *Lethe* *Hades*'te yer alan ırmaklardan biridir, bu nedenle önce *Hades*'in ne anlama geldiğine, mitolojilerde nasıl geçtiğine bakacağız. Ancak işin ilginç yanı, mitolojilerde özellikle *Hades*'e ve *Hades*'te *Lethe*'nin yanı sıra yer alan başka ırmaklara çok sayıda gönderme yer almaktayken *Lethe* hakkındaki ilk ifadelerle ulaşmak için Platon'un *Devlet*'ine ve ondan çok sonra ortaya çıkmış, Vergilius'un *Aeneis*'ine kadar gitmek gerekecektir.⁴

Ha'des: Yeraltı dünyasının tanrısıdır. Daha sonraları, ölümün iç karartıcı yeraltı dünyası olarak tanımlanır.⁵ Başka bir kaynakta “diğer bütün Olymposlular gibi Kronos ve Rhea'nın oğlu, yeraltındaki karanlık dünyada hüküm süren ölüm Tanrısı” olarak geçer.⁶ Yine başka bir kaynakta, “Aidoneus (görünmez)⁷ ve Pluton (zengin)⁸ adlarıyla da anılır. *Hades* adı

³ <http://www.etymonline.com/index.php?search=aletheia&searchmode=none>

⁴ Robin Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, (London: Routledge, 2010), s. 109-110 [buradan itibaren *RGM* olarak anılacaktır].

⁵ Bulfinch Thomas, *Bulfinch's Mythology*, (New York: Avenel Books, 1978). Ayrıca “gecenin karanlığı” ve “gölgelerin tanrısı” olarak da geçmektedir. Bkz.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0104:entry=Hades-bio-1&highlight=>

⁶ Jean-Pierre Vernant, *Torunuma Yunan Mitleri*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Helikopter Yayınları, 2009), s. 189 [buradan itibaren *TYM* olarak anılacaktır].

⁷ *Aidoneus* ya da *Aides* görünmez anlamına gelse de tartışmalıdır, çünkü bazı araştırmacılar kökenin *a-ides* olduğunu söylerken bazıları *aia*'yla yani yeryüzüyle ilişkili olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. Robin Hard, *RGM*, s.107-8.

⁸ Bu karşılığı ya da anlamı, zenginliğin ekinler ve minerallerle yerin altından geldiği inanışıyla ilişkilidir. Ayrıca Romalıların ölüm tanrısı olmadığı için Pluton ismini benimsemişlerdir. *Hades* ayrıca başka pek çok kelimeyle ifade edilmiştir, (Polydegmon, Klymenos ya da Eubouleus bunlardan bazılarıdır) bunun nedeni Yunanlıların kendilerinin ya da sevdiklerinin ölümüyle ilgili konuşurken doğrudan “ölüm”e referans vermeyi tercih etmemeleridir. Bkz. Robin Hard, *RGM*, s.108. Bunun yanı sıra Yves Bonnefoy'un hazırladığı *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*'nde (s.878) ölüm maddesinde ölümü çağrıştıran *Hades* ismindense bu ikinci ismi Pluto'yla daha çok anıldığını, böylece “zenginlik ve servet tanrısına”, “bereket iblisi”ne dönüştüğünü ve bunun da tesadüf olmadığını belirtir. Çünkü Bonnefoy *Hades*'in aralarında bulunduğu ölüm tanrılarının (Hermes ve Thanatos) ortak bir özelliği olduğunu belirtir, E. Rohde'dan (Psykhe, s. 18) yaptığı

hem tanrının kendisi hem de egemen olduğu ölümler ülkesi için kullanılır. *Hades* tanrısının bir özelliği kendisini görünmez kılan başlığıdır.⁹

Mitolojide ölümün yeraltı dünyası / ölüm tanrısı *Hades*'e gönderme yapanlardan biri *Hades*'ten hemen her eserinde bahseden Homeros'tur. Örneğin *Odysseia*'da Odysseus'un ölümün topraklarına yolculuğu tasvir edilir.¹⁰ *İlyada*'da ise Patroklos'un öldürülmüş olduğundan, Achilles'le yaptığı konuşmanın ardından ölü bedeninin bir gölge halinde kayboluşundan, ruhun bedeninden ayrılışından ve sessizce *Hades*'e gidişinden söz edilir.¹¹ *İlyada*'da *Hades* her defasında ölenin gitmekte olduğu ya da gideceği ev, yeraltı dünyası vs. olarak geçer. Bununla birlikte bedenle ruhun ayrılması da kimi yerlerde özellikle belirtilir; (zavallı ya da kahraman) ruh bedenden ayrılarak *Hades* evine (sanki ikinci evine ya da asıl evine) gider.¹² Bu birbirine benzer anlatımlardan farklı bir pasaj da vardır:

Yeraltındaki hayaletlerin tanrısı telaş içindeydi ve Poseidon'un korkusuyla, çılgınlıkla tahtından fırladı. *Hades*'in üstündeki (yeryüzüyle arasındaki) zemini yırtarak ölümün mekânında yaşayan insanları, ölümsüzleri ve hayaletleri serbest bırakacağından korkmaktaydı, *Hades*, herkesin, tanrıların bile tiksindiği korkunç dünya.¹³

Hades ölümün iç karartıcı dünyası olması itibarıyla korkunçtur korkunç olmasına, ama aynı zamanda tanrıların bile tiksindiği bir dünyadır, çünkü *Hades* ülkesinden hiç çıkmayan nemrut bir tanrıdır. Üstelik ülkesine gelen hiçbir ruhu bırakmak istemez, bunun için de her türlü hileye başvurur. Kapısına koyduğu köpek o kadar tatlıdır ki onu görenler kolayca kapıdan girmekte ama bir kere girdikten sonra o bekçi köpek onları çıkarmamak için tüm vahşiliğini göstermektedir.¹⁴

alınıtı şöyle der: ... Öncelikle tarlalarının ekinlerini kutsamakta ve yaşayanların ekinlerinin büyümesini sağlamakta; ikinci olarak da geniş âlemlerinde yaşayanların ruhlarını konuk etmektedir.

⁹ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), s. 120-21. Ayrıca bkz. Robin Hard, *RGM*, s.107-8

¹⁰ Homer, *Odyssey*, çev. Robert Fagles (London: Penguin Classics, 2006), II,13,22.

¹¹ Homer, *The Iliad*, çev. Eris Rees (New York: Barnes and Noble Classics, 2005), s.xxii,109.

¹² Age, I.4. Ayrıca bkz: Age, III.355, V.213, 438,730; VI.309, 464, 538; VII.360; VIII,416; IX.179; XI.57; XIII.478; XIV.522; XV.224; XVI.992; XX.67; XXI.56.

¹³ Age, XX.65-67-69.

¹⁴ *RGH*, s.107, 108, 109.

Hades'i canlılar dünyasından ayıran ırmaklardır. *Odysseia*'da adı geçenler arasında *Styx*, *Acheron*, *Kokytos* ve *Pyriphlegethon* yer alır. *Lethe*'nin adının geçtiği ilk kaynaklardan biri¹⁵ yukarıda da söylediğimiz gibi Platon'un *Devlet*'i¹⁶ ve Vergilius'un *Aeneas*'ıdır.¹⁷ Adı geçen bu ırmakların tümünün ayrı anlamları vardır; *Lethe* ise unutmamanın ırmağıdır.¹⁸ *Leth'e* insanların yaşarken söyledikleri ve yaptıkları her şeyi unutturan ve ruhların ölümün tadını aldığı *Hades*'teki ırmağın ismidir. Bilmeyi engeller.¹⁹ Buna ek olarak başka bir kaynakta, “unutmak anlamına gelen bir fiilden [leth] türemiş olan *Lethe* sözcüğü alegorik olarak tanrıçanın adı olarak geçer. Hesiodos'un eserinde *Lethe* “kavga tanrıçası Eris'in kızı ve Gece'nin torunu”²⁰ olarak geçer.

Platon'daki kullanımına, yani belki de *Lethe*'den bahsedilen ilk kaynağa geçmeden önce Homeros'tan etkilenmiş Latin şair Vergilius'un *Aeneis*'ine bakalım. Yunan mitolojisinden (ve Platon'un diyaloglarından) sonra yazılmış bu metinde benzer bir anlatıma rastlamak mümkün, ancak bir farkla, ki o farkın Platon'daki vurguyla benzerlik taşıdığını göreceğiz:

Ölümler ülkesine hâkim olmuş suskun gölgeler arasında yürümeye başlar Aeneas. Sessiz gölgelerin hâkimi Pluton'un²¹ egemenliğindeki ülke karanlıktır. Bazı ruhların ilerideki gölün kıyısında acı içinde bağırdığını, koştuğunu, diğerlerinin ise ırmaktan kolayca geçtiğini görür.²² Ürken Aeneas yeryüzünün derinliklerinde ve karanlığında gömülü sırları öğrenmek ister ve karşısındaki muammanın ne olduğunu, ırmağı ve etrafındakilerin kimler olduğunu sorar.²³ Anchises gördüklerinin ikinci defa bedenleriyle yaşamaya başlayacak ruhlar olduğunu söyler, *Lethe* ırmağının unutkanlık suyundan içerler, geçmişlerini unuttur, acılarından kurtulurlar, der.²⁴ Aeneas sorar, dünyadan buraya gelen tüm ruhlar ikinci defa bedeninin tutsaklığına geri mi dönerler? Üzgün kalplerinin özlemini kim çeker?²⁵ Anchises bunların çoktandır anlatmak istediği şeyler olduğunu söyleyerek devam eder konuşmasına. Bedeniyle doğan insanın, birlikte yaşamaya başladığı bedeninden zarar gördüğünü ve yaşamın karanlık zindanlarına döndüğünü söyler. Dahası, der, yaşamın son ışığı da söndüğünde biçare insanlar henüz kötülükten ve bedeninin felaketlerinden bütünüyle

¹⁵ Robin Hard, *RGM*, s.109.

¹⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 25. baskı, 2014), 621c.

¹⁷ Virgil, *The Aeneid*, çev. Robert Fitzgerald (London: Vintage Classics, 1990), VI, 714-15.

¹⁸ Robin Hard, *RGM*, s.110.

¹⁹ Bulfinch Thomas, *Bulfinch's Mythology*, s. 48.

²⁰ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.194.

²¹ Burada *Hades*, Pluton olarak geçer.

²² Virgil, *The Aeneid*, VI.264-320.

²³ Age, VI.710.

²⁴ Age, VI. 714-15.

²⁵ Age, VI.720-21.

özgürleşmiş değillerdir, ama buna ihtiyaç duyarlar ve cezayla eğitilirler ve cezasını geçmişteki günahlarıyla öderler. Herkes araftan geçer. Cennete gönderilseler de ancak çok azı mutluluğa kavuşur. Zamanın döngüsü tamamladığında doğuştan gelen kusurlardan uzaklaşırlar. Tanrı tarafından *Lethe* ırmağına götürülen ve hafızaları silinen büyük kalabalık, bir kez daha yukarıdaki mahzeni ziyaret etme ve bedene geri dönme arzusuna gebe kalabilir.²⁶

Aeneis'in *Hades* yolculuğunda, yaşam ve ölüm arasındaki döngü, insanın bunun bir parçası oluşu ve yaşama beden tutsaklığına geri dönüşü hkimdir.²⁷ Bununla birlikte ölüm herkesin ruhuna kurtuluş ve mutluluk getirmemektedir (bazılarının ırmağı geçerken bazılarının etrafından koşuşturması ya da çığlıklar içinde kalması), bu nedenle ölümün dünyasında bedenle geçirilene zaman önemlidir. Ve yaşamla ölüm döngüsü ya da Aeneas'ta dile geldiği şekliyle zamanın döngüsü ancak *aletheia* haliyle tamamına erer ve burada cennete gönderilip de mutluluğa kavuşan ruhlar tarafından mümkün kılınmıştır.

Hades Aeneis'e kadar ve Aeneas'te de ölümün iç karartıcı mekn olarak aslında ölüm ve ölüm korkusunu simgelemektedir. Ve *Lethe*, bu korkunun mekânında yaşamı unutturan ve "bu sebeple" bilgiyi engelleyen bir ırmaktır. Böylece yaşamın unutulması, daha doğrusu ruhun unutma arzusu duyması ve ölüm korkusu arasındaki ilişkinin bilginin imkânını ortadan kaldırdığını görürüz. nkn beden tutsaklığına geri dönen ruhlar, yaşarken ölüm korkusunu dnştrememiş ve beden kende yarattığı sınırları görememiş ruhlardır. Yaşarken edindikleri ve korkuyla dolu ruhlarını esas alamayan "parçalı bilgi" *Lethe* ırmağında yok olup gider. Böylece lm parçası olduğu bütünle ilişkilenme imkânını sağlamaktan uzaktır ve ruhunun özgürleşmesi, kendini sonsuzluk olarak yaratması mümkün olamamaktadır.

Bu açıdan bakıldığında *Hades*'in Platon'da bilgiden uzak olarak *doxa*'yı (samı) simgelediğini göreceğiz. Bu ilişki, *doxa*'da *aletheia*'nın imknsızlığına ve bunun ölüm korkusuyla ilişkisine şimdiden işaret eden önemli bir noktadır. Bu nedenle Platon'un

²⁶ Age, VI, 703-723.

²⁷ Age, VI,145.

ontolojisi açısından düşündüğümüzde *doxa*; gerçek bilginin, *eidōs*'un (esasın, cevherin) bilgisinin altında yer almaktadır (Yeraltı dünyasının tanrısı, *Hades*). *Doxa* aynı zamanda, *psuche*'nin (ruhun) ancak *soma*'yla (beden) birlikte yer alabildiği, gölgelerin (karanlığın) mekânıdır. Bu tanımlarından hareketle *aletheia*'nın, ölümle yaşam arasında bir açıklık, korkunun yarattığı unutmayı engelleyecek bir açıklık hali olduğunu ve bu nedenle *doxa*'da imkânsız olduğunu göreceğiz.

Son durak *Lethe*'nin belki de ilk geçtiği metin olan Platon'un *Devlet*'i:

Ruhlar boğucu, korkunç bir sıcaklığın altında *Lethe* ovasına gitmişler; ne ağaç ne de ot varmış ovada. Akşam olunca oradaki *Ameles* (kaygısızlık) ırmağının yanında konaklamışlar. Bu ırmağın suyu hiçbir kaba sığmazmış, oysa herkes suyundan bir miktar içmek zorundaymış. Ancak bazıları ölçüyü kaçırıp daha da fazla içmişler ve içer içmez de her şeyi unutup uykuya dalmışlar. Gece yarısına doğru fırtına ve depremle uyanmışlar, farklı yerlere uzaklaştırılmışlar, kayan yıldızlar gibi doğumlarına doğru.²⁸

Bu örnekte de özgürlüğü ve mutluluğu tesis edemeyen ruhlar söz konusu edilir, kayan yıldızlar gibi bedenli doğumlarına uyanırlar. Uyanırlar, çünkü bu ruhlar ölümle yaşam arasındaki döngüyü tamamına erdirecek saflaşmayı ve mükemmelliği tesis edememişlerdir. Bunlar aynı zamanda nefesine hakim ol(a)mamış ruhlardır. Bu nedenle ölçüsüzce içerler “unutmanın suyu”ndan ve bedenli yaşamın tutsaklığını arzulayacak kadar yaşadıkları tutsaklığı unutulur ve hemen bir bedeni emanet edinirler. Yukarıdaki pasajın hemen öncesinde, insanın ölümle yaşam arasında oluş olarak niteleyebileceğimiz yazgısının seçimle alakalı olduğunu; herkesin sonraki yaşamında ne olmak istediğine karar verebildiğini dile getirir Platon ve ekler; ruhun (*psuche*) ölümsüz olduğuna ve akıl yoluyla her türlü kötülüğün üstesinden gelebileceğimize ve iyiliğe inanırsak, adaletin (*dike*) mümkün olabileceğini, *Lethe* ırmağından iyi bir şekilde (ölçülü) geçip ruhlarımızı bozulmaktan kurtarabileceğimizi ve *Devlet*'in kapanış cümlesinde de kendimizi kendimizden koruyabileceğimizi dile getirir.²⁹ Çünkü ona göre, ölen birinin *Lethe*'nin suyunu içmekten kendini alıkoymasını ve böylece

²⁸ *Devlet*, 621a [çeviri bana ait].

²⁹ *Age*, X.620d-e, 621e.

hafızasını bütünüyle koruyabilmesi mümkündür; “bu yolla hem kendimizin hem de tanrıların arkadaşı olur; hem burada yeryüzünde hem de sonrasında iyi ve mutlu oluruz”³⁰ der. *Lethe*’nin suyunu içmekten kendini alıkoyabilen ruh kendini özgürleştirme ve sonsuzluk olarak yaratma imkânına sahiptir. Platon’da *aletheia* halini mümkün kılan bu durum yeryüzünde mutluluğu, iyiyi ve adaleti tesis etmenin tek yoludur. İnsanın kendini kendisinden koruması, akıl yoluyla ruhun (*psuche*) bozulmaktan kurtulmasına, yani bedenin etkilerinden korunmasına işaret ettiği gibi, İyi’nin kendi ruhunda bir imkân olarak bulunduğunu görmesi gerekliliğine de işaret eder. Ancak bu sayede insanın unutmaya yazgılı oluşu, onun seçimiyle dönüştürebileceği bir durum olarak ortaya çıkar, belki de insanın kendisini kendisinden koruması en çok buna işaret eder: yazgısı karakteridir ama seçimleriyle karakterini böylece yazgısını değiştirme imkânını kendinde taşır. Öte yandan ölçüsüz davranarak ruhu bütünüyle unutmaya terk de edebilir. Böylece ölüm insanın basit bir belirlenimi değil, Giriş Bölümü’nde Herakleitos’un *êthos anthrôpoi daimôn* ifadesi üzerinden ele aldığımız gibi, insanın *daimon*’uyla³¹ (kader) *ethos*’u³² (karakter) arasındaki çiftyönlü dönüştürücü ilişkiyi tesis edebildiği sürece, yaşamını etkileyen bir dinamik olarak karşımıza çıkar. Bu düşüncenin merkezinde insanın eyleminin faili olduğu fikri yatar; yazgısının etkisinin altında olan, ama onu seçimleriyle değiştirebildiği ölçüde karakterini dönüştürebilen ve ruhunu etik bir yaratma faaliyetiyle sonsuzluk olarak mümkün kılabilen fail. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi karakter olarak tercüme ettiğimiz *ethos*, olma ve davranma biçimi olarak insanın etik faaliyetinin kaynağıdır. Bu da ancak tam olarak tragedyalarda sorunsallaştırılır, çünkü insan ilk defa tragedyalarda ölümlü bir fail olarak sahneye çıkar ve bilgi ile ölüm korkusu arasındaki ilişki bu sayede belirginleşir.

³⁰ Age, X.621c.

³¹ İnsanın yazgısını belirleme gücü olan, tanrısal ya da tanrı ile insan arasında bir yerde duran güç. Bkz. *Felsefe Sözlüğü*, s: 328. Ayrıca bkz. Yol gösterici ruh, tanrısallık:

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=daimon&searchmode=none.

³² Ahlaki karakter, etik. Bkz.

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=ethos&searchmode=none

Bunun için tragedyayla yaşanan bu kopuş sürecini ve tragedyanın kendine has tüm unsurlarını içinde barındıran *Kral Oidipus*'u inceleyeceğiz ve Oidipus'un bu dönüştürücü ilişkiyi tesis edemediğini ve nedenlerini göreceğiz. Bu açıdan, ilk eylemi unutmak olan, unutmaya yazgılı insanın kendisini kendinden koruyarak, yani yaşamını koptuğu ama parçası olmaya devam ettiği sonsuzlukla *daimon*'u üzerinden kurulan ilişkiyi esas alarak sürdürmesinin *aletheia* açısından önemli olduğunu bir kez daha belirtmek gerek. Platon'un yukarıdaki *Devlet* alıntısında ruhun ölümsüzlüğüne ve mutluluğun ve adaletin (*dike*) bu sayede gerçekleşebileceğine inanmak gerekliliğinin altını çizmesinin nedeni, ileride göreceğimiz gibi hem ruhun bilginin ve varlığın kaynağı olarak İyi'yi kendi bünyesinde taşıdığını görmesi gerektiğini hem de bedenın sınırını aştığı ölçüde İyi'yle bütünleşme imkânı taşıdığını göstermektir. Ama göreceğimiz gibi Oidipus için bu bir imkânsızlık olarak tezahür edecektir, nasıl ki Platon'un *doxa*'sında bir imkânsızlık.

II-II Varoluşsal İzleri: Trajik Fail Kral Oidipus

Trajik karakterin de söyleyebileceği gibi, benim için yazgının saati şimdi çalıyor.
Platon, *Sokrates'in Savunması*

Mitolojilerle tragedyalar arasında sözünü ettiğimiz kopuş bıçak kesiği gibi olmamıştır. Bu kopuş ve sonrasında tragedyalarla birlikte nelerin değiştiğine geçmeden önce mitolojilerde (ölümlülük-ölümsüzlük ya da seçim-yazgı üzerinden) başlayan değişimlere kısaca bakmakta fayda var.

Aletheia'nın şimdiye kadar sadece *Hades* ve *Lethe* özelinde, kısaca mitolojideki göndermelerine baktık. Hepsinde de tanrı-doğa-insan ilişkisi, yaşam-ölüm ve ölümlülük-

ölümsüzlük ikilikleri yer almakla birlikte ikiliğin bir tarafındaki insan, doğanın ve tanrının kurallarının mutlak uygulayıcısı olarak vardı; insanın doğadan ve tanrılardan kendi yarattığı kurallarıyla, kendi sözü ve eylemiyle ayrılmasına yol açan fail fikri henüz bir sorunsal haline gelmediği için *logos* (söz) hep tanrılarının *logos*'uydu ve onların hâkimiyetindeydi. Dolayısıyla mitolojide kullanılan *logos*, “Tanrının Dili’ni sorunsuz kullanır”, mutlak uygulayıcısıdır. “Ama bu dil insan için dile gelmezdir (*alogos*): ... ‘Tanrı söylenenden her zaman başka bir ada, gizli (*lethos*) bir ada da sahiptir’”³³ Tam da bu nedenle, buradaki hakimiyet ve mutlaklıkla kastedilen bir iktidar ve tahakküm ilişkisi değildir, çünkü bu ilişki de insanın *alogos* olmaktan çıkması; *logos*'u eylemiyle devralmak zorunda kalmaya başlamasıyla, yani ölümlü, sonlu varoluşunun sorunsal haline gelmesiyle başlar. Oysa mitolojilerde insan tanrının sözünün mutlak uygulayıcısıyken, bu söz aynı zamanda onun için açığa çıkmamış bir gizdi. Belki de tam da bu nedenle *Lethe*'ye ancak Platon'da ve Vergilius'ta rastladık. Çünkü her iki örnekte de gördüğümüz gibi, *Lethe*'nin ele alınma biçimi sayesinde, insan mutlak uygulayıcı olduğu bir belirlenmişlik içinde değil; doğanın döngüsü içinde kendini dönüştürebilme ve dönüştürdüğü ölçüde ruhunu sonsuzluk olarak bütünleyebilme ihtimâli içindedir. Mitolojide söz konusu olmayan tam da budur: kendini dönüştürebilen, sonsuzlukla ilişki kurabilen bir fail olarak insan.

Peki, bizi bu noktaya getiren ve bu noktadan taşıyacak olan ölüm ne zaman insanın ölümü oldu, ne zamandan beri insanın varoluşunun bir sorunsalı haline geldi? Jean-Pierre Vernant'nun *Torunlarıma Yunan Mitleri*'nde yer alan kısa bölüm, buna yol açan kopuşu kısa ve net bir şekilde dile getiriyor:

Tanrılar ile insanların henüz ayrılmadığı çağdı Altın Çağ [...] Tanrılar dünyası henüz şiddetle karşılaşmamıştı. Barış vardı, zaman öncesi bir zamandı bu [...] İnsanlar hep genç kalırdı, [...] Onlar için tam anlamıyla doğum söz konusu değildi, [...] nasıl doğdukları akıllarına hiç takılmazdı, oradaydılar işte, Tanrılarla bir aradaydılar, Tanrı gibiydiler, [...], ne doğumu ne ölümü bilirdiler. Gücü tüketen, yaşlanmaya neden olan

³³ Ulus Baker, *Dolaylı Eylem*, yay. haz. Ege Berensel (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), s. 334.

zamanın pençesinde değillerdi [...] derken çok uzun zaman sonra, günün birinde uyuyup kalırlar, ortaya çıktıkları gibi yok olup giderlerdi. Artık orada değillerdi, ama bu tam bir ölüm de değildi. O zamanlar ne çalışma vardı ne hastalık ne acı [...] Ne zaman ki insan çocuk sahibi olmak için kadınlara, ona hem benzeyen hem de ondan farklı olan bu yaratıkla birleşmek zorunda kaldı, işte o zaman doğum ile ölüm insanlığın yakasına yapıştı. Doğum ile ölüm varoluşun iki aşaması oldu. Ölümün olmaması için doğumun olmaması gerekti.³⁴

Altın Çağ biter ve insanın varoluşu doğum ile ölüm arasında sınırlanır. Ama nasıl? Bu işle Zeus Prometheus'u görevlendirir, çünkü ölümlü insanlarla ölümsüz tanrılar kendi türdeşleriyle anlaştıkları gibi anlaşamazlar. Prometheus seçilmiştir, çünkü

Tanrılar dünyasında onun yeri biraz belirsizdir, bulanıktır, çelişkilidir [...] İnsanlarla ortak doğaya sahiptir, onlarla işbirliği içinde bir Tanrıdır ve bu da konumunu tanımlamayı zorlaştırır. Üstelik artık insanlar da çelişkili yaratıklardır; [...] hem Tanrısal –ilk başta tanrılarla aynı varoluşu paylaşırlar– hem de hayvansı, hayvana özgü yönleri vardır.³⁵

Prometheus insanlara ve tanrılara ait olan payları dağıtabilmek için bir boğayı kurban eder, onu ikiye bölerek kemiklerine kadar ayırır ve iki ayrı pay hazırlar. İlki, iştah açıcı bir şekilde paketlenmiştir ve içinde hayvanın ak kemikleri vardır. Hayvanın yenebilecek en güzel parçalarını ise mide bulandırıcı işkembesine doldurarak sunar. İkisini de Zeus'un önüne koyar: Onun seçimine göre insan ve tanrıların yerleri belirlenecektir. Zeus tabii iştah açıcı olanı seçer, paketi açar ve çırılçıplak kemikleri görür. İlk bakışta Prometheus'un Zeus'u aldattığı düşünülse de öyle değildir.³⁶ Çünkü "beyaz kemikler hayvanın ölümsüz kısımlarıdır, çürümezler, yani kuşaklar boyu devamını, doğurganlığını, soyun sürdürülmesini sağlar. Öte yandan insanlara doğaları gereği hayvanın yenebilecek dolayısıyla yiyerek yaşamlarını sürdürmelerini sağlayacak kısımları düşer, ancak bu kısımlar kemikler gibi ölümsüz değil ölü kısımlarıdır, hemen çürür ve yok olur. İnsanlar ölümlülük niteliğiyle böylece sabitlenir,³⁷ tanrılardan koparak yeryüzünde yaşarlar ancak yaşamları sadece ölümlülük vasfıyla değil

³⁴ TYM, s. 53-54. Ayrıca bkz. Platon, *Protagoras*, çev. W.K.C. Guthrie (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 320d.

³⁵ TYM, s. 58

³⁶ Hesiod, *Theogony and Works and Days*, çev. M.L. West (London: Oxford World's Classics, 2009), s. 535-60.

³⁷ TYM, s. 60-1.

başka birçok açıdan değişir. Prometheus Zeus'u aldatmamıştır ama paylaşımında hile yapmıştır, “görünüşün aldatıcılığı”na başvurmuştur ve Zeus bunun öcünü almak amacıyla insan için hayati olan ateşi onlardan alır.³⁸ “Ateşle birlikte insanlardan *bios*'u, yaşamı da saklamıştır.”³⁹

Ancak Prometheus Zeus'un ateşinden bir tohumu insanlara götürmeyi başarır. Yine de artık tanrılar dışında hiçbir şeyin ömrü sonsuz değildir; yemekleri gibi ateşleri de bitecektir ve bu nedenle insanlar çalışarak yaşamak zorunda kalacaklardır.⁴⁰ Bu hayatlarının nasıl farklılaşacağına ilk göstergesidir, bir diğeri de Zeus'un son hamlesiyle gelir: insanlara ilk kadını, Pandora'yı gönderir. Böylece insanlar artık kendiliğinden varolamazlar, üremek için çiftleşmek zorunda kalırlar.⁴¹ Pandora ayrıca büyüleyici dış görünüme ve doğurganlığa sahip olmakla birlikte doyurulması mümkün olmayan bir iştaha da sahiptir. Bu nedenle tanrısal güzelliği ve hayvansı iştahıyla insanlardaki tanrısal ve hayvansal yönleri taşır. Kadınlıkla birlikte gelen başka bir şey de uygarlıktır. Prometheus'un insanlara getirdiği tekniğin dışında uygarlığın en büyük göstergesi yalnızca insana özgü bir özellik olarak evlilik olmuştur.

İnsanın varoluşu diye nitelediğimiz ölüm ve yaşam arasındaki oluş böyle ortaya çıkar; tanrılardan ve eskiden parçası olduğu sonsuz doğadan kopuşla. Üstelik tanrıların hilesiyle şekillenir, artık çalışmak zorunda kalırlar, uygarlaşırlar, bedenlerine hapsolürler.⁴² Ama en önemlisi ölüm ve yaşam arasındaki gerilimin aslında ölümsüzlük ve ölümlülük arasında olmasıdır. Trajik varoluş ya da varoluşun gerilimi buradan kaynaklanır; Pandora'nın özelliği aracılığıyla gördüğümüz gibi insan, hem tanrısal güzellik hem de doyurulması mümkün olmayan hayvansı iştaha sahiptir. İnsanın eylemi böyle bir ortamda bir sorunsal haline gelir.

³⁸ Age, s. 60-63.

³⁹ Age, s. 63.

⁴⁰ Age, s. 62-3.

⁴¹ Hesiod, *Theogony*, s. 561-612. Ayrıca bkz. Hesiod, *Works and Days*, s. 42-58, J.P. Vernant, *TYM* içinde, s.67.

⁴² Bu nokta tanrıların hileye başvuracak kadar gayrimükemmel olduklarını gösterir.

Çünkü her eyleminde yazgısı ve kendi seçimi rol oynar: *ethos*'uyla *daimon*'u arasındaki ilişki. Bu ilişki, dönüştürücü bir ilişki olarak tesis edebilse de edilemese de hep vardır; tesis edemediği sürece ruhu, parçası olduğu doğanın sonsuzluğundan ve deviniminden uzaklaşacak, bu da yeryüzündeki kötülüğün, adaletsizliğin, hastalığın, mutsuzluğun ve çirkinliğin kaynağı olacaktır. *Kral Oidipus*'ta hem de Platon'un *doxa*'sında tam da bu durumu göreceğiz.

Pandora'nın insana gönderilişinden tragedyanın en çarpıcı örneği *Kral Oidipus*'a kadar geçen zamanda sadece tanrılarla insanlar arasındaki kopuş yaşanmamış, bununla bağlantılı olarak *polis* [siyasal kent]⁴³ (6.yy) de inşa edilmiştir. Böylece örneğin, Hesiodos'ta içinde bulunduğu aristokratik kamunun kibrini okşama durumu baskınken⁴⁴ tragedyalarda ve özelinde *Oidipus*'ta sıradan insanın gündelik yaşamında, söz ve eylemine doğaüstü güçlerin farklı düzeylerde ve farklı zamanlardaki etkilerini, söz ve eylemin insani olanla tanrısal olan arasındaki gerilimini görürüz.⁴⁵

Polis öncesinde kendi toplumunun düzenini tesis eden güç olarak kral, tanrılarla insanlar arasında bir aracılığın (dolayım) tesis edildiği irtibat noktasıydı. Hem tanrılar hem de doğa iyi kralın kuralına karşılık verirdi ve böyle bir düzende kralın konuşması iktidarın mutlak aracıydı. *Polis*'in inşasıyla birlikte egemen kralın otoritesinin gücü zayıflar. Çünkü *polis*'te iktidarın gücü dairesel olarak inşa edilir, merkezde halkın ve mahkemenin toplandığı agora yer alır ve insanlar burada kendi iddialarını (kendi sözlerini) dile getirebilirler. Birbirinden farklı toplumsal istekler ve sınıflar artık kralın bedeninde uyumlu bir birlik içinde değil; ortak yaşamın politikası içerisinde dile gelir. Agoraya sözle müdahil olma edimi, hem insanlar arasında hem de tanrılarla insanlar arasında uyumlu bir ilişkinin değil; karşıt güçlerin hâkim olduğu ve hiçbirinin kalıcı olarak baskın gelmediği, günden güne değiştiği bir ilişkinin

⁴³ Ulus Baker'den ödünç çeviriyle. Bkz. *Dolaylı Eylem*, s. 79.

⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1990), s. 217 [buradan itibaren *MS* olarak anılacaktır].

⁴⁵ Jean-Pierre Vernant, *MS*, s. 219.

mekânı olur. Dolayısıyla mitolojilerde *logos* tanrının sözünün mutlak dile geliyken *polis*'in ortaya çıkışıyla bu mutlaklık bozulur.⁴⁶

Her ne kadar tragedyaların kökenleri ve onlara doğrudan etki eden öncüller bilinmese de *polis*'in dönüşümünün en belirgin olduğu dönemlerde ortaya çıkmışlardır.⁴⁷ Tragedyalardaki kahramanlar böyle bir zeminde konuşurlar. Tragedyalarla birlikte insanın “sahibi” olduğu *logos* doğanın ve tanrının kanunlarına (*nomos*) mutlak bağlılık içinde olsa da, insanın kendi edim ve seçimlerinin faili oldukları ve onlardan sorumlu oldukları ilk defa fark edilir. Hem tanrısal hem de hayvansal yönleri, başka bir deyişle çelişkili doğası, ölüm ve yaşam arasındaki gerilimde yaşamak zorunda oluşları söz konusu edilir. Bu nedenle de mitolojilerden daha karmaşık bir yapıdadırlar.⁴⁸

Tragedyaya has olan bütün bu unsurların *Oidipus*'ta vücuda geldiğini görürüz. Bunun ilk göstergesi tragedyanın sürekli olarak bilinebilir olanla bilinemez olan arasındaki gerilimde hareket etmesidir: On beş yıl süren veba salgınıyla nasıl mücadele edeceklerini bilemeyen halk daha önce de bir bilinemez olan Sphinx'in bilmecesini çözerek doğduğu kente kral olarak geri dönen Oidipus'tan medet ummaktadır. Hatırlayacak olursak Oidipus daha doğmadan kâhin, babası Kral Luis'e doğacak oğlunun onu öldüreceğini ve annesiyle yatacağını, yazgısının bu olduğunu söylemişti.⁴⁹ Bu nedenle de anne babası, doğduğunda onu kentin dışına ölüme terk ederler. Ancak Oidipus kurtulur, onu yetiştirenlerin ailesi olmadığını öğrenir ve çılgına dönmüş bir halde yollara düşer. Önüne kral ve adamları çıkar, o kadar çılgına dönmüş bir haldedir ki kralı öldürür, yani babasını. Bunu bilmeden yoluna devam eder, aradığı ülkeye ulaşması ve Sphinx'in bilmecesini çözmesi ve kralın oğlu olarak

⁴⁶ Bruce M. King, “Introduction”, Homer, *The Iliad* içinde, s.xxi

⁴⁷ Robin Hard, *RGM*, s.108, 113.

⁴⁸ Aristotle, *Poetics*, çev. Anthony Kenny (London: Oxford World's Classics, 2013), s.VI, XIII.

⁴⁹ Sophocles, *Oedipus the King*, çev. David Grene (Chicago: University of Chicago Press, 1942), s 26/ 365-370.

ayrıldığı ülkeye kral olarak gelmesi böyle mümkün olur. Henüz öldürdüğünün babası ve karısı olan kraliçenin annesi olduğunu bilmiyordur.

Ve ba salgınına çözmek için Kreon'u bilgi alması için tapınağa gönderir, fakat Kreon yanıt olarak başka bir bilinemezle gelir. Burada tragedyada bilinebilir olanın ancak bilinemez aracılığıyla dile geldiğini görürüz: Tanrının *logos*'u bir bilinemezdir. Veba salgınının geçmesi için, Kral Laüs'un katilinin bulunması gerekmektedir ve katil o topraklardadır.⁵⁰ Bilmeceyi çözmeye muktedir Oidipus bu ipucuyla bir yere ulaşamaz. Koro hakikati kâhin Teiresias'tan dinlenmesi gerektiğini söyler.⁵¹ Platon'un tragedyaya getirdiği eleştirilerden birinde olduğu gibi⁵² burada da tanrıların adeta kişileştirildiklerini görürüz. Tanrılar kişileştirilir, çünkü insanın eylemi gibi içinde yaşadığı *polis* de parçalanmış, kendisine karşı bölünmüş olarak tümüyle sorunsal haline getirilir. Dolayısıyla söz konusu olan, bir temsil değil çokanlamlılığın baki kılındığı gerçek bir sorunsallaştırma pratiğidir. Böyle bir sorunsallaştırma pratiğinde sorular bir kez sorulduğunda sorgulamayı bitirecek kesinkes bir yanıt yoktur. Kahraman, mit dünyası ile *polis*'in dünyası arasındaki gerilimde bulunur.⁵³ Tam da bu gerilimden beslenen Oidipus *daimon*'uyla *ethos* arasında dönüştürücü bir ilişki tesis edemediği için tanrısal olanla yani kahin Teiresias'la da ilişki kuramaz, çünkü kahinin sözleri kaynağı (*eidos*) esas alır, Oidipus ise esası görememektedir. Buna göre Oidipus tanrısal olanla insani olanı, mitolojik gelenekle *polis*'in demokratik geleneğini içinde barındıran bir çokanlamlılığa kaybolmuştur. Dolayısıyla bir ve aynı *polis*'in içinde insan kendi eyleminin faili olduğunu gördükçe, ama kaynağını bilmedikçe tanrıları kişileştirilir; kendi kaynağından ayırdığı *logos*'unu kamusal ortamda paylaştıkça tanrının *logos*'unu bir bilinemez olarak

⁵⁰ Age, s. 14/95.

⁵¹ Age, s. 21/285.

⁵² Walter Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, (New Jersey: Princeton University Press, yeniden gözden geçirilmiş baskısı, 1992), s.134.

⁵³ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Reşat Fuat Çam ve Sevgi Tamgüç (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), s.28-30,31. [buradan itibaren *MT* olarak anılacaktır].

görünür. Kısacası tanrıların kişileştirilmeleriyle *polis*'in parçalanmışlığı arasındaki ilişki aslında bir ve aynı şeyde düğümlenir: ileride daha ayrıntılı inceleyeceğimiz gibi, hem tragedya kahramanının algı ve muhakeme düzeyinde ilişki kurmasıyla hem de *polis*'in bu düzeyde tesis edilmiş olmasıyla.

Kör kâhin Teiresias, Oidipus hakkındaki hakikati her araladığında Oidipus çılgına döner, aslında hakikate daha da yaklaşmasını beklediğimiz anda, içinde bulunduğu kibir onu daha da uzaklaştırır. Kendi varoluşu karşısındaki körlüğü onu “bilinçsizce günahkâr bir utancın içinde yaş[amaya]”⁵⁴, “içinde bulunduğu felakete”⁵⁵ gözlerini kapamaya iter. Teiresias’ın bu sözleri Oidipus’un kibrini ateşlemekten başka bir işe yaramaz. Oidipus içinde bulunduğu felakete, trajik yazgısıyla yalnızca bedeninin sınırları üzerinden iletişim kurmakta, görmediği yüzüne vurulduğunda bunu kâhinin körlüğüne dayandırıp aslında görmeyenin o olduğuna işaret ederek, algı düzeyinde sıkışıp kaldığını sergilemektedir. Bedeninin ve arzularının, yani kibrinin esiri olmuştur, ta ki yattığı yatağın babasının yatağı olduğunu duyana kadar.⁵⁶ İlk defa Tanrıya yakarır ve “Bana ne yapmayı planlıyorsun Ey Zeus?”⁵⁷ diyerek cehalete yazgılı olduğunu dile getirir.⁵⁸ Tanrının *logos*'unda eylemindeki bilinemez izi bu sözlerle açığa vurulur. Kendine yönelik bu kavrayışın bir değişime neden olabileceğini düşündüğümüz noktada bir adım daha karanlığa yaklaşacaktır. Onun bu haykırışı, tanrılara olan nefretini ifade etmektedir.⁵⁹ Çünkü hakikat karşısındaki tek dayanağı kibridir; kibrini besleyen sonluluğu, kimliği, iktidarındır. Tanrıların hiç sahneye çıkmadıkları, yalnızca bir ses ve bir söz olarak yer aldığı (bu sesin duyulmaya mecalinin bile kalmadığı) *Kral Oidipus*'ta da öteki tragedya gibi Tanrı'ya bir tür kötülük atfedilir ve Oidipus (Iocasta gibi) tanrıların, kâhinleri aracılığıyla onları kandırdığı sanısına kapılır:

⁵⁴ Sophocles, *Oedipus the King*, s 26/365-370.

⁵⁵ Age, s 26/365-370.

⁵⁶ Age, s.30/455-460.

⁵⁷ Age, s.43 / 735-740.

⁵⁸ Age, s.43 / 745.

⁵⁹ Age, s.46 / 815-820.

Korkunç eylemlerin faili, kendi gözlerine bunu yapmaya nasıl cesaret edebildin? Hangi ruh buna teşvik etti seni? Bu acıya neden olan Apollon'du... Ancak gözlerime ilişkin kendi ellerim. Görülecek güzel hiçbir şey göstermeyen bu gözlerle neden görmeye devam edeyim ki?⁶⁰

Oidipus'un gözünde sorumluluk Apollon'undur. Bu anlamıyla kendini eyleminin faili olarak görmekte zorlanır ve tanrıların hâkimiyetindeki yaşamı devam ettirmektense ölmeyi değil de kör ve acı içinde yaşamayı tercih eder. Bu, insan yaşamındaki trajedinin bitmeyecek bir acı-iz olduğuna da bir gönderme olabilir: Her bilginin, eylemin o baştaki karanlığını yeniden ürettiğine, varoluşumuza yaydığına, cehaleti yeniden ürettiğine dair bir gönderme. Hakikat bir zorunluluk ama aynı zamanda bir imkânsızlık olarak karşımıza çıkar.

Öyleyse kimdir Oidipus? Kendi sözleri gibi kendisi de çifttir, bir muammadır. Dramanın başından sonuna kadar psikolojik ve ahlaki açıdan aynı kalır; hiçbir şeyin yok edemeyeceği bir cesarete, fethedici bir zekâya sahip ve hiçbir ahlaki yanlışın, hiçbir bilinçli adli hatanın yüklenemeyeceği bir eylem ve karar adamıdır. Ama bu kişinin bilmeden, istemeden, hatta hak etmeden bütün toplumsal, dinsel, insani boyutlarında *polis*'in başında görüldüğünün tersi olduğu ortaya çıkar; kâhin kendi kendine çözemediği bir bilmecedir; adaleti koruyan bir suçludur; geleceği gören bir kördür; kenti kurtaran, onu mahvedendir. Tanrıların Oidipus'un üzerine tuttıkları ışık bir ölümlünün bakamayacağı kadar parlaktır, bu ışık Oidipus'u bu dünyanın dışına atar. Onu, iki tür görüş yeteneğiyle bir başka ışığa, tanrısızın korkunç ve kör edici ışığına girişinin bedelini gözleriyle ödeyen Teiresias'ın yaşadığı gecenin ıssız dünyasına geri gönderir.⁶¹

Oidipus görmeye, bilmeye ve bu şekilde yaşamaya katlanamayarak kendi elleriyle buna bir son verir. "Bu korkunç sonu ancak ben taşıyabilirim,"⁶² derken bile bunu bedensel bir yük olarak ve bir iktidar kaybı olarak düşündüğünden, cesaret gibi değerlendirilebilecek bu cezanın aslında yine kendi âcizliğinin bir sonucu olduğunu gösterir. Oidipus'un aydınlığı çok kısa sürmüştür.

Kral Oidipus'un gösterdiği üzere tragedya, insan varoluşu açısından bir gerilimin mekânıdır. Mitolojilerde insanın tanrılar karşısında mutlak aczi söz konusuysen ve bu nedenle insan ve eylemi ilişkisi düşünüldüğünde etik bir mekânın olmadığı, yani *ethos*'la

⁶⁰ Age, s.68 / 1325-1330.

⁶¹ Jean-Pierre Vernant, *MT*, s. 128, 129, 130.

⁶² Sophocles, *Oedipus the King*, s. 71 /1415.

diamon arasındaki ilişkinin söz konusu edilmediği görülürken; tragedyalarda uhrevi olanla dünyevi olan arasında bir ayırım, bir çatışma başlamış, bunun neticesinde ise insani olanla (ölümlü-sonlu) tanrısal olanın (ölümsüz-sonsuz) biraradalığı etik mekânı ortaya çıkarmıştır. Bu mekânda insan eylemi sorunsallaştırılmaya başlanmış, eylemin başlangıcı ve sonu arasındaki ayırım ve karakterin geçirdiği değişim önem kazanmıştır. Çünkü bu ayırım ya da fark, edindiği bilgiler karşısında tutumunu, alışkanlıklarını, aslında tüm yaşamını değiştirip değiştirmediyiyle ilişkilidir, yani bilgiyle eylem arasındaki ilişkidir.

Böylece *ethos*'la *daimon* arasındaki ilişkinin nüvelerine de tragedyalarda rastlarız ve bu ilişkinin insanın tanrısal olanla kurduğu ilişki anlamına geldiğini görürüz. Kahin Teiresias'ın sözüyle gelen hakikat Oidipus tarafından kendi karakterini değiştireceği bir etki olarak değil, bir tehdit olarak anlaşılmıştır. Bu tehdit, kendi gücüne, iktidarına karşı bir tehdittir ve öyle olduğu ölçüde kibriyle duymazdan gelinir. Bu nedenle diyebiliriz ki, gerilimin mekânı tragedyalarla, aynı anda hem yasa ve ceza hem de ilahi bir anlayışın olduğu bir dönem başlamış, iktidardan yoksun insanın iktidar istenci dile gelmiştir. Bu noktadan itibaren insan (trajik kahraman) bir fail olarak kendi seçimleriyle eylemine yön veren "bilinemez" arasındaki gerilim üzerinde durmaya başlar. Aslında bu ayırım, insan varoluşunun kapanması mümkün olmayan ontolojik bir açmazı olarak kalır:

İnsani olanla tanrısal olan hem birbirinden ayrılmaz gibi görünecek hem de birbirleriyle zıtlaşacak kadar ayrıştıkları zaman (insan tabiatı diye bir şeyin çıkmış olması gerek) trajik bilinçten bahsetmek mümkündür. Trajik sorumluluk; eylemin sorumluluğu: eylem bir fikrin ya da tartışmanın konusu olduğu ama kendisine yeterli, özerk bir konum elde edemediğinde ortaya çıkar [...] Tragedyaya özgü alan insanların eylemlerinin tanrısal güçlerle eklemlendiği onları gerçekleştirme inisiyatifini alan ve sorumluluklarını taşıyanlar tarafından bilinmeyen hakiki mânâlarının –çünkü insanı aşan ve onun erişemediği bir düzenin parçasıdır bu mânâ– açığa çıktığı sınır bölgesinde yer alır [hakikat ve eylem ilişkisiyle yakınlık tam da buradadır]. Bundan böyle mücadelesiz uzlaşma olmaz; varoluşun dokusunda çatışma güçleri ve birleşme güçleri artık birbirinden ayrılmayacaktır.⁶³

Kral Oidipus tüm bu unsurları içinde barındırır; kendini doğadan, Tanrı'dan ayırmayan, bu anlamıyla da onun buyruklarına mutlak olarak boyun eğen insanın, kendi

⁶³ Jean-Pierre Vernant, *MT*, s. 20, 96, 101.

eylemleriyle hesaplaşmak zorunda kalışını, kendi eyleminin faili olmaya başlayışını müthiş bir açıklıkta konu eder. Kral Oidipus'un korkunç yazgısı, bir bilinemez olarak bu yazgısının eylemindeki izi karşısında insan olmaklığının kibriden çıkamamıştır, kaybettiği iktidarı tanrılardan “kendi elleriyle” geri almaya çalışmıştır. Sorulması gereken, Oidipus'da *daimon*'la *ethos* arasındaki ilişki nasıl tesis edilmişti ve başka türlü bir ilişki mümkün olabilir miydi? Oidipus hiçbir biçimde seçim yapmamış, bedensel tutkularının ve kibrinin tutsaklığında yazgısına bütünüyle boyun eğmiştir, kendine verdiği cezada bile bunu görebiliriz. Başka türüsünün mümkün olması için kahin aracılığıyla gelen sözün kaynağına ihtimam gösterebilmiş, varoluşuna dair öğrendiği hakikatlere cesaretle yaklaşabilmiş ve bu hakikati kendine ve herkese duyurmayı göze alabilmiş olması gerekirdi. Ancak bu yolla “Oidipus kimdir?” sorusunun yanıtını kendine verebilecek ve belki de onu dönüştürebilecekti. İnsanın yazgısı karşısında elindeki tek imkân bu cesareti gösterebilmesidir. Bir sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi bu en azından Platon için böyledir. Tam da bu nedenle, Platon'un *aletheia* anlayışını ele alabilmek için tragedyanın ortaya çıktığı “sınır bölgeyi” ve bu bölgeyi ortaya çıkaran koşulları (gerilim, kibir, yazgı, seçim, *ethos*) sürekli olarak hatırlamak gerekiyor. Çünkü trajik varoluşa koşutluk içinde inşa edilmiş bir *doxa* âleminde, *aletheia*'nın ve bilginin *doxa* içindeki imkânsızlığından ve Oidipus'un tersine kendisi hakkındaki hakikatlere katlanabilecek, bilgisi ve eylemiyle kendini dönüştürebilecek ve *logos*'un kaynağına ihtimam gösterebilecek bir *ethos*'tan bahsedebilmek için bu çağda üstü büyük ölçüde kapanmış olan trajik varoluşu hatırlamak gerekiyor. İnsanın insan kalınarak çözülemeyecek olan *aporia*'sı insanın ilk eylemiyle başladı: unutmakla. Bu *aporia*'yı üstlenmek de bu nedenle hatırlayarak ve hatırladıklarını muhafaza etmeye çalışarak mümkün olacaktır.

III- ALETHEIA'NIN DOXA'DAKİ İMKÂNSIZLIĞI

..burada hiç kimse senin arkandan
gelmeyecektir! Ardında bıraktığın yolu
bizzat senin adımların silmiştir ve yolunun
üstünde şu yazılıdır: İmkânsız!
F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, “Gezgin”

En başında dile getirdiğimiz gibi bu tezle amaçlanan Platon’un *aletheia* anlayışı üzerinden hakikatin insanın varoluşuna dair bir sorun olması ve bunun unutulmasıdır, üstelik bu unutulma insanın insan kalınarak çözülemeyecek bir *aporia*’sına işaret eder. Platon’un *aletheia* anlayışına bu açıdan bakabilmek için şimdiye kadar etimolojik ve mitolojik göndermelerini, insanın varoluşuyla ne kastedildiğini, insanın bu varoluşunu Altın Çağ’ın bitişiyle, tragedyaların ortaya çıkışı ve *polis*’in inşasıyla nasıl tecrübe ettiğini ele almaya çalıştık.

Her şeyden evvel *aletheia*’nın insanın varoluşuna dair bir sorun olduğunu söylemiş olmakla birlikte, bununla birebir bağlantılı olarak, *aletheia*’nın (her ne kadar metinde yerine hakikati kullansak da) hakikat anlamına gelmediğini belirlemek gerek. Diğer bir deyişle *aletheia* bugün bildiğimiz anlamda hakikate karşılık gelmemektedir. Çünkü daha önce de dile getirdiğimiz gibi, uzunca bir süredir hakikat, insanın varoluşuna dair bir sorun olduğunun unutulmasıyla, bilginin varolanlara tekabül edip etmemesi ya da Varlığın bilgisinin kesinliği

olarak kabul edilmektedir,⁶⁴ yani söz konusu olan, yaşamdaki belirsiz çokluğun nesnel bütünü olarak kabul edilmesi ve hakikatin de bu dışsal ilişkinin neticesinde keşfedilen birtakım doğru önerme, yargılara vb. dönüşmesidir. Önermelere dönüştüğü ölçüde bilmekle eylemek arasındaki rabıta büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Günümüzün hakikati kavrayan, bulan, keşfeden aklı, Platon'da olduğu gibi doğanın yüce aklının bir parçası olarak (*Nous*) görülmekten çok uzaktır. Uzak olduğu ölçüde, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki gerilim söz konusu edilmemektedir, yani insanın parçası olduğu sonsuzluğu esas almamakta, böylece Platon'un aksine parçayla bütün arasında, bilgiyle eylem arasında bir ilişki tesis etme imkânını tamamen ortadan kaldırmaktadır. Bunun yanı sıra, *aletheia* halinin imkânsız olduğu bedenli yaşamda insanı ölümden sonra *aletheia* haline yaklaştıran doğru bilginin de –tam da yaklaştırma imkânını tesis edebilme gücünden dolayı– doğru önerme ve yargılarla tesis edilmesi mümkün değildir; aksine aklın şeylerin esasını, cevheri (*eidos*) görmesini, bunun için de ruhun olabildiğince beden etkilerinden kendini koparmasını, en uç noktasında ise insanın kendinden (kimliğinden, ait ve sahip olduğu maddi şeylerden ve bunları destekleyen aile, devlet gibi kurumlardan) olabildiğince kurtulabilmesini gerektiren bir süreçtir; bilmekle eylemek arasındaki rabıta bu anlamıyla zorunludur. Aslında Platon'un *doxa* alemi tanımı üzerinden günümüzde hakikat ve bilgiyle kurulan ilişkinin neden zorunlu olarak böyle bir ilişki olduğunu görmek mümkündür. Bu ise, beden (*soma*) tabiatıyla ilişkilidir.

⁶⁴ Heidegger'in hakikatle *aletheia* arasındaki farkı ele aldığı bölüm için bkz: Heidegger, "The End of Philosophy and The Task of Thinking" *Basic Writings* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1977) içinde, s.388-389.

III-I. Platon'da *aletheia*: Ontolojik İmkânsızlık

Platon'da bedenın yasalarına tabi bir esasa göre yaşadığımız *doxa* âlemi tragedyalarda ele aldığımız gerilimi taşımaya devam eder, bu anlamıyla trajiktir, ancak *doxa*'nın dışı bu gerilimi aşan bir ontolojiyi kurmayı amaçlar (bu aynı zamanda zorunluluktur). Çünkü *doxa*'nın dışı bedenın yasalarının merkeziliğinin yıkıldığı, yerine ruhun yasalarının dikkate alındığı bir alandır. İleride ele alacağımız gibi hakikat bir imkânsızlıktır, ama tam da imkânsızlık olması itibarıyla bir *aporia*, devralınması gereken bir mesele haline getirilmiş, yaşamın merkezine oturtulmuştur. Yani tragedyalardaki gibi sorunsal olarak karşımıza çıkmakla kalmaz, Platon'da üstlenilmesi ve aşılması gerekir ve aşılması gerektiği noktada mesele edilir. Çünkü ancak bu sayede *ethos* ile *daimon* arasındaki ilişki birbirini dönüştürücü bir ilişkiye evrilebilir ve bu sayede ruhun yasalarını harekete geçirmek mümkün olur. Bu aynı zamanda, ölümden sonra *aletheia* halinin imkânına doğru, imkânı için bir adım olmakla kalmaz, yaşamda adaleti, iyiyi, güzeli ve mutluluğu sağlamanın tek imkânı olarak da ortaya çıkar. Bedenin dahil olduğu hiçbir durumda *aletheia* mümkün olmadığı gibi mutlak iyilik, güzellik ve adalet de söz konusu olamaz, ama bu imkânsızlıkta ona olabildiğince yakın olmak mümkündür. Peki, imkânsızlığın en temel nedeni olan beden, bedensellik ne anlama gelir, tabiatı, yasaları nelerdir?

III-I-I. Beden (*Soma*)

Bedenin tabiatından bahsetmek öncelikle cisimsel olanın tabiatından bahsetmeyi gerektirir. Cisimsel olan, yani Platon'da görünür olan olarak da geçen tüm varlıklar gelip

geçicidir, gelip geçiciliği nedeniyle yanlısamanın zeminini oluştururlar. Çünkü görünen bir varlığın bir diğeriyle ve zaman içinde kendisiyle arasındaki farklılık ve çeşitlilik, insanı belirsizlikle baş başa bırakır. Bu belirsizlik karşısında insan zorunlu olarak onu belirlemeye, yani onu sınıflandırıp adlandırmaya çalışır. Nihayetinde elde ettiği şeyin de, o şeyin bilgisi ya da hakikati olduğunu iddia eder. Görünür olanın alanında işletebileceği algı ve muhakemenin yasaları zorunlu olarak böyle işler. Bedenin tabiatıyla ilgili olarak ele almamız gereken bir diğer nokta, insanın bedenidir. Cisimsel varlıklara benzer olarak gelip geçicidir, yani ölümlüdür. Ölümlülüğü onun ölümsüzlük karşısındaki sonluluğuna ve eksikliğine işaret eder. İnsanın varoluşunun bedenli, eksik yanını, Altın Çağ'ın bitişiyle ve Pandora'nın sahip olduğu hayvansal iştah ve tanrısal güzellik arasındaki karşıtlıkla dile getirmiştik. Bedenli olmaya, doğumlu olmaya mahkûm oluşuyla insan doyurulması mümkün olmayan bir nefse de mahkûm olur. Bedenin tabiatı bu anlamıyla nefsinin tabiatıyla koşuttur. Onun iştahı sadece hayatını devam ettirebileceği besinlere değil, bedensel ilişkileneşinin doğası, yani yukarıda ele aldığımız algı ve muhakemenin işleyişi gereği aynı zamanda ilişkilendiği her şeyi tanımlamaya, adlandırmaya, onları belirsizliğinde devralarak tahakküm altına almaya yöneliktir. Bir şeyi tahakküm altına almak onu zorunlu olarak kendi "şey"i olarak ele almayı, yani şeyleştirmeyi, böylece onunla dışsal bir ilişki kurmayı getirir. Dışsal bir ilişkidir, çünkü onunla kurduğu ilişkinin yasaları gereği onu kendisi gibi bir bütünün parçası olarak değil, sadece bir temsil nesnesi olarak görür. Böylece onun esasını, kaynağını değil atfedilen adlandırmaları esas alır. Platon'da bedeni, cisimsel olanın doğası anlatmakla aslında *doxa*'nın yasalarını da anlatmış oluruz. Çünkü *doxa* yukarıda ele aldığımız işleyiş neticesinde meydana gelir.

Burası bizi, bedensel olana dair dile getirmemiz gereken bir başka özelliğe, kibre (*hubris*) götürür. Kibir en temelde, insanı *doxa*'ya mahkûm eden özelliğidir. Bu nedenle yaşarken bilginin, ölümden sonra da *aletheia*'nın önündeki en büyük engeldir. *Kral*

Oidipus'ta ayrıntılarıyla gördüğümüz gibi, kontrol edemediği, bilmediği şey karşısında onu korkak, ölçsüz ve cahil kılan ya da bu özelliklerini erdeme (cesaret, ölçülülük, açıklıklık ve bilgelik) dönüştürmesini engelleyen şey kibridir. İnsanın bedensel, hayvansal olan yanının doğası gereği sahip olduğu kibri, her şey karşısında onu ilk önce cahil kılar, çünkü bilgi nesnesi görünür şeylerin alanından öteye geçemez. Bunun nedeni ilişkiye geçtiği şeye sahip olma, onu kontrol etme, tahakküm altına alma istencidir; göremediği şey karşısında acizdir insan. Açıklıklık ve korkaklık da bunun bir parçası olarak ortaya çıkar. İlişki kurduğu şeyler de görünür şeylerin alanında olduğu için, onların asıllarına hiçbir zaman dokunamaz, bu nedenle de aslında hiçbir zaman onları bilemediği gibi onlara aslında sahip de olamaz; bir gün var bir gün yoklardır. Bu gelip geçicilik içinde, sahip olma istenci bir şeyden bir diğer şeye doğru aralıksız olarak ve doyurulması mümkün olmayan bir iştahla kendini var eder. Böyle bir zeminde insanın korkusunu besleyen en temel şey de bu gücünü, sahip olduğu şeyleri kaybetme ihtimâlidir. Bu ihtimâl karşısında da kibri nedeniyle mutlak hakikatler, varlık temsilleri ve mülkiyet ilişkileri inşa etmeye devam eder, handiye burada güvenliği sağlamaya çalışır. Buradaki açmaz (*aporia*) şudur: korkusunu, açıklıklığını, kibrini besleyen, onlara kaynaklık eden bu ilişkilene ve varolma zemini, aslında karakterinin bu en temel özelliklerinin bir sonucudur da. Bu açmazı (*aporia*) devralmak bu nedenle *ethos*'la (karakter) *daimon* (kader) arasındaki ilişkiyi esas almayı ve dönüştürmeyi gerektirecektir.

Platon'da bedensel, cisimsel olanın yasaları, tabiatı tam da bu nedenlerle içine kapalı bir *doxa* inşa etmekten öteye geçemez ve *doxa* diye tarif edilen bu görünen şeylerin alanında, beden yasalarıyla bilgiyi inşa etmek mümkün değildir. Bu nedenle bilgiyi ve ölümden sonra *aletheia*'yı mümkün kılan beden yasaları değil, ruhun (*psuche*) yasalarıdır. Buradan itibaren Platon'da aynı zamanda “gizlememek”, “unutmamak”, “açıklık”, “kendine ihtimam göstermek” anlamlarına da gelen *aletheia*'nın esasen ne olduğunu ve insanın doğumuyla

başlayan bedenli varoluşu gereği hem zorunluluk hem de imkânsızlık olarak nasıl ortaya çıktığını ele almaya çalışacağız. Bunun için de Platon'da ruhun (*psuche*) ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

İnsanın varoluşunu tesis eden, gördüğümüz gibi bedenli olması, yani ölümlü, sınırlı ve eksik olması, ancak aynı zamanda ölümsüz ruha sahip olmasıdır; hem sonluluğa hem de sonsuzluğa dahil olmasıdır. Tezin merkezindeki bu sonluluk-sonsuzluk meselesini ve bu gerilimin yarattığı ontolojik durumu daha iyi görebilmek için ruhun (*psuche*) özelliklerini, faaliyetlerini, tabiatını, yani yasalarını ele almak gerekmektedir.

III-I-II. *Psuche* (Ruh)

Ruh Platon'da bilginin ve varlığın kaynağı olan İyi'nin bir parçasıdır, bu sayede insan bünyesinde hem mükemmele ulaşma hem de sonsuzluğu ve sınırsızlığı fiilleriyle somutlama ya da gerçek anlamda yaratma faaliyetini gerçekleştirme imkânını taşır. Ancak sahip olduğu tüm bu potansiyeller, içine yerleştirildiği beden⁶⁵ yarattığı sınır hareketini engellediği ölçüde fiile dökülemez. Yani bu nedenle insanın ölümle yaşam arasında oluşunun gerilimi beden yasalarıyla ruhun yasaları arasındaki gerilimden beslenir; bu gerilim Pandora'nın doğasıyla işaret edildiği gibi, insanın hem tanrısal güzelliği hem de hayvansal iştahı içinde bulundurmasının yol açtığı gerilimden ayrı değildir.

Aletheia tartışmasının, varoluşsal gerilimin, kısacası tezin ele aldığı ve alacağı tüm meselelerin merkezinde bedenden çok *psuche* yer alır, çünkü imkânsızın imkânından

⁶⁵ Platon, *Timaeus*, çev. Benjamin Jowett (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 34c.

bahsetmek, *aletheia*'yı söz konusu etmek ancak insanın bünyesinde barındırdığı *psuche* sayesinde mümkündür ve onun faaliyetleriyle şekillenir. Bunun yanı sıra, *psuche* merkezidir, çünkü eğer tekil bir *psuche* yaşam ve ölüm arasına hapsolme arzusuyla *Hades*'te seçtiği bir bedene geri dönmeseydi/gönderilmeseydi insanın ruhu nedeniyle, ölüm ile ölümsüzlük, bilinebilir olan ile bilinemez olan, parça ile bütün arasında bir gerilimden bahsetmek gerekmeyecek, eylemi sorunsal haline gelmeyecek, dolayısıyla da *aletheia* tartışması ortadan kalkacaktı. Bütün bu ontolojik durumun merkezinde *psuche* vardır.

Platon'un *aletheia* anlayışı da bu nedenle sürekli olarak insanın bedeni ile ruhu arasındaki gerilimden beslenir, bu gerilime dayanır. Ancak bir önceki kısımda gördüğümüz gibi, beden bu meselenin onu imkânsız kılan yakasını tesis eder. Çünkü Platon'un *aletheia* anlayışının dayandığı temel nokta, insan aklının, doğanın yüce aklının (hareketinin) bir parçası olmasıdır ve *aletheia* insanın ölünceye kadar parçası olduğu aklın hizmetinde bir yaşam sürmesiyle, ölümden sonra söz konusu gerilimin mutlak bir biçimde ortadan kalmasıyla mümkün olabilir. Parçası olduğu, tüm yaşamın temel ilkesi (*arkhe*) olarak *psuche*'nin hareketidir, çünkü Platon'da *psuche*, deyim yerindeyse aklın evidir. Bu nedenle de akıl yalnızca *psuche*'ye sahip bir varlıkta bulunur. *Psuche*'nin doğası gereği akılla birlikte iyiliği, güzelliği, mükemmelliği bünyesinde barındırır insan. Bu sayede sonsuzluk ve ölümsüzlük; yaşarken ona bilinemez olarak görünecek parçası olduğu bütün, bir sorun ve eksiklik olarak karşısına çıkabilir. Platon *Timaeos*, *Phaidon*, *Devlet* ve *Yasalar*'da *psuche*'nin

doğasını ve *psuche* vasıtasıyla insanın parçası olduğu sonsuz bütünle nasıl bir ilişki kurduğunu ele alır.

Timaeos'ta anlatılan Genesis mitinde, insanın içinde yaşadığı kozmosun akılla (*nous*) ve *psuche*'yle donatılmış olarak meydana getirildiği⁶⁶, ölümlü insanların da sahip oldukları ruh aracılığıyla akli bünyesinde barındırdığı ifade edilir. *Psuche*'nin doğası, en iyi ve en adil olacak şekilde yüce aklın parçası olan akıl ve uyumdan mürekkeptir⁶⁷ ve cisimsel her şey ruhun içerisine, her ikisi tek bir merkezde birleşecek şekilde yerleştirilir.⁶⁸ Ruh merkezdedir, beden dışındaki ortamı da saracak şekilde bedene baştan sona yayılmıştır. Ruh bedene önceldir, ondan mükemmeldir ve yasa koyucudur.⁶⁹ Genesis'in en adil ve iyi olacak şekilde cereyan etmesi, bedenle ruh arasında tahakküme dayalı bir ilişkiyi değil; uyuma dayalı bir ilişkiyi esas almasına işaret eder. Yine de, söz konusu olan kozmos yaşayan bir canlı olarak meydana getirildiği ve bu anlamıyla her yaratılan gibi mükemmel olmadığı için⁷⁰, kozmosta yaşayan insanın ruhuyla bedeni arasındaki ilişki de sürekli uyumu esas alamaz, değişkenlik gösterir.⁷¹ Mükemmel olan tek şey kozmosun kaynağı, varlığın ve bilginin ilk ilkesi olan İyi'dir.⁷² İlk prensip İyi sayesinde adil bir şekilde karmaşadan yaratılmış kozmos, yaratılmış bir şey olarak mükemmel olmadığı için adil de değildir; ama diğer tüm yaratılanlara kıyasla daha adil ve mükemmeldir ve akılla kavranabilir bir varlıktır.⁷³ Aynı şey insan için de

⁶⁶ Age, 30b.

⁶⁷ Age, 37a.

⁶⁸ Age, 37d.

⁶⁹ Age, 34c.

⁷⁰ Age, 28e, 29a, 68e. Ayrıca bkz. *Phaedo* 99b.

⁷¹ Age, 34b-c.

⁷² Age, 28e, 29a, 68e. Ayrıca bkz. *Phaedo* 99b.

⁷³ Age, 30d, 49d.

diamon'u vesilesiyle geçerlidir.⁷⁴ Bedenle ruh arasındaki ilişki, *ethos*'la *diamon* arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.

Psuche'nin *Devlet*'te nasıl ele alındığına baktığımızda, ne kadar önemli ve merkezi bir işlevi olduğunu bir kez daha görürüz. Platon'a göre devlet *psuche*'nin yasalarına göre yönetilmelidir, diğer bir deyişle *psuche*'nin yasalarını kendinde ve yaşamında esas alan kişiler (filozoflar) devletin başına getirilmelidir. Çünkü ancak bu sayede iyiliği, mutluluğu ve adaleti, ölçülülük, cesaret ve açıksözlülük gibi erdemler sayesinde mümkün kılmak söz konusu olabilir. Yani çok net bir biçimde, ruhun kendi hareketine engel olacak şekilde beden tarafından zincirlenmesi, onun bozulmasına, hastalanmasına neden olur ve bu da adaletsizliğe zemin hazırlayan bir şey olarak karşımıza çıkar.⁷⁵ Adalet, ruhun sahip olduğu mükemmelliktir,⁷⁶ bu nedenle de Platon, Sokrates'in ağzından adaletin, herkesin yaptığı işin, faaliyetlerinin o faaliyetin doğasına dışsal değil onunla uyum içinde, yani en mükemmel bir biçimde yapması olduğunu, bunun da aslında kendisinin olanı düzene sokmakla, nefesine hakim olmakla mümkün olabileceğini ifade eder.⁷⁷ Kendisinin olanı düzene sokmakla aslında tesis edilen, bedeninin (insani) ve ruhunun (tanrısal) güçlerinden birinin diğeri üzerindeki tek yönlü hakimiyeti değil, birbirilerini karşılıklı olarak dönüştürdükleri bir ilişkidir.⁷⁸ Bu daha önce de bahsettiğimiz *ethos*'la *daimon* arasındaki ilişkidir.

⁷⁴ Age, 90c.

⁷⁵ Platon, *Devlet*, 445a-b.

⁷⁶ Age, 353d-e, 366e.

⁷⁷ Age, 443d.

⁷⁸ Age, 444d.

Yasalar'da ise, ruhun tanımının otokinetikliğinden geldiği belirtilir. Bu da aslında ruhun kendisini sonsuz hareket ettirme gücü taşıdığını anlamına gelir.⁷⁹ Dahası ruh başka şeylerle karıştığında, yani yukarıda da bahsettiğimiz gibi, kozmosla ya da maddi olanla karıştığında onlara hayat verme işlevi görür.⁸⁰ Hayat kaynağı olarak, şeylerin doğal düzenini de o tesis eder ve beden de buna tabidir.⁸¹ Burada aynı zamanda beden alışkanlıklarından, fiziksel büyüklük, genişlik, derinliktense zihnin durumunun ve alışkanlıklarının, hesaplamaların, doğru yargıların, amaçların ve hafızanın öncelikli olduğunu ifade edilir.⁸² Sokrates'in adaletin nasıl tesis edildiğini dile getirdiği ifadeyi hatırlayacak olursak, onun kendisinin olanı düzene sokmakla ne kastettiği daha anlaşılır hale gelir; bu hem ruhun doğasıyla uyumlu hareketi esas almak hem de tâbi olduğu, yani parçası olduğu bütünü, İyi'yi ruhu aracılığıyla görmesi anlamına gelir. İleride göreceğimiz gibi, bu durum ancak felsefeyle ve diyalektik yaratma faaliyetiyle mümkündür; bu yaratma faaliyetinden aklın devrimi olarak da söz edilir.⁸³ Devrimcidir çünkü yaşamın insanlar tarafından üzerine tesis edildiği her şeyin yıkımını ifade eder ve aynı zamanda Sokrates'in Euripides'ten alıntılacağı "kim bilir belki de yaşamak ölmektir, ölmek de yaşamak" ifadesindeki gibi sonsuz döngüde insanın kendisini görmesini mümkün kılacak bir açıklığı gerektirir.

⁷⁹ Platon, *Laws*, çev. A.E. Taylor (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 894c, 866a.

⁸⁰ Age, 895c.

⁸¹ Age, 896c.

⁸² Age, 896d.

⁸³ Age, 898a.

Bu nedenle en iyi hareket evrenin hareketini esas alan, yani *psuche*'nin doğasını esas alan harekettir. *Aletheia*, *psuche*'nin hareketiyle uyum içinde, dolayısıyla doğayla dışsal bir ilişki üzerinden değil; tam da doğanın bütünlüğüne kulak vererek, akli onun hizmetine sunarak gerçekleşecek “bir olma” halidir, olanın olduğu gibi görülmesidir. “Bir olma” hali, insanın eylemiyle bilgisinin tragedyalardaki ayrımına karşın birliğini ifade eder, çünkü doğanın bütünlüğüne kulak vererek mümkündür. Ancak bu birlik sayesinde *eidōs*'un (cevher, esas) bilgisi olarak *aletheia* mümkün olacaktır. Yani *aletheia* anlayışının dayandığı diğer temel nokta, insanın eylemiyle bilgisinin birlik ve bütünlük içerisinde olmasıdır. Ama bu, insanın sınırlı varoluşu gereği imkânsızdır, çünkü *psuche*'nin bedenden tam olarak özgürleşmesini, *eidōs*'un bilgisinin ona bütünüyle açılmasını, aslında bilmenin, olmanın ve eylemin arasındaki sınırların tümüyle ortadan kalkmasını gerektirir. Tanrısal olanın, sonsuz ve belirsiz doğanın bir parçası olsa da insan, trajik yazgısı nedeniyle aklını yüce aklın hizmetine ne bütünüyle verebilmekte ne de kendini ondan bütünüyle koparabilmektedir. Trajik oluş *aletheia*'yı imkânsız oluşa sürüklemektedir.

Böylece, tragedya karakterlerini, insanın varoluşu açısından sınır durum olarak almamız, Platon'un “birliğe” yaptığı vurguyla burada tekrar anlam kazanır. Tragedya karakteri eyleminin faili olmasına karşın, varoluşunun dayandığı gerilimi aşamamış, aksine onu edimleriyle yeniden inşa etmiştir, çünkü *ethos*'la *daimon* arasındaki dönüştürücü ilişkiyi tesis edememiş, yazgısı bilinemez, belirsiz, “ilahi” olarak kalmış, bu sınırın ayırıcına varamamış, bu nedenle de eylemine (onun kaynağına) yabancı kalmıştır. Dolayısıyla

eyleminde bilinemez, belirsiz, ilahi olanın izlerini taşır. Bu iz ölüm korkusudur: Tanrılardan ve parçası olduğu doğadan kopan ve artık ölümlü varoluşuna mahkûm olan insanın, koştığı şeyin bilinemez ve muktedir oluşu karşısında duyduğu korku. Bilgiyle ölüm korkusu arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini geçtiğimiz bölümde görmüştük. Eyleminin kaynağıyla yüz yüze gelme cesaretinin eksikliği insanın ruhunda ölüm korkusunu hâlâ taşıdığını gösterir. Bunu gideremediği sürece de bilgi mümkün olmayacaktır. Bu korkunun ölüm korkusu olarak tezahür etmesinin nedeni ise Oidipus aracılığıyla gördüğümüz gibi kibirdir (*hubris*). Hakikat gibi ölüm de insanın karşısında muktedir olmasının imkânsız olduğu şeylerdir. Kendine dair hakikatler kadar ölüm de korku duyulacak bir şey olarak kalır kibir nedeniyle. Bu nedenle de bu korku eşzamanlı olarak onu bilme, onu görme ve çoğu zaman da onu ele geçirme arzusuna dönüşür. Böylece hakikatin imkânsızlığı onu bedensel varoluş alanı içerisinde zorunlu olarak bir tahakküm aracına dönüştürür. Bu tahakküm ilişkisini insan, hem kendisi üzerinde hem de yaşadığı toplum ve dünya üzerinde kurar.

Oidipus varoluşunun hakikatini arzulamakta ama aynı zamanda onu duymaktan, görmekten ve o hakikatin kendi bedeninde gerçekleştiğini bilmekten korkmaktadır, çünkü hakikat onu insan olma için tesis ettiği krallığından, iktidar ilişkilerinden koparak varoluşsal eksikliğini yüzüne vuracaktır, ancak kibri buna izin vermez. Kibir insan olma için, yani bedeniyle / bedensel olan yaşamından neşet eder. Dolayısıyla tragedyalarda dile gelen ve Prometheus'un imzasını taşıdığını gördüğümüz bu kopuş itibarıyla diyebiliriz ki insanın varoluşu, *psuche*'nin doğayla uyum içindeki aralıksız

hareketinin bir döneminde bedenle biraraya gelmesinin neticesinde vücut bulan ve bu anlamıyla da eksik, sınırlı bir varoluştur ve bu varoluş içerisinde eyleminin kaynağına ve varoluşuna yönelik hakikat “insani” kibriyle kapatılmıştır, bu nedenle kaynağın, varlığın olduğu gibi görülmesi mümkün değildir.⁸⁴

Aletheia burada bir *aporia* (açmaz) olarak karşımıza çıkar. Çünkü varoluşuna yönelik hakikat varoluşunun kendisi tarafından; bedeniyle yaşamı ve onun yarattığı kibri tarafından imkânsız kılınır. İnsan bir taraftan, ölümlü doğası gereği sonsuzluğu, yani *psuche*'nin saflaşmasını, bu anlamıyla da ölümü arzular. Bu, doğaya içkin bir yönelim; bir harekettir. Ve hakikat arzusu da bundan başka bir şey değildir. Çünkü hakikat, ancak *psuche*'nin tam olarak özgürleşmesi, beden etkilerinden arınmasıyla mümkündür.⁸⁵ Ancak insan öbür taraftan ölümü reddetmekte ve kapatmakta, ancak onunla hakikate erişebileceğini *unutarak* birtakım *doxa*'larla (sani) kendine hakikatler, kurallar ve mutlaklıklar inşa etmektedir. Platon'un ölüm korkusunun cehalet olduğunu söylemesi tam da bu sebeptir.⁸⁶ Çünkü ölüm korkusu, insanın kendisini *psuche*'yle bütünlüğü içerisinde görememesi, yani bedenin etkisi neticesinde hakikatle bir ilişki tesis edemeyeceğini ifade eder. Ölüm korkusunun bilgiyle ilişkisinin en başta, *Lethe* Irmağı'nı ele alırken kavramsal olarak nasıl inşa edilebileceğini görmüştük. Ölüm korkusuyla bu hayattan göçen ruhlar, nefsini terbiye edemediği için, *Lethe* Irmağı'na geldiklerinde yaşarken öğrendiği her şeyi unutturacak kadar ölçüsüzce içerler

⁸⁴ Platon, *Phaidon*, çev. Nezile Kalaycı (İstanbul: Kambalçı Yayınları, 2012), 66c,d

⁸⁵ Age, 66a.

⁸⁶ Platon, *Socrates' Defense (Apology)*, çev. Hugh Tredennick (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 29b.

ırmağın suyundan. Bu da *aletheia*'nın imkânını ortadan kaldırmakta, insanın varoluşunun açıklığında durmasını, ölümüyle yaşamı arasındaki gerilimi üstlenmesini “engel”lemektedir.

İnsan *polis*'te bir yaşam kurmaya başladığı andan, yani unutmaya yazgılı varoluşu içinde yaşamaya başladığı andan itibaren, hakikat sorunuyla iç içedir. Çünkü yaşam (buna site, *polis* ya da Platon'da göreceğimiz gibi “mağara” da diyebiliriz), yani bedenin sınırlarıyla inşa ettiği alan, ona bu sınırlılıkları aşacak birtakım imkânlar yaratmasını zorunlu kılacak ve sınırlı oluşunun yarattığı “insani” kibriyle bir zamanlar doğrudan tabi olduğu Tanrıların *logos*'unu artık kendi *logos*'u olarak yeniden inşa etme imkânı tanıyacak bir alan olarak da açılır. Peki hakikatin imkânsızlığı *doxa*'da nasıl vuku bulur, hem arzu duyduğu hem de korktuğu ölüm ve hakikat kendini nasıl gösterir ve nasıl sorunsallaştırılır?

III-II. Algı ve Muhakeme (*Aisthesis* ve *Hegemonikon*)

Bu soruya yanıt bulabilmek için bedenin insanın bilgisi ve eylemi üzerindeki etkilerine bakmamız gerekir. *Soma* ölümlü varoluşunun sınırlarını nasıl tesis eder ve insan ne dereceye kadar bu sınırlara mahkûmdur ya da bu sınırların mahkûmudur? Diğer bir deyişle, insanın bedeni onun hakikatle kurduğu ilişkiyi bir imkânsızlık olarak nasıl tesis eder?

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi beden, doğası gereği nesnelere algı (*aisthesis*)⁸⁷ ve muhakeme (*hegemonikon*)⁸⁸ düzeyinde bir ilişki kurar. Bu zorunlu olarak dışsal bir ilişkidir.

⁸⁷ Beş duyu ile algılanan, sağduyu ya da ortak akıl olarak da çevrilebilir. Şeylere yönelik algı temelinde geliştirilen gündelik basit anlayış. Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=aisthesis&searchmode=none. Platon ve öncesi filozoflarda *aisthesis* gelip geçiciliği, değişkenliği, şeyler arasındaki benzerlik ve karşıtlığı esas alması

Algı düzeyinde olması nedeniyle onların kaynağına ilişkin bir bilgi mümkün olmadığı için görüleni parçalayan, adlandıran birtakım fikirler, yargılar ve inançlarla temsile dayalı bir ilişki söz konusudur. Böylece insanın içinde yaşadığı *polis* de (mağara) parçalanmış, kendisine karşı bölünmüş olarak ortaya çıkar.

Aletheia az önce bahsedilen birlik içinde; “olanın olduğu gibi” görülmesi, olmanın, eylemenin ve bilmenin birbiri içinde erimesiyken bedensel (*somatik*) bir belirlenim esasında inşa edilen *doxa*'da (*polis* ya da mağarada) mesele öncelikle neyi bildiğin değil elde ettiğin parçalı bilgi karşısında ne yapacağını; onu ne için kullanacağını, ondan nasıl fayda sağlayacağınıdır. Bu nedenle beden (*soma*) öncelikle insanın hakkında bilgiye bile sahip olmadığı şeyi araçsallaştırmasına ve ona dışsallaşmasına neden olur. Bunun yanı sıra, bildiği şeyle arasında temsile, adlandırmaya dayalı bir ilişki kurması demek, şeylerin kendilerine yönelmesine engel teşkil ettiği gibi, bir şeyi ancak başka bir şeyle karşılaştırarak ve kıyaslayarak ilişki kurmaya zorlar ve *polis*'i çokanlamlılığın mekânına dönüştürür.

Platon'un mağara alegorisi ve onu kullanarak çizdiği yol bu noktada belirleyicidir. Çünkü onun mağara alegorisi, insanın içine doğduğu yaşam olarak, bir *doxa* âlemi olarak ve bu nedenle belli ölçülerde kendi içinde parçalanmışlığını gösteren bir *polis* olarak mağarayı ele alır ve insanı hakikate ulaştıracak yolu –yukarı giden bir yol olarak– çizer. Ama bu yol yine de insanın aralıksız (belki doğrusal) olarak yukarı çıkılan bir yoldan ziyade çıkışların ve inişlerin belirlediği, yukarı çıktığı anda bile aşağıya indiği ya da bazı durumlarda inmenin gerektiği bir yol olarak karşımıza çıkar.

nedeniyle hakikate ulaştıran gerçek bir yol olarak görülmemiştir. Aristoteles'te ise doğru bilginin zorunlu öncülü olarak görülmeye başlanır. Ayrıca bkz. *Felsefe Sözlüğü*, s. 41.

⁸⁸ Ruhun yönlendirme yetisi. Bkz. *Felsefe Sözlüğü*, s. 657. Yönlendirmeye aslında *hegemonikon*'un yönetme, emir verme olarak tezahür eden güç istencine işaret edilir. Platon *Devlet*'te böylelerini iktidar, koltuk sevdalısı olarak resmeder. Filozofların devlet içinde düşecekleri zor-gülünç durumu açıklamak için yer verdiği pasajda, dümene geçmek isteyen ama gemiciliğin ne olduğuna dair en ufak fikirleri olmayanların oynadıkları oyunlardan, bu istekleri için adam öldürmeyi bile göze alacaklarından bahseder. Bkz. *Devlet*, 488a-489a. *Hegemonikon* gücü, iktidarı, dümeni elinde tutma arzusu olmasının yanı sıra bu gücü elinde tutanların, sadece güçleri nedeniyle haklı kılındığı bir sistemi de besler. Platon'un altını çizdiği nokta, insanı zorbalığa kadar sürükleyebilecek olan muhakemenin temelinde bilgisizliğin yatmasıdır. Bilmediği ölçüde hakimiyet altına almaya çalışır.

Öncelikle insanın içine doğduğu dünyayı, hakikatin imkânsızlığı üzerinden Platon'un nasıl ele aldığına mağara alegorisi üzerinden bakalım. Bunun için de bilgi hiyerarşisini mümkün kılan temel ayrımı ele alalım: Hakikatle kurulan ilişki açısından bu ayrım, *doxa*'nın (sanı) içi, başka bir deyişle mağaranın içi (herkesle yaşadığın yaşam) ya da görünür şeylerin alanı ile *doxa*'nın, mağaranın dışı, yani bilginin tesis edildiği alan ya da kavranabilir olanın alanı arasındadır.⁸⁹ Platon'a göre, *doxa* diye tabir edilen mağaranın içine doğarız ve *doxa* doğru bilginin alanı içerisinde değildir.⁹⁰ Orada mümkün olan *eikasia* (yanılsama), *pistis*'tir (inanç). Sırtı mağaranın çıkış kapısına dönük, zincire vurulmuş bir haldeyken (tam olarak bedeninin tutsaklığındayken) insan, yalnızca nesnelere yansıyan gölgeleri ve yanılsamalarını (*eikasia*) görmekte ve daha kötüsü onları hakikat sanmaktadır:

Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş. [...] İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımlıdayabiliyor ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar [...] Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Ellerinde türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler bölmenin üstünde görünüyor [...] Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler. Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi? [...] Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesnelere anlattıklarını sanırlar, değil mi? [...] Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelere gölgelerinden başka bir şey olamaz ister istemez [...]

Platon'a göre burayı imkânsızlığın en karanlık bölgesi yapan (*Hades*'in gölgelerin ülkesi olduğunu hatırlayalım) gölgelerin gerçek nesne; onları esas alan her türlü adlandırmaların da bilgi ya da hakikat olarak kabul edilmesidir. İşte burası ilk eylemi unutmak olan insanı resmeder. Çünkü burası doğumla birlikte ruhun bedenle ilk buluşma yeridir ve ruhun hareketinin bedenle sınırlanmasıyla bildiklerini de unuttuğu bir yerdir ve yaşam bunun hatırlanması süreci olmalıdır, eğer insan buradan bir sonraki adıma geçebilirse.

⁸⁹ *Devlet*, 509d-e.

⁹⁰ *Age*, 509e.

Bu yanılsama alanının sakinleri arasına Platon, yanılsamanın farkına varmamış “herkes”i koyar ve bunların en tehlikeli olanlarının sofistler olduğunu söyler. Tekrar buraya dönmek üzere, en tehlikeli olanların neden sofistler olduğunu bu noktada kısaca dile getirmek gerekirse; hakikat olmayanı hakikat olarak kabul etmek, para karşılığı insanlara bunları hakikat diye öğretmek, bedenün istek ve arzularına göre bir yaşam kurmak ve böylece sitede adaletsizliğin, ölçüsüzlüğün (bedensel arzulara aşırılık), mutsuzluğun tohumlarını yeşertmek olduğunu söyleyebiliriz.⁹¹ Diğer bir deyişle, insanın eylemi, sözü ve bilgisindeki esasın (*eidos*) bilinemez izi, tamamıyla gündelik yaşamın temsil ve araçsallıklarıyla kapatılmıştır.

Ruhun hareketinin bedenün zincirleriyle sınırlandırılmasıyla kastedilen, insanın bedenün algı ve muhakeme temeline işleyen yasalarıyla kendi içine kapalı bir yapıda hapsolması anlamına gelir. Hapislidir çünkü ruh parçası olduğu sonsuzluktan, daha doğrusu bünyesinde barındırdığı sonsuzluktan bütünüyle kopmuştur, ona kördür. İnsanın hem kendisiyle hem de onu çevreleyen varolanlarla, esasları (*eide*) üzerinden bir ilişkilenemenin mümkün olmadığı *doxa*'nın içinde kişi, algı ve muhakeme temelinde şeylerin ancak imgeleriyle ilişkilenebilir ve bu nedenle ilişkilendikleri nesnelere doğru bilgisini değil, ancak onlar hakkında bir fikir edinebilmektedir. Adlandırmalar da, yani imgeleri ve gölgeleri esas alan *logos* da gayrimükemmeldir. Fikir düzeyinde kalan insan için ölümden sonrası *aletheia* halinden uzak sonsuz bir uykuya geçiş evresi olabilir ancak.⁹² Çünkü ruhu bütünüyle bedenine raptedilmiştir, ölüm de bu nedenle özgürleştirmeyecek, doğanın döngüsü olan hareketini tamamlaması mümkün olamayacaktır ve bu hal sonsuz bir uyku hali olarak dile getirilir.

⁹¹ Örneğin bkz. *Phaedrus*, çev. R. Hackforth (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 261d, *Gorgias*, çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 3. baskı, 2011), 468d-e, 480d-481a, *Sophist*, çev. F.M. Cornford (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 233c-234a.

⁹² *Devlet*, 534d.

Eğer kişi zincirlerinden kopup (bedenin sınırlarını fark edip) yüzünü mağaranın girişine çevirebilirse nesnelere gölgelerini değil kendilerini görmeye başlayabilir. Bu noktada algı ve muhakeme bedeninin ve mahkûmiyetinin sınırlarını fark ettiği ölçüde onu, *doxa*'nın sınırına taşıyacak imkânı sağlayabilir. Aksi halde insanın aklı, eylemi ve sözü tam anlamıyla beden ve onun arzularının tutsaklığındadır, varoluşunun esasını ona bütünüyle kapalıdır. Her şey belirsiz, değişken, gelip geçicidir. *Psyche*'nin içinde bulunduğu durum *doxa*'nın bir anlamıyla *Hades* gibi unutkanın mekânına dönüştüğünü gösterir:

Sicilyalı ya da İtalyan zeki bir efsane yazarı, kelime oyunu yaparak ruhta tutkuların bulunduğu yere, uysallığı ve saflığı nedeniyle fıçı der⁹³; akılsızlara da [*doxa*'dakilere] işlenmemişler adını verir. Tutkuların bulunduğu ruhun o ölçüsüz ve hiçbir şey tutamayan yerini de açgözlü oluşu nedeniyle, delik bir fıçıya benzettir. Senin düşüncenin tersine bu adam, *Hades*'te –görünmez anlamında– oturanlar arasında en mutsuzların bu işlenmemişler olduğunu ve delik fıçılara yine delik eleklerle su taşıdıklarını gösteriyor Kallikles. Bunları bana anlatan sözlerine bakılırsa, bu adam elek sözcüğünden ruhu anlamakta, akılsızların ruhunu da bir eleğe benzetmektedir; çünkü bu ruh bir elek gibi delik deşiktir; çünkü bu ruh hiç sadık değildir ve unutkandır, her şey akıp gider ondan.⁹⁴

Merkezinde ruhun ölümsüzlüğü tartışmasının yer aldığı *Phaidon*'da, Cebes'le geçen diyalogunda Sokrates, nesnelere bakıp onların değişkenliklerini, ortaya çıkış ve yokoluşlarının nedenlerini duyularının yardımıyla kavramaya çalıştığında ruhunun bütünüyle körleşebilecek olmasından korktuğunu ifade eder.⁹⁵ Sokrates bunun öncesinde ruhun ölümsüz olduğu bilgisine erişebilmek için, oluşun ve yokoluşun nedenini baştan aşağı araştırmak gerektiğini dile getirir.⁹⁶ Ancak böylesi bir araştırmayı, duyuların yardımıyla yani *doxa*'da mümkün olan faaliyetlerle, yalnızca görülebilir olan algı nesnelere yardımıyla yürütmek ontolojik olarak imkânsızdır. İnsan *doxa*'da ne ruhunun doğası olan ölümsüzlüğe ne de herhangi başka bir şeyin doğasına dair bilgi edinemez. Bilgi ve kavrayış potansiyelini

⁹³ Kelimelerle oynayarak derken kullandığı fıçı kelimesi “vessel” aslında “python” anlamına da gelir. Kelimenin kökenine baktığımızda “Pithanon: inanma, pistikon: inandırma”ya gönderme yapmaktadır. Bkz. Platon, *Gorgias*, çev. Benjamin Jowett (Barnes and Noble Classics, 2005), s.165, dipnot.

⁹⁴ Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 3. baskı, 2011), 493a-c.

[Çeviri biraz değiştirildi].

⁹⁵ Platon, *Phaidon*, 96a-97a, 99e.

⁹⁶ Age, 95e.

faaliyete geçiremediği ölçüde ruh *doxa*'da ölümlü ruh (*immortal soul*) olarak da geçer, çünkü ölümlü bedenın yasalarının hükmü altındadır:

Çünkü ruh her zamanla bedenle birlikte olmuştur; ona bakmış, onu sevmiştir; bedensel olanın dışında, yani dokunabilen, görülebilen, içilebilen, yenilebilen ve cinsellik için ihtiyaç duyulanların dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığına inanacak kadar beden tarafından, bedenın arzuları ve hazları tarafından ayartılmıştır; gözler için karanlık ve görülemez olup da idrak edilebilir ve felsefeyle kavranılır olandan korkmaya, nefret etmeye ve kaçmaya alışmıştır. Bu özelliklere sahip olan bir ruhun bedeni katıksız halde ve saf bir şekilde terk edebileceğini düşünür müsün sen?⁹⁷

Bu pasajın da işaret ettiği durumdan hareketle, başından beri dile getirdiğimiz bilinebilir olanla bilinemez olan arasındaki gerilimin, *doxa*'da bedenın tutsaklığındaki kişi için aslında görülebilir olanla, görülemez olan arasında tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü söz konusu kişi için görülemez olan, yani Platon'da bilginin imkânını tesis eden kavranabilir olanın alanı tekinsizdir, kendi yasalarıyla muhakeme edemeyeceği, hükmedemeyeceği için korktuğu ve kaçtığı bir alandır. Bu nedenle kendi içine kapalı bir devre gibi işleyen *doxa*'dan çıkmanın, onun dışına adım atmanın, sıçramanın imkânına işaret etmesi açısından Sokrates'in "ruhun tamamen körleşebilecek olmasından korkması" olarak dile getirdiği kendi *doxa* deneyiminden hareketle anlattığı bu nokta önemli bir noktadır. Çünkü bu korku sayesinde zincirlerini fark etmesiyle ruhun mağaranın çıkış kapısına yaklaşması mümkündür. Algı başlangıç noktasıdır ama insanın algı vasıtasıyla kurduğu ilişkilenemenin nasıl bir ilişkilene olduğunu, algı düzeyinde kaldığı sürece bilginin imkânının ortadan kalktığını görmesi gerekir. Aksi halde, kendini yalnızca görülebilir olanın alanında sınırlamak, onun dışına çıkmaktan korkmak, bilginin karşısına bilgi düşmanlığını⁹⁸ çıkaracaktır:

Bilgi düşmanı olmak; insan düşmanı olmak gibi bir şeydir bu. İnsan bu bilgi düşmanlığından çektiği kadar başka hiçbir kötülükten çekmez. [...] İnsan düşmanlığı, bir insanı daha tam olarak tanımadan ona çok fazla güvenmekten, önce bütünüyle doğru, emin, sadık olduğu sanılan kişinin kısa bir süre sonra, adi ve güvenilmez olduğunu anlamaktan ve aynı durumu başka insanlarla tekrar tekrar yaşamaktan kaynaklanır. Böyle bir durumla sık karşılaşırsa, [...] [k]işi sonunda herkesten nefret

⁹⁷ Platon, *Phaidon*, 81b.

⁹⁸ Bilgi düşmanlığı: *misologia* aslında söz, tartışma, akıl, bilim, açıklama, temellendirme, akıl yürütme düşmanlığı gibi pek çok anlama gelmektedir. Bkz. Platon, *Phaidon*, dipnot 26 [Türkçesinde "muhakeme düşmanlığı" olarak karşılanmış, *misologia*'ya karşılık geldiği için "bilgi düşmanlığı" olarak değiştirildi].

edecek ve hiç kimsenin kesinlikle hiçbir güvenilecek tarafı olmadığına inanacaktır. [...] Böylesi bir insanın insan ilişkilerini, insan doğasının esasına dair bilgi sahibi olmadan ele almaya kalktığı açık değil midir? [...] Onlar arasındaki benzerlik [ise] şuradadır: Diyelim, o şeyin bilgisine sahip olmaksızın, bir sav gerçekte öyle olsa da olmasa da önce doğru kabul ediliyor ve az sonra aynı görüşün yanlış olduğu düşünülüyor ve bu durum peş peşe tekrar ediyor. Sen de bilirsin, özellikle zamanını akla aykırı konuşmalarla harcayan insanlar en bilge kişilerin kendileri olduğuna inanırlar sonunda; ne herhangi bir işte ne de bilgide sağlıklı ya da güvenilir hiçbir nokta bulunmadığını, bütün varolanların tıpkı Euripos'taki⁹⁹ gibi bir yukarı bir aşağı aktığını ve zamanın hiçbir anında hiçbir şeyin aynı kalmadığını düşünürler; bunu da sadece kendilerinin fark ettiğini sanırlar. [...] Diyelim ki elimizde doğru, güvenilir ve idrak edilebilir bir sav var. Kişi kendisine bazen doğru bazen yanlış görünen böyle bir savla karşı karşıya kaldığında, kendisini ya da kendi beceriksizliğini suçlamak yerine, bezip de suçu bile isteye bilgiye atacak, geri kalan yaşamını ondan nefret ederek ve ona hakaret ederek geçirecektir. Böylece varolanlar hakkındaki hakikatten ve bilgiden mahrum kalacaktır. [...] İlk olarak bundan sakınmak gerek. Ruhumuza savlarımızda sağlamlığın [doğruluğun] tesis edilemeyeceği yollu bir düşüncenin girmesine izin vermeyelim; tersine yalnızca kendimizin kusurlu olduğunu, bu kusurdan kurtulmak içinse cesaret ve çaba gerektiğini düşünelim. [...] Onlar bir şey hakkında tartıştıklarında meselenin aslını düşünmezler, istedikleri sadece oradakilere kendi fikirlerini kabul ettirmektir. Sanırım bu durumda onlardan sadece şu bakımdan ayrılıyorum: Ben dinleyicileri söylediğim şeyin doğruluğuna ikna etmek istemiyorum, bu sonraki adımdır: daha çok söylediğim şey konusunda kendim ikna olmak istiyorum.¹⁰⁰

Sokrates'in yukarıda ele aldığımız sıçrama noktası, eksikliğin bir yanlış bir doğru görülen savda ya da bir güvenilir bir güvenilmez olduğuna inanılan insandan değil kişinin kendisinden, kendiyile ve onlarla ilişkilenebilmesindeki eksiklikten kaynaklandığını gösteren bir açıklık hali olarak ortaya çıkar. Bu açıklık halinin tecrübe edilmesiyle ve tecrübe edildiği ölçüde kavranılabilir olanın alanına geçebilir insan, çünkü kendi eksik ilişkilenebilme hali ona düşünceye dayanma, en sağlam olanın düşünce olduğunu kabul etme¹⁰¹ imkânı tanıdığı ölçüde sınırlarını devralma ve cevap verme faaliyeti olarak kendini somutlar. Bu alıntıda gösterilen ilişkilenebilme hali, altını çizdiğimiz insanın kendi varoluşsal durumuyla ilişkilenebilmesini mümkün kılacak ya da onu büsbütün imkânsız hale getirecektir. Bilgi düşmanı bir insanın içinde bulunduğu durum, varlık yerine temsillerinin geçirilmesinin neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Şeylerin esasına dair bir sorgulama ve araştırma söz

⁹⁹ Akıntısı aynı gün içinde bile sürekli yön değiştiren Euripos Boğazı, Boitia ile Euboia arasındadır. Bkz. Platon, *Phaidon*, dipnot 27.

¹⁰⁰ Platon, *Phaidon*, 89d-91b [çeviri değiştirildi].

¹⁰¹ Age, 100a.

konusu edilemez, çünkü insanı bu soruşturmaya itecek olan eksiklik hissi hiçbir zaman kısıktırılmaz ya da hissedilmez. Bu her şeyin gelip geçiciliğinin, değişkenliğinin ötesinde değişmeyen esasın eksikliğinin hissedilmesi ve ona dair bir arayış, zaten şeylerin esasına yönelik bir bilginin, değişmez bir bilginin ihtimâline dair inançsızlıkla kapatılır. Varlık temsilleri varlığın yerini aldığı gibi ve aldığı ölçüde bilginin yerini fikir, yanılısama ve inanç almıştır. Bu nedenle der Sokrates, bilgi düşmanlığı insan düşmanlığı gibidir, çünkü gerçek bilginin arayışını kapattığı ölçüde insanı beden tahakkümünde bırakmış, onu kendi varoluşuna dair de bir soruşturma içerisine girme potansiyelini ortadan kaldırmış olur. Bilginin imkânını ortadan kaldırmak bilginin ve varlığın kaynağı olan İyi'nin insanın kendi ruhu aracılığıyla fiiliyata geçirebileceği tüm imkânları ortadan kaldırır, yani yaşamda iyiyi, güzeli, adaleti tesis etmenin imkânlarını.

Bu nokta, insanın öncelikle kendisiyle, sonra da şeyler ve insanlarla kurduğu ilişkinin doğru, güvenilir ve cesur bir biçimde tesis edilmesi gerektiğini vurgular. Algı düzeyinde takılıp kalmanın yarattığı gelip geçicilik ve onun neticesinde ortaya çıkan inançsızlığı, yani bir tür ruhun körleşmesini insanın kendi eksikliği ya da buna hazır olmayışıyla değil de şeylerin ve bilme yetisinin eksikliğiyle ilişkilendirmesi, kendine yönelik asli hakikati dışsallaştırıp kibriyle kapatmasına, onu üstlenemediği ölçüde de şeylerin kendileriyle ilişki kurmanın, onların bilgisine erişmenin ve doğru bir biçimde dile getirmenin imkânını ortadan kaldırmasına neden olur. Bu nedenle Sokrates, meselenin aslını düşünmenin ve bu konuda insanın kendisini ikna etmesinin onu çevreleyen şeyler ve başkalarıyla kurduğu ilişkide ontolojik olarak öncel olduğunu söyler.

İnsanın mağaradan çıkmayı “seçtiği” an, düşüncenin, aklın devreye girdiği andır. Hakikatin bilgisine giden yol, yani hakikat amacının her şeyin üstünde tutulması gibi zor bir görev ancak bundan sonra başlayabilir. Dile getirdiği cesaret ve çaba, *doxa*'nın dışına çıkma

seçimini yapma cesaretine ve bu seçiminde kararlılık göstermek adına göstermesi gereken çabaya işaret eder. Çünkü mağaranın dışına çıkma süreci sancılı bir süreçtir, karanlıktan çıkıp güneşin kör eden ışığıyla karşılaştığında insan artık göremediği mağaradaki yanılısama ve gölgelerin hakikat olduğuna ya da daha gerçek olduğuna inanmaya meyillidir hâlâ.¹⁰² Çünkü mağaranın dışına çıkmak düşünceyi, akli devreye sokmaktır, bedenın tutsaklığından çıkmışsa da ölümüne, ruhun bütünüyle bedenden ayrılmasına kadar beden ve yasaları hem kendinde hem de onu çevreleyen her şeyde kendini gösterir. Bu nedenle insan, güneşin kör eden ışığıyla karşılaştığında, gerçek nesnelere göremeyecek hale gelir.¹⁰³ Görmesi için alışması gerekir; gördükçe, onun aydınlattığı nesnelere, duvarda yansımalarını gördükleriyle aynı olmadığını fark etmesi bir olur. Bu görüş daha önce tecrübe etmediği bir açıklık olarak ortaya çıkar. Ortaya çıkmasıyla, arkasında bıraktığıyla o anki durumu arasındaki gerilimi taşıması itibarıyla de trajik seçim olarak kendini somutlar. Blanchot'un Pascal'den alıntıyla "ışık-gölge anarşisi" olarak ifade ettiği durum *doxa*'da, bu seçimin sınırındaki insanın "trajik" anını, bu gerilim anını açıkça dile getirir:

Şunu iyi görelim, içinde bulunduğumuz karşıtlıklar, nereden başlayacağını hiç bilmeyen ve bir sonsuzluktan bir başkasına dağılan bir düşüncenin sıkıntısı, içinde savrulduğumuz, olduğu yerde durmayan, sürekli bir oraya bir buraya gidip gelen, ne var ki hiçbir yerde olmayan, biz hiçbir yerde durmayalım diye her şeye merak gösteren bu anlaşılmaçlık, varlığın yokluğun olmadığı, yakınlığın uzaklığın olmadığı, her şeye sahip olduğumuz yanılısamasını yaratarak her şeyi elimizden kaçırarak dünya dağılmış, savrulmuş, handiyse başıboş bir karanlığın devamıdır, onu sabitleyecek gücümüz yoktur bizim[...] Her şeyin belirsiz olduğu yerde, sürekli yön değiştirerek yaşanılabilir ancak, çünkü sadece bir şeyle yetinmek demek ele alacak belli bir şeyin olduğunu varsaymak, dolayısıyla karanlıkla aydınlığı, anlamla anlamsızlığı ve son olarak da mutlulukla mutsuzluğu kesin biçimde ayırmayı varsaymak demektir; kaldı ki biri aynı zamanda öteki olduğundan ve bunu, bir yandan aydınlanmamıza fırsat vermeksizin bizi yolumuzdan alıkoyan bir cahillikle bildiğimizden, belirsizliği korumaya ve ona boyun eğmeye çalışırız; aslında şeylerin içinde bulunan cesarettten yoksun olduğumuzdan cesaretsizizdir, sırtımızı hiçbir şeye dayayamayız çünkü dayanacak hiçbir şey yoktur ve bu narinlik de yalnızca çift-anlamlılığı açısından zengin çift-anlamlı varlığımızın hakikatine karşılık gelir, bu çift-anlamlılık da hakikate dönüşmek istediği anda kayboluverir: Hiç de olasılık dışındaki bir şey değildir bu.¹⁰⁴

¹⁰² *Devlet*, 515d-e.

¹⁰³ *Age*, 516a.

¹⁰⁴ Maurice Blanchot, "Trajik Düşünce", çev. Orçun Türkay, *Cogito/Tragedya*, sayı: 54, Bahar 2008, s.203-204 [Çevirideki ikircil/ikircilik yerine çift anlam/çift anlamlılık; gerçek yerine hakikat kullanıldı].

İnsanın bundan sonraki süreci eğer yeterli cesareti ve çabayı gösterebilirse bu gelip geçicilikten, kendisi de dahil her şeyin tabi olduğu çift-anamlılıktan esasa yöneltebilir onu. Hem kral hem de biçare, hem zeki hem de cahil, yani “kendi sözleri gibi kendisi de çift [olan], bir muamma [olan]” olarak geçen Oidipus’un durumu üzerinden anlattığımız insanın varoluşunun çift-anamlılığı, onun beden ve ruha sahip oluşuyla gelen insani ve tanrısalığı, ölümlü ve ölümsüz oluşu ve tüm bunların yarattığı gerilim, insanı eksikliğine yönelten o duyguyla (ileride göreceğimiz gibi bu duygu Aşk’tır), o duygunun yönelttiği hareketi içinde mağaranın dışına adım atması, bu adımla yalnızca algısal olanın sınırından kurtulup kendinde bir değişim ve dönüşümü cesaretle üstlenmesi söz konusu olabilir. Oidipus eylemindeki belirsizliğiyle yüzleşmek, bunu kendi eksikliği ya da beceriksizliği olarak görmek ve kör kâhin Teiresias’ın (Tanrı’nın *logos*’u) dile getirdiği hakikati üstelenmek yerine, cesaretsizliği ve kibrinden ruhunun körlüğünü bedensel körlüğüyle pekiştirmiştir. Trajik jest gibi açığa çıkan bu durum, ruhunun körleşmesinin cesaretle üstlenilmediği noktada Oidipus’un kendini kör etmesiyle bedensel bir eksikliğe dönüşebilmiştir ancak.

Söz konusu olan bu “hiçbir şeye dayanamama, çünkü dayanacak hiçbir şeyin [olmaması]” hali yaşamı devam ettirebilmek için çoğunluğun fikirlerini ve kurallar bütününe gerekli kılar, yani insanı “belirsizliği korumaya ve ona boyun eğmeye” iter. Böylece edinilen parçalı bilgiler ve sanılar hakikat ilan edilir, yaşamı, ilişkileri ve kuralları belirleyerek hakikat arzusunu ve ölüm korkusunu güç istencine dönüştürür. Nietzsche “güç istenci, istencin akıldan daha temel olduğunu ima eder. Bilgi akıl tarafından keşfedilmez; istenç tarafından dünyaya dayatılır ve yansıtılır”¹⁰⁵ derken, trajik varoluşundaki *aporia*’yı üstlenemeyen insanın *doxa*’daki bu durumuna açıklık getirir. Hakikatin varoluşsal bir sorun olduğu bir kez

¹⁰⁵ Peter Berkowitz, *Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), s.35.

daha karşımıza çıkar, bunu güç istenci ya da kibirle açıklamak arasında, bu noktada, pek de bir fark yoktur.

Bedenin yarattığı *hubris* nedeniyle algı düzeyindeki görecelik ve belirsizlik bilgi düzeyine de böylece sızmaya başlar. Hakikatin ve bilginin genel içindeki anlamı ve araçsallığı ona dair tek bir ölçütün veya otoritenin varlığını engellediği gibi¹⁰⁶ çoğunluk için ancak yargıların bir özelliği olarak mümkündür ve bir veraset aracı olarak işlev görür. Dolayısıyla insan, çoğunluğun fikirleri¹⁰⁷ ve sistemin kurallarına bakarak varoluşunun bütününe görememektedir. Sokrates bu ilişkiler sisteminin görece gerçekliklerine ve bunun oluşturduğu bir otoritenin kurallarına kulak vererek değil; aklın işleyişiyle uyum içinde yani *noesis* (görme) üzerinden nesnelere ilişkiye geçmek gerektiğini¹⁰⁸ dile getirir. Başka bir deyişle, bunu insanın yaşamında tesis etmesinin bir yolu olarak yaşamına yönelik karar alırken, güç istencini değil aklı devreye sokması, çoğunluğu değil bilgiyi esas alması gerektiğini vurgular.¹⁰⁹ Peki, bu ilişki nasıl tesis edilebilir?

III-III Öteye Adım: Düşüncenin Alanı

Bu bölümde *doxa*'da mümkün olmayan ancak *doxa*'da temelinin atılması gereken yani ancak *doxa*'daki halin; nesnelere ilişkilene biçiminin eksik ve sınırlılığı oluşunu fark etmenin ve onun ötesine adım atmanın koşullarını ele alacağız. Ruhun yetilerini, bünyesinde barındırdığı mükemmelliği, yani adaleti imkânsız kılan bu sınırdan bir ölçüde çıkabilmesi neticesinde, çıkabildiği ölçüde insana açılan kavranabilir olanın alanını ele alacağız. Bu alanda ruhun yetileri arasında *dianoia* (düşünce) ve bilgiyi mümkün kılan *noesis* (görme) yer almaktadır. *Doxa*'dan çıkış en temelde, insanın alışkanlıklarını değiştirmesi anlamına gelmektedir; bilginin imkânı söz konusu olduğu gibi, bununla bağlantılı olarak yaşama

¹⁰⁶ Platon, *Theaetetus*, çev. F. M. Cornford (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 179c.

¹⁰⁷ Platon, *Laches*, çev. Benjamin Jowett (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 50e.

¹⁰⁸ Platon, *Phaidon*, 66a; *Laches*, 177e.

¹⁰⁹ Platon, *Laches*, 184e.

biçimi, ilişki kurma biçimi de değişmelidir. Bilgi sorunu her zaman eyleme sorunudur. Eyleme sorunu ise her zaman onu gerçekleştiren kişiyi eyleminin faili yaptığı ölçüde seçme, üstlenme ve kendini eylemiyle aralıksız olarak yeniden yaratma sorunudur.

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi düşünce edinen tek varlık ruhtur. Ruhun düşünceyi üretebilmesi için bedenın yasalarıyla kendi yasaları arasında uyumun sağlanması, diğer bir deyişle bedenin baskın gelen etkilerinden sıyrılması gerekir. Söz konusu olan, şeylerin *doxa*'da tesis edilen mutlaklıklarının aralıksız olarak kendini dayattığı bir durumda kişinin o şeyler üzerine, o şeylerin gelip geçiciliklerini esas alan yanılsama ve inanç düzeyinde fikirler, sanılar üretmekten onların varolmalarını esas alan bir *logos* ve düşünce üretmesi sürecidir ve bu nedenle de uzun ve zor bir süreçtir.

Platon'da belli basamakların kat edilmesini şart koşan bu uzun ve zor süreci anlatabilmek için Aşk'ın ne olduğunu anlatmamız gerekmektedir. Çünkü Aşk, kişiyi *doxa*'nın dışına hareket ettiren ve bizim insanın kendindeki eksikliği fark etmesiyle mümkün olduğunu söylediğimiz bu hareketi mümkün kılan güçtür. Yani insanın kendinde eksik olduğunu gördüğü şeye olan hareketi; onunla bütünleşme arzusudur. Kısacası Aşk insanın kendinde bir şeylerin eksikliğini duymasıyla harekete geçer ve göreceğimiz gibi eğer bu güç, eksiklik hissini kaynağını, bu uzun ve zorlu süreci kat ederek kazanabilirse, bunun varoluşunun; ölümlü oluşunun, bedeninin eksikliğinin bir sonucu olduğunu anlaması mümkün olacak, bu sayede ölüm korkusu yerini, ölümsüzlüğüyle, ruhuyla ilişki kurmasına, bu anlamıyla onunla barışmasına bırakacaktır, çünkü eksikliğin kaynağında ruhunun bütünüyle özgürleşmesine, yani ölümüne ve hakikate duyduğu arzu yatmaktadır.

Aşkın ne olduğunu daha detaylı ele almadan önce bu bölümün *doxa*'dan çıkışı, *doxa*'nın sınırının geçilmesini, bu sınırı geçme hareketinin kendisini ele alacağımız bölüm olması nedeniyle, aslında insanın trajik varoluşunun yarattığı gerilimi aşmanın ne anlama geldiğini de ele alacağımızı hatırlatalım. Başta da söylediğimiz gibi, Platon'da *doxa*'nın dışı,

söz konusu gerilimi aşan bir ontoloji kurmayı amaçlar ve bu, ölümden sonra *aletheia*'nın imkânını söz konusu etmenin de şartıdır. Gerilimi aşan bir ontoloji tesis etmekle, parçalanmışlığı içinde insanın arzu duyduğu imkânsızlıkla; hakikatle, bir olma hali dediğimiz *aletheia* ile bir *aporia* olarak yüzleşme imkânı ortaya çıkar. Yüzleşme onu devralmayı, üstlenmeyi ve aşmayı gerektirir. Tüm bu gereklilikler bilgi sorunu, eylem sorunu, adalet, iyilik, mutluluk ve güzellik sorunu olarak birbirine bağlı meselelerin ele alınmasının, bu meselelerin birbirine bağlı olduğunun görülmesinin de imkânıdır. Bu görme neticesinde ulaşılan gerçek bilgi, insanın faaliyetleriyle kendini dönüştürdüğü bir zeminde mümkün olacaktır. Çünkü *doxa*'nın dışı, insanın mağaradan dışarıya adımını attığı ölçüde ve atmasıyla, mağarayı mağara yapan özelliklerini ve eksikliklerini, kendindeki özellikler ve eksikliklerle birlikte fark ettiği, fark ettiği anda güneşin kör eden ışığında kaybettiği ve tekrar görmeye çalıştığı bir hareketle yaratılır. Her ne kadar mağara alegorisinde *doxa* ve dışını tesis eden kategoriler hiyerarşik olarak gösterilse de; bu zor ve uzun süreç, sürekli bir ilerlemenin olduğu bir süreç değildir. Çünkü neticede insan fiilleriyle ve şeylerle ilişkilene biçimiyle kendini mağaranın dışına attıysa da, mağarayı tesis eden bedensel yasaları ölüme kadar; ruhu bedenini bütünüyle terk edinceye kadar işlemeye devam edecektir. Buradaki aşmak ya da aşkınlık düşüncede ve sonra da saf akılda mümkün olabilecek bir aşkınlıktır ve insanın sürekli olarak nefsiyle mücadele etmesini gerektirir.

Bu nedenle, *doxa*'nın dışında insanın harekete geçirdiği ilk faaliyet, yani o alanın tabiatı gereği işleyen ilk faaliyet *dianoia*'dır¹¹⁰ (düşünce): İnsanın onu çevreleyen her şeyle algı nesnelere üzerinden değil gelip geçici olmayan, değişmeyen düşüncenin nesnelere üzerinden ilişki kurduğu, görülen dünyanın dışı kavranan dünyanın ilk hareketidir.

III-III-I. Aşk (*Eros*)

¹¹⁰ Platon, *Devlet*, 509d.

Bizi buraya ve buradan öteye taşıyan en önemli kavramlardan biri Aşk olduğu için, tam bu noktada Aşk'ın nasıl ele alındığını açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Aşkın ne olduğunu görmekle, aslında en başta ifade ettiğimiz *ethos-diamon* ilişkisinin doğasını, nasıl dönüştürücü bir güce sahip bir ilişkiye evrildiğini de anlayabileceğiz. Mağaranın sınırının dışına çıktığında, insanın içinde bulunduğu açıklık onun *diamon*'uyla kendini de dönüştürebileceği bir ilişki tesis etmesini sağlayabilir. Çünkü kendini dönüştürebilmesi insanın görülebilir, kontrol altına alınabilir ve mutlaklaştırılabilir olandan, ruhunu her şeye karşı korkusuz ve ele geçirilemez yapan mevcudiyetiyle¹¹¹, *daimon*'uyla ilişki kurabilmesini ve onun yenilmez ve karşı konulmaz bir güç olarak Aşk'ı izlemesini sağlayabilir. Aşk da tam bu noktada bir işleve sahiptir, çünkü Aşk kibrin (*hubris*) panzehiri olabilecek tek güçtür. Bedenli varoluşu gereği insanın sahip olduğunu gördüğümüz kibir, insanı *doxa*'ya mahkûm eden, bu nedenle cehalet, ölçsüzlük ve korkuyu besleyen bir özellikse ve kaynağında insanın sonluluğunu ve eksikliğini gerçek bilgi yerine mutlaklıklar ve temsillerle kapatma istenci yer alıyorsa, Aşk da kibri besleyen görünür olandan, bedensel olandan ziyade kaynağa esasa yöneldiğinde, eksikliği kapatmayı değil, tam tersine eksikliği olanca açıklığıyla görmeyi ve ölümsüz ruhu aracılığıyla kendini bütünlemeyi sağlayabilir. Kibri bedensel olana tutulmuşluğu içinde, orada inşa ettiği mutlaklıklar ve kimlikler içinden çekip çıkarabilecek tek güç, ruhu bedensel tüm belirlenmişliklerinden çekip çıkartarak, fiilleriyle kendini bütünüyle İyi'nin hizmetine bırakmasını mümkün kılacak olan Aşk'tır. Bu nedenle, kibirle Aşk arasındaki bu ilişki bizim tezin sonuna kadar takip etmemiz gereken bir hat olmaya devam edecektir. Aşkın ne olduğunun ve insanlar üzerindeki işlevlerinin tartışıldığı *Symposion*'da, insan gibi Aşkın da tâbi olması gereken dönüşüm çok net bir şekilde ele alınır.

¹¹¹ Age, 375b.

Konuşma sırası Sokrates'e gelinceye kadar ya en eski ya da en genç tanrı olarak anlatılmıştır Aşk tanrısı *Eros*. Örneğin ilk konuşmayı yapan Phaidros *Eros*'un en eski ve en değerli tanrı olduğunu, insanların yaşarken ve ölümden sonra erdemi ve mutluluğu elde etmelerinde en etkilisi olduğunu söyler.¹¹² Bunun üzerine Pausanias aslında tek bir *Eros*'un olmadığını, Tanrıları öveceksek de güzellikten nasibini almış olanı övmemiz gerektiğini belirtir, çünkü insanın eylemleri gibi hiçbir şey kendi başına güzel değildir; doğalarına göre, nasıl faaliyete geçtiklerine göre güzel ya da çirkindirler.¹¹³ Pausanias'a göre, erkeğin de dişinin de payının olduğu Aşk değildir övülmeye değer olan; Aşkta daha güçlü bir doğaya, daha yüksek bir akla sahip erkeğin payı vardır yalnızca.¹¹⁴ Çünkü onun Aşk, sadece bedene tutulan, bu nedenle gelip geçici olan Aşkta farklıdır.¹¹⁵ Bu Aşkın zorunlu olarak ürettiği, doğurduğu yüksek düşünceler, sağlam dostluklar ve birliktelikler, barbar yöneticiler tarafından hoş görülmezler¹¹⁶, çünkü birbirlerine barbar yöneticilerin kurallarının ötesine geçen bir serbestlik tanırırlar. Onların kölelikleri barbarların yasalarına değil, erdem yolunda bir köleliktir. Yasa bu anlamıyla adaleti, mutluluğu esas alır.¹¹⁷ Pausanias eksik bir biçimde de olsa, Aşk'ın esas alması gereken yasaların barbar yöneticilerin yasalarından farklı olduğunu, bu anlamıyla özgürleştirici olduğunu ima eder. Platon açısından barbar yöneticiler, her zaman için kibirden beslenen bedeninin yasalarını yürütürler, bu nedenle hem kendilerini hem de yasalara tabi olanları mahkûmiyet altına alırlar.

Eryksimakhos da Pausanias'ın Aşk'ı ikiye ayırmasını yerinde bulsa da, onun sadece insanlar arasında değil, diğer varolanlar arasında da bulunan evrensel bir tanrı olduğunu

¹¹² Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 180b.

¹¹³ Age, 180d-e, 181a.

¹¹⁴ Age, 181c.

¹¹⁵ Age, 183e,184a. Ayrıca bkz. Age,179b.

¹¹⁶ Age, 182c.

¹¹⁷ Age, 184c-d-e.

ekler.¹¹⁸ Sokrates'den hemen önce konuşan Agathon'un da dile getirdiği gibi tüm bu konuşmalarda sadece Aşk'ın neden olduğu iyiliklerden bahsedilir ve Aşk'ın ne olduğu, doğası üzerine kimse bir şey söylememiştir. Bu nedenle Agathon, diğer tanrılar arasında en güzeli ve en iyisi olduğu için aralarında en mutlusunun ve en gencinin o olduğunu söyleyerek başlar konuşmasına.¹¹⁹ En gençtir çünkü insanlara daha hızlı erişir ve hep benzerini yani gençleri yanına çeker.¹²⁰ Aşk hep güzelin aşkıdır, çirkinin aşkı olmaz.¹²¹

Her ne kadar Aşk'la ilgili esas alacağımız kısım Sokrates'in kahin Diotima aracılığıyla aktardığı konuşma olsa da, buraya kadar herkesin Aşk'ı ele alış biçimine kısaca değinerek, söz konusu olan *Eros* olduğunda bile ortaya atılan fikirlerin, fikir düzeyinde olması itibarıyla birbirinden dramatik bir biçimde farklı olduğunu ve aslına, doğasına dair bir düşüncenin olgunlaştırılmadığını göstermiş oluyoruz. Çünkü *Symposion*'un merkezindeki Aşk'a övgü düzme amacı, övgü düzeceği şeyle arasında oluşan zorunlu mesafe üzerinden sözü söyler. Tam da bu nedenle Sokrates'in konuşmasının başında ifade ettiği gibi, yalan da olsa en güzel, en yüce nitelikleri o şeye atfetmek ve bu nedenle o şeyin aslını övmek değil, övüyormuş gibi konuşulması yeterlidir. Bu da, *doxa*'daki ilişkilendirme biçimine işaret etmesi açısından önemlidir. *Eros*'un tanımı sürekli değişir, biri diğerinin tanımındaki eksikliği tamamlamaya çalışır, ama yine de esasına, doğasına ve aslında mükemmelliğine, yani “onun olmasının, bir şeye maruz kalmasının ya da bir şey yapmasının en iyi şekli nedir”¹²² sorusu esas alınmadığı ölçüde kesin bir yargıya varmanın imkânsızlığıyla karşılaşılır. Çünkü hepsi isminden hareketle bir tanım getirir ona ya da tanımından hareketle bir isim verilir ve hiçbiri yaşamında bunu tatbik edemez. Sokrates'e göre ise yapılması gereken, övülen şeyin esasını düşünmekten ve onu dile getirmekten geçer.¹²³ Övgünün özellikleri de dahil, üzerine söz

¹¹⁸ Age, 186a-b.

¹¹⁹ Age, 194e, 195a-b.

¹²⁰ Age, 195b.

¹²¹ Age, 197b.

¹²² Platon, *Phaidon*, 97c.

¹²³ Platon, *Symposion*, 198d-e.

söylenen her şey algı ve muhakemenin etkisindedir; karşıt ve aynı olduğu şeylerle ilişkisi üzerinden, belirli nitelikler atfedilip adlandırılarak ortaya atılan varsayımlara inanılır, doğru fikir olarak kabul edilir ve bu nedenle dışsal olmayan bir ilişkilenenin imkânı kapatılır. Böyle olduğu için, ne o şeyin esasına dair onun tüm ilişkilenmeleri ve doğası üzerinden bir bilgi mümkün olmakta, ne de o fikir yaşamı esas alan eylemi dönüştüren bir harekete imkân ve ihtimâl vermektedir.

Sokrates Aşk'ın ne olduğunu diyaloga davet ettiği Agathon'a söyler: "Aşk hep bir şeyin aşkıdır, bu da onda eksikliğini duyduğu şeylerdir."¹²⁴ Platon'da en büyük kırılmayı yaratan, ona kibir karşısında panzehir işlevi veren Aşk meselesini *Symposion*'da kahin Diotima üzerinden anlatması da çok önemli bir şeye işaret eder. Burada kullanılan yöntem, o yöntem aracılığıyla aydınlatılacak şeyle organik bir bağ taşımaktadır: İnsanı bünyesinde taşıdığı ölümsüzlükle, kendi ölümlülüğünün sınırını görecektir ve kendi ölümü ve hakikatiyle kurduğu korku ilişkisini dostluk ilişkisine dönüştürecek bir panzehir olarak Aşk, ancak bilge kahin olarak tanıtılan Diotima aracılığıyla dile getirilir. Diotima'nın kelime anlamı yurdundan gelir; "Mantineia kehanet [*mantikes*] kelimesini akla getirmesi bakımından önemlidir. Nitekim bazı elyazmalarında bu kelime [*mantikines*] kehanet-kahin [*mantikes*] şeklinde geçmektedir."¹²⁵ Sadece Platon'da geçen bu karakter bu anlamıyla, Sokrates'in bilgelik aşkını harekete geçiren *daimon*'u olabilir, çünkü kimsenin kimseye bir şeyin ne olduğunu öğretemeyeceğini düşünen Sokrates'in aşkla ilgili her şeyi, aşkın felsefesini öğrendiğini söylediği¹²⁶ Diotima, aslında bir ikinci kişi değil onun *daimon*'u olmalıdır. Konuşmasının geri kalan bölümünde Aşk'ın ne olduğunu, doğasını ve faaliyetini *daimon*'uyla kurduğu ilişki üzerinden dile getirir, tam da bu sayede onun esasına dair doğru bir bilgiye sahip olmak mümkündür. Tezin en başından beri söylediğimiz gibi, *daimon*

¹²⁴ Age, 200e.

¹²⁵ 390. Not, Platon, *Symposion* içinde, çev. Eyüp Çoraklı, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007). Ayrıca bkz. R.G. Bury, *The Symposium of Plato*, s. 94.

¹²⁶ Platon, *Symposion*, s. 201d.

aslında insanın hiç değişmeyen kaderi değil, tersine insanın kaderini dönüştürme kapasitesine sahip gücüdür; dönüştüğü ve dönüştürdüğü ölçüde etik yaratma faaliyeti mümkündür, diğer bir deyişle koptuğu ama parçası olmaya devam ettiği sonsuzlukla, ruhuyla ve onlara kaynaklık eden İyi'yle *daimon*'u üzerinden kurulan ilişkidir önemli olan. Demek ki, Sokrates'in Diotima ile diyalogu aracılığıyla Aşk'ın en uç noktasında bu ilişkiyi doğurma kapasitesi gösterilmektedir.

Peki Aşk'ın doğası nedir ve söz konusu Aşk'ın insanın yalnızca eksikliğini duyduğu şeye karşı olması ne anlama gelir? Aşk'ın annesi Penia (yoksulluk, sefalet) babası Poros'tur (çare, bolluk). Hem annesinin hem babasının doğasından nasibini almış olarak yersiz yurtsuz, yalınayak gezen, yerde yatan, ama aynı zamanda yaşamı boyunca hakikati amaçlayan, bilgelikle dolu, düşünceyi arzulayan ve verendir.¹²⁷ Bu nedenle insanın doğası gibi hem sınırlı, eksiktir ve Pandora'dan hatırlayacağımız gibi hayvansal iştaha sahiptir hem de bilgelik, iyilik ve tanrısal güzellikten nasibini almıştır. Tam da bu nedenle insanlara çok yakındır; doğası gereği bilgelikle cehalet arasındadır. İnsandaki Aşk da tam bu arada harekete geçer ve hep bilgiyle ilişkilidir.

Platon'un insani bilgelik olarak ifade ettiği ve insanın ne bilmediğini bilmesi, yani eksikliğinin farkına varması durumu en temelde onu cehalet durumundan sıyrabilir, bu nedenle kibre karşı atılmış ilk adımdır. Çünkü kibrinin esareti altındaki cahil kişi yoksunluk hissetmediği için arzulamaz.¹²⁸ Yoksunluk hissetmediği için, onu mağaranın duvarındaki yanılısamalardan başını mağaranın kapısına çevirecek arzu olmayacak, ruhu sadece bedeninin yasaları altında olduğundan kaskatı hareketsiz zincirlerinden kopamayacaktır. Mağaranın dışına insanın kendini taşımasının Aşk'la mümkün olduğunu söylemesinin nedeni de budur.

¹²⁷ Age, 203c-d.

¹²⁸ Age, 204a.

Yavaşça ve tek tek çıkılması gereken basamakları var eden, çıktıkça bir sonrakini görmesine imkân tanıyan Aşk'tır. *Devlet*'teki mağara alegorisinde ve aslında diyalogun tamamında kat edilen süreçlere paralel bir süreç burada da zorunlu olarak hakimdir: İnsanın kendisi de dahil inşa ettiği ve edilen her şeyin kaynağındaki eksikliği görmesi. Ancak bu bedensel bir eksiklik de olabilir ruhun yoksunluğu da,¹²⁹ bu nedenle kat edilmesi gereken yolları şöyle sıralar Diotima: Önce güzel bedene aşık olmalı. Orada güzel düşünceler üretmeli. Sonra herhangi bir bedendeki güzelliğin başka bir bedendeki güzellikle kardeş olduğunu kavramalı. Amacı güzellik ise, hepsinin bir ve aynı güzellik olduğunu kavraması şart. Böylece tek bir güzel beden kul köleliğinden kendini koruyabilir ve ruhtaki güzelliğin daha değerli olduğunu anlayabilir.¹³⁰ Ruhun güzelliği, onu bedenın yasalarıyla ruhun yasalarını temaşa etmeye götürecektir. Bu süreç bizim buraya kadar ve buradan itibaren izleyeceğimiz sürece paraleldir. Bu nedenle Aşk *daimon*'la *ethos* arasındaki ilişki gibi belirleyici olacaktır. Buraya kadarki *doxa* süreci için değerlendirecek olursak, Aşk bedensel olanın Aşkıyla sınırlıdır. Bu bir yanıyla insandaki ölümsüzlük arzusunun bedensel doğumla, başka bir bedenle birleşmekle tatmin edilebilir kılar. Diğer yandan, İyi'yi sonrasında vereceği keyiften dolayı arzulamakla sonuçlanır.¹³¹ Bu nedenle Diotima bir bedendeki güzelliğe hapsolmek yerine tüm bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellikten nasibini aldığını görmenin, Aşk duygusunun o noktaya evrilmesinin önemli olduğunu söyler. Çünkü ancak bu sayede insanın eksikliğini hissettiği şeyle gelip geçici değil, sonsuza kadar birleşmesi ve bütünleşmesi mümkün olacaktır, yani ancak bu sayede iyinin, güzelin kendisini yalnızca kendisi için arzulamak mümkündür. Bu arzuyla gelen, sonsuza kadar birleşme arzusu ise bedensel gebelikle değil yaşamda bilginin doğumuna; ölümden sonra ise *aletheia*'ya götürür bizi, eğer yaşarken aslolanın ruhun güzelliği olduğunu görmek ve onu temaşa etmek mümkün olursa.

¹²⁹ Age, 202d.

¹³⁰ Age, 210b-d.

¹³¹ Platon, *Devlet*, 357c-e.

Bu durum aynı zamanda ruhun bünyesindeki İyi'nin tecrübe edilmesine ve dolayısıyla ruhun kendi doğasıyla uyum içinde (adalet) hareket etmesine imkân tanıyabilir.¹³²

İnsanı düşünceye kışkırtan, kışkırttığı ölçüde ruhunu çokluktaki birlik, gelip geçicilikteki esasa doğru hareket ettiren Aşkın, bilgiyle ilişkisini daha iyi anlamak için *Devlet*'teki mağara alegorisine, insanın düşüncenin alanında kurduğu ilişkiye verilen örneğe dönüp bakmamız zorunludur. Çünkü *aletheia*'nın ölümden sonra mümkün olabilmesi için, ruhunun yaşarken nefsinden olabildiğince sıyrılmış olması nefsinin ürünlerinden (korku, kibir, ölçsüzlük) arınmış olması gerekir. Cehaletle bilgelik arasındaki bu yol *Devlet*'te de benzer bir şekilde çizilir ve Aşk'ın ulaşabileceği en uç nokta(sın)da; iyiyi arzulamasıyla, güzeli hem kendi bedeninde ve ruhunda ortaya çıkarmasıyla, yani onu doğurması, üretmesiyle yaşamın sınırında son bulur.¹³³

III-III-II. *Dianoia* (Düşünce)

Dianoia'yı insanın kendisinde eksikliğini hissettiği şeye doğru harekete geçiren Aşk *Devlet*'in VII. kitabında, bedensel mevcudiyeti içindeki ruhu harekete geçiren, düşüncenin uyanmasına yol açan şey olarak ifade edilir.¹³⁴ Ancak Aşk eksik bir şeye yönelik bir hareket ya da arzu, bu nedenle asli olarak ölümsüzlük arzusu olsa da, yukarıda Diotima'nın ağzından dile geldiği gibi ilkin ve her zaman ruhu esas almaz. Çünkü ilişkilendiğimiz her "şey" ruhumuzu ve ardından düşüncemizi harekete geçirmez. Bunun nedenlerinden biri bedensel arzularken, yani üremeye elde edilen ölümsüzlükken, diğeri de yine algı ve muhakeme temelinde kurulan ilişkinin doğasının zorunlu olarak yarattığı bir durumdur:

Algılarımız sonucunda elde ettiğimiz bazı şeyler düşüncemizi yeniden gözden geçirmemiz konusunda bizi teşvik etmez çünkü onları duyumsayarak elde ettiğimiz yargılar yeterli görünürler, ancak başka bazıları her zaman düşüncemizi üzerine

¹³² Platon, *Timaeus*, 30c, 36e.

¹³³ Platon, *Gorgias* 467d. Ayrıca bkz. Platon, *Symposion*, 206a-c.

¹³⁴ Platon, *Devlet*, 523a.

düşünmesi için davet ederler, çünkü duyumun ortaya koyduğu sonuç güvenilir değildir.¹³⁵

İlk durumda yeterli görünmelerinin nedeni, algının karşıt algısıyla birlikte eşzamanlı olarak mesele olmamasıdır. İkinci durumda ise algı, şeyi karşıtıyla birlikte ortaya koyar. Örneğin parmaklarımızı ele alalım, der Platon, eğer (işaret, orta ve en küçük parmağı düşünürsek) her biri sadece parmak olarak ele alındığında *dianoia* teşvik edilmez, çünkü bu yeteri kadar açıktır ve “insanların çoğunda düşünce, parmağın ne olduğunu aramak zorunda değildir.”¹³⁶ Fakat kişinin bir parmağına bir diğeriyle ilişkisi içinde bakması ve birinin diğerine göre küçük ama başka birine göre büyük, uzun vs. olduğunu görmesi durumu, yani sadece algı nesnelere üzerinden kesin bir yargıya varmanın, ölçmenin, sonuç çıkarmanın mümkün olmadığı bu durum, bu belirsizlik durumu akıl yürütmeyi kışkırtacaktır.¹³⁷ John Sallis *Being and Logos* kitabında, parmak örneğinin başka iki önemli noktaya daha işaret ettiğini ifade eder: Birincisi parmağın hem algılanan hem de algılayan, hem dokunulan hem de dokunan olma özelliğidir, yani hem *dianoia*'yı kışkırtan durumun belirsizlik özelliğini taşır hem de insanın eyleminin hem öznesi hem nesnesi olma durumunun altını çizer. İkinci nokta ise, parmağın işaret etme özelliğidir. İşaret etme yoluyla kişi kendini, ilişkiye geçtiği şeye belirli bir mesafede durmasını, bütünden (o şeye dair yapılan tanımlamalardan ve adlandırmalardan) ayrılmasını sağlayacak şekilde başka bir şeye doğru hareket ettirir. Söz konusu işaret etme eyleminin kışkırtılması, *dianoia*'nın kendine has karakterini ortaya koyar.¹³⁸ Böylece ruh, görüşün yaptığığın aksine, şeyin bir şeye göre büyük, başka bir şeye göre küçük olma özelliğini birbirine karıştırmak ve tek bir şeye yüklemek yerine birbirinden ayırır.¹³⁹ Sallis'in işaret ettiği ikinci nokta, kişinin bütünlüle arasına mesafe koyması, onları kendi başlarına görece daha açık kavramasına imkân tanıdığı ölçüde kişiyi onlara

¹³⁵ Age, 523b.

¹³⁶ Age, 523d.

¹³⁷ Age, 524 b-c.

¹³⁸ John Sallis, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 430.

¹³⁹ Age, s. 431.

yakınlaştıran da bir şeydir.¹⁴⁰ Kişi ruhun bir faaliyeti olarak düşünceyi işleterek o şeye dair bedeninin yasalarınınca tayin edilmiş çerçevenin dışına çıktığı ölçüde ona belli bir mesafeden yaklaşacak, ancak aynı zamanda algının değişken nesnelere düşünceye nesnelere geçerek onun bir şey ve/veya araç olarak kabul edildiği dışsal bir ilişki kurmayarak ona yaklaşacaktır. Algı ve muhakemenin kıyas ve karşılaştırma yapma faaliyeti bu sayede aşılar.

Platon *dianoia*'nın faaliyetlerini, yani düşünce düzeyinde insanın şeylerle nasıl ilişkilendiğini açıklarken geometri, matematik ve astronomiden faydalanır.¹⁴¹ Platon bu bilimlerden, ruhun gözünü açan bilimler diye bahseder.¹⁴² Söz konusu olan, ilkin algının nesnelere geometrinin nesnelere yani varlığın yansımalarına geçiş evresidir. Matematikçi kendi *logos*'unu varlığın yansıması olan bu nesnelere üzerinde yürütür ki bu yalnızca anlama yetisi sayesinde görülebilecek gerçekliklerdir, diğer bir deyişle anlama yetisini, idrakı harekete geçirir.¹⁴³ Yanılsama ve inanç ile anlama yetisi yani görünür şeylerin alanıyla *dianoia* arasındaki fark böylece ortaya çıkar. Görünürün alanında bulamayacağımız sayılar veya geometrik şekiller görecelik içinde değil belli bir örgütlenmenin ve metodun ışığında ve tam da bu nedenle düşünce alanında ele alınır.

Platon'un *dianoia* alanında ele aldığı matematik ve geometrinin faaliyetleri bilginin imkânını tesis eden *noesis* için bir geçiş noktası değil belki, ama alıştırma rolü üstlenir. Nihayetinde bilginin tesis edilmesi süreci, yeni bir ilişkilene biçimini gerektirdiği ölçüde, alışkanlıkların değişmesi sürecidir ve bunun için alıştırma gereklidir. Geçiş olamaz çünkü Platon'da ruhun *dianoia* ve *noesis* faaliyetlerinin kapasiteleri ve varolanlarla kurdukları

¹⁴⁰ Martin Heidegger'in de "The Thing" makalesinde şeyin ne olduğunu, şey olarak nasıl bilinebileceğini tartışırken değindiği "yakınlık" nedir sorusuyla olan bağlantısı için bkz. "The Thing", *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2001) içinde, s.163-163, 173-180.

¹⁴¹ Platon, *Devlet*, 510c.

¹⁴² Age, 527d.

¹⁴³ Age, 510e-511a.

ilişkilerin doğası farklıdır; biri diğerinin faaliyetini gerçekleştiremediği gibi (uyum ve oran bu anlamıyla önemlidir), birbirlerinin yerine de geçemezler. Ancak *dianoia*'nın alanındaki matematiksel faaliyetler, görülebilir olmayıp yalnızca düşüncede (soyut olanın) etkin olduğu ölçüde kişide bu alanda alışkanlık kazanması, bedenün yasalarınca inşa edilmiş alışkanlıklarını değiştirmesi konusunda alıştıırma işlevi görür.¹⁴⁴

Matematik ve geometri ile uğraşanların amacı, ilişkiye geçtikleri nesnelere yalnızca zihinlerinde bulunabilecek görüntülerine ulaşmaktır.¹⁴⁵ Bunu yaparken de araştırmalarını varsayıma dayandırmak zorundadırlar; bu da onun ilk ilkeye, esasa göre hareket edemediğini, o kapasiteyi kendinde barındırmadığını gösterir.¹⁴⁶ Çünkü örneğin varsaydıkları tek sayı, çift sayı ya da aç ve figürler varlıklarını ilk prensipten değil, bu varsayımdan alırlar ve mutlak varsayımlar olarak kabul edilmeleri gerekir; araştırmalarını bunu ötesine götürmezler, bu varsayımların herkes için açık olduğunu kabul ederler.¹⁴⁷ Bu alanın alıştıırma olarak kabul edilebilecek olmasıysa *Devlet*'in ileriki bölümünde Sokrates'in sözleriyle açıklığa kavuşur. Sokrates hesaplama ve aritmetik üzerine çalışma yapanlarla başlamak gerektiğini, onları sadece amatörler olarak kabul etmektense, saf akılla sayıların doğasını temaşa etme çabası içine girecekleri ana kadar onları takip etmek gerektiğini dile getirir. Bu noktada yani *dianoia* düzeyinde bilimlerin kabulleri, varsayımları yani eldeki parçalı bilgi ile ne yapılması gerektiği önem kazanmaktadır.

Sayıları tüccarların, satıcıların alım satım işlerindeki gibi kullanmayacaklar [...] ruh onlarla görülen dünyanın, gerçeğin kaynağına daha kolay geçecek [...] insana yükseltilere atılma gücünü kazandıracak ve düşüncelerine görünür, elle tutulur nesnelere katmadan, sayıların kendileri üzerine düşünmesini öğretecek.¹⁴⁸

Matematiksel faaliyetlerin nesnelere olan sayılar bu amaçla kullanıldığı, ruhu gerçeğin kendisine yükseltmeye, bilgi aşkını doğurmaya, gözlerimizi aşağıya değil yukarıya

¹⁴⁴ Age 522a, 527b-c-d.

¹⁴⁵ Age, 510e.

¹⁴⁶ Age, 511a.

¹⁴⁷ Age, 510c.

¹⁴⁸ Age, 525c-e [çeviri biraz değiştirildi].

çevirmeye yönelttiği ölçüde önemlidir.¹⁴⁹ Çünkü amaç “ruhun en mutlu varlığın bulunduğu yere yönelmesi[dir].”¹⁵⁰ Diğer bir deyişle varlığın düşüncedeki yansımaları yoluyla elde ettikleri çıkarımları maddi çıkarları doğrultusunda değil, onların bilgisini edinme amacıyla kullanmaları gerekir. Bu anlamıyla Platon’un matematiksel bilimlere atfettiği değer onların kişinin düşüncelerine düzen verebilme zemini sağladığı ölçüde söz konusu edilebilir ve bu bilimlerin ruhu yukarıya, düşünceden saf aklın faaliyetine rakamların esasına dair bir *logos*’u inşa etmeye doğru kışkırttığı ölçüde bir basamaktır.

Algı ve muhakemenin yasalarına bağlı görülebilir olanın alanında söz konusu olan, kendimiz de dâhil her şeyin imgeler olarak, imge düzeyinde, diğer bir deyişle temsili, parçalanmış olarak görülmesiydi. Bu zorunlu olarak içine düştüğümüz bir durumdu. İşte bu zorunluluğu başka ilişkilene imkânlarını tesis edecek şekilde kırmak, düşüncenin alanına geçmeyi gerektirir, çünkü *logos* ancak bu sayede varolan üzerine düşünmek noktasına taşınabilir. Varolanın kendisi üzerine söz söylemenin imkânsızlığı bu noktada bir düzeyde de olsa devralınır, çünkü üzerine düşündüğü, söz söylediği herhangi bir şeyin varolması gerektiğini bilir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi bunun tam karşısında sofistler yer alır. Çünkü onlar mağaranın içindeki yanlısama durumundaki herkes gibi bu gerekliliği dikkate almazlar, çünkü onların algı ve muhakeme temelindeki faaliyetlerinin doğası gereği düşünce faaliyeti mükemmel bir biçimde gerçekleşmemekte bu nedenle sözleri varolmayan varolan ya da varolanı varolmayan olarak gösterilmesine yol açmaktadır. Sofistler gibi eğitimde ve devlet yönetiminde söz sahibi olan kişilerin yanlış *logos*’u dikkate aldığını kabul ettiğimizde, *dianoia* ile başlayan ve sonraki bölümde *noesis* ile devam edecek faaliyetlerin algı düzeyinde inşa edilen ve varlığın yerini alan temsillerin sorgulanmasını gerektirdiğini görebiliriz. Bu da insanın kendisini, kimliğini ve onu çevreleyen her şeyi sorgulamaya

¹⁴⁹ Age, 525c, 527b.

¹⁵⁰ Age, 526e [çeviri bana ait].

başlamasına yol açacaktır, çünkü mağarada gördüğümüz gibi insanı çevreleyen sistemi mümkün kılan temel şey, değişkenliklerin, bir kurallar bütünü ve düzen inşa etmek için kullanılmış olmasında ve kullanılmaya devam etmesinde yatar. Söz konusu olan yaşamdaki insanın da içinde bulunduğu belirsiz çokluğun, belirsiz çokluk olarak kavranmasıdır; onların içinde kaybolmak, yansımalara kapılmadan, onların göreceliklerinden sıyrılıp açıklığa kavuşması anlamına gelir. Tam da bu nedenle matematiksel olanı kavramak, öğrenmeye açıklık olarak kabul edilir. *Akademi*'nin girişinde yazılı olan “ageometretos medeis eisito!” (matematiksel olanı kavramamış olanlar giremez!) sözünü hatırlayacak olursak, burada kastedilen aslında “öğrenmeye açık olmayanların giremeyeceği”dir. Heidegger *What is a Thing?* kitabında *ta mathemata*'nın öğrenilebilir ya da öğretiler olan şey anlamına geldiğini ifade ederek Platon'un matematikten bahsederken aslında sadece bugün bildiğimiz anlamına değil, burada bahsettiğimiz öğrenmeye kısırtılmış ruhun durumuna işaret ettiğini gösterir.¹⁵¹ Görünümlerin alanı bize üzerine konuşulan, düşünülen herhangi bir şeyin varolup olmadığını gösteremediği noktada kişi düşüncenin, yani bilginin alanına sevk edilir. Ruhun kısırtılmış olması Aşk'tır; onu kendine döndüren mesafeyle esasına döndürerek, ruhun kendi ölümsüzlüğünü hatırlamasına imkân verebilir. Matematik ve geometrinin nesnelere varlığın yansımaları olduğu ölçüde düşüncenin alanındadır, ancak ruhu bu türlü bir soruşturmaya iten şey o değildir, çünkü matematiksel düşüncenin başlangıç noktası doğası gereği tesadüfi ve varsayıma dayalıdır; bilginin ve varlığın kaynağı ve ilk prensibini esas almaz. Yapılması gereken bu varsayımların mutlaklaştırılmaması ve yalnızca bir varsayım olarak, bir basamak olarak görülmesi bu anlamıyla hakkettiği değerin verilmesidir. Bu sayede araştırmanın esasa yönelmesini sağlayacak eğitime devam edilebilir.¹⁵² Basamak olarak adlandırdığımız bu ontolojik kategorilerin hepsi önemlidir, çünkü insan bu kategorileri tek tek geçip esasa yöneldiğinde tüm bu kategorilerin altında yatan bağlantıları, kozmosun

¹⁵¹ Martin Heidegger, *What is a Thing?*, çev. Vera Duetsch, vd. (Gateway Editions, 1968), s.102.

¹⁵² Platon, *Devlet*, 511d, 533b-c.

doğasındaki oranları görebilir ve bu ölçüde bütüne yönelik bir kavrayış edilebilir. *Devlet* ve *Symposion*'dan hareketle belirttiğimiz gibi, bunun için basamakların katedilmesi gerekir. Burası çokluğun (bedenin) yasalarından, birliğin (ruhun) yasalarına doğru yönelen bir kavrayışın, saf aklın devreye girmesini zorunlu kıldığı yerdir: Zincirlerinden azade olmakla mağaranın duvarında görülen gölgelerden imgelerine ve oradan da ışığa; yeraltındaki mağaradan üstündeki dünyaya dönüşüm söz konusu olur. Buraya kadar tarif ettiğimiz matematik, geometri, astronomi gibi bilimlerin yöntemi ve işleyişi ruhun en iyi parçasına, gerçeklikler arasında en iyiyi temaşa etmeye doğru yol gösterme güçlerine işaret eder.¹⁵³

¹⁵³ Age, 532b-c-d.

IV. BİLGİNİN İMKÂNI

Gördüğümüz gibi Platon'un *Devlet*'te ele aldığı bölünmüş çizgi (*divided line*) metaforunda çizginin üstünde tanımlanan iki faaliyet alanından biri olan *dianoia* algı nesnelere hareketle değil, varlığın zihindeki yansımalarını esas alan ve önermeler ve önkabullerden hareketle yalnızca belli çıkarımlar yapabilme kapasitesine sahip bir faaliyettir. Varolanların esasını (*eidos*) değil, zihindeki yansımalarını esas aldığı için de bu faaliyet aracılığıyla doğru bilgi mümkün değildir. Bu anlamıyla bilgiyi mümkün kılan koşulları bünyesinde barındırmaz, ancak düşünceyi, kendi araştırmasının sınırlarını zorladığı ve daha da yükseğe taşıdığı ölçüde de önemlidir. Daha yükseğe taşıdığı, çizginin üstünde yer alan bir diğer faaliyet alanı olan ve hem bilginin hem de felsefenin mekânını açan *noesis*'tir (görme). Ancak *noesis*'in doğası olan diyalektikle, bilginin, yani bir keşif ve yaratma faaliyeti olarak şeylerin esasıyla ilişkiye geçmenin (hatırlamanın) ve bu sayede İyi'nin varlığın ve bilginin kaynağı olarak görülmesinin koşullarından bahsetmek mümkün olacaktır. Gördükçe insan tüm eksikliklerin kaynağı olarak parçası olduğu kaynağın, bütünü eksikliğini duymaya başlayacak, yalnızca ona Aşk duyacaktır. Bu Aşk yaşamını ölüme yolculuk olarak tecrübe etmesine, fiilleriyle harekete geçirmesine yol açar, çünkü birleşmek istediği sadece görünür olanın değil kavranılabilir olanın da ötesindeki sonsuzluktur, İyi'dir.

Bu noktalardan hareketle gördüğümüz gibi, bu bölümde *aletheia*'nın "unutmamak", "açıklık", "hatırlamak" gibi açılımları ve imkânsızlığı ile insanın varoluşu arasında başka bir ilişkinin nasıl mümkün olabildiğini ele almaya başlayacağız. Bunun için hem Aşk'la gelen gebeliğin ve doğumun, yani bilginin eş zamanlı olarak keşfedilmesi ve yaratılmasını mümkün kılan hatırlamanın ne olduğu hem de bunu tesis eden ve sürdüren *noesis*'in hareketi diyalektik yöntemin, diyalog aracılığıyla ve *logos*'ta ortaya çıkışı söz konusu edilecek. Burada *logos*'un bilimin varsayımlarına değil aklın diyalektik gücüyle kavradığı *eidos*'a dair olduğu görülecektir.

IV-I. *Noesis*

Platon'da bilme faaliyetini gerçekleştirebilenler, ruhun *noesis* yetisini harekete geçirebilenlerdir. Bu da *noesis*'in doğası, hareketi olarak tanımlanan diyalektikle mümkündür. Platon'un bilgi anlayışında dikkat edilmesi gereken, hakikat gibi bilginin de bugün bildiğimiz anlamda doğru önermelere indirgenemeyeceğidir. Bu nedenle *dianoia*'da gördüğümüz bilimsel faaliyetler yeterli değildir. Bilgi, ruhun şeylerin esasını, kaynağını doğrudan görmesi, sezmesi, kavraması faaliyetidir. Bu faaliyet *noesis*'in hareketi diyalektiği mümkün kılan diyalogla yürütülür. Kavranabilir olanın yalnızca kavranabilir olandan hareketle yani saf aklın hareketiyle görülmesidir. *Devlet*'in VI. Kitap'ının sonunda bu faaliyetten ilk bahsettiği yerde şunları söyler Sokrates:

Burada akıl, [bilimin] varsayımları[nı] birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütününün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır.¹⁵⁴

Bu kişiler mağaradan dışarıya adımını atmış ve gözlerini güneşe, onun ışığının sudaki ya da başka yerdeki yansımalarına değil, olduğu yerde, olduğu gibi güneşin kendisine yöneltebilenlerdir.¹⁵⁵ İşte ancak bu sayede içinde yaşadığı dünyayı düzenleyen, aynı zamanda mağarada gördükleri her şeyin kaynağının güneş olduğu bilgisi onlara açılır ve ruhları bu açıklıkta gelip geçicilikten uzaklaşarak mükemmel olana yaklaşır. Çünkü bu bilgiyle kişi içinde yaşadığı dünyanın, mağaradaki gölgelerin, insanın ürettiği nesnelere ve onlardan gerçek birer nesneymiş gibi konuşmayı sağlayan adlandırmaların gayrimükemmelliklerini fark edecektir. Buradan çıkacak sonuç, kozmosta mükemmellik taşıyan tek şeyin, İyi'yi bünyesinde barındıran tek varlık olan ruh olduğudur. Mağaradan çıkan ve bilgiyi keşfedebilecek kişinin öncelikle, güneşin sudaki ve başka yerdeki yansımalarının

¹⁵⁴ Age, 511b-c.

¹⁵⁵ Age, 516b.

gayrimükemmelliklerini görmesi ve kendi bünyesinde barındırdığı ruhu aracılığıyla en İyiye, mükemmel olana ulaşma imkânına sahip olduğunu bilmesi gerekmektedir.

Tezin bundan sonraki kısımlarında *noesis* yetisiyle ilişkilenenin, bilginin ve varlığın kaynağı olan İyi'yle ilişkilenebilir nasıl dönüştüğünü ele alacağız. Bu dönüşüm insanın *ethos*'uyla *daimon*'u arasındaki dönüştürücü ilişkinin en mükemmel bir biçimde tezahür etmesi olarak karşımıza çıkacaktır. Tam da bu nedenle çokboyutlu, zahmetli, zor ve lineer olmayan bir süreçtir. Söz konusu olan, ruhun bilgiyi mümkün kılan koşullarını kavranabilir olanların dünyasında yaratması ve keşfetmesidir. Diğer bir deyişle insanın ruhunun potansiyellerini keşfetmesi ve hem kendini hem de bilgiyi keşfettiklerini fiiliyata dökerek yaratmasıdır. Bu anlamıyla bilmek derken aynı zamanda insanın eyleminde ve *logos*'unda bunu tatbik etmesini de kastediyoruz.

İnsan gayrimükemmellikleri fark etmesiyle ve fark ettiği ölçüde ruh, bedensel, eksik varoluşta, bu varoluştan pay alan belirsiz çokluğun (hem insanın hem de onu çevreleyen her şeyin) karmaşıklığı ve karşıtlığı içinde değil, ama onu o karşıtlığı aşacak, belirsiz çoklukta görünmeyen esasa dair bir sorgulamaya davet ve dâhil edilir. İnsanı buna davet ve dahil edense gördüğümüz gibi Aşk'tır.

Zor olan, gündelik yaşam içerisindeki belirsiz çokluk kendini aralıksız olarak var ettiğinde, kişinin ruhunda onların değişmeyen, sonsuza kadar da değişmeyecek olan esaslarına duyduğu arzunun, öğrenme aşkının diri tutulmasıdır, aksi halde varolanların doğru bilgisine ulaşmak mümkün olmadığı gibi doğruyu yanlış, varolanı varolmayan ya da tam tersi olarak görmenin, öyle kabul etmenin önüne geçilemez. Dolayısıyla matematik, geometri ve astronominin görünür şeylere nazaran yanlısamayı aza indirgediği, ancak insanın sonsuzluğu bünyesinde barındırdığı ölçüde öznesi ve nesnesi olduğu varoluşunun gerilimini üstlenmediği ve şeylerin görünmeyen esaslarını kavrayamadığı ölçüde diyalektiği zorunlu kıldığı nokta, yani Platon'un felsefenin (bilgelik aşkı) başlangıcı dediği nokta burasıdır.

Tam da bu noktada insanın kendindeki eksikliğe karşı duyduğu aşkın, bedensel olandan bütünüyle koptuğunu ve ruha ve ruhun bünyesindeki saf akla yöneldiğini hatırlamak önemlidir. Bütünüyle ruha yönelmesi demek, arzunun gelip geçici olandan, güzelin bedendeki görüntülerinden, güzelin kendisine, esasına yönelecek kadar olgunlaşmış, kabarmış olması demektir. Çünkü bu nokta hakikatle ilişkilenenin, insanın belirsiz varoluşuyla ilişkilene arasındaki rabitasını görünür kılar. Güzelle sonsuza kadar bütünleşme arzusu insanı, gelip geçici olmayan esası görmeye yöneltecektir. Bunu görmekle insanın kendinde eksikliğini hissettiği şeye yönelik arzusu, olmanın bilmenin yapmanın birbiri içinde erimesini mümkün kılacak bir bütünleşmeyi kendinde somutlayacak kadar beden etkilerinden kopma, yani ölme arzusuna dönüşür. Bu anlamıyla Aşk bilginin önündeki en büyük engeli; ölüm korkusunu aşmasını sağlayacak şekilde *daimon*'unu harekete geçiren bir güç olarak, korkuyu besleyen kibrin panzehiri olarak karşımıza çıkar. Bu arzunun kabarmışlığı bedensel gebeliğe değil, ruhun gebeliğine işaret eder. Bu gebelik bilginin yani hatırlamanın imkânını araladığı gibi bunu varolanların esası (*eidos*) üzerinden insanın kendi varolma biçimini, varoluşunun sınırını da sorunsallaştırabileceğini görmek gerekir.

Platon'da felsefenin başlangıcına hâkim olan, “ruhun saf düşünceyi yalnızca hakikatin kendisine yönelik bir bakışla çalıştırması için kışkırtılması”¹⁵⁶ ve bunun yeni bir söylem oluşturma gerekliliği doğurmasıdır: Ruhun kendisini esas almak, beden sınırlayıcılığından onu uzaklaştırır ve ruhun bedenle birlikteliğini en aza indirir.¹⁵⁷ Ancak bu sayede “varolanlardan herhangi birini, herhangi bir yolla apaçık kavrayacaksa

¹⁵⁶ Age, 525e, 526b.

¹⁵⁷ Platon, *Phaedo*, çev. Hugh Tredennick (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 64e-65a.

başvuracağı”¹⁵⁸ saf aklın faaliyetinden bahsetmek mümkündür. Ruhun bedenle birlikteliğini en aza indirgemekle söz konusu olan, insanın yaşam biçimini sorunsallaştırdığı ölçüde ölümü de sorunsallaştırmaya başlamasıdır. Bu sorunsallaştırmanın sağladığı açıklıkta insanın görmesi, bilmesi gereken aslında kendi varoluşudur:

İçlerinde bilgi aşkı taşıyanlar, ruhları felsefe tarafından ele geçirildiğinde, ruhun bütünüyle bedene raptedilmiş, kaynaştırılmış, varolanlara yalnızca kendi başına değil de bir hapisane misali beden aracılığıyla bakmaya zorlanmış olduğunu ve kör bir cahillik içinde debelendiğini görür. Dahası onlar bu tutsaklığın en korkunç tarafını da anlar: Tenin arzularından etkilendiği için bu hapisliğin en büyük sorumlusu da bizzat mahkûmun kendisidir.¹⁵⁹

Platon’un bilginin (*episteme*) alanına dâhil ettiği, *dianoia*’nın üstünde ve ancak diyalektik ve doğru felsefe ile mümkün olduğunu söylediği *noesis*’in¹⁶⁰ mümkün olabilmesi için insanın kendisinin neye muktedir olup olmadığını bilmesi, eksikliğini üstlenmesi ve bunu sadece kendisine yönelik bir eksiklik olarak değil, varoluşuna dair bir sorun olarak kavraması gerekir. Bu anlamıyla da hem *noesis*’i hem de bilgiyi mümkün kılan önce kişinin kendisini bilmesidir. Kendini bilmekle ruhu sayesinde İyi’yi bünyesinde barındırdığını, ona yönelerek olanı olduğu gibi idrak etme, temaşa etme, kendini fiileriyle bir sonsuzluk olarak somutla yeteneğine sahip olduğunu görmesi kastedilir. Aklını ruhunun bu özelliğinin hizmetine vermek için bedenini yönelimlerine, nefesine hâkim olması, kendini bu yönde dönüştürmesi gerekir.¹⁶¹ Felsefe ruhu Aşk içinde ele geçirdiğinde bu tutsaklığından özgürleştirmek için çabalamasına yol açar, duyuların aldatıcı olduğu konusunda onu uyaracak ve “kullanımlarının kaçınılmaz olduğu durumlar dışında onlardan uzak durmaya ikna edecektir; onu kendine dönmeye ve toparlanmaya teşvik edecek, kendi başına varolanları yalnızca kendi başına olduğunda düşünebilecek olan içindeki kendinden başka hiçbir şeye güvenmemesi ve başka yollardan gördüğü şeyleri doğru diye belirlememesi

¹⁵⁸ Platon, *Phaidon*, 65c.

¹⁵⁹ Age, 82e-83a [çeviri biraz değiştirildi].

¹⁶⁰ Kozmik düzenin ilkesi, insanın parçası olduğu yüce akıl olan *nous*’un işleyiş biçimi. Olanı olduğu gibi görmek, diğer bir deyişle *psuche*’nin *eidōs*’u doğrudan görmesi. Ayrıca bkz. *Felsefe Sözlüğü*, s.1044 ve http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=noesis&searchmode=none

¹⁶¹ Platon, *Phaedrus*, çev. R. Hackforth (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 237d-e, 250a.

konusunda ikaz edecektir: çünkü bunlar durumların farklılığına göre değişmektedir, duyular yoluyla algılanan ve görülenlerdir bunlar.”¹⁶² Buradaki kendi başınalık, insanın herkesten azade yalnızlığı değil, bedeniyle hareket etmiyor oluşuna işaret eder. Çünkü kişinin ruhuyla bedeni arasındaki mesafesi ne kadar artarsa ruh kendine, kendi doğası ve yasalarına o kadar yaklaşabilir. Ruhun bu yetisini harekete geçiren felsefe insanın ruhunu, “kendi başına varolanları yalnızca kendi başına olduğunda düşünebilecek olan içindeki kendine” yönelttiği ölçüde bütüne de, yani parçası olduğu doğaya ve şeylerin esasına da yöneltir. Bu nedenle Platon diyalektiği kullananların, şeylerin tabiatındaki birliği ve çokluğu görebilenler¹⁶³ olduğunu söyler.

Bir sonraki kısımda Aşk’la gelen gebeliğin, doğumun, yani bilginin eş zamanlı olarak keşfedilmesi ve yaratılmasını mümkün kılabilen hatırlamanın ne olduğuna bakacağız. Felsefe yani bilgelik aşkının, yani bilginin tek amaç haline gelmesinin ve bunu mümkün kılan diyalektik aracılığıyla *noetik* faaliyetin, aslında İyi’yle, sonsuzlukla nasıl iletişim kurulacağını öğrenmenin bir yolu olduğunu göreceğiz.¹⁶⁴ Ancak bu sayede insan aklının, parçası olduğu doğanın yüce aklıyla (hareketiyle) uyum içinde olabilmesi mümkün olacaktır. Platon *Cratylus*’ta *noesis*’i hareketle ilişkilendirerek bu duruma açıklık getirir.¹⁶⁵ Bu hareket, yaşayan her şeyin izlediği harekettir, *psuche*’nin doğasının bütünlüğüne “kulak vermek”tir. Bu sayede bedenin yarattığı sınırı fark ederek ve onun ötesini “hatırlamaya” zemin oluşturacaktır. Sokrates’in ifadesiyle, “beden, hareketsizlik ve kayıtsızlık içindeyken, hareket *psuche*’nin bir koşuludur¹⁶⁶; hareketsizlik, *körlük*’tür ve alıştırmamanın *ihmal* edilmesiyle hiçbir şey öğrenememekte; öğrendiklerini de unutmaktadır.”¹⁶⁷ Bu hareket, ilk eylemi unutmak olan

¹⁶² Platon, *Phaidon*, 83a-b.

¹⁶³ Platon, *Phaedrus*, 266b-c.

¹⁶⁴ Platon, *Laches*, 199d. Ayrıca bkz. *Devlet*, 621c.

¹⁶⁵ Platon, *Cratylus*, çev. Benjamin Jowett (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 417c, 437c.

¹⁶⁶ Platon, *Phaedrus*, 245d,e

¹⁶⁷ Platon, *Theaetetus*, 153c [italikler bana ait].

insanın trajik varoluşuna hatırlamayla cevap vermesidir. Öğrenmenin sonsuzlukla ilişkisine benzer bir vurgu *Symposion*'da Diotima tarafından yapılır:

Öğrenmek dediğimiz şey bilgimizin çekip gittiğini gösterir. Unutma bilgimizin bizi terk etmesidir, öğrenme ise gidenin yerine tekrar yeni bir hatıra zerk ederek bilgiyi korur. Böylece bilgi hep aynıymış gibi görünür. Çünkü her ölümlü varlık bu şekilde, adeta tanrısal bir varlık gibi sonsuza dek tamamen aynı kalmakla değil, tam tersine çekip giden ve eskijen bir şeyin yerine tıpkı kendisi gibi yeni bir şey koymakla muhafaza edilir [...] [Ö]lümlü olan ancak bu yolla ölümsüzlükten pay alır, gerek bedeniyle gerekse başka her şeyiyle.¹⁶⁸

Doxa'da aralıksız biçimde imkânsızlık olarak tezahür edecek sancılı ve uzun bir süreçtir söz konusu olan. Çünkü şeylerin adlandırılma ve anlamlandırılma biçimleri hep hakikatten uzak temsillerdir: Varlık ve hiçliğin (temsillerinin) geriliminde sürer. Gerilimin mekânı olarak *doxa*'dan çıkış ve *noetik* faaliyet, insanın bedeniyle yaşamında unuttuğu bilgileri hatırlama sancısının ve bunun üstesinden gelmesinin bir mekânı olarak belirir.

IV-I-I. Hatırlama (*anamnesis*)

Platon'da bilme, öğrenme faaliyeti aslında hatırlama faaliyetidir, bu anlamıyla da bilme ve öğrenmeye muktedir hale gelen kişinin bunları zaten biliyor olması gerekir. Bilme faaliyeti yukarıda gördüğümüz gibi ruhun bir faaliyeti olduğu ölçüde, “zaten biliyor olması”, daha önce bu bilgilerin ruhunda olduğuna işaret eder. Bu noktada, tekil ruhların hepsinin bilgiyi bünyesinde taşıma gücüne sahip olduğunu, ama sonsuz döngünün o bedenle yaşadığı belirli anında (yaşam süresi içinde) bunu açığa çıkarmak konusunda yetersiz olabileceğini belirtmek gerekmektedir. Bu noktayı, ileriki bölümlerde biraz daha ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alacağız.

Hatırlama faaliyetine muktedir ruhun hatırladıklarını önceden biliyor olması durumu, *Phaidon* diyalogunda ruhun bedenden önce de var olduğunun kanıtı olarak karşımıza çıkar.

¹⁶⁸ Platon, *Symposion*, 208a-b.

Ruhun bedene ve hatta cisimsel olana öncel olduğunu daha önceden *Timaeos* diyalogu üzerinden görmüştük. *Phaidon*'da da hem ruhun daha önceden var olduğu hem de ölümsüz olduğu kanıtlanır. Ölümsüzlük meselesine geçmeden hatırlamanın ne olduğunu, bilgiyle ilişkisini ele alacağız.

Bunun için de önce *Phaidon*'da ruhun hatırlama yetisinin ne olduğu üzerinden ruhun yaşamdan önce de var olduğunu ve yaşam kaynağı olduğunun kanıtlandığı bölüme değineceğiz.¹⁶⁹ Burada hatırlama, insanın eksikliğini gördüğü, duyduğu şeyin uyandırdığı bir hareket olarak anlatılır. Örneğin “bir liri, bir elbiseyi ya da sevgilisinin kullanmayı alışkanlık haline getirdiği buna benzer başka bir şeyi gören insanlar” liri gördükleri zaman zihinlerinde liri kullanan sevgililerini de hatırlarlar.¹⁷⁰ Yani birbirini bir şekilde bütünleyen iki şeyden biri görüldüğünde diğerrinin eksikliğini hissettirdiği ölçüde onu hatırlatacaktır. Ve bu da “özellikle zaman yüzünden ya da gözden ırak olduğu için unutulmuş şeylerle ilgili olarak yaşan[ır].”¹⁷¹ Eksiklik hissine yol açan bir diğer şey de, anımsatanla anımsananın doğası arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı farktır. Burada verilen örnek, eşit şeylerden yola çıkarak onlardan farklı, eşitin kendisi diye bir şeyin var olduğunu düşünmeye sevk etmesi durumudur. Onlardan farklıdır, çünkü eşitin kendisi değişmeyen esastır. Eşit şeyler ise kişiden kişiye göre değişir. Ancak işte kimine eşit kimine eşitsiz gelen bu şeylerden hareketle; dahası bu şeylerdeki esasın onların duyumlarındaki eksikliğin görülmeleriyle, hiç değişmeyen eksiksiz esasın bilgisine varmak mümkündür.¹⁷² İşte bu eksiklik hissini, insanın gördüğü bir şeyde ondan olmayana düşünmesine yol açan ve yol açtığı ölçüde onun eksik kaldığını düşündüren şey, kişinin ruhunda eksiksiz esaslarının bilgisinin olmasıdır.¹⁷³

Böylece insan bedeninin yasalarının tabi olduğu her şeyde, ona duyuları aracılığıyla gelen her

¹⁶⁹ Benzer bir sorun Sokrates'in *Meno* diyalogunda köleye geometri problemi çözdürmesi örneğiyle de işlenir. Bu onun bu bilgiye ruhunda sahip olduğu ve diyalektikle bu bilginin ona açılması anlamına gelir. Bkz: Platon, *Meno*, çev. W.K.C. Guthrie (New Jersey: Princeton University Press, 17. baskı, 1999), 85d-e.

¹⁷⁰ Platon, *Phaidon*, 73d.

¹⁷¹ Age, 73e.

¹⁷² Age, 74a-b.

¹⁷³ Age, 74e.

şeyde bir şeylerin eksik olduğunu görmesini sağlayan duyulardan, bedenden önce onda bu bilgiyi muhafaza eden ruhun olması gerekmektedir. Bu aynı zamanda doğmakla şeylerin bizdeki esaslarını unuttuğumuzu ve yaşamımız boyunca hatırlamaya çalıştığımızı, bilgiyi korumaya ve yitirmemeye çalıştığımızı gösterir.¹⁷⁴ Böylece duyularla algılanmayan şeyin – güzelliğin kendisine, eşitin kendisine, iyinin kendisine– yani şeyin esasına ilişkin bilginin ruhumuzda bulunmasının nedeni ruhumuzun öncel olmasıyla açıklanmış olur.

Ruhun bu özelliğinden bahsetmek bir kez daha *aletheia*'nın “açıklık”, “hatırlamak”, ve “unutmamak” olarak ne anlama geldiğini ve bu kez daha açık bir şekilde görmemize yardımcı olacaktır. İnsanın bedenli varoluşunda hatırlama hiçbir zaman sonsuz bir hatırlama olmayacağı için sonsuz bir unutmamak hali ve sonsuz bir açıklık halinin de bu nedenle tesis edilemeyeceği daha net bir şekilde görünür. Bu nokta aynı zamanda *aletheia* haline ruhu en çok yakınlaştıran noktadır, çünkü hatırladıkça ve hatırlama sayesinde insan bünyesinde barındırdığı sonsuzluğa daha fazla yaklaşır, yaklaştıkça onu keşfeder ve kendini yeniden yaratmaya ve dönüştürmeye sevk edilir. Bünyesinde, yani ruhunda barındırdığı sonsuzlukla aklın, doğanın yüce aklının (hareketinin) bir parçası olduğunu görür. *Noesis* hareketi de aslında saf aklının hareketidir. Daha önce de söylediğimiz gibi *aletheia* halinin ölümden sonra mümkün olabilmesi için, yaşarken *psuche*'nin hareketiyle uyum içinde, dolayısıyla doğayla dışsal bir ilişki üzerinden değil; tam da doğanın bütünlüğüne kulak vererek, aklı onun hizmetine sunması gerekmektedir. Bu nedenle bu bölümde aynı zamanda insanın aklını doğanın bütünlüğüne kulak vererek onun hizmetine sokmasının ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Hatırlamayla aynı zamanda bütün ve parça, birlik ve çokluk arasındaki diyalektiğin neden bu kadar önemli olduğunu da görebileceğiz. Çünkü ancak bu sayede, ruhun tabiatının ölümsüzlük olduğu ve varolanların kaynağıyla ilişkiye geçme yetisine sahip oluşu kanıtlanacaktır.

¹⁷⁴ Age, 75d.

Yaşam *psuche*'nin hareketinin bir döneminde bedenli oluşa geçmesi; bedeni emanet alması olduğu ölçüde ölüm ruhun bedenden ayrılması, uzaklaşması anlamına gelir. Bu durum aynı zamanda Platon'un oluşun döngüsellığı düşüncesinin de dayandığı noktadır. Bu düşünceye göre, her şey oluşun döngüsellığı içinde karışıtına dönüşür, büyük olan bir zamanlar küçüktür, uyanıklık uyku ve ölüm yaşamdı. Ancak bu sayede canlılık sürmektedir, aksi halde her şey ölüme gitseydi, canlılığı tesis edecek bir güç kalmayacaktı.¹⁷⁵ Bu, ruhun varlığını ve yaşamdan önce varolduğunun diğeri bir kanıtıdır. Ruh yaşamın devamlılığını sağlayan güç olarak yaşamdan önce de vardır. Bu böyle olduğu için doğmak, beden nedeniyle ilkin unutmaktır ve yaşam ruhun bildiklerini hatırlama çabasıdır. Böylece hatırlama ile açık hale gelen noktalardan bir diğeri de, insanın ilk eyleminin unutmak olmasıdır. Hatırlamak insanın ruhun bu kapasitesine açıklık içinde onu fiiliyata dökmesi ise, unutmak da insanın ruhunun bedenle yaşamaya ilk başlama anı, bu anlamıyla da ilk eylemidir.

Söz konusu olan, yalnızca unutan özne ve unutilan nesne arasındaki ilişki değildir; hatırlamayla insan hem unuttuğunu ve bu bilginin ruhunda potansiyel olarak var olduğunu hatırlar hem de unutma eyleminin farkına varır, yani kendi varoluşunun, kendi kaderinin farkına varır; kendini bilir. Ruhun bu hareketi, insanı bedenin sınırına sürüklediği ölçüde aşkınlık faaliyetine dönüşebilir. Bu aşkınlık faaliyeti bedenli oluşunun yarattığı tüm sınırlara ve farkına vardığı kaderi ve varoluşuna cevap verme, onu dönüştürme imkânını ona verir. Çünkü hatırlama faaliyeti onu bedenin sınırına kadar yükseltebildiği ölçüde kendini yeniden yaratma ve keşfetme faaliyetleriyle *ethos* ile *diamon* arasındaki ilişkiyi dönüştürücü bir ilişki olarak tesis eder. Kavranan dünyanın sınırlarına kadar bu faaliyetin yürütülmesi, Platon'da

¹⁷⁵ Age, 70e-71e.

bilginin ve varlığın kaynağı, tüm bilimlerin en yükseği, kategori-ötesi olan İyi'nin kendisinin görülebilmesini sağlar.¹⁷⁶

Noesis'in bilme ve hatırlama faaliyeti olarak görmeyle ilişkisi, Platon'un *Devlet*'te İyi'nin ne olduğunu anlattığı bölümde netlik kazanır. Çünkü orada her şeyin görülmesini sağlayan Güneş'i İyi'nin doğurduğunu söyler: İyi onu [Güneş'i] kendine eş olarak yaratmıştır.¹⁷⁷ Böylece duyular arasında Güneş'e en yakın olan göz ve görme yetisi de Güneş'ten akıp gelen bir güç gibi tasvir edilir. Nasıl ki gördüklerimiz bize, onların bizdeki esaslarını hatırlatıyorsa, bu İyi'nin kaynaklık ettiği Güneş sayesinde. Bu da ancak ruhun bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirmesiyle olur. Her ne kadar görme duyumuzla benzerlik kurularak anlatılsa da asıl önemli olan ruhun bakışıdır ve onun esasa yönel[til]mesidir:

Herhalde benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında İyi'nin esası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmesi için de dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görünen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da adalet ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.¹⁷⁸

İyi'yi varlık kategorisinin ötesine taşıyan şey, insanın bilme faaliyetine kaynaklık ettiği kadar iç ve dış varlıklarına da kaynaklık etmesidir. Bu anlamıyla aşkınlığı tesis eden kategori ötesidir, varlıktan ziyade bir kaynaktır.¹⁷⁹ İşte bu *noesis* faaliyetinin yaşarken mükemmel bir biçimde kullanılması anlamına gelir ve ölümden sonra *aletheia* halini, sonsuzlukla, ölümsüz, saf, kendiyle bir ve aynı olanla öyle olarak birleşmesinin imkânını tesis eder. Saf olmayan bir şeyin saf olanla; sonlu olanın sonsuzlukla bir ve bütün olması söz konusu olamaz. *Aletheia*'ya olma, eyleme ve bilmenin birbiri içinde erimesi hali ya da ruhun kaynağa geri dönmesi durumu demekle kast edilen tam olarak budur. Ve bu Aşk'ın hiçbir

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, 504e-505a, 509c, 517c.

¹⁷⁷ Age, 508b.

¹⁷⁸ Age, 517c.

¹⁷⁹ Age, 509b.

şeye değil sadece kaynağa yönelmesiyle mümkündür. İnsanı olabildiğince ona yöneltecek arzunun büyümesi ve yeterli olgunluğa erişmesi hatırlama faaliyetinin, yukarıda tanımlandığı gibi, yaratma ve keşfetme faaliyetine dönüşmesini gerektirir. Bu sayede insan bünyesinde sonsuzluğu barındırdığını görebilir ve sonlu olan her şeyden mümkün olduğunca uzaklaşacak kadar ona yönelir. Platon'da kabarmış ve olgunlaşmış bu arzu bilgi ya da bilgelik aşkının yarattığı bir arzudur:

İçinde gerçek bilgi aşkını duyan, gerçekten var olana erişmeye çabalar; yalnız görünüşte var olan sayısız birçok şeyin üstünde durmadan ve hiç yılmadan onun ardına düşer. Arzusu azalmadan ruhunu, şeylerin esasını kavramaya yarayan yanıyla, her şeyin o yanla bir yaradılıştaki esasını arar. Gerçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, akli ve hakikati yaratır; bilginin, güzel yaşamın, olgunluğun tadına varır. Ancak o zaman doğum sancularından kurtulur.¹⁸⁰

Symposion'u ele alırken gördüğümüz gibi Aşk insanın kendinde eksikliğini hissettiği şeye duyduğu arzudur. Diotima'nın ağzından Sokrates'in dile getirdiği gibi Aşk'ın kat ettiği ve ulaştığı en yüksek yer gelip geçici güzeller değil güzelin kendisidir, esasıdır. Buradaki en önemli nokta, Aşk'la hatırlama faaliyetini uyandıranın, eksikliğin hissedilmesi, görülmesi yani eksiklikle bir şekilde ilişkiye geçilmesi olduğunu görmektir. Eksiklik hissedilen şey de kişinin o şeyle ilişkilene faaliyetinin doğası tarafından belirlenir. Bu nedenle *doxa* düzeyinde Aşk tek bir güzel bedenle doyurulmaya çalışılır, bunun mümkün olacağına inanılır. Ancak bedenin güzelliği geçtikçe inanç da kaybolur, Aşk da. Böylece bulunduğu anda kaybettiği bir şeye dönüşür. Bu nedenle güzelin esasına yönelmedikçe Aşk da zevk de acıyla karışık olacaktır.¹⁸¹ Platon bilgi düşmanlığını tarif ederken altını çizdiği gibi, bu kayıplar sonsuza dek sürecek olan hiç değişmeyecek olana karşı inançsızlığa dönüşür, yani hem insanlara hem de bilgiye. Hatırlama da mümkün olmaz, çünkü bu inançsızlık güzel bedenlerde ortak olan ve hiç değişmeyen güzelin kendisinin ne olduğunun eksikliğini hissetmeye engeldir. Hissetmediği ölçüde de zincirlerinden kopması, kopsa da mağaranın dışına çıkması mümkün olamaz.

¹⁸⁰ Age, 490a-b [çeviri değiştirildi].

¹⁸¹ Age, 586b.

Doxa'dan çıkış, hatırladıkça eksikliği büyüttüğü, büyüttükçe hatırladığı ve hatırladıklarını muhafaza etme arzusunu daha derinden duyduğu bir sürece sürükler kişiyi. Eğer *noesis* faaliyetiyle elde edilen gündelik bilgiler de dahil her tür bilgi bu süreçte kendi başına bir amaç haline alabilirse, kişi kendini parçası olduğu sonsuzlukta görebilir, gördükçe de kendi sonluluğunu; bedeni ve bedensel yasalarla inşa edilen yaşamını ve eksikliklerini hiç olmadığı kadar açık seçik bir biçimde görebilir ve dönüştürebilir. Bu imkânı tesis eden bir kaynak olarak İyi'dir. Doğurduğu Güneş gözün faaliyetlerinin kaynağıysa İyi de ruhun faaliyetlerinin kaynağıdır.

Buraya kadar ruhun bedenden önce varolduğuna kanıt olan hatırlama faaliyetini ve hatırlama faaliyeti sayesinde de bilgiyi mümkün kılan *noesis*'le aslında ne kastedildiğini ve Aşk'la olan bağı ele aldık. Ve son olarak da bilginin kendi başına bir amaç haline gelmesinin, ölümden sonra *aletheia* haline mümkün kılacak olduğunu gördük. Geriye *Phaidon*'daki ruhun ölümsüzlüğünün kanıtı kaldı.

IV-I-II. Ruhun Ölümsüzlüğü

Ruhun tabiatıyla ilgili geriye sadece ruhun yaşamdan önce var olduğu gibi ölümden sonra da var olacağını, yani ruhun ölümsüz olduğunu göstermek kalır. Bu da oluşun döngüsellik içinde, ruhun doğasının esasla, *eidos*'la benzerliğini göstermekle, yani ruhun kendi bünyesinde İyi'yi, böylece sonsuzluğu barındırdığını göstermekle mümkün olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ancak benzer doğaya sahip olanlar biraraya gelebilir. İnsanın bilme kapasitesi, onun şeylerin değişmeyen esaslarıyla, esasın doğasıyla benzerliğini gösterir. Bu benzerlik onun ruhundan gelir. Bilginin kendi başına amaç edinilmesi demekle de yaşarken ruhun bedenin etkilerinden kendini olabildiğince serbest bırakabilmesi, böylece

bedenin ve cisimsel her şeyin katışık ve gelip geçiciliğindense doğası olan saflığa ve sonsuzluğa yaklaşabilmesi kast edilir.

Bu noktada öncelikle ruhun, duyular aracılığıyla algılanabilir olmayıp da sadece akılla kavranabilir olan şeylerin özelliğini taşıdığını; “tanrısal”, “ölümsüz”, “tekbiçimli”, “hep kendisiyle bir ve aynı kaldığını” bilmek gerekir. Tam da bu nedenle *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlanması, şeylerin değişmeyen esasını dikkate alarak karşıtın kendisinin –hem bizde hem doğada olan– asla kendi karşıtına dönüşmeyeceğini esas alır.¹⁸² Çünkü bu sayede ruhun bedene öncel ve onun yaşam kaynağı olması bu kanıtla birleşerek, ruhun karşıtı olduğu ölümlü kabul etmeyerek, ondan ayrılacağını, bu nedenle de ölümsüz olduğunu gösterebilir.¹⁸³ İnsanın bünyesinde barındırdığı ruhunun ölümsüz ve sonsuz olduğunu bilmesi, yani aslında ruhun kendini hatırlama faaliyetiyle keşfetmesi, o sonsuzlukla bütünleşme arzusunu doğurduğu ölçüde bu arzuyu muhafaza etmek gibi zor bir uğraşı vermesinin de tek gerekçesi haline gelir.¹⁸⁴ Aşık oldukları öyle bir bilgidir ki onlara sonsuz olan İyi’den bir parça açığa çıkarır.¹⁸⁵ Böyle olmakla Aşk güzelin aşkı değil güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkıdır. Güzelin kendisiyle birleşme, yaşarken mümkün olmadığı için böyledir bu, ama güzel sayesinde gelen kavrayış, aşkınlık söz konusu edilebilir.¹⁸⁶

Platon’un bütün diyalogları göz önünde bulundurulduğunda çok az şeyin tanımlandığını, çok az şeye kanıt gösterildiğini görürüz. İleride göreceğimiz gibi bu büyük oranda, kullandığı diyalog yönteminin yapısı, onu kullanma biçimi ve motivasyonu ile alakalıdır. Ancak o çok az tanımladığı şeylerin başında ruh (*psuche*) gelir. Bunun içinde ruhun doğası, faaliyetleri, potansiyelleri ve beden ve bedensel olanla arasındaki dinamik

¹⁸² Platon, *Phaidon*, 101b-103b.

¹⁸³ Age, 105e. Bunu ayrıca *Devlet*’te de kanıtlar. Bkz. Platon, *Devlet*, 608d-611d.

¹⁸⁴ Platon, *Devlet*, 608c.

¹⁸⁵ Age, 485b.

¹⁸⁶ Platon, *Symposion*, 206e-207a.

ilişki yer alır. Buraya kadar gördüğümüz gibi, *aletheia*'nın yaşarken imkânsızlığından, öldükten sonra da imkânından bahsederken hep ruh esas alınır, “tanrısal”, “ölümsüz”, “tekbiçimli”, “hep kendisiyle bir ve aynı” olan doğasının *arete*'si (mükemmellik) bu özelliklere karşıt bedenden ayrıldığında tesis edilir. Bunlar iyilik, güzellik, adalet, doğruluktur. İnsan için ölümden sonrası ruhunun mükemmelliğini somutlama imkânını onda gördüğü ölçüde vardır. Böylece ölüm yeni bir boyut kazanır, daha doğrusu bu en asli boyutu görünürlük kazanır; ruhun özgürleşmesi ve mükemmelliğini sağlayabilecek bir imkân olarak tezahür eder. Ölüm korkusunun yerini panzehiri Aşk alır. Bilgelik aşkı (felsefe) ölüme yolculuk olarak tecrübe edilir. Bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi, Platon'un bilgelik aşkı olarak tanımladığı felsefeyi amaç edinen filozoflar bu yolculuğu cesaretle göze alanlardır. Ölümle yaşam arasında olmak, kendini sürekli yeniden inşa etmek zorunda olmak demektir. Çünkü ne bedensel durum ve koşullar ne de ruh (kanı, arzu, korku ve karakter) aynı kalır. İnsan sürekli inşa halindedir ve bu yaratma faaliyeti olmalıdır. Tüm bu değişim ve dönüşüm içinde bazı bilgiler insanı terk eder, unutulurken, yerine yenileri gelir. Hatırlama faaliyetiyle kişi aynı kişi olarak kalmaz; bu döngü sayesinde insan ölümsüzlüğü ve sonsuzluğu somutlar faaliyetlerinde.¹⁸⁷

Bu noktadan itibaren, Beşinci Bölüm'de, insanın (filozofun) ruhuyla bu türden bir ilişkilenebilirliğin tesis etmesinin gayrimükemmel kozmos içindeki, içinde yaşadığı düzen içindeki yollarını, zorluklarını ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken unutulmaması gereken, hatırlamanın mekânîk ve dışsal bir sürecin sonunda gerçekleşmediğidir; hatırlama faaliyeti insanın kendi içinde geliştirmesi gereken bir süreçtir, zaman alır¹⁸⁸ ve aynı zamanda karşılıklılığı esas alır. Bunun yanı sıra her zaman beden ile ruh, sonluluk ile sonsuzluk, bilinebilir olanla bilinemez olanın gerilimine tabidir. Bu gerilim, Platon'un hatırlamanın

¹⁸⁷ Age, 208a-b, 209a.

¹⁸⁸ Platon, *Theaetetus*, 172d.

doğum sancısı çekmek gibi olduğunu söylemesiyle de açıklık kazanır. Ruhunun bu sancıdan kurtulması mükemmelliğinin tek anı *aletheia* ile yani ancak ölümden sonra mümkündür, bu nedenle ölüme açıklık içinde, bilgelik aşkı olarak felsefenin tecrübesi bu sancıyı sürekli olarak taşır. Tüm bu noktalardan hareketle son bölümde, filozofun inşa ettiği *ethos*'u üzerinden, *doxa*'da hâkim olan retoriğin yerini diyalektiğin, sınırlı varoluşun yarattığı kibrin yerini ölçülülüğün ve ölüm korkusunun yerini cesaretin aldığını ve bunun neticesinde imkânsızlığın, kendine, karşısındakine ve ölüme açıklığı gerektiren etik bir yaratma faaliyeti olarak karşımıza çıktığını göreceğiz.

V. ETİK YARATMA FAALİYETİ: YASA KOYUCU FİLOZOF

*Bir ruh hakikate ne kadar katlanabilir, ne kadarına cüret edebilir?
Hata (ideal olana inanma) körlük değildir, hata korkaklıktır...
Bilgi yolunda atılan her adım, elde edilen her kazanç, cesarettir,
kendine karşı sert olmaktan, kendinle ilişkide açık olmaktan gelir.
F. Nietzsche, *Ecce Homo**

*Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil,
olduğumuz şeyi reddetmektir.
M. Foucault, *Özne ve İktidar**

Buraya kadar *aletheia*'nın ne olduğunu ve nasıl bir ontolojik durum gereği yaşarken imkânsız olduğunu ve bu imkânsızlığı *noetik* yaratma faaliyetiyle üstlenmenin nasıl mümkün olduğunu gördük. Yine gördüğümüz gibi *noetik* faaliyet, yani doğası olan diyalektiğin en mükemmel şekilde hayata geçirilmesi aslında felsefedir. Bu nedenle Platon'da *aletheia*'nın imkânsızlığını üstlenen ve eş zamanlı olarak varoluşundaki gerilimi aşan bir ontolojiyi mümkün kılan kişinin filozof olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu bölümde varoluşunun *aporia*'sına cevap veren kişi olarak filozofu, onun cevap verme faaliyeti içinde kendini, yaşadığı toplumu (polis, devlet ya da *doxa*) yeniden yaratmasını ve yarattığı sürece ve yaratmasıyla ortaya çıkan yeni karakter özelliklerini, erdemlerini ele alacağız. Bu karakter özellikleri ve erdemler iyiliği, güzelliği, adaleti eş zamanlı olarak kendisi ve yaşamında tesis edebilmesinin koşulları olarak karşımıza çıkacak. Amacımız, insanı *doxa*'ya kapatan sonlu eksik varoluşunun ve *aletheia*'nın imkânsızlığının yarattığı kibrin, Aşk'la aşılmasının nasıl mümkün olduğunu ve nasıl zorluklara gebe olduğunu gösterebilmektir. Bu nedenle bu son bölümü, *noetik* faaliyeti, yaratma ve keşif faaliyetinin kendisi olan hatırlamayı ve ruhun ölümsüzlüğünü ele aldığımız bir önceki

bölümün başka ayrıntılarla zenginleştirilmiş devam bölümü olarak kabul edebiliriz. Çünkü bu bölümde, *noetik* faaliyeti en mükemmel şekilde hayata geçiren kişi olarak filozofun, bu faaliyetin doğası gereği geçirdiği dönüşümün sonuçlarını ve bu dönüşümü herkesle paylaştığı yaşamında var etmesi ödevini tartışacağız.

Platon'da filozof hem kendini hem de şehri yönetmesi (yeniden yaratması) ve aşması gereken kişidir. Burada filozofla kastedilen, felsefi süreci tamamlayarak bilgiye ulaşmış kişidir. Böyle olmakla filozofun karakter özellikleri Kral Oidipus'un özellikleriyle tam bir zıtlık içindedir. Burada, bilgi üzerine inşa edilmiş, yalnızca İyi'yi kaynak alan, böyle olduğu için de ruhun *arete*'sini (mükemmellik), yani adaletin değerlerini esas alan bir etik mekân-felsefenin mekânı karşımıza çıkmaktadır. Platon'da hem adaletin değerleri hem de filozofun karakterinin üç belirleyici özelliği açsözlülük (doğru *logos*), ölçülülük ve cesarettir. Söz konusu karakter özellikleri, hem filozofun sahip olması gereken hem de felsefe pratiğiyle açılan etik mekânı mümkün kılan özellikler olarak karşımıza çıkacaktır ve bu özellikler yaşam boyu sürececek bir eğitimle kazanılmakta ve muhafaza edilmektedir. Bu nedenle ilkin, eğitimin adalet ve etikle olan ilişkisini ele almamız gerekecektir. Söz konusu karakter özelliklerini kazanan ve muhafaza edebilen filozofun zorunlu olarak, bilgiyi tek amaç olarak görmesi, onu belirleyen tüm sınırları ve bu sınırları üreten bedensel yasaları aşması ve bu açıdan ruhun, adaletin yasalarını işleten bu mekânı zorunlu olarak açması gerekmektedir. Bu faaliyet, insanın sahip olduğu ruhun sınırsızlığını ve sonsuzluğunu kendi fiilleriyle somutlaması olarak dile getirdiğimiz duruma karşılık gelir. Bu sayede iç-dış (kendisi-içinde yaşadığı toplum; insani olan-tanrısal olan) ve bilmek-eylemek-olmak ayrımları önemsizleşir ve flulaşır. Mutlak Bir'liğin tek anı olarak *aletheia*'nın imkânsızlığı ancak böylesi bir yaratma faaliyetiyle yaşarken imkâna dönüşür ve ölümden sonra ancak böyle bir yaşam biçiminin bir sonucu olarak mümkündür.

V-I. Eğitim (*Paideia*¹⁸⁹)

Platon eğitim meselesini özellikle *Devlet*, *Phaidon*, *Lakhes* ve *Symposion*'da tartışmaktadır. Hepsinde de eğitim, *aletheia*'yı amaçladığı ölçüde, öncelikle ve aralıksız olarak kişinin ruhunun hareketini engelleyen tüm belirlenimlerini terk etmesini esas alır. Tam da bu nedenle, eğitim hiç bitmeyecek, yaşam boyu sürecek bir faaliyettir¹⁹⁰ ve hep adaletle ilişkilidir, diğer bir deyişle adaleti tesis etmenin tek yoludur.

Eğitimin koşulları olan bu iki özellik, filozofun sahip olması gereken değerler ve üstlenmesi gereken ödevler üzerinden *Devlet* diyalogunun gövdesini oluşturur ve birbirlerinden ayrı değil, biri diğerini gerektirecek şekilde birbirlerine bağlıdır. Bunun görmenin en kolay yollarından biri, *Devlet*'te adaletle dair söylenmiş ve bize adaletin taşıdığı anlamı açık bir biçimde gösterecek olan şu iki cümledir:

Adalet ruhun mükemmelliğidir ve en büyük İyi'dir.¹⁹¹
Olabilirdiğince ruhun yasalarını esas alarak kendisinin olanı düzenlemesidir insanın.¹⁹²

Bu iki cümle bize gösteriyor ki, eğitimin temelinde adalet vardır. Bu nedenle insanın en önemli erdemidir, yani mükemmelliğidir (*arete*¹⁹³). Platon'da adaleti insanın en önemli erdemi yapan ruhun doğasını ve mükemmelliğini esas almasıdır. Ruhun mükemmelliğiyle kastedilen onun kapasitelerinin en iyi ve en doğru şekilde kullanılmasıdır. İkinci cümleyle de paralellik içinde olan bu nokta sayesinde, ruhu bedensel tüm belirlenimlerinden azade

¹⁸⁹ Kelime anlamı “bir daire içinde eğitim”dir. Daire ile kastedilen tüm sanat ve bilimlerin oluşturduğu alandır. Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=paideia&searchmode=none. Genel olarak, eğitim, yetiştirme anlamlarında kullanılır. Aynı zamanda çocuğun yetiştirilme tarzına işaret ettiği ölçüde, içinde yaşadığı “toplumun kültürüne” de işaret eder. Bkz. http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english/paideia?q=paideia

¹⁹⁰ Platon, *Lakhes*, 188b.

¹⁹¹ Platon, *Devlet*, 353d-c, 366e.

¹⁹² Age, 443d.

¹⁹³ Eski Yunancada *arête* erdem ve mükemmellik anlamlarına gelir. Bkz.

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=arete&searchmode=none. Bununla kastedilen kısaca bir işi en iyi şekilde icra etmektir, yani o işin nasıl yapılacağına dair, doğasına dair bilgi sahibi olmak ve o bilgiyi esas alarak icra etmektir.

edebilecek koşulların sağlanması mümkün olur. İşte eğitimin temelinde bu amaç yatar. Buradan çıkacak sonuç, her yaşa ve ruha uygun çalışmanın yapılması prensibidir. Bu nokta *Devlet*'te uzun uzadıya tartışılır. Söz konusu olan bizim de bu bölüme kadar ele aldığımız *eikasia*, *pistis*, *dianoia* ve *noesis* faaliyetlerinin kendi kapasiteleri ve yeteneklerinin bilinmesi ve eğitimin de o kapasite ve yetenekler dikkate alarak verilmesi, yani adaleti esas alması gerekliliğidir.¹⁹⁴ Bu durum, her faaliyetin mükemmel bir biçimde işlemesi için zorunludur, çünkü örneğin *dianoia*'nın kullanım alanındaki varlığın yansımaları olan matematiksel nesnelere *pistis* ya da *noesis* üzerinden ilişki kurulmaya çalışmak, faaliyetlerin doğalarına aykırı olduğu için doğru sonuçlar vermesi mümkün değildir. Bu nedenle Platon kişinin felsefe eğitimi almadan önce, hangi ruhun buna uygun olduğunu bilmenin zorunlu olduğunu dile getirir.¹⁹⁵ Aksi takdirde, ruh bilgiyi yeşertecek olgunlukta olmadığı için, felsefe hoş vakit geçirmeye, retorik eğlencesine indirgenir.¹⁹⁶ Bu da daha önce ele aldığımız ve bilginin önündeki en büyük engel olarak gördüğü *misologia*'ya neden olmaktadır.¹⁹⁷ Filozofun gençken müzik¹⁹⁸, jimnastik, savaşçılık ve hesap ve sayı bilgisini¹⁹⁹ edinmiş olması gerekliliğinin nedeni budur.

Eğitimin adaleti, yani ruhun farklı yetilerinin mükemmelliğini esas alma prensibi, bize bölünmüş çizgi metaforu üzerinden ele aldığımız bu anlamıyla birbirinden ayrı ve hiyerarşik bir çizgide görülen tüm bu faaliyetleri daha geniş bir çerçevede görme imkânı sunar. Her faaliyetin en iyi şekilde icra edilmesi demek, o faaliyetin sınırlarının görülmesinin, neye imkân tanıyıp neye tanıyamadığının bilinmesinin tek yoludur. İnsan ancak bu sayede o faaliyetin eksik bıraktığı şeyleri tamamlamak adına kışkırtılır. Ancak bu

¹⁹⁴ Adaletin *ethos*'la *daimon* arasındaki ilişkinin dönüştürücü bir ilişkiye evrilmesi ile olan benzerliğini *Devlet*, 44d'de görebiliriz. Çünkü orada Platon, insanın içindeki güçler arasında, birinin diğeri üzerindeki hakimiyetiyle değil birbirlerini karşılıklı olarak dönüştürdükleri bir ilişki sayesinde adaletin tesis edilebileceğini söyler.

¹⁹⁵ Platon, *Devlet*, 535b.

¹⁹⁶ Age, 498a, 539a-b-c.

¹⁹⁷ Age, 539a-c.

¹⁹⁸ Armoni ve ritim duygusu üzerinden uyum ve düzeni kavramaya yatkınlık kazandırır. Bkz. Platon, *Devlet*, 522a

¹⁹⁹ Age, 522c.

sayede insan algı ve muhakeme nesnelere bilgi nesnelere yerine koymak gibi bir hatadan, yani yansımaları gerçek ya da hakikat sanmaktan kendini alıkoyabilir. Çünkü daha önce de görmüş olduğumuz gibi, mağaradan çıkmak her şeyden evvel duvardaki yansımaların gerçek nesnelere olmadığına ayırdına varmaktır. Eğitimi burada devreye sokarsak, mağaradan çıkmış gözlerini güneşin kendisine değil de sudaki ya da başka yerdeki yansımalarına çevirmiş kişiye verilecek en iyi eğitim matematik olabilir. Diğer bir deyişle eğitim, insandaki eksiklik hissini gelip geçici olanlardan hep bir adım ötesinde; değişmeyen esasta aramasına izin verecek bir çizgiyi esas almalıdır. Bu nedenle bakışını varlığın kendisine yönelmemiş bir ruha diyalektik eğitimi vermek onda yeni bilgiler yeşermesine, daha ötesine kısıktılmaya değil diyalektiği ancak kendi kapasitesi doğrultusunda kullanmaya yani onu bozmaya vesile olabilir.

Bu noktayı daha iyi açıklamak için, eğitim meselesine dair en temel sorunun ortaya konulması ve yanıtlanması gerekmektedir: *Noesis*'in doğası ve hatırlama üzerinden gördüğümüz gibi bilgi tekil bir keşif ve yaratma faaliyetidir; insanın eksikliğini hissettiği şeyle birleşmeye doğru attığı bir adımdır. Böyle olduğu için de Platon'da kimsenin bir diğerine bir şey hakkında bilgi vermesi, yani şeyin esasını öğretmesi mümkün değildir. Peki bu durumda eğitim “vermek” ne anlama gelir, nasıl mümkündür?

Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir yeti vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden bir den dönüşmesi gerekirse, bu yetinin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, ‘iyi’ dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir [...] Eğitim ruhun bu gücünü ‘iyi’den yana çevirme ve bunun için en kolay, en sağlam yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç onda kendiliğinden vardır, ama kötü yöne çevrildir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi olana yöneltir.²⁰⁰

Kişinin bütünüyle iyiye yönelmesi için bilginin ve varlığın kaynağının İyi olduğunu görmesi gerekir. Bunun için de diğer tüm faaliyetlerin yetersizliğini görece kadar onların kapasite ve yeteneklerini bilmesi, icra etmesi gerekir. Ancak bu yetersizliğin görülüp

²⁰⁰ Age, 518c-d [çeviri biraz değiştirildi].

bilinmesiyle insan, eğer kendi araştırmasını yalnızca bilgiyi ve varlığı esas alacak şekilde devam ettirirse ruhunda zaten varolan bilme yetisini *noesis*'i harekete geçirebilir yani İyi'ye yönelebilir.

Bunun örneğini *Theaetetus* diyalogunda açıkça görürüz. Sokrates burada dikkate aldığı şeyin, “gençlerin düşüncelerinin verdiği ürünün yanlış bir hayalden mi yoksa yaşamla şeylerin esası arasında kurdukları içgüdüsel bir ilişkiden mi çıktığına bakmak”²⁰¹ olduğunu dile getirir. Benzer bir yaklaşıma *Phaedrus* diyalogunda da rastlarız. Diyalektik yöntemle uygun ruhlara akılla kavrayabilecekleri sözleri ektiğinde sözler meyvesini verir ve başkalarının düşüncelerinde başka sözleri yeşertir ve bu süreci sonsuza kadar sürdürebilirler.²⁰² Diyalektik yöntem sayesinde insana görünür hale gelmiş olan bilgi ve sanı arasındaki fark (bu farkın açıldığı ruhlardır uygun olanlar) ve bu açıklık yeni bir bilgi edinmesini sağlamaktadır. Bu örnekten hareketle, en iyi eğitimin *noesis*'in doğası olan diyalektiği esas aldığını tekrar görürüz, çünkü insanın ruhunda bilgiyi mümkün kılan yeti *noesis*'dir. Bu pasaj bize aynı zamanda, başından beri altını çizdiğimiz İyi'nin kaynak olarak alınmasının, aslında eğitimin yegane amacı olduğunu göstermiş bulunur. Buna göre, insanın yaşamı boyunca arayışını sürdürmesi gereken en iyi öğretmen²⁰³ ise, kendi bünyesinde barındırdığını görmesi gereken, varlığın ve bilginin kaynağı olan İyi'den başka bir şey değildir. Daha önceki bölümde gördüğümüz bilme faaliyeti böyle bir araştırmanın sonunda mümkündür: Bir tür kazı faaliyeti gibidir, hissedilen eksikliğin kaynağına varıncaya kadar bitmeyecek ve dışsal hiçbir etkenle doğrudan ilişkili olmayan, kişinin kendi başına çıkacağı bir yolculuktur. Bu yolculukta artık ilişki kurulan hiçbir şey ona dışsal değildir; bilmenin, aralıksız olarak eylemi ve olma biçimini etkilediği ve bunun neticesinde insanın İyiyle diyalog kurabilmesine, yani içindeki potansiyel olarak; eksikliğin kaynağı olarak onu

²⁰¹ Platon, *Theaetetus*, 150d.

²⁰² Platon, *Phaedrus*, 276c, d.

²⁰³ Platon, *Laches*, 201b.

görmeye başlamasına, görmesiyle de eylemi, sözü ve yaşamıyla cevap verebilmesine olanak tanır ve olanak tanıdığı ölçüde etik yaratma faaliyeti olarak mevcudiyet kazanır.

Daha önce tartıştığımız bu ilişki, şimdi burada eğitim üzerinden tekrar ortaya çıkarken çok önemli bir noktayı da açıklığa kavuşturmuş oluyor. Bunu görmek için *Symposion* diyalogunu hatırlayalım. Orada “Aşk’la ilgili her şeyi ondan öğrendim” dediği Diotima’nın hem kelime anlamı hem de bağlamı açısından *daimon* olarak anlaşılmaya çok açık olduğunu görmüştük. *Symposion*’da *daimon*’a karşılık gelen başka bir şey daha vardır: Aşk. Aşk ne bütünüyle tanrısaldır ne de tamamen insani, aslında ikisinin arasındaki güç olmasından hareketle Aşk’ın *daimon* olduğunu söyleyebiliriz.²⁰⁴ Çünkü gördüğümüz gibi, insanın kaderini dönüştürme kapasitesine sahip gücü olan *daimon* zaten kişinin Aşk’ının parçası olduğu bütüne yönelmesiyle, bunu bir yaşam biçimine dönüştürmesiyle mümkündür. Bu bölümde eksik parça filozof karakteriyle tamamlanır, çünkü filozof açtığı felsefenin-etiğin mekânında, ruhunu, tüm belirlenimlerinden kurtulacağı ana kadar (ölüme kadar), bedeninin etkilerinden korumaya çalışır. Söz konusu olan, onun ölüme yolculuğunun, kaderini dönüştürme kapasitesine sahip gücüne *diamon*’a, Aşk’a dönüşmesidir; dönüştüğü ve dönüştürdüğü ölçüde etik yaratma faaliyeti mümkündür. Filozof *diamon*’a, Aşk’a dönüşmekle, koptuğu ama parçası olmaya devam ettiği (eksikliğin kaynağı olan) sonsuzlukla, ruhuyla ve onlara kaynaklık eden İyi’yle dışsal ol(a)mayan bir ilişki tesis edebilir; dışsal değildir çünkü parçası olduğu bütünde kendini görece kadar açıklık içindedir ve bu ilişki hem fiillerini hem de yaşama ve olma biçimini esas alır.

²⁰⁴ Platon, *Symposion*, 202d-203a. *Arete*’yi mümkün kılan da yine bu sestir. Bkz. Platon, *Apology*, 21b, 33c; *Crito*, 44a, *Phaidon*, 60e-61a, *Phaedrus*, 242b.

Kıscacası sonlu insanın Aşk'ınlık faaliyeti olarak sonsuzlukla ilişki kurması ancak bu yolla mümkündür. Çok açıktır ki söz konusu eğitim insanın ruhunu esas alır, bu sayede ona şimdide etki etmekle kalmaz, sonsuz döngüde de etki eder:

Çünkü ruh *Hades*'e giderken eğitiminden ve terbiyesinden başka bir şey götürmez yanında [...] Söylenenlere bakılırsa, her insan öldükten sonra kendisini yaşarken gözeten *daimon*'u tarafından ölenlerin *Hades*'e gitmek üzere toplandıkları bir yere götürülecektir; kendilerini bu dünyadan öbür dünyaya götürmekle görevlendirilmiş bu *daimon* onlara kılavuzluk yapacaktır.²⁰⁵

Çünkü insanın bedenden uzaklaştığı ölçüde duyacağı ve onu duyduğu ölçüde bedenden uzaklaşacağı İyinin sesini, sözünü duyamaması ve ona cevap olarak onun rehberliğinde ölüme hazırlanmaması, *Hades*'e asla arınmış gidemeyeceğini, tersine her zaman bedene bulaşmış olarak göçeceğini gösterir. “Böyle olunca da hemen yeni bir bedenin içine düşecek, ekilmiş tohum misali orada büyüyecek, tanrısal, saf ve tekbiçimli olanlarla birliktelikten yoksun kalacaktır.”²⁰⁶

Yoksun kalacağı *aletheia*'dır. *Aletheia* açısından ruhun nefsinin terk etmesi zorunluluğu, birleşmek arzusu duyduğu kaynakla aynı olmak zorunluluğundan ileri gelir: tanrısal, saf ve tekbiçimli. Çünkü önceki bölümlerde gördüğümüz gibi sonlu olan, gelip geçici olan, değişken ve aldatıcı olan bedendir, bedensel olandır.

Ruhun bütünüyle özgürleşmesi bedenden tamamen kopması anlamına geldiği ölçüde insanın ölümüne, ölümünden sonrasına işaret eder. Ancak ruhun bütünüyle özgürleşmesi, yani tanrısal, saf ve tekbiçimli olması yalnız ölümle değil, yaşamda adaleti yani İyi'yi esas almasını da zorunlu kılar. Çünkü gördüğümüz gibi ruh, yaşam içinde bedenin belirlenimlerinden olabildiğince uzaklaşmazsa, bu yönde bir eğitim almazsa asla arınmış olamayacağı için asla özgürleşemeyecektir de. Burada, *aletheia*'nın imkânı ruhun özgürleşme imkânıyla koşuttur. Geldiğimiz noktada ikisinin de ölümden sonra mümkün olması, etik yaratma faaliyetiyle mümkündür ve bu faaliyet filozofu filozof yapan özelliğidir.

²⁰⁵ Platon, *Phaidon*, 107d [çeviri biraz değiştirildi].

²⁰⁶ Platon, *Phaidon*, 83d-e.

Sonraki bölümde filozofu ve etik yaratma faaliyetini ve bunun aslında bir varolma biçimine dönüşmesi gerekliliğinden hareketle filozofun üstüne alması gereken ödev ve edinmesi gereken karakter özelliklerini ele alacağız.

V.II. Yasa Koyucu Filozof

Platon'da adaletin, ruhun mükemmelliği ve en büyük İyi olduğunu dile getirmiştik. Buna göre, Platon'a kadar olan anlayıştan²⁰⁷ farklı olarak, adaletin sağlanması için dikkate alınması gereken yasalar ruhun yasalarını esas almalıdır. Böyle olmakla, adalet Platon'da *anomos*²⁰⁸ olan insanın *nomos*'u inşa etmesi için atılmış bir adım olarak da anlam kazanır. Bu sayede yasa, ilahi olanın insana hükmetmesi değil, insanın ruhunun yasaları aracılığıyla ilahi olana hükmetmesi, yani kendisini, kendisinin olanı, parçası olduğu bütünle ilişki kurarak düzenlemesinin aracıdır. Bu *daimon*'a, Aşk'a dönüşmüş filozofun ödevidir, yalnız kendisi için değil, kendisini etkilediği ölçüde dışarısını da etkileyecek toptan bir yaşam biçimine dönüşür.

Etiğin-felsefenin mekânının yasaları ruhun yasalarını esas alır ve filozof bu yasaları kendinde ve içinde yaşadığı toplumda işleten kişidir. Kendini ve toplumu bu yasalara göre yeniden inşa eden kişidir. Filozofun *diamon*'a, Aşk'a dönüşmesi demek, olma ve davranma

²⁰⁷ Platon'da da belli ölçülerde anlamını koruyan *dike*, hak, doğruluk ve adaleti simgeleyen Tanrıya atfedilen bir özellikti, yapılan hataların cezasının çekilmesi anlamında kullanılmaktaydı. Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.90. Ayrıca bkz: Robin Hard, *Greek Mythology*, s.209. *Dike*, Homeros'tan bu yana toplum tarafından konulmuş sınırların dışına çıkılması halinde ödenmesi gereken bedel olarak görülmüştür. Tragedya yazarlarından Hesiodos ise özellikle insanlar arasındaki *dike*'ye dikkat çeker ve Tragedyalarda belirginlik kazandığını söylediğimiz Altın Çağ'dan, tanrılardan kopuşun yarattığı karmaşanın aksine, insanlar arasında yer alan *Dike* sayesinde doğruluğun, yani toplumların mutluluğunun mümkün hale geleceğini söyler. Bkz. Hesiodos, "*Theogonia, İşler ve Günler*", *Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991) içinde, çev. Sabahattin Eyüoğlu ve Azra Erhat, s. 202. Ayrıca bkz. Aeschylus, *Agamemnon*, çev. R. Latimore (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), s. 750; Sophocles, *Electra*, çev. Mark Griffith, vd. (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), s. 472 ve Homer, *The Iliad*, çev. Eris Ress (New York: Barnes and Nobles Classics, 2005), s. 255-263. Bunun yanı sıra, en önemlisinin 450 yılına ait olduğu düşünülen ancak sonuç itibarıyla arkaik biçimleriyle 6. ve 7. yüzyıllardan kalma parçalı yazıtlar olarak saklanmış Gortus kanunlarında da hakikatle *dike* arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür: "Hakikat, birlikte yemin edenlerin yemini yoluyla üstlenilen bir risk şeklinde öne sürülmüş olur; doğruyu söylemememiz durumunda tanrıların intikamına maruz kalmaya hazır oluruz. Ancak hakikat aynı zamanda verilen hükmün içerisinde, bir hafıza kaydı biçiminde ortaya atılmış olur." Bkz: M. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 89.

²⁰⁸ Eski Yunancada *nomos* yasa anlamına gelir. *Anomos* ise *alagos*'un kullanımına benzer olarak yasadışı hem de yasa koyma yetisinden yoksun olmak anlamına gelir. M. Foucault *anomos*'u, *nomos* karşısında gözleri kapalı olan kişi, arı olmayan kişi anlamında kullanmıştır. Bkz. M. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler* s. 188.

biçimi ve karakter anlamlarına gelen *ethos*'unun da bu yönde değişmesi anlamına gelir.²⁰⁹ Ruhun yasaları, bilgi gibi tekil bir keşif ve yaratma faaliyetiyle inşa edildiği ölçüde filozof daha önceden tâbi olduğu ve insanı özgürleştirmekten, adaleti sağlamaktan uzak bedensel yasaları terk etmiş, yaşam yolunu, yaşamını inşa ettiği alışkanlıklarını değiştirmiştir. Bedensel yasaların ortadan kalkmasıyla varolan tüm ayrımların da önemsizleştiği bu noktada, yani eşzamanlı olarak olmanın-bilmenin-eylemenin, kendisi ve yaşadığı toplumun ve insani olanla tanrısal olanın biraradlığında filozofun kendisi *diamon* olarak, onunla bütünleşmiş olarak karşımıza çıkar. Tekil bir keşif ve yaratma faaliyeti olduğu için her an bir seçimi, sorumluluğu ve dönüşümü şart koşar. Mağaranın sınırında oradan “çıkma” adına bir seçim yapmayı, bu seçiminin arkasında sözü ve eylemiyle durmayı, yaşamını bunun üzerine tesis etmeyi ve bunun yol açtığı dönüşümü “herkesle” yaşamında gerçekleştirmeyi şart koşar. Bu açıdan filozofun faaliyeti ve varoluşu etik olduğu kadar politiktir de.

Platon'da şehri aşması, terk etmesi gereken filozof, aynı zamanda şehrin yönetimi için başa getirilmesi gereken kişidir.²¹⁰ İçinde buldukları açıklık halinden sonra karanlık köşelerine gözlerini alıştırmak zorundadırlar, karanlığa alışınca mağaradakilerden bin defa daha iyi görecektir olan onlardır. Çünkü güzelin, doğrunun, iyinin asıllarını görmüş oldukları için karşılıklarına çıkan her yansımanın aslını bileceklerdir.²¹¹ Kendindeki bozulmanın nedenleri üzerine düşünmüş bir kişi olarak çoğunluktaki bozulmanın nedenleri üzerine en iyi düşünebilecek kişi yine filozoftur.²¹²

Filozofun zaten içinde yaşadığı ama kavrayış ve akıl düzeyinde yükseldiği, çıktığı, aştığı mağaraya yasa koyucu ya da kral olarak geri dönme ödevi aslında Platon'da iç ve dış

²⁰⁹ Platon, *Laws*, 792e.

²¹⁰ Platon, *Devlet*, 519d.

²¹¹ Age, 520c.

²¹² Age, 490e.

mefhumunun olmamasından ya da olmaması gerekliliğinden kaynaklanır.²¹³ Başka bir deyişle, insanın içi ve dışı, kendisi ve içinde yaşadığı şehir ya da devlet bir ve aynı olmalıdır. Nasıl ki insanın yaşamı, onu nasıl yaşadığı, ölümden sonrasına etki etme gücüne sahipse, kendi mutluluğu ve iyiliği, kendi iç adaleti için verdiği mücadeleyi de kendi şehri ve devleti için vermelidir. Bu, temiz bir satıhta hem kendini hem de devleti inşa etmek görevidir:

Devleti ve insan huylarını üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bezi temizleyecekler; bu da kolay bir iş değildir. Bugünkü kanun koyuculara benzemeyerek, filozoflar ister tek bir insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce insanın da devletin de temiz olmasını isterler, temiz değilse, kendileri temizlerler.²¹⁴

Platon'da başa geçmesi gereken kişilerin filozof olmalarının diğer bir nedeni, her şeyden evvel başa geçmeyi küçümseyecek ve bunu sadece bir görev duygusuyla yapacak tek kişinin gerçek filozof olmasıdır.²¹⁵ Bu şu anlama gelir:

Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu dirliğin de düzenin de en iyisi olarak var demektir. [...] Başa geçme bir tutku olmamalı insanda; tutku olduğu yerde ister istemez kıskançlıklar ve kavgalar olur.²¹⁶

Baş geçmek derdiyle değil çok daha büyük değerlerle, erdemlerle ilgilenir filozof, bu nedenle de adaleti ve mutluluğu mümkün olan en yüksek düzeyde tesis edebilecek olan onlardır. Çünkü bu sayede toplumun düzenini belirleyen ve Platon'un tüm kötülüklerin de kaynağı olduğunu söylediği, insanın her zaman daha fazlasına sahip olma isteği, mal-mülk edinme hırsı yani nefsinden uzak bir düzen ancak bu sayede mümkün olabilir.²¹⁷

İyi devlet ancak ve öncelikle onu yöneten kişinin iyi bir insan olmasıyla mümkündür ve iyi insan bilgelik aşkını, ölçülülük (nefsine hakim olmak), cesaret, açıksözlülük (özü sözü bir olmak,²¹⁸ doğru *logos*) esas alan ve faaliyetlerinde somutlayan kişidir.²¹⁹ Yani *noesis* düzeyine yükselmiş, bedeni esas alan yaşam şekillerine, yasalara ve alışkanlıklara karşı

²¹³ İç ve dış hayatlarına düzen vermek olarak da geçer. Bkz. Platon, *Devlet* 500d.

²¹⁴ Age, 501a.

²¹⁵ Age, 520e, 521b.

²¹⁶ Age, 520d, 521b [çeviri biraz değiştirildi].

²¹⁷ Age, 369a, 373e.

²¹⁸ Age, 485c.

²¹⁹ Age, 485b-487a.

duracak ve bunun ölüme açıklıkla tecrübe edecek cesarete sahip, hem bir bütün olarak yaşamın düzenine hem de insanın kendi yetenekleri ve kapasitelerini görece ve nefesine hakim olduğu ölçüde onu orada tutan Aşk'ın bedensel olandan, ölçüsüzlükten uzak tutacak ölçülülüğü sağlayabilecektir. Tahakküm yoktur ama muhafaza etmek ve kontrol etmek vardır. Muhafaza hem kazandığı, edindiği değerleri hem de bilgileri muhafaza etmektir; kontrol ise kontrolsüzlüğün ve ölçüsüzlüğün karşıtı olarak hem kendini nefsi karşısında hem de kendi yeteneklerini yere ve duruma göre kullanmayı mümkün kılacak bir mekânizmayı işletmektir.²²⁰

V.II.I. Açıksözlülük: Doğru *Logos*

Adaleti tesis eden, bu anlamıyla adaletin değerlerini kendinde somutlamış kişi olarak filozofun taşıması gereken değerlerden biri açıksözlülüktür. Buradaki amaç hem ruhun özgürlüğüyle yani adaletle ve *aletheia*'yla ilişki kurmanın varoluşa dair bir mesele olması nedeniyle, verili düzene sürekli bir meydan okumayı, kaynak olarak İyi'ye açıklığı ve beden ve ruhun yasaları arasındaki aralıksız mücadeleyi gerektirdiğini filozofun herkesle paylaştığı yaşamı üzerinden göstermek hem de temeldeki birliği; sözün, eylemin ve bilginin biraradallığını gerektirdiğinin altını çizmektir.

Açıksözlülük doğru *logos* anlamına gelir ve doğru *logos* ancak diyalektiği mümkün kılan diyalog aracılığıyla tesis edilir. Adalet, filozofun ve iyi devletin taşıması gereken değerlerden biridir, çünkü doğru *logos*'la söz adlandırma ve nesneleştirme faaliyeti olarak değil kaynağına açıklık içinde ortaya çıkar. Bu hem başkasıyla kurulacak ilişkinin adil bir ilişki olmasını sağlar hem de sözünün açıklığında durmasını talep ederek etik seçim ve

²²⁰ Age, 579c.

sorumluluğu devreye sokar. Bu noktayı ayrıntılı bir şekilde ele almak için, Platon'un *logos*'u nasıl kullandığına, ruhla ilişkisine, doğru *logos*'la yanlış *logos*'u ayırt etmenin nasıl mümkün olduğuna bakacağız. Bu sayede gerçek filozofun ve sofistin, diyalektik ve retoriğin, diyalog ve yazının farkı belirginleşecektir.

Platon'un yazma biçimi olarak diyalogu seçmesinin nedeni, diyalogun doğanın hareketlerinden biri olarak tanımladığı *logos*'a (söze) imkân tanıdığını düşünmesidir. Yani diyalogu, sözün kendini ortaya koyduğu şekliyle görünür kılındığı ve aynı zamanda sözün kendini saf düşüncenin bir ürünü olarak doğru biçimde ortaya koyabildiği bir yol olarak görür. Böylece insanın karşısındakinin ve kendinin bilgiyle nasıl bir ilişki kurduğunu açığa çıkarabilmesi, anlayabilmesi mümkün olmaktadır ve ancak bu yolla, yani diyalog üzerinden inşa ettiği diyalektikle doğru bilgi ve doğru *logos* kök salıp yaşayabilir. Onun diyaloglarında kesin yargılarda bulunmayışı, ironik bir dil kullanması ve diyaloglarını sürekli sorular üzerinden inşa etmesinin nedeni, dikkate aldığı şeyin, insanların, hakkında bilgi almak istedikleri şeylerle ruhlarının hangi yetileri üzerinden ilişki kurduklarını göstermektir. Platon'un kullandığı diyalog yöntemi bu nedenle her iki veçheyi de (görünümlerin ve düşüncenin alanı) içinde barındıran heterojen unsurlardan mürekkeptir.²²¹ Bu açıdan bakıldığında insanlarla kurulacak doğru ve adil ilişki, onların kendi ruhlarıyla nasıl bir ilişki kurduklarını dikkate alır.

²²¹ G.W.F. Hegel, "The Philosophy of Plato", The Journal of Speculative Philosophy, Vol.4, No: 3 (1870), s. 233.

Tam da bu nedenle, Platon'un neredeyse tüm diyaloglarının yapısını, *doxa* üzerine inşa edilen eylemin ve algı düzeyinde tanımlanan bilginin yarattığı sorunu işaret eden varoluşun açmazı (*aporia*) oluşturur. Tartışılan konu her ne olursa olsun, soru-cevap tekniği üzerinden sözün muhatabının başta doğru bildiğini düşündüğü şeyin aslında doğru olmadığı ortaya çıkar. Bazı durumlarda, bilhassa karşısındaki bir sofist ya da sofistlerin eğitiminden geçmiş bir siyaset adamıysa bu farkın ortaya çıkışı ve kişideki değişim ya uzun zaman alır ya da hiç söz konusu olmaz. Üstelik tam da bu nedenle, meselenin kendisine açık bir şekilde işaret edildiği noktada, yani *aporia*'nın belirlenmesiyle diyalog sona erer.²²² *Aporia* ile işaret edilen asıl mesele, *doxa*'nın algı ve muhakeme temelinde kurulan sistemi içerisinde insanın, esası görmekte zorlanmasıdır. Diyaloglarda işaret edilen bu zorluğun kaynağına baktığımızda, iyinin ve kötünün; doğrunun ve yanlışın hep birbirleriyle ilişkileri üzerinden değerlendiriliyor olduğunu görürüz.

Bu önemlidir, çünkü eğer bilginin bir imkânı varsa o da hatırlamadır ve hatırlama en nihayetinde tekil bir faaliyet olsa da, başkalarıyla paylaşılan gündelik yaşam üzerinden ötekiyi de içerir. Bu noktanın bir diğer önemi, insanın kendiyle ve kendi ruhuyla tesis ettiği ilişkinin, başkalarıyla ve içinde yaşadığı toplumla olan ilişkisini yansıtmasıdır. Bu anlamıyla iç ve dış ayrımı yoktur. İnsanların doğurduğu övgüye değer bilgiler, kendi içlerinden

²²² Aslında bir anlamıyla *katharsis* engellenir. Çünkü hakikat sofistlerin yaptığını iddia ettiklerindeki gibi alınıp verilen bir şey değildir, diyalog aracılığıyla sözün konuşulan konunun esasına dair bir noktayı açığa çıkarması söz konusudur, yani kişinin müsaade ettiği ölçüde çözülen ve açıklığa kavuşturulan bir şeydir; adlandırmaya, tanımlanmaya müsaade edilmez.

hareketle keşfettikleri bir şeydir²²³ ama diyalektiği barındıran söz sanatıyla (*techne*), yani diyalogla bunun hatırlatılması, sürekli devam edecek bir süreç olduğunun gösterilmesi gerekir. Çünkü sanı ile bilgi arasında açılan fark *doxa*'nın ilişkilenmeleri içinde açıklığını devam ettirmekte zorlanır. Diyalogun sağladığı karşılıklılık içinde “yalnız diyalektiğin gücü sözlerimizi bize göstermekle kalmaz, en azından bize görüldüğü şekliyle esası da gösterir.”

Düzyazıda böyle bir karşılıklılık söz konusu değildir. Yazı, onu okuyanla dile gelen söz arasında uygunluk ve karşılıklılık olup olmadığıyla ilgilenmez. Anlaşılmayan noktada okuyucu yanıt alamaz.²²⁴ *Logos* ve diyalektiğin sunduğu yani doğru *logos*'un²²⁵ sunduğu açıklığa kavuşturma, doğurma faaliyetinden yoksundur; bilmeden tekrar etme edimidir.²²⁶ Çünkü karşılıklılık canlılığa ve harekete işaret eder. Bu hareket ve canlılık, ruhun hatırlama hareketiyle doğrudan ilişkilidir. *Phaedrus*'ta kralın sözleri açıkça göstermektedir ki yazıda bu mümkün değildir:

Ey Theuth, sanatların efendisi! (*tekhnikotate*). Bir sanatın kuruluşunu gün ışığına çıkarmaya muktedir olmak başka, bu sanatın onu kullanacaklara fayda mı yoksa zarar mı getireceğini takdir edebilecek olan başka [...] Harfleri öğrenenler artık belleklerini işletmeyecekleri için, ruhları unutkan olacaktır. Yazıya güvendikleri için, şeyleri içeride kendi kendilerine hatırlayacakları yerde dışarıdan, yabancı izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar [...] Öğretmeye gelince, sen öğrencilerine ancak birtakım sanıları (*doxan*) öğretirsin, hakikatin kendisini (*aletheian*) değil. Bunlar senin harflerin sayesinde eğitimsiz kalmalarına rağmen gırtlaklarına kadar bilgiye gömüldüler mi, çoğu zaman hiçbir şeyi doğru dürüst düşünemedikleri halde kendilerini binlerce şey hakkında hüküm vermeye yetkin sanacaklardır. Sonra gerçekten bilgili adam değil de (*antisophon*) sanı peşinden koşan (*doxosophoi*) çekilmez adamlar olacaklar!²²⁷

²²³ Platon, *Theaetetus*, 150d.

²²⁴ Platon, *Phaedrus*, 274c-278e.

²²⁵ John Sallis, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, s.527.

²²⁶ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayınları), s. 25

²²⁷ Platon, *Phaedrus*, 274e-275b [Zeynep Direk çevirisi ufak bir iki değişiklik kullanılmıştır, Derrida, *Platon'un Eczanesi* içinde, s.55].

Aksine diyalektik, uygunluğu ve karşılıklılığı her zaman göz önüne alır. *Logos*'u mükemmel bir şekilde kullanmak (*arete*) için önce konuşulan konu hakkında doğru bilgiye sahip olmak, ona has tanıma ulaşabilmek, sonra da onu tüm boyutlarıyla idrak etmek gerekir. Ancak bu sayede sözün muhatabının ruhunun nesnelere ilişkilendirme biçimini dikkate alarak uygun söylem oluşturmak mümkündür.²²⁸

Platon'un sofistlere itirazı bu noktada belirginleşir. Mağara alegorisinde *doxa* zemininde yanlışlamayı ele alırken de belirttiğimiz gibi onlar tamamıyla *doxa*'nın zemininde hareket ederler. Bu nedenle kullandıkları retorik "sanatı" her şeyi birbirleriyle karşıtlığı içinde ele alır ve edindiği çıkarımların hakikat olduğunu öne sürer. Amacı karşıtlıklar içinde tesis edilen iyinin, güzelin, doğrunun ve haklının ne olduğu konusunda karşıındakileri ikna etmektir, bu anlamıyla yalnızca söz sanatıdır,²²⁹ fakat Platon'a göre algı ve inanç düzleminde inşa edilen bu ikna etme sanatı, sanat [bile] değildir.²³⁰ Üstelik bilgiyi öğrettiklerini iddia ederken sözün muhatabının nesnelere nasıl ilişkiye geçtiklerini umursamazlar. Bu nedenle onların para karşılığı sunduğu bilgi, para karşılığı edinilen başka herhangi bir şeyden çok daha tehlikelidir, çünkü bilgi ve söz doğrudan insanın ruhuna, ruhunun bütününe nüfuz eder.²³¹

Diyalektik ve retorik karşıtlığının etkileyici bir biçimde dile geldiği *Gorgias*'ta Sokrates, *logos*'un yanlış kullanımının (ki bu gördüğümüz gibi *doxa*'da genel geçer bir durumdur) adalet yerine güç istencini nasıl tesis ettiğini açık bir biçimde ifade eder. Çünkü *logos*, etkileyici ikna yönteminin bir aracı olarak kullanıldığında, tam da bu nedenle "yanlış" *logos* devreye girdiğinde, şeylerin esasını görmek yerine gücün ve iktidarın temsili haline gelir. Böylece yanlış, adaletsiz ya da zararlı olan bir edim ya da bilgi, ikna gücü olan bir tiran

²²⁸ Age, 277b-d.

²²⁹ Age, 261a-b, d-e.

²³⁰ Age, 262c, 266d.

²³¹ Platon, *Protagoras*, 313e-314b.

ya da hatip tarafından kendi iktidarı için yararlı, iyi, adil, doğru olarak kabul edilebilmektedir.²³²

Retoriğin ne olduğunu ünlü sofist Gorgias’la tartışırken, retoriğin “ancak yeri geldiğinde suçlarını itiraf etmek, kötülüklerin en büyüğü olan haksızlıktan kurtulmak için” kullanılması gerektiğini söyler ve devam eder “retorik kötülük yapmış, haksızlık yapmış birini savunmak için kullanılır. Yoksa kötülük yapamayacak birinin retorikle ne işi olurdu?”²³³ Tam da bu işlevi nedeniyle insanı ve yaşamı doğruluktan ve iyilikten uzaklaştırır, adaleti tesis etmek imkânsız hale gelir. Sokrates’in diyalogun sonunda “masal sanacaksın ama ben gerçek bir hikâye olduğuna inanıyorum, çünkü anlatacaklarım doğrudur” diyerek Kallikles’e anlattığı hikâye adaletin de bilgi gibi güzel sözleri ve görünüşü değil insanın ruhunu esas aldığı gösterir:

[...] Zeus’un hüküm sürdüğü ilk yıllarda, insanlar ölmeden hemen önce, yani daha yaşarken, yaşayan yargıçlar tarafından yargılanırlardı. Bu nedenle verilen yargılar da çok kötüydü. Sonunda Pluton [*Hades*] ve Mutlu adaların bekçileri Zeus’u bularak ona, iki tarafa da gelen insanların arasında, orada bulunmayı hak etmemişlerin yer aldığını söylediler. Bunun üzerine Zeus [...] ‘bu haksızlıklara son vereceğim. Yargıların kötü olması insanların giyinik olarak yargılanmasından kaynaklanıyor, [...] bundan dolayı da ruhları kokuşmuş birçok insan, güzel bedenle, soylulukla ve zenginlikle örtülü halde bulunuyor. [...] Ve tabii yargıçlar da bu görünüşe ve sözlere aldanıyorlar. Ayrıca onlar da hem giyinik olarak hem de ruhlarının önünde bir peçe gibi örten gözler, kulaklar ve bütün bedenleri varmış gibi yargılıyorlar. Kendilerini ve yargılayacakları kimseleri örten bu şeyler, onların görüşlerini engeller. Yapılması gereken ilk iş, [...] insanların çıplak olarak yargılanması. Yargıç da öldükten sonra sorguya çektiği kimsenin ruhunu yalnızca kendi ruhuyla inceleyebilmek için çıplak ve ölmüş olmalı.’²³⁴

Bir insanın bir başka insanla ve kendisiyle adil, hakiki, doğru bir ilişki tesis edebilmesi ruhların birbirleriyle olanca çıplaklığıyla yani bedensellikten olabildiğince koparak, görünüşlerinin aldatıcılığın uzak durarak diyalektiği esas alan diyalogla mümkün olduğu bir kez daha görülür. Sofistler diyalogun başlangıcından itibaren insanların, gençlerin cehaletinden faydalanarak, para karşılığı doğru olduğuna inandırdıkları bilgileri satanlardır.

²³² Platon, *Gorgias*, 468d-e.

²³³ *Age*, 480d-481b.

²³⁴ Platon, *Gorgias*, 523b-e [çeviri biraz değiştirildi].

Bu nedenle daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yaptıkları sanat değildir. Sokrates'in diyalogun sadece en başında yer aldığı *Sofist* diyalogunda ise, Sokrates Yabancı'ya sofistlerin birçok sanatı olduğunu, yani aslında hiç yok olmadığını, hiçbir şey bilmeseler de bilge “görünebildiklerini”²³⁵ söyler. Çünkü diyalog onun başında ona yönelttiği şu soruya yanıt aramakla geçer:

İnsanlığın geri kalanının cehaleti sayesinde çok farklı şekillere bürünmüş halde görünürler. [...] Bazen devlet adamı kılığında, bazen sofist kılığında belirirler ve bazen de insanlara hepsi deliymiş izlenimi verebilirler. Yine de Yabancı'mıza, kendisi de kabul ederse sormalıyım, onun ülkesinde bu meselelerle ilgilenen kimlerdir ve hangi isimle anılırlar?²³⁶

Yanılsama durumundaki herkes gibi sofistler de “görünüş”lerle ilgilenirler. Bu nedenle her kılığa girebildikleri gibi aslında hiçbiri değildirler. Çünkü hiçbirini icra edecek kadar bilgiye sahip değildirler. Böyle olduğu için de sözün, eylem ve bilgiyle biraradalığı da söz konusu edilemez.

Platon söylemin ve ruhun çeşitleri olduğunu ve söylemi her ruha uygun olacak şekilde düzenlemek, bunun neden böyle olduğunu göstermek ve bir söylemin birine inandırıcı gelirken diğerine gelmemesini açıklamak zorunda²³⁷ oluşumuzu ifade ederken bu amacı gözetmekteydi. Çünkü diyalogun amacı ruhu eksikliğini duyduğu şeye uyandırmak yoluyla onun dönüşüm ve değişimine olanak sağlamaktır.²³⁸ Sokrates “eğer davranışında bir yanlışlık yaparsam emin ol ki bu isteyerek değil bilgisizlikten yapılmıştır, bu nedenle sen bana düşüncelerini söyle, eğer kendimi düzeltmiyorsam korkak ya da tembelim demektir ve beni kendi kötülüğümle baş başa bırakabilirsin”²³⁹ derken bunu göstermektedir.

²³⁵ Platon, *Sophist*, 233c.

²³⁶ Age, 216c-d.

²³⁷ Platon, *Phaedrus*, 271b.

²³⁸ Age, 271d.

²³⁹ Platon, *Gorgias*, 488 a,b.

Bu anlamıyla, Platon'da *logos*, doğru felsefenin mekânında çok belirleyicidir. John Sallis'in *logos*'u ele alma biçimi de, Platon'da felsefenin mekânının nasıl açıldığını, yukarıdaki noktaları destekleyecek biçimde gösterir:

Bilginin sınırı *logos*'tan ayrılamaz. Bu anlamıyla Platon bir taraftan *logos*'a tezahür etme noktasında belirleyici bir sınır atfederken öbür taraftan biraraya gelme ve paylaşılma noktasında tezahürü aşan bir işlev yükler. Dahası, kişi *logos*'u içinde ve onun aracılığıyla görünür olanın sınırını kararlılıkla aşar, en güçlü şekilde yerinden ederek – Sokrates'in *Phaidon*'da²⁴⁰ yaptığı gibi– onun alanında kalmayı reddeder. Bu, Platon'da felsefenin başlangıcı, felsefeye has mekânın açılmasıdır.²⁴¹

Platon Sokrates'in filozof karakteri üzerinden, özellikle *Sokrates'in Savunması*, *Symposion*, *Gorgias* ve *Lakhes*'te açsözlülük meselesini ele alır. Örneğin *Lakhes*'te Sokrates *logos*'la hayat tarzı arasında bir ilişkinin olduğuna işaret etmekte ve doğru *logos*'u tesis eden diyalektiğin sözde saklı olanı dışarı çıkarma gücünü göstermektedir. Bu anlamıyla sözün muhatabına olanı olduğu gibi ifşa etmez, edemeyeceğini bilir; onun maskesini düşürür,²⁴² ona hakikati öğretmeye ya da ispat etmeye çalışmaz, maskeyi düşürdüğü ölçüde eleştiri getirir. Bu maske onun toplumsal kimliği olabildiği gibi, tragedyaaların sahnelenmesinde kullanılan maskelere de gönderme yapabilir:

Maske hayvan kılığı değil insan maskesidir ve maske koro tarafından değil trajik kişilik tarafından kullanılır. Bu onu bireyselleştiren bir şey değil tam tersine toplumsal ve dinsel bir kategori içine sokan bir şeydir.²⁴³

Filozofun başlıca görevi toplumsallığı içinde unuttuğu trajik varoluşun örtüsünü kaldırmak, trajik aklı seçim yapmaya zorlamaktır. Sofistlerden farkı bireyleri üreten ilişkileri, bireyleri özerkliğe kavuşturmak üzere eğiten ilişkilerden ayırabilmemizi sağlar.²⁴⁴ Söylediği söz karşısındakini ikna etmeye ya da bilgi vermeye çalışmaz, sadece insanın kendi sınırlılığını kapatmak amacıyla tesis ettiği ve varlığın yerine geçen mutlak hakikatlere yönelik eleştiri sunar. *Lakhes*'te Sokrates'in sürekli olarak kendi sınırlarına-sınırlılığın

²⁴⁰ Platon, *Phaidon*, 99d.

²⁴¹ John Sallis, *Being and Logos*, s. xv.

²⁴² Nancy Luxon, "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", çev. Erkal Ünal, *Cogito/Michel Foucault*, sayı: 70-71, Yaz 2012, s. 179.

²⁴³ Jean-Pierre Vernant, *MT*, s. 16

²⁴⁴ Nancy Luxon, "Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven", s. 180.

imalarda bulunduğunu görürüz. Nikias'la olan diyalogu üzerinden ise, kişinin bir şey hakkındaki söyleminin doğru olup olmadığını, ancak onun yaşamının tümüne bakılarak sınanabileceği vurgulanır.²⁴⁵ Diyalogun içinde sofistlerden eğitim almış siyaset adamı olarak Nikias'ın bulunması tesadüf değildir, tam da bu nedenle diyalog boyunca özellikle iki yerde sözlerinin konuştuğu şeyin kendisini esas almadığını, birtakım yaygın görüşleri yansıtmaktan öteye gitmediğini görürüz.²⁴⁶

Logos filozofun *logos*'u olduğu ölçüde inanç ve bedensel arzu düzeyinde değil akıl düzeyindedir. Bu sayede o, tragedyalardaki kopuşa cevap verendir; bedenli oluşuna, unutmaya yazgılı oluşuna kendini, bilgisi, eylemi ve sözüyle birarada dönüştürerek, yani kaynağından ayrılan *logos*'u ve eylemi kaynağına yaklaştırarak cevap verir. Bu cevap aynı zamanda, başkalarının ya da çoğunluğun fikirlerinin tekrarı ya da onaylanması değil, kendi düşüncesinin *logos*'la açılmasıdır. Aksi durumda, yani retorikte düşüncüyü gizleyen ve dinleyicilerin zihinleri üzerinde hâkimiyet kurmasına yardımcı olacak teknik araçlar kullanırken; filozofun *logos*'u etik eylemi doğurur, çünkü sözü bir taahhüt içerir.²⁴⁷

Sonuç olarak, insanın eylemi ve sözüyle içinde bulunduğu anlam alanına ve kurallar bütününe bir cevap vermesi gerekir. Platon'da filozof bunu üstlenir. Çünkü hakikat sorunu bir sorun olarak, Oidipus'un "ben kimim" sorusuyla başlar, yanıtı (*logos*'u) duyabilmeyi, üstlenmeyi, yeniden inşa etmeyi gerektirir. Bu nedenle *aletheia* etik bir yaratma faaliyeti olarak imkân kazanır. Kısacası *logos* Derrida'nın söylediği gibi kaynaktır,²⁴⁸ *psuche*'nin *arete*'sidir, etik eylemin başlangıcıdır.

²⁴⁵ Platon, *Laches*, 188a,b.

²⁴⁶ Age, 195e-196b; 198d-199a.

²⁴⁷ M. Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2012), s. 11

²⁴⁸ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, s.35.

V.II.II. Ölçülülük (*Sophrosyne*²⁴⁹) ve Cesaret

Filozofun ele almakta olduğumuz tüm değerleri birbirleriyle ilişkilidir²⁵⁰; doğru *logos*'u tesis edebilen kişi zaten bu kısımda ele alacağımız iki özelliği de edinmiştir. Ancak bu son kısımda ele alacağımız iki özelliği özellikle birarada ele almayı tercih ediyoruz, çünkü ikisi için de temel hareket noktamız, bilginin önündeki en önemli engel olan ölüm korkusudur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi ölüm korkusu insanın kibrinin en temel kaynağıdır. Ölüm korkusu nedeniyle insan yaşamı mutlaklaştırmaya, kontrol altına almaya kısacası ona sahip olmaya çalışır. Böylece ölümü yok sayarak kapattığını varsayar. Bunun için de en büyük yol göstericisi bedensel yasaları ve onlarla pekişen kibridir. Buna örnek olarak Oidipus'u ele almıştık. Oidipus'un kibri onu öylesine esir almıştır ki, her şeyini gelip geçici ve aldatıcı olan iktidarı ve gücüne indirgemıştır. Faili olduğu tüm eylemler bu kibrin yarattığı ölçsüzlüklerin bir sonucudur. Ölçsüzdür çünkü her şeye kadir olduğunu düşünür, bunun bozulma ihtimâli karşısında her şeyi ve kendini de ortadan kaldırmaya hazırdır ve öyle de olur. Aynı zamanda “ben kimim” sorusuyla da açıkça işaret edildiği gibi “kendini bil”memektedir. Ölçülülük nefesine hakim olmanın yanında kendilik bilgisine de işaret eder. Bilginin önündeki en büyük engelin ölüm korkusu olması kibrin yol açtığı cehalet ve körlükle anlaşılabilir. Bu nedenle Platon ölçsüzlüğün tüm kötülüklerin kaynağı olduğunu söyler; savaşların, adaletsizliklerin, ve Sokrates'in öldürülmesi gibi ölümlerin. Kibirli kişiler sadece bilgisiz değil aynı zamanda bilgi düşmanıdırlar. *Misologia* üzerine olan pasajı tekrar hatırlayacak olursak bilgi düşmanı olanların bilgi ya da hakikat diye inandıkları şeylerin gelip geçiciliğinden hareketle bilgi diye adlandırdıklarına olan güvensizlikle asla bilgiye sahip

²⁴⁹ Ölçülülük, ılımlılık. nefesine hakim olmak. Bkz.

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=sophrosyne&searchmode=none.

²⁵⁰ Varlığın bilgisine varabilmesi için filozofun tüm bu değerlerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olması gerektiğini söyler. Bkz. Platon, *Devlet*, 486e.

olamamaktadırlar. Başkalarıyla ilişkileri de açıksözlülüğü, doğru *logos*'u esas almadığı için aynı değişkenlik ve güvenilmezlik hissi insanlara karşı da yaşanabilmektedir.

Platon *Devlet*'te toplumun nasıl şekillendiğini anlattığı bölümde, toplum düzeninin insanın ihtiyaçları tarafından şekillendiğini ve her zaman daha fazlasına sahip olma isteğiyle hareket edildiğini dile getirir. Bu duruma, herkesten daha fazla mal-mülk edinme hırsı da eklenir ki dediğimiz gibi tüm kötülüklerin kaynağı budur.²⁵¹ Aksine ölçülü olan filozofun her şeyin özüne rahatça gidebileceğini söyler.²⁵² Çünkü o şeylerin esasından, bilgisinden başka hiçbir şeyle ilgilenmeyecek kadar kibrini terk etmiştir. Bilgiden başka hiçbir şeyde gözü yoktur, çünkü kibrin panzehiri olduğunu söylediğimiz Aşk'ı bedensel olandan bütünüyle ruha, güzelin kendisine yöneltmiştir. Yöneltmekle kendini, kendi sınırında görebilmekte, bu nedenle gelip geçici olan hiçbir şeye sahip olmaya arzu duymamaktadır, çünkü sahip olunamayacağını bilir. İşte böyle biri toplumu yönetmesi gereken kişidir, çünkü yönetmek onun için hakimiyet altına almak değil düzene koymaktır. Ancak bu verili düzenin tamamen ortadan kaldırılması anlamına geldiği ölçüde tehlike altındadır filozof. Çünkü diğerleri için bu, sahip olduklarını düşündükleri her şeyden vazgeçmeleri anlamına gelir. Üstelik yalnızca ruhun yasalarını, yani adaleti, iyiyi ve güzeli esas aldığından, varolan tüm kurumlara ve yasalara da karşıdır.

Mağaranın içi, *doxa* politik durumdur, sitedir. Mahkûmlar sadece yalıtılmış bireyler değil, tam tersine dili, fikirleri bir ortaklık oluşturur. Bu anlamda, filozof siteye "tehlike" getirir, çünkü duvarlar arasındaki geleneklere, yasa ve kurallara karşıdır ve yine tam da bu nedenle filozof şehri aşması, terk etmesi gereken kişidir. Ama aynı zamanda şehri yönetmesi yani tehlike karşısında cesaretle durması gereken kişidir, çünkü Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesi örneğindeki gibi, karşı durduğu şeyin tehdidi altındadır.

²⁵¹ Platon, *Devlet*, 369a-373e.

²⁵² Age, 486d.

Hatırlayacak olursak filozof, karşı karşıya geldiği *doxa* âleminin tutsaklığını aşmak ve aşmamak gerilimine, ilkinin seçerek cevap veren ve en uç noktasında “yaşam ve ölüm ‘oyunu’nu” hayata geçiren kişidir.²⁵³ Bu nedenle, etiğin-felsefenin mekânında yaratma faaliyetini tesis etmek noktasında yani hem kendiyle hem de herkesle yaşamında alışkanlıklar ve toplumsallığın örtüsü olmadan ilişkiye geçmek ve yaşamını bu esasa inşa etme noktasında cesaret, karakterinin bir parçası haline gelir. “Bu senin gücünün ötesinde değildir, eğer Tanrı isterse ve sen cesaretle yaklaşırsan”²⁵⁴ demektedir Sokrates. İnsan, yaşamla ölüm arasında, beden sınırlılığı içinde yaşadığı varoluşunun gerilimi ve bu şekilde doğadan, Tanrı’dan, sonsuz belirsizlikten ayrılmasının yarattığı korkuyu ancak cesaretle devralabilmekte, onu aşabilmektedir. Çünkü ancak bu yolla, korku üzerine inşa ettiği *doxa*’nın kurallarına ve oradaki bilgisinin sınırlılığına cesaretle yaklaşabilmekte, kendi sınırına, ölümünü üstlenerek ve kendini ruhunun saflaşmasına, özgürleşmesine adayarak açık kalabilmektedir. Bu bir cesarettir; çünkü *doxa* âlemi hakikatin nesnelere arasında kurulan birtakım ilişkiler yoluyla oluşturulmuş, kuralların ve sınırların çoğunluğun fikirleri esas alınarak inşa olduğu, doğası gereği sınırlı bir mekândır. Ama insan, cesaretle kendi trajik durumunun farkına varacak ve *noesis* aracılığıyla içinde bulunduğu bu hareket ölümle yüz yüze gelme deneyimi olarak ona açılacaktır.²⁵⁵

Bu nedenle “doğru şekilde felsefe yapan biri ölmekten, hatta ölmüş olmaktan başka bir şeyle ilgilenmez.”²⁵⁶ Burası *aletheia*’nın ölüme yönelik etik bir faaliyet olarak ve insanın kendine açıklığı (kendini bil) neticesinde başkalarına ve koptuğu Tanrısal, ölümsüz olana açıklık olarak belirir. Ölüm kendindeki ölümsüzlüğe, yani ruha yakınlık içinde yürünen bir yol olarak deneyimlendiğinde ancak bizi *aletheia*’ya ulaştırabilir. Bu nedenle “insanlar

²⁵³ Platon, *Phaidon*, 64b-c.

²⁵⁴ Platon, *Theaetetus*, 151d.

²⁵⁵ Platon, *Phaidon*, 80e.

²⁵⁶ Age, 64a.

arasında ölümden en az korkanlar onlardır.”²⁵⁷ Çünkü ölüm karşısındaki öfke ve korku onun hakikatle kurduğu ilişkiye gölge düşürür²⁵⁸, diğer bir deyişle onun şeylerle *noesis* üzerinden ilişkiye geçmediğini bu nedenle de doğru bir filozof olmadığını gösterir. “Cesur olanların ölüme katlanma nedeni, ölümden daha büyük kötülüklerden korkmaları değil midir?”²⁵⁹ çünkü doğru filozof ruhunun *Hades*’te bile arınmayacağını, *Lethe*’nin suyundan içip bedenli yaşamına geri döneceğini bilir.

Ölüm korkusu, gördüğümüz gibi insanın ölümlle olan gizli ilişkisine bağlıdır. Platon onu arzulaması ve ondan korkmasının kaçınılmaz çelişkisinin *doxa*’daki en büyük sanı-yarası-izi olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle diyaloglarda geçen ölüm, beden ölümünü ifade ettiği gibi, asıl vurgu bedenin arzu ve ihtiyaçlarına göre tesis edilmiş yanlış *logos*’un, bilgi sisteminin ve o bilgilere göre şekillenen insan eyleminin, kimliğinin ölümüdür. Platon ölüm karşısında cesaretle durulması gerektiğini söyleyecektir. Çünkü cesur adam “korku ve umudun zeminini görebilmede usta adamdır”;²⁶⁰ ölümün korkusu karşısında kendi ölümünü üstlenme cesaretini gösteren ve hakikate ulaşma umudunu hayatı boyunca yaşatandır. Bu süreç, kişinin bir anlamda yavaş yavaş kendini öldürmesidir. *Doxa* içinde yaşarken zorunlu olarak edindiği kimlikleri yavaş yavaş sorgulamak ve onların temsilleri ve araçsallıklarına karşın hakikat amacını taşımaktır.

Sokrates’in Savunması’nda karşımıza çıkan Sokrates, filozofun ilişkilene halinin çok iyi bir örneğidir. Ona yönelik suçlamaların karşısında ilk defa “Sokrates kimdir” sorusuna yanıt verir. Sokrates bir “yabancı”dır ve öyle olduğu için de sistem dışına atılmıştır. Çünkü toplum tarafından konulmuş sınırların dışına çıkmıştır. Bedensel yasaların yerine ruhun yasalarını esas almış, onların yeniden inşa edilmesi gerektiğine inanmıştır. Hiçbir

²⁵⁷ Age, 67e

²⁵⁸ Age, 68b

²⁵⁹ Age, 68d.

²⁶⁰ Platon, *Laches*, 195d.

kimliği benimsememiş olması, öğretim iddiasında bulunmaması, eğitimi empoze etmeyişi ve kendi ölümünü nasıl üstlendiğine dair yapılan vurgu *ethos*'la *diamon*'u arasındaki ilişkiyi, sözün-eylemin-bilginin biraradalığını nasıl tesis ettiğini gösterir. Sokrates konuşmasında kendini savunmaz, bu anlamıyla kullandığı *logos*'un kendini savunmak üzere zekice araçlar kullanan retorikten farklı olduğunu gösterir.²⁶¹ Sonuç olarak, suçlamalara karşı Sokrates'in verdiği yanıt, onun kim olduğunu sadece sözleriyle değil, onları söyleme şekliyle yani edimiyle de ortaya çıkarır; yani bu anlamıyla "ölmek pahasına" sözü aynı zamanda eylemidir, *logos ergon*'dur. Sokrates'in herhangi bir kimliği kabul etmeyişinin ve "ben buyum" dememesinin altında da bu vardır, çünkü aksi halde bu, kendi varlığını; dolaylımsız olarak göremediğini *doxa*'nın diliyle kurmuş olduğu anlamına gelecektir. Sokrates kendine bir kimlik biçmezken ve aynı zamanda biçilen kimlikleri de reddederken, kendisinin de herkes olduğunu (çünkü hâlâ beden etkilerini taşıır) ama aynı zamanda onlardan ayrı olduğunu dile getirir. Bu anlamıyla cesaret bu tansiyonda durma halidir; öldürerek yaşama tansiyonu. Baştaki arzu ve korkunun örtüsünü kaldırmak ve kendini hem öznesi hem nesnesi olduğu mahkûmiyeti içinde görmek, gördükçe imkânsız olanı imkâna dönüştürmek için kibrinden azade, cesaretle yaratmalıdır filozof.

Güzel bir risktir bu; kişi bunları sihirli sözlermişçesine kendine tekrar etmeli. [...] Bunlardan dolayı yaşamı boyunca bedenle ilgili hazlardan ve onun süsüne püsüne düşkünlükten kendisine uymadığı, yarardan çok zarar getirdiği gerekçesiyle uzak duran, bunun yerine kendisini öğrenmeyle ilgili hazlara adayarak, ruhunu ona yabancı değil de ona ait olan ölçülülük, adalet, cesaret, özgürlük, doğruluk gibi süslerle bezeyen ve *Hades*'e gitmek için bu şekilde *daimon*'unun kendisini çağırmasını bekleyen kişinin kendi ruhu için korkmaması gerekir. [...] Bana gelince, trajik kahraman edasıyla söylemek gerekirse, kader beni tam şimdi çağırıyor.²⁶²

Sonuç olarak, hem toplumda hem insanın kendisinde İyi'nin başa gelmesi ilkesi benimsenmelidir. Bu yolda insan koşulların elverdiği en iyiyi seçmeyi, güzelliğin yoksulluk ve varlıkla nasıl birarada olduğunu, ruhun hangi alışkanlığının iyilikle, hangisinin kötülükle

²⁶¹ John Sallis, *Being and Logos*, s. 32.

²⁶² Platon, *Phaidon*, 114e-115a.

bağlantılı olduğunu görmeyi amaç edinmelidir. Böylece bu dünyadaki hakikat arayışının aslında iyi yaşam arayışıyla birarada gittiğini görmek gerekir. İnsanın İyi'yi kendi bünyesinde duyması, parçası olduğu toplum ve onu da aşan sonsuz döngüde, onun parçası olduğunu görmesi ve fiilleriyle kendini yaratması böylece mümkündür. Bu yaratma da bitmek bilmeyecek bir sürece işaret ettiği ölçüde sonsuzluğun kendinde somutlanması olarak cereyan edebilir ancak. Etik bir yaratma faaliyeti olarak imkânsızın imkânıyla kastedilen de budur. *Noesis*'in hareketiyle diyalektik en uç noktasında sadece görünür dünyanın değil iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman kavranan dünyanın da sonuna taşır kendini.²⁶³

²⁶³ Platon, *Devlet*, 532a.

VI. SONUÇ

Trajik bir kültür diye adlandırmaya cüret edeceğim bir kültür doğuyor. En önemli özelliği, bilimin yerini en yüce amaç olarak bilgeliliğin alması: bilim dallarının ayartıcı kışkırtmalarından etkilenmeyen, gözünü bile kırpmadan dünyanın engin manzarasına bakan ve karşılıklı sevgi beslediği ebedi acıyı anlamının yollarını arayan bilgelik.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*

Platon'a etik temelli bir *aletheia* anlayışı getirebilmenin dayandığı en temel nokta, insanın kendisiyle ve parçası olduğu evrenle bütünlüklü, içsel, yani adil bir ilişki kurabilme arzusudur. Hakikatin insanın varoluşuna dair bir mesele oluşunun unutulması bu arzunun kaynağını kaybetmesine, en temel eksikliğini onun kaynağında değil, yanılsamalarında, yansımalarında aramaya başlamasına ve aslında korku tarafından kapatılmış olduğuna işaret eder. Bu korkunun en arkaik haliyle ölüm ve/ya hakikat korkusu olduğunu gördük. Platon'da *aletheia* halinin imkânsızlığının etik bir yaratma faaliyetinin imkânına dönüşmesi, korkuya dönüşmüş bu arzunun kaynağının farkına varılıp üstlenilmesinde yatmaktadır. Bu sayede, en temelde insanın kendinde eksikliğini hissettiği şeye duyduğu güçlü arzu olan Aşkın, gelip geçici, bedensel olandan ruhu aracılığıyla parçası olduğu bütüne, iştirak ettiği sonsuzluğa yönel(til)ebilmesi, yaşamı ölüm korkusuyla değil ona sonsuzlukla, bütünlükle bir olma imkânını verecek olan ölüme açıklıkla tecrübe etmesini getirir. Bir olma imkânı *aletheia*'nın imkânı olduğu ölçüde bir olma arzusu insanın hakikat arzusudur. Yaşamın ölüme açıklıkla tecrübe edilmesi, içinde varoluşsal gerilimi taşıyan sancılı bir hatırlama (bilme) faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle hatırlama ya da bilme faaliyeti, sonsuzlukla ilişki kurmanın ve etik yaratma faaliyetinin tek yoludur Platon'da.

Buradaki önemli noktalardan biri; korku nasıl kişinin en “tekil” duygusuysa, bir olma hali olarak *aletheia*’nın imkânının da tekil bir keşif ve yaratma faaliyeti olan hatırlamayı şart koşmasıdır. Hatırlama faaliyeti, bildiğini hatırlama olduğu ölçüde insanın unuttuğunu hatırlamasıdır ve bununla aynı zamanda unutma eyleminin kendisinin, kendi varoluşunun, sınırının, ölümünün farkına varmasıdır. Burada insan hem kendi sonluluğuna hem de sonsuzluğuna açıklık kazanır. Çünkü gördüğümüz gibi, unutmak ruhun zamanın sonsuz döngüsünde yaşam denilen sınırlı zaman dilimini bedenle geçirmesi, yani insanın doğumu nedeniyle bir zorunluluktur. Ancak insan hatırlama faaliyetiyle aynı zamanda bu bilgilere sahip olduğunu keşfeder. Platon’un ruhun, yaşam kaynağı olarak yaşamdan önce varolduğuna ve ölümsüz olduğuna getirdiği kanıtlar, insanın ruhu sayesinde bilgiye doğuştan sahip olduğunu ve bunun da söz konusu tekil ruhun keşif faaliyeti olduğunu kanıtlar. Bilginin ve varlığın kaynağı olarak İyi’yi ortaya koyması ise, bu hatırlama faaliyetinin aynı zamanda ruhun bünyesinde kaynak olarak İyi’yi barındırdığını görmesi olduğuna işaret eder. Bu nedenle bilgiyi tek amaç olarak gören filozof, ruhunu bütünüyle kaynak olarak İyi’ye yöneltmiş kişidir. Platon’da devletin başına getirilmesi gereken ve İyi devleti tesis edebilecek tek kişi de felsefi sürecin sonunda bilgiye ulaşan filozoftur. İyi’yi kaynak almakla o, bu dünyadaki iyilikleri de yaratabilecek kişi olarak ortaya çıkar.

Burada iki noktayı daha hatırlamamız gerekmektedir. Birincisi ruhun aklın evi olduğu düşüncesidir. Bu düşünce bir kez daha bize ruhun önemini gösterecektir, çünkü bizim saf aklın bir faaliyeti olduğunu söylediğimiz *noesis* ve doğası diyalektik esasla ilişki kurmanın tek yolu, bu anlamıyla filozofun da ilişkilene biçiminin doğasını oluşturuyordu. Ruhun aklın evi olmasından hareketle, *noesis*’in aslında ruhun yasalarının harekete geçirilmesi olduğunu tekrar görebiliriz. Akıl bu yasaların koruyucusu, uygulayıcısı işlevi görmektedir. Bütünüyle saf akli devreye sokmak, ruhu bedeninin yasalarından, etkilerinden, nefsinden

koruyacak tek yol olarak ortaya çıkarken aklın da ruh gibi bütünün, doğanın bir parçası olduğu belirginlik kazanır.

Bu bizi bir diğer noktaya, adalete götürür. Platon'da ruhun yasalarını tesis etmek, adaleti tesis etmekle koşuttur. Başka bir ifadeyle, bu dünyada adaleti olabildiğince (mükemmel bir biçimde tesis etmek imkânsız olsa da) mümkün kılan tek şey ruhun yasalarına göre hareket etmektir. Buna göre hareket eden kişi (filozof) kendini adaletin değerlerine/değerleriyle dönüştürebilmiş, yeniden inşa edebilmiş kişidir. Bunu yapmakla hem kendi iç adaletini (bedeni ile ruhunun yasaları arasındaki denge ve uyumu) hem de içinde yaşadığı toplumun adaletini, birbirleri arasında iç-dış ayrımını ortadan kaldıracak şekilde tesis eder. Böylelikle söz konusu değerler olan “açıksözlülük”, “ölçülülük” ve “cesaret” hem adaletin hem adil toplumun hem de filozofun değerleri halini alır. Bu değerler ya da karakter özellikleri, bize filozofun kendini ve toplumu nasıl üstlenmek zorunda olduğuna, yaratma faaliyetiyle aslında nasıl bir mücadele verdiğine işaret eder. Gördüğümüz gibi, her şeyden evvel bu mücadele varoluşun *aporia*'sıyla verilen mücadeledir. Ama bu böyle olmakla, insanın zorunlu olarak inşa ettiği ve kendini tabi kıldığı ve Platon'un *doxa* ya da mağara olarak tanımladığı bedensel olanın sınıra karşı verdiği bir mücadele halini alır.

Hatırlayacak olursak, hatırlama/bilme faaliyetinin mümkün olmadığı *doxa*'da arzunun kaynağı korkuyla kapatılmıştır, bu nedenle *doxa* düzeyinde inşa edilen yaşamda insan öncelikle belirlediği kurallarla orayı kendisi için sabit, güvenilir, kontrol altına alabildiği bir mekâna dönüştürmüştür. *Doxa*'da hakim olan bedensel ilişkilene biçimi kaynağın korkuya kapatılması nedeniyle dışsaldır; hakikati gizli bir öğretiymiş gibi içine kapatır ve kendi içine kapalı bir sistem olarak işler. Bu nedenle beden yasaları iç-dış ayrımını ortadan kaldıracak açıklıktan, eşit düzlemde ve uyum içinde hareket edecek ölçülülükten ve sınırını görececek cesareten ve dolayısıyla adaletten uzak olduğu için adaleti, bilgiyi amaç edinen kişi,

bedeniyle, bedensel yasalarıyla mücadele vermek zorundadır. Bedenin doğası gereği söz konusu olan, kendi sınırına tabi, bilgiden uzak olduğu ölçüde eylemin ve sözün kaynağından uzak, dışsal, temsile ve tahakküme dayalı bir ilişkilene biçimidir.

Platon bu ilişkilene biçimini tesis eden ve koruyan yapıların içine, bilgiyle aşmadığı sınırı nefsiyle, iktidar ve güç istenciyle aşmaya çalışan insanın ve toplumun aile, devlet, şan, şöhret ve bunun gibi tüm yapılarını dahil eder. Bu anlamıyla mücadele, bilme/hatırlama faaliyetiyle gelen bir hal ya da durum olarak hem insanın kendisine hem de topluma karşı verilmelidir. Ve bu mücadelede filozofun tek rehberi ya da mücadele gücünü veren tek aracı, İyi'yi kaynak olarak alma gücü sayesinde aklıdır. Buna göre, mücadele top, tüfek, bilim, iktidarın şiddeti, servet ile değil aklın rehberliğinde iyiyi tesis edebilir. Platon yaşamdaki tüm kötülüklerin kaynağının insanın nefsi olduğunu söyler; gördüğümüz gibi doğası gereği böyledir bu. Bu durumda aslolan zorunlu ve aralıksız olarak kötülüğün savaşıla, hastalıkla, zorbalıkla vb. kendini var ettiği yaşamda kişinin iyiyi hatırlaması gerektiğidir. İyiyi hatırlamak mücadele vermektir ve hatırlamanın söz ve eylemle ilişkisini tam da bu nokta açık eder. Bu mücadele eşzamanlı olarak ruhun saflaşmasına; kendi doğasına yaklaşmasına, bilginin imkânına, etik yaratma faaliyetine imkân tanıdığı ölçüde ölümden sonrasına, *aletheia*'nın imkânına zemin hazırlar.

Bu birbiriyle iç içe olan ve verili düzene, o düzenin diline ve anlam alanına, orada şekillenen kimliğine ve ilişkilenemelerine ve tüm bunların güç istencinin aracı olarak kullanımlarına karşı filozofun yeni tutum, karakter, alışkanlıklar, yani olma ve davranma biçimini; *ethos*'u yaratmasının, iç-dış mefhumunu hem kendisi ve toplum, hem bilen öznenin nesne hem de insani olan-tanrısal olanda ortadan kaldıracak bir Aşk'nlık faaliyetine dönüşmesinin *daimon*'la, Aşk'la ve en temelde de iyi eğitimle tesis edildiğini görmüştük. İyi eğitimin adaleti esas almasından ve bunun da iç-dış mefhumunu ortadan kaldırması gerekliliğinden hareketle, bunu Herakleitos'un *êthos anthrôpôi daimôn* sözüyle açıklamaya

çalışmıştı. Çünkü Herakleitos'un bu sözünde saklı olan ilişkisellik, neden-sonuç ilişkisini aşan, neden-sonuç ilişkisinin tesis ettiği ilerleme ve hiyerarşiye dayalı mekân-zaman anlayışının aksine, zaman ve mekânın eşzamanlı yaratılmasını, açılmasını getiren dönüştürücü bir varolma faaliyetine işaret etmektedir. *Ethos*'la *daimon* arasındaki ilişkisellikte söz konusu olan, ilkin insanın kendinde gördüğü eksikliğin, Aşkın yöneldiği şeyin alışkanlıklarla bağlantılı olduğudur; eksiklik alışkanlıkları dönüştürmeye yol açtığı sürece etiktir.

İkinci olarak ise, tüm sınırlarla ve her şeyin sınırında insanın seçtiği olma ve davranma şeklinin ilahi olana, sonsuzluğa yanıt-jest haline dönüşmesi, bu yanıtın-jestin olma ve davranma şeklini dönüştürmesidir ve bu ilişkinin zamanın sonsuz döngüsünde birliğin, mükemmelliğin tek anına (*aletheia*) kadar aralıksız olarak tezahür etmesidir. Zor bir süreçtir, çünkü her an bedenın yasalarına göre ruhun yasalarını temiz bir satıhta inşa etmek gerekliliğini şart koşmaktadır. Ancak aynı zamanda ruhun keşfettiği şeye sarılmasını, gündelik hayatın gelip geçiciliği, görünüşlerinin aldatıcılığından onu kurtarmasını ve muhafaza etmesini gerektirmektedir.

Platon'da varoluşun geriliminin o gerilimi aşan bir ontolojiyle üstlenilmesi durumu, bu nedenle insana sonsuzluğu, Aşk'ınlığı kendi faaliyetlerinde somutlama gücünü veren saf akılla sağlanır. Filozofun, *daimon*'un ve Aşk'ın birbiri içine geçmesinin nedeni de budur. Etik yaratma faaliyeti *ethos*'un dönüşümüdür, bu da kişinin (filozof) *daimon*'a, Aşk'a dönüşmesidir. Bu, dünyada gelip geçici olmayan tek şeyin sonsuz bir çizgide bu yaratma faaliyeti olduğunu, yarattıkça kaynağa yaklaşmayı sonsuz bir çizgide sürdürmek gerektiğini gösterir. Her durumda, insanın kendini tabi kıldığı sınırları görmesinin ve zorunlu olarak o sınırları aşmasının önemi vurgulanır. Bu sistem dışı bir hakikat değildir ya da Platon'un hakikatının deneyimin ötesinde olması itibarıyla yeni bir deneyim tarzı da değildir. Bu,

insanın mevcut halinin, mevcut deneyiminin sınırlarını açığa çıkarabilmesi, sistemin getirdiği bilginin ve değerlerin karşısında kendi kendisini görmesi, kendini kendisine açıklığında cesaretle bir yaratma edimine dönüştürebilmesi; emekleye emekleye yaşamın tam kalbine ve onun kalbinin köklerine/kaynağına kadar ulaşmasıdır.²⁶⁴ Bu da kendi varoluşunun *unutulmaması* anlamına gelecektir, çünkü bu varoluş artık bir bütün olarak ona açılmıştır.

²⁶⁴ F. Nietzsche, “On Self-Overcoming”, *Thus Spoke Zarathustra* (New York: Random House Inc.) içinde, s.114.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Plato, *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*, ed. Edith Hamilton, Princeton University Press, 17. baskı, 1999.

---. *Apoloy*, çev. Hugh Tredennick,

---. *Crito*, çev. Hugh Tredennick

---. *Phaedo*, çev. Hugh Tredennick

---. *Laches*, çev. Benjamin Jowett,

---. *Gorgias*, çev. W.D. Woodhead

---. *Protagoras*, çev. W.K.C. Guthrie

---. *Meno*, çev. W.K.C. Guthrie

---. *Cratylus*, çev. Benjamin Jowett,

---. *Phaedrus*, çev. R. Hackforth,

---. *Symposium*, çev. Michael Joyce,

---. *Sophist*, çev. F.M. Cornford

---. *Laws*, çev. A.E. Taylor

---. *Republic*, çev. Paul Shorey,

---. *Theaetetus*, çev. F. M. Cornford,

---. *Timaeus*, çev. Benjamin Jowett,

---. *Letters*, çev. L. A. Post

---. *Essential Dialogues of Plato*, giriş ve notlar: Pedro de Blas, çev. Benjamin Jowett,

Barnes and Noble Classics, 2005.

---. *Alchibiades*, çev. W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London,

William Heinemann Ltd. 1955.

---. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Kültür Yayınları, 25. baskı, 2014.

---. *Gorgias*, çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat, İş Kültür Yayınları, 3. baskı, 2011.

---. *Phaidon*, çev. Nezile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, 2012.

---. *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

İkincil Kaynaklar

Aeschylus, *Agamemnon*, çeviri ve giriş: Richmond Latimore, Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

Aristoteles, *Poetics*, çev. Anthony Kenny, London: Oxford World's Classics, 2013.

Berkowitz, Peter, *Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bonnefoy, Yves, yay. haz. *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Türkçe yay. haz. Levent Yılmaz, Ankara: Dost Yayınları, 2010.

Bulfinch, Thomas, *Bulfinch's Mythology*, New York: Avenel Books, 1978.

Derrida, Jacques, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.

Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2012.

---. *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, 2005.

---. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Güçlü, Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, yay. haz. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat, 2. baskı, 2003.

Hard, Robin, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London: Routledge, 2. baskı, 2010

Heidegger, Martin, *Nedir bu felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Afa Yayınları, 1990.

---. *Early Greek Thinking*, çev. David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1975.

---. *Basic Writings*, edit ve giriş: David Farrell Krell, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1977.

---. *Poetry, Language, Thought*, New York: Harper Perennial Modern Classics, çev. Albert Hofstadter, 2001.

---. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Kabalcı Yay., 1992.

---. *What is a Thing?*, çev. Vera Duetsch, vd. Gateway Editions, 1968.

Hesiod, *Theogony and Works and Days*, çev. M.L. West, London: Oxford World's Classics, 2009.

---. "Theogonia, İşler ve Günler", *Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları içinde*, çev. Sabahattin Eyüoğlu ve Azra Erhat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Homer, *Odyssey*, Editör ve Giriş: Bernard Knox, çev. Robert Fagles, London: Penguin Classics, 2006.

---. *The Iliad*, Giriş ve Notlar: Bruce M. King, çev. Enis Rees, New York: Barnes and Noble Classics, 2005.

Kaufmann, Walter, *Tragedy and Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, yeniden gözden geçirilmiş baskısı, 1992.

Nietzsche, Friedrich, *Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968.

---. *Thus Spoke Zarathustra*, çev. Walter Kaufmann, New York: Random House Inc., 1995.

---. *Ecce Homo*, çev. Anthony Ludovici, New York: Macmillan, 1911.

Sallis, John, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Sophocles, *Electra*, çeviri ve edit: Mark Griffith, Glenn W. Most, David Grene ve Richmond Lattimore, Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

---. *Oedipus The King*, çev. David Grene, Chicago: University of Chicago Press, 1. baskı, 1942.

Sowerby, Robin, *The Greeks*, London: Routledge, 2010.

Thomas, Bulfinch, *Bulfinch's Mtyhology*, New York: Avenel Books, 1978.

Ulus Baker, *Dolaylı Eylem*, Haz. Ege Berensel, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012

Vernant, Jean-Pierre, *Torunuma Yunan Mitleri*, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul:
Helikopter Yayınları, 2009

---. *Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books, çev. Janet Lloyd, 1990.

---. *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Reşat Fuat Çam ve Sevgi Tamgüç, İstanbul:
Kabalıcı Yayınları, 2012.

Virgil, *The Aeneid*, çev. Robert Fitzgerald, London: Vintage Classics, 1990.

Makaleler

Blanchot, Maurice, “Trajik Düşünce”, çev. Orçun Türkay, Cogito/Tragedya, sayı: 54, Bahar
2008, s. 203-215.

Flynn, Thomas, 1991. “Foucault as *Parrhesiast*: His Last Course at the Collège de France
(1984).” *The Final Foucault*. Eds. James Bernauer and David Rasmussen. Cambridge, MA:
MIT Press. s:102-18.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “The Philosophy of Plato”, *The Journal of Speculative
Philosophy*, Vol.4, No: 3 (1870), s. 225-268.

Luxon, Nancy, “Michel Foucault'nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven”, çev.
Erkal Ünal, Cogito/Michel Foucault, sayı: 70-71, Yaz 2012, s:19-21.

Su, Süreyya, “Foucault’nun Sokrates Okuması: Etiğin bir Soybilimi”, Cogito/Michel Foucault, sayı: 70-71, Yaz 2012, s: 446-458.

Tessitore, Aristide, “Courage and Comedy in Plato’s Laches”, The Journal of Politics, Vol. 56 No.1 (Şub. 1994), s. 115-133.

Elektronik kaynaklar

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

<http://www.etymonline.com>