



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**GÖNÜLSÜZ BİR DOSTLUK:
SOKRATES VE NIETZSCHE**

Alican ESENCİK

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

OCAK 2022



GÖNÜLSÜZ BİR DOSTLUK: SOKRATES VE NIETZSCHE

Alican ESENCİK

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

OCAK 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

14.01.2022

Alican ESENCİK

GÖNÜLSÜZ BİR DOSTLUK: SOKRATES VE NIETZSCHE
(Yüksek Lisans Tezi)

Alican ESENCİK

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
Ocak 2022

ÖZET

Sokrates'in ve Nietzsche'nin isimleri felsefe tarihi içerisindeki iki önemli dönüm noktasını temsil eder. Onların her ikisi de öncellerinin problemlerini, metodolojisini ve çözüm önerilerini tümüyle reddetmiş ve böylece felsefi ilginin yönelimini yeniden tanımlamıştır. Bu yeniden tanımlama, Sokrates'te, öncellerinin doğaya ve maddeye yönelik ilgileri ile belirlenen felsefe imgesini, bizlerin bugün uzun felsefe tarihi boyunca aşına olduğumuz varlığa ve akla yönelik felsefe imgesiyle değiştirir. Nietzsche ise Sokrates'in en önemli yaratıcılarından biri olduğu bu felsefe imgesinin yaşam ve insan için kullanışsız ve daha da önemlisi sahte ve zararlı olduğunu öne sürerek onu bütünüyle parçalamaya ve yok etmeye girişir. Dolayısıyla, bu iki isimle ilgilenmeye başladığımızda, kendimizi sanki felsefenin doğumu ve ölümü hakkında bir tablo karşısındaymiş gibi hissederiz. Öte yandan, bu doğum anı ve ölüm anı arasında gerçekleşen olaylar, Nietzsche'nin Platonculuğun çeşitlemeleri olarak gördüğü metafizik ve Hristiyanlık tarafından şekillendirildiği için, Platon'un ustası ve felsefi esini onun zihnine üfleyen isim olarak Sokrates, Nietzsche'nin daima kendisiyle saldırgan bir içgüdü ile ilgilenmek zorunda olduğu bir figür olarak kendini gösterir. Fakat yapıtının satır aralarında Nietzsche, Sokrates'ten şüphelenir; onu bir yandan suçlu geleneğin bir parçası olarak görürken bir diğer yandan ise onu bu suça alet edilmiş masum bir kişi olarak görür. Sokrates masum mudur? Kendi ismi ile birlikte o suçlu gelenekte yer aldığı kadarıyla Sokrates, elbette ki suçludur. Fakat hiçbir şey yazmayan bu bilge adam, bir figür ya da bir kişi olarak, ne suçlu ne de masumdur; o, hem suçluluk hem de masumiyet karşısında sessiz ve kayıtsızdır. Bu tez, Nietzsche'nin Sokrates'i kabullendiği, onu bir dost olarak gördüğü o masumiyet anlarını esas alıyor ve bunu gerçekleştirebilmek için Sokrates'i Platonculuktan arındırmaya çalışıyor. Hem Nietzsche'nin yazıları hem de onun geliştirdiği felsefi aletler vasıtasıyla Sokrates ile Nietzsche arasındaki dostluk kurulmaya ve bu dostluğu zorunlu olarak gönülsüz kılan geleneksel felsefe tarihi anlayışı zayıflatılmaya çalışılıyor. Nihayetinde, Platon'un diyalogları ile Nietzscheci aletler yan yana getirildiğinde, ortaya *Sokrates'in felsefesi* olarak adlandırılacak yeni bir felsefenin çıkıp çıkmayacağı tartışmaya açılıyor. Böylece, eğer bu mümkünse, Sokrates'in en büyük mirasçısının Platon değil, Nietzsche olduğu sonucu ortaya çıkıyor. Hem söz konusu tartışma hem de ondan çıkan sonuç kabullenildiğinde, felsefenin başlangıcındaki ve sonundaki bu iki özel figürün olanaklı kıldığı yeni yorumlar vasıtasıyla, *felsefe tarihi* olarak adlandırılan bu katı, sabit ve durağan yapı, onunla ilgili yeni tasarımlar oluşturabilmek ve onun yeni imgelerini yaratabilmek üzere hafif, esnek ve akışkan bir sürece dönüşüyor. Eğer bu doğruysa, bu sürecin yeni imgeler ve yeni tasarımlar yaratmayı denemek amacıyla nasıl kullanılabileceği, böylesi bir süreci öne süren bu çalışmanın kendisinin sunduğu ve kendisinin savunmaya çalışacağı bir tez olarak, aşağıdaki satırlarda gösterilmeye çalışılıyor.

Bilim Kodu : 110915 - 110930
Anahtar Kelimeler : Sokrates, Nietzsche, Platonculuk, Metafizik, Hakikat, Metafor
Sayfa Adedi : 153
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN

A RELUCTANT FRIENDSHIP: SOCRATES AND NIETZSCHE
(M.Sc. Thesis)

Alican ESENCİK

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES
January 2022

ABSTRACT

The names Socrates and Nietzsche represent two significant landmarks in the history of philosophy. Both philosophers completely rejected the problems, methods and proposed solutions of their predecessors and thus redefined the orientation of philosophical interest. This redefinition manifested itself in Socrates by means of the transformation of the image of philosophy determined by his predecessors's interest in nature and matter into an image of philosophy determined by an orientation towards being and mind, an orientation we have been familiar with since the beginning of the history of philosophy. Nietzsche, on the other hand, embarked on completely disrupting and annihilating the image of philosophy – created by some major philosophers including Socrates – by asserting that it is impracticable and, more importantly, artificial and harmful for life and humanity. Therefore, once we study these two philosophers, we inevitably feel as if we are examining a painting depicting the birth and death of philosophy. On the other hand, as the events that took place between these moments of birth and death were shaped by metaphysics and Christianity that Nietzsche interpreted as variations of Platonism, Socrates – as Plato's mentor and the person who provided Plato with philosophical inspiration – transpired as a figure with whom Nietzsche always had to contravene in an offensive instinct. Yet, between the lines of his work, Nietzsche suspects Socrates; while Nietzsche views Socrates as a part of the guilty tradition on the one hand, he also views him as an innocent person used as an instrument for the crime on the other. Is Socrates innocent? As a matter of course he is guilty to the extent that his name is involved with the guilty tradition. Yet, this wise man who never wrote anything down is neither guilty nor innocent as a figure or a person; he is silent and indifferent both to guilt and innocence. This thesis grounds on those moments of innocence in which Nietzsche embraces Socrates and views him as a friend, and with this object in mind attempts to reclaim him from Platonism. It is also attempted in this thesis to build a friendship between Socrates and Nietzsche by means of the latter's writings and his self-developed instruments, and to weaken the traditional understanding of history of philosophy that compels this friendship to remain reluctant. Ultimately, by juxtaposing Plato's dialogues with Nietzschean instruments, this thesis calls into question the possibility of the emergence of such a new philosophical thought as *Socrates' philosophy*. Hence, if ever possible, this thesis will reveal that the greatest heir to Socrates is not Plato, but Nietzsche. When the aforementioned discussion and its concomitant results are accepted, by means of the new observations made possible by these two special figures from the beginning and the end of philosophy, the stern, firm and stable structure called *history of philosophy* will transform into a subtle, flexible and fluid process in order to create new designs about it and make its new images of it. If this is ever true, how this process can be used to attempt to create new images and designs will be demonstrated in the ensuing chapters as an argument this study puts forward and will attempt to defend.

Science Code : 110915 – 110930
Key Words : Socrates, Nietzsche, Platonism, Metaphysics, Truth, Metaphor
Page Number : 153
Supervisor : Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
2. SOKRATES SORUNU	7
2.1. Sokrates Sorunu: Konuşan Kim?	10
2.1.1. Sokrates Sorununun Anlamı ve Değeri	10
2.1.2. Bir Figür Olarak Sokrates	21
2.2. Sokrates Bilmecesi: Sokrates Kim?	29
2.2.1. Sokrates Nasıl Yaşadı?	29
2.2.2. Sokrates Nasıl Öldü?	41
3. BİR GEÇİT: SOKRATES'İN FELSEFİ MİRASI	55
3.1. Sokrates'in Felsefesi.....	61
3.2. Platon ve Platonculuk	77
4. GÖNÜLSÜZ DOSTLUĞUN DENEYİMİ: NIETZSCHECİ SOKRATES	93
4.1. Nietzsche'nin Dostu Olmak	99
4.1.1. Düşüncenin Yeni Modeli: Beden	99
4.1.2. Nietzscheci Tarzda Yakınlaşmalar	106
4.2. Sokrates'i Nietzsche İle Savunmak	115
4.2.1. Logoi Sokratikos	115
4.2.2. Bir Yanılgının Öyküsü: “Masal Dünya”nın Sonunda Bir Hakikat Oluşu	122
4.3. Sokrates'i Ana Dilinde Okumak	130
5. SONUÇ	145
KAYNAKLAR	149
ÖZGEÇMİŞ	153

1. GİRİŞ

Sokrates ve Nietzsche... Bu iki ismin herhangi bir çalışmada bir araya getirilmesi, aslında pek çok güçlüğü peşinen göze almak anlamına gelmektedir. Her şeyden önce onların felsefelerini dile getiriş ya da sunuş biçimleri bile bu güçlüğü sanki kendiliğinden, açık bir biçimde ortaya koyuyor ve kanıtlıyor gibidir. Sokrates, tek kelimeyle, hiçbir şey kaleme almamıştır. Öte yandan Nietzsche yayımlanmış ve yayımlanmamış yazılarından ve notlarından oluşan kayda değer hacimde bir külliyata sahiptir. Üstelik bu külliyatın büyük bir kısmı, geleneğin Sokrates'i de içine dâhil ettiği felsefe tarihinin çok uzun bir dönemine ve hatta Nietzsche'nin felsefenin ta kendisi olduğuna inandığı bir düşünme geleneğine denk düşen fikirlerle, filozoflarla, düşünce okulları ve düşünme biçimleriyle açık bir polemiğin dile getirilmesine ayrılmıştır. Nietzsche'nin Platonculuğa, Hristiyanlık ahlakı ve metafizik düşünme geleneği olarak Platoncu kavramların ve ayrımların kullanıldığı *yaşam tarzına* yönelik düşmanlığı ve saldırganlığı, aynı zamanda Sokrates'e yönelik bir saldırganlığı ve ona yönelik bir düşmanlığı da, zorunlu olarak, beraberinde getirmektedir.

Platon'a, Platonculuğa ya da herhangi bir şekilde, bu ilkel bir biçimde olsa bile, çekirdeği Platon'un diyaloglarında bulunabilecek her türden konu ve kavrama yönlendirilen bir eleştiriden, suçlamadan ve saldırıdan Sokrates'in de nasibini alması kaçınılmazdır. Çünkü bizlerin Sokrates olarak bildiği felsefi karakter, hakkında en zengin içerikli bilgiyi Platon'un diyaloglarından çıkartabileceğimiz ve tam da bu nedenle Platoncu olmak zorunda olan Sokrates'tir. Sokrates'in gerçekten bir Platoncu olup olmadığı, eğer öyleyse ne derecede Platoncu olduğu, Platon ile Sokrates arasındaki sınırın nereden itibaren çekilebileceği, neyi Platon'a ve neyi Sokrates'e atfedebileceğimizi inceleyen, daha doğrusu bunu bir problem alanı olarak ortaya koyan ve onun içinde bu probleme bir yanıt vermeye çalışan uzmanların çatısı altında toplandığı başlık, *Sokrates Sorunu* olarak adlandırılmaktadır. Bu çalışmanın aynı başlıklı ilk bölümünde bu sorun, basitçe, Platon'un diyaloglarını okurken ne zaman Sokrates'in ve ne zaman Platon'un konuştuğuyla ilgili yaşanan bir kafa karışıklığı olarak tanımlanmaktadır. Bu kafa karışıklığı, öyle görünüyor ki, bir kafa karışıklığı olarak kabullenilmesi gereken ve içinde hiçbirisi de kesinlik iddiasında bulunamaksızın uzmanların her birinin tercihen kendi teorilerini geliştirmek zorunda

kaldıkları bir alana aittir. Çünkü Sokrates'i Platon'dan ayrı düşünebilmek için gerekli olan tarihsel bilgi ve tanıklıklar, muhtemelen hiçbir zaman şimdi sahip olunan ipuçlarından daha fazla ve daha ayrıntılı olmayacaktır. Bu nedenle söz konusu bölümün ilk kısmı, Sokrates Sorununun ne demek olduğuna, bu problemle ilgilenen uzmanların ne ile ilgilendiklerine, söz konusu probleme ait temel literatürü oluşturan kaynakların niteliğine ve hâlihazırda çözümsüzlüğü daha baştan kabul edilen bu problemle ilgilenmenin değerine odaklanacaktır. Böylece Sokrates Sorununun değeri, kendisini Sokrates Sorunuyla ilgilenmekteyken sunan fakat artık Sokrates ile hiçbir ilgisi olmayan bir sorgulama pratiğinin kaynağı olarak belirlenmeye çalışılacaktır.

Sokrates Sorununun değeri, yani niçin illa ki bir şeyleri tarihsel bir kesinlik içerisinde düşünmek zorunda olduğumuzu sorunsallaştıran bir deneyim, Sokrates'i yine Platon'un kaynaklığında fakat bu kez Platon'un otoritesi olmaksızın düşünebilmeyi olanaklı kılacak bir şekilde belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece Sokrates ile ilgilendiğimiz, onun hakkında bir şeyler okuduğumuz fakat en çok da Platon'u okuduğumuz zaman yaşadığımız kafa karışıklığını çözmekten öte, onu çözümsüz bir biçimde kucaklamanın ve Sokrates'i tarihsel bir doğruluk kaygısının onu düşünen kişiyi daima rahatsız edeceği bir *portre* olarak değil de, onun doğru ya da yanlış veya kanıtlanabilir ya da şüpheli tüm söylentilerin bütünü olan bir *figür* olarak düşünebilmenin mümkün olduğu fikrine yakınlaşmaya çalışılacaktır. Böylece birileri Sokrates olarak konuştuğunda sorulabilecek *konuşan kim?* sorusuna gönül rahatlığıyla "Konuşan Sokrates'tir," yanıtının verilebileceği bir zemin kurulmaya ve hazırlanmaya çalışılacaktır. Çalışmanın birinci bölümün ikinci kısmı, bu *konuşan Sokrates*'in içinde yaşadığı topluma ve zamanın ona ayrılmış olan bölümünün tarihin hangi noktasına denk düştüğüne odaklanacak şekilde Sokrates'in yaşamına ve ölümüne dair bir bakış sunmaktadır.

Kurulmaya çalışılan bu zemin, çalışmanın tamamı boyunca sergilenmeye çalışılacak olan bir yaklaşımın ayaklarının basacağı bir dayanak olarak, Sokrates'i, onun hakkındaki tarihsel belirsizliğe rağmen kendi başına, deyim yerindeyse *Platonsuz* bir filozof olarak düşünme girişimine hizmet edecektir. Bu girişimi olanaklı kılan, hatta böylesi bir girişimin denenmesi için gerekli olan perspektifi ve cesareti sağlayan unsur ise Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik yaklaşımında tespit edilebilen yakınlık

duygusunun ta kendisidir. Fakat bu yakınlık duygusu, Nietzsche'nin yazılarının içerisinde açıkça kendini göstermez. Nietzsche'nin yazılarını okurken daha çok kendini hissettiren şey, Sokrates ve Nietzsche arasındaki dostluk ilişkisinin ılık, tatlı meltemi değil, sürekli gündemde tutulan fakat bir türlü tam olarak gerçekleşemeyen bir savaş ilanının tehditkâr, soğuk siren seslerinin gerginliğidir. Gerçekten de Sokrates ve Nietzsche, yerleşik bir yakınlık duygusunun hâkim olduğu bir dostluk ilişkisini sürdürebilecek iki insandan çok, sanki ayrı dünyalar için yaratılmış ve bu nedenle asla huzurlu ve tatmin edici bir tarzda bir araya gelemeyecek olan iki insana benzer.

Kuşkusuz Sokrates amacına daima kişisel olarak ve söyleşi şeklinde ulaşmaya çalışır, oysa Nietzsche en fazla yazma eğilimi gösteren felsefecilerdendir. Sokrates yeterince soru sorulmadığına inanırken Nietzsche çok fazla yanıt verildiğinden korkar. Sokrates kişisel-bilgiyi iyi hayatın tam özü değilse de en azından başlangıcı addederken, Nietzsche, Sokrates'in anladığı anlamda bilinebilir bir benlik olduğunu veya bunu kavrayabilecek bir bilgi olduğunu yadsır. Sokrates eylemin nesnel değere dayandırılması gerektiğini düşünürken, Nietzsche değerlerin eylemlerle yaratıldığında ısrar eder. Sokrates açık seçik ve kolay anlaşılabilir rasyonel anlamayı insanlığın en büyük ve en ayırt edici başarısı sayarken, Nietzsche 'bilgiyi *bütünleştirme* ve içgüdüsel kılma görevinin insanın gözünde yavaş yavaş anlaşılmaya başlaması ve henüz açıkça fark edilememesi'nden ötürü yas tutmaktadır (GS, 211 ; cf. TI, VI, 3). Son olarak, Sokrates örneğinde 'çok az' diyen ironi Sokrates için, tıpkı 'çok fazla' diyen abartının Nietzsche için gördüğü işlevi taşımaktadır.¹

Sokrates'in ve Nietzsche'nin ayrı dünyalar için yaratılmış olduklarını söylemek, *ayrı dünyalar* yaratmak ifadesindeki literal ton arttırılarak düşünüldüğünde, daha da anlamlı bir hale gelmektedir. Çünkü Sokrates, bir karakter olarak, Platon'un diyaloglarında ve Platoncu bir dünyada soluk alıp vermek üzere yaratılmışken, Nietzsche'nin yıkmak istediği dünya tam da Platonculuğun damgasını taşıyan dünyadır. Bu yüzden Sokrates ve Nietzsche arasındaki yakınlığa dikkat çekmeye çalışan herhangi bir perspektifin göz ardı edemeyeceği görevlerden en önemlisi, belki de bu iki isim arasında *lanetli* bir köprü gibi uzanan Platonculuğun ta kendisidir. Bu köprüyü lanetli kılan uğursuz dokunuşun tam olarak hangi anda ve kimin parmağıyla gerçekleştiğini tam olarak tespit edebilmenin güçlüğü bir yana, ondan kimin sorumlu olduğunu ve kimin onun üzerinde yürüyerek bu laneti çoğalttığını belirleyebilmek, en azından Nietzsche için, kolaydır. Bu, basitçe,

¹ Alexander Nehamas, Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler, çev: Cem Soydemir, (İstanbul: Ayrıntı, 2002), 27.

Platon'un dünyayı ikili bir yapı olarak tasarlamasına, bu tasarım içerisinde *gerçek* varlığı ve *hakiki* bilgiyi içinde yaşanan *görüntüler* dünyasına değil de bir *öte-dünyaya* koymasına ve onu esas alan düşünce geleneğinin daima bu ikili dünya tasarımının *bu dünyaya ait olmayan* kısmını göz önünde bulundurmasına dayanmaktadır. Nietzsche'nin Platonculuktan başka bir şey olmadığını düşündüğü metafizik ilgilerin tarihi, böylece, bir şekilde Sokrates'in erdemin bilgi olduğunu, bilginin ruhta saklı olduğunu ve ancak ruha yöneltilen özel türden bir ihtimam ile mutluluğun mümkün olduğunu söyleyen felsefi ilgilerine dayanmaktadır. Platonculuğun felsefe tarihi boyunca kararlılıkla kateddiği bu uzun yolu tepebilmek, kimi zaman düşmanlarını sindirebilmek ve çoğu zaman da önüne çıkan her türlü sesi kendi tekil melodisine dâhil edebilmek için sahip olduğu araçların tamamı, Sokrates'in felsefi mirasının zenginliğinden ve onun gittikçe açılan, çoğalan gizli gücünden kaynaklanmaktadır. Tam da bu nedenle, Sokrates ve Nietzsche arasındaki bir yakınlığı tasarlamaya çalışan bu çalışmanın ikinci bölümü, Sokrates'in felsefi mirasının Sokrates'in felsefesinden ibaret olmadığını savunmaya çalışarak, Sokrates'i Platoncu tahakkümden kurtarabilmenin yolunu, bu kez de Platonculuğun içinde bir yerlerde aramaktadır.

Bu arayış, Sokrates'i Nietzsche ile kavuşturma girişiminin bir uğraşı, bir geçidi olarak da düşünülebilecek olan *Sokrates'in Felsefi Mirası* başlıklı bölüm boyunca gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Bu bölümde Sokrates'in felsefi mirasının, felsefenin Sokrates'e olan borcunun ne olduğu sorusuna verilen bir dizi yanıttan meydana gelmek zorunda olmadığı görüşü sunulacak ve tartışmaya açılacaktır. Bu amaçla bir yandan gerçekten de felsefi anlamları ancak Sokrates ile birlikte mümkün olmuş olan *arete*, *psyche* ya da *sophos* gibi kavramların Sokrates'in felsefesindeki yerleri belirtilecek fakat öte yandan Sokrates'in bu kavramlara özel birer anlam vererek tahakküm edici bir yapıyı kurmaktan çok *yaratıcı* bir pratiği kullanıma soktuğu yorumu desteklenecektir. Bu bağlamda Sokrates'in Platon üzerindeki etkisi, ona kendi felsefesini oluşturmakta yardımcı olabileceği kavramları sağlaması bakımından değil, onda felsefi bir kariyeri tercih etme ve bu kariyeri özellikle *yazarak* sürdürme isteğini yaratması bakımından ele alınmaya çalışılacaktır. Sokratik diyalogların hiçbir şey öğretmeyen, hiçbir pozitif öğretiyeye sahip olmayan Sokrates'i, Platon'a da bir şey öğretmemiş fakat onun ruhunda önemli bir dönüşüm yaratmış, onda bir *yazma istemi* oluşturmuş olan bir figür olarak sunulacaktır.

Sokrates ile Nietzsche arasındaki dostluk ilişkisine *gönülsüzlük* tonunu veren Platoncu düşünme geleneğinin olabildiğince bir hesabı verildikten sonra, çalışmanın üçüncü bölümü, bütünüyle Nietzsche'nin felsefeye kazandırdığı enstrümanlarla Sokrates'e dair yeni bir perspektifin oluşturulup oluşturulamayacağının tartışılmasına ve hatta böyle bir perspektifin denenmesine ayrılacaktır. Nietzsche'nin düşüncenin yöneliminin yeni bir doğrultusu için bedeni model olarak alması, onun metafiziği tanımlayan *nedir?* sorusunun yerine kendi felsefesiyle birlikte gündeme gelen *kim?* sorusunu ortaya atması, *hakikat* kavramını sözcüklerin yaratılmasının olumsal koşullarından yola çıkarak eleştirmesi gibi yaklaşımları, Sokrates ve Nietzsche arasındaki o *ayrı dünyanın insanları* tasarımını zayıflatmak adına kullanılacaktır. Tam da bu tasarım zayıflatıldığı ölçüde, başarılabilirdiği oranda Platonculuğun gölgesinden kurtulan Sokrates, Nietzsche ile *dost* olabilecek bir tarzda yeniden betimlenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Sokrates'in bir yeniden betimlenişini mümkün kılabilmek adına ona dair *Platonsuz* bir perspektifi açık etmesi umulan bir yeniden betimleniş de Platon'un diyaloglarına uygulanacaktır. Böylece bu metinler, Platon'un içinde belirli oranda Sokrates'in de yer aldığı fakat temelde kendi felsefesini sunduğu metinler olarak değil de, bu metinlere yakıştırılan *Sokrates/Platon fenomeni* ismiyle birlikte, içinde Sokrates'in o aranan yeniden betimlenişinin bulabileceği metinler olarak ele alınacaktır.



2. SOKRATES SORUNU

Konusu Sokrates'le ya da onun felsefî mirasıyla ilgili olan tüm çalışmaların ilk kaygısı öncelikle *Sokrates Sorunu* ya da *Sokratik Problem* olarak adlandırılan probleme değinmektir. Öyle ki bu problem yüzünden, Kant'ın ünlü deyişini ödünç alacak olursak, Sokrates ile ilgili çalışan herkes "sormaktan kaçınmadığı sorular yüzünden tedirgin olmak gibi garip bir alın yazısına sahiptir."² Söz konusu problemi çözüme kavuşturmak umuduyla bu alın yazısını takip etmek bu çalışmanın amaçlarının dışındadır. Yine de bu *probléma*³ kendisini ortaya atmaktan, önde durmaktan vazgeçmediği için onu daima göz önünde ve ortada tutmak, şöyle ya da böyle bir sonuca varmayı denemektense onu en önde ve en ortada duran apaçık bir soru işareti olarak bırakmak daha doğru görünmektedir. Böylece bu ilk bölümün amacı Sokrates Sorunu olarak karşımızda duran soru işaretinin neyi işaret ettiğini, bu sorunu söz konusu etmenin ne anlama geldiğini açık kılmaktır. Çözumsuzluğa yönelik bir umutsuzluğu betimlemek ya da çözüme yönelik kahramanca bir çabaya girişmeyi önermektense yalnızca soru işaretini açık kılmaya yönelmek söz konusu sorun karşısında haklı bir geri çekilme suçlamasıyla karşılaşabilir. Fakat bu suçlama vicdana ya da entelektüel gurura konu olmaktan uzak tutulduğunda böylesi bir geriye çekilme, geride durma tercihiyle birlikte sorunun bir başka boyutu, Sokrates Sorununun ne olduğunu açık kılmaya ağırlık veren anlam boyutunun yanına eklenen Sokrates Sorununun değeri boyutu kendisini göstermeye başlayacaktır.

Sokrates Sorununu değer bakımından ele almak “Platon’un yazılarında tarihsel Sokrates’in nerede sona erdiği ve Platon’un teorilerinin kurmaca sözcüsünün nerde başladığı”⁴ sorusunu sorma ya da sormama, bu soruya bir yanıt arama ya da aramama tavırlarının işaret ettiği konumları tartışmaya açmak anlamına gelmektedir. Tam da sorunun değer boyutunu mümkün kılan bu konumların sorunsallaştırılmasıyla birlikte, örneğin idealar kuramının esasen Platon’a mı yoksa Sokrates’e mi ait olduğu konusunda bir karara varmayı istemek gibi bir eğilimin felsefeye, filozoflara ve felsefe tarihine bakışta ne gibi sonuçlarının olabileceği ve

² Immanuel Kant, “Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi: Birinci Basım İçin Önsöz (1781)”, çev: Nejat Bozkurt, *Fikir Mimarları-2: Kant içinde* (59-68), ed: Nejat Bozkurt, (İstanbul: Say, 2005), 59.

³ Türkçede *problem* ya da *sorun* olarak karşılanan sözcüğün kökeni aralarında *öne atma*, *ortaya atma*, *ortaya bir soru atma* anlamlarının bulunduğu fakat özellikle *çözmek*, *ortadan kaldırmak* anlamlarının bulunmadığı Eski Yunanca *probléma* sözcüğüne dayanmaktadır.

⁴ W.T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefesi Tarihi-C.I)*, çev: Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma, 2006), 117.

dahası bu türden soruları ciddiye almanın felsefeyle bir ilgisinin olup olamayacağı bir sorun olarak gündeme gelecektir. Sokrates Sorununun anlamını ve değerini sorunun içine girerek çözmeye ya da görmeye çalışmaktan çok soruna karşı alınan belirli bir mesafeden yola çıkarak değerlendirmek yine de bizi bir başka bilmeceye uzak tutmaya, alın yazısının yörüngesinden koparmaya yetmeyecektir. Hiç unutmamak gerekir ki Sokrates Sorunu olarak kavramsallaştırılan problem aslında bir *Sokrates/Platon Sorunu*dur; üstelik bu problem Sokrates'in ya da Platon'un değil, bizzat bizlerin sorunudur. Muhtemelen Sokrates ve Platon bu sorun hakkındaki ciddiyetimizi şaşkınlıkla karşılar ve hakikatin kendisinden hakikati aydınlatmada hangi ismin payının daha fazla olduğu konusuna ağırlık vermemizi anlamsız bulurdu.⁵ Fakat diğer yandan muhtemelen her ikisi de Sokrates hakkında konuştuğumuzda ne ya da kim hakkında konuştuğumuzu olabildiğince belirleme ve kesinleştirme tutkumuza, bu bir yandan tarihsel, bir yandan kurgusal ve bir diğer yandan da efsanevi olan isme karşı duyduğumuz merak da hak verirdi. İşte bu merak, Sokrates Sorunu karşısında takınabildiğimiz soğukkanlı tavrı zayıflatarak bizi Sokrates Bilmeceğine ve böylece sormaktan kaçınmadığımız bir başka sorular kümesine çekmektedir.

“Sokrates çağdaşlarına göre bir bilmeceydi, bize göre de hâlâ kuşkusuz hiçbir zaman karşılığını veremeyeceğimiz bir bilmece olarak kalacaktır.”⁶ Öyle ki Sokrates'in kaleminden tek bir kelime bile çıkmamış olması bir yana, tanıklıkların ilettiği bilgilerin görece azlığı ve azımsanamayacak zenginliği bütünlüklü ve kesinleştirilmiş bir portre kurabilmek adına o denli elverişsiz görünmektedir ki elimizden onun hakkında yanıtını bilmediğimiz bir bilmece oluşturmaktan daha iyisi gelmemektedir. Bir yandan sahip olunan tarihsel kesinlikler Sokrates'in otantikliğini ifade etmekte yetersiz kalmakta, diğer yandansa Sokrates'i otantik kılan çeşitli tanıklıkların tarihselliği kanıtlanamamaktadır. Üstelik bir de tanıklıkların metinleri üzerinde gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda sonradan şekillenen, üçüncü elden çıkma yorumlama çabalarıyla birlikte elimizde her biri tartışmalı olan çok sayıda Sokrates portresi bulunmaktadır. Dolayısıyla Sokrates'ten bahsederken aslında bahsettiğimiz şeyin kim ya da ne olduğuyla ilgili haklı bir güvensizlik duygusu içinde bulunmak

⁵ Jones, *Klasik Düşünce*, 177.

⁶ André Bonnard, *Antigone'den Sokrates'e (Antik Yunan Uygarlığı-C.2)*, çev: Kerem Kurtgözü, (İstanbul: Evrensel, 2004), 265.

kaçınılmaz görünmektedir. Dahası bu güvensizlik duygusuna, konunun üzerine konu ile ilgili çalışmalar vasıtasıyla eğilmekle birlikte, gönülsüz bir taraf tutma hissi de eklenmektedir. Sokrates'in gerçekte İ.Ö. 399 senesinin baharında yaptığı savunmayı Ksenophon'un *Savunmasından* mı yoksa Platon'un *Savunmasından* mı okumak bizi davanın tarihsel gerçekliğine daha çok yaklaştıracaktır? Acaba Taylor'ın tarafını tutarak Platonik Sokrates'in tarihsel Sokrates olduğuna inanmak mı yoksa daha genel ve yaygın olan görüşten yana olup da yalnızca Sokratik dönem diyaloglarının tarihsel Sokrates'i zihinlerimizde oluşturmak için güvenilir kaynaklar olduğuna inanmak mı daha doğru olacaktır? Açıktır ki tarihsel kaynakların, tanıklıkların ve yorumlamaların güvensizlik sarmalında belirli bir Sokrates portresinden yana olmak reddedilen diğer portrelerin yanlış oldukları anlamına gelmeyecektir. Bu taraf tutma, problemin olası çözümlerinden birinin diğerlerinden daha doğru olduğunu ifade etmekten çok probleme nihayetinde bir taraf tutmak zorunda kalacak kadar yakın olan kişinin mizacını, yatkınlıklarını, yorum gücünü ya da tercihini ifade edecektir. Bu noktada, Sokrates'in kim olduğuna dair bilmeceye yaklaşırken, Sokrates'in ve Platon'un teorilerini birbirlerinden ayırmakla ilgili olan Sokrates Sorununun karşısında kullanılmasının daha avantajlı olduğu ifade edilen mesafeyi tekrar yardıma çağırarak yerinde görünmektedir. Bu mesafenin önümüzde bulunan bilmece üzerinde yarattığı tını, Sokrates'i muhtemel üç alandan, tarihsel, efsanevi ve kurgusal olan alanlardan birine yerleştirmekte direktmekten vazgeçmeyi ve onu zaten elimizdeki en kapsamlı Sokrates portresini oluşturan bilmecenin ta kendisinin yerleştirdiği yerde, yani hem tarihsel hem efsanevi hem de kurgusal bir Sokrates olarak görmeyi ifade etmektedir. Böylece Sokrates bir figür olarak karşımıza çıkacaktır; bilmeceyi oluşturan bütün bir içerik ve bu içeriğin içinde dönüp durduğu zihnin tüm kendine has olumsuzluklarıyla birlikte bir şekle bürünmüş olacaktır. Öte yandan Sokrates'i bir figür olarak ele almayı önermek, onu bu biçimde ele almanın yeni bir bakış açısı olduğu anlamına gelmeyecektir. Zaten Sokrates hakkında kesinleşmiş kimi tarihsel gerçekliklerden başka herhangi bir şey dile getiren herhangi bir kimse Sokrates'e bir figür olarak, öznel biçimselleştirmenin kaçınılmaz her seferinde yeniden oluşturucu gücünü kuşanmış şekilde yaklaşmak zorundadır. Bu çalışmanın amaçlarından biri de Sokrates'in bir figür olarak ele alındığında nasıl görüldüğünü anlatmaktansa Sokrates'i bir figür olarak ele alırken onun hakkındaki bilgilerin eksikliğini ve güvenilirliğini bir bahane, daha en baştan erken bir özür olarak sunma eğilimini

kırabilmektir. Böylece örneğin Platon'un Sokrates'inin mi yoksa Ksenophon'un Sokrates'inin mi daha doğru olduğu sorusunun bir anlamı kalmayacak ve örneğin Nietzsche'nin Sokrates'inin en az Aristophanes'in Sokrates'i kadar bir figür, bahanelerden ve özürlerden bağımsızlaşmış birer yaratım olduğu görüşü değer kazanacaktır.

Sokrates'le ilgilenirken zengin ve yaratıcı olduğu kadar sınırları belirsiz ve kaygan da olan bir zeminin üzerinde bizleri güvende tutan tek şey Sokrates'in ölümüdür. Sokrates'e ister tarihsel yönü ağır basan politik bir portre olarak, ister felsefenin daha en başındaki o kırılğan çizgiye adamakıllı yeni bir yön tayin etmiş büyük bir filozof olarak ya da ister Platon'un esin perisi ve eserlerinin başkahramanı olarak bakalım, her seferinde karşımıza çıkacak olan şey onun ölüm biçimi olacaktır. Öyle ki Sokrates, sanki kendi ölümünün üzerinden sürekli olarak yeniden yaratılmaktadır. Sokrates, kendi hesabına, ölüm biçimiyle birlikte tamamlanacak olduğuna inandığı kendi yaşantısının tutarlı ve anlamlı anlatısını yarattığını düşünürken, bizler onun ölümüyle birlikte Platon üzerinden felsefe tarihinin gidişatına o ana dek olduğundan bambaşka türde bir yaratım gücü vermiş olmasıyla ilgilenmekteyiz. Dolayısıyla Sokrates'in ölümünden onun yaşamı boyunca geriye doğru ve yine o andan itibaren ileriye, Nietzsche'ye dek gittiğimizde “onun sonunu getiren ölümün inanılmaz doğurganlığı”yla⁷ karşı karşıya gelmekteyiz.

2.1. Sokrates Sorunu: Konuşan Kim?

2.1.1. Sokrates Sorununun Anlamı ve Değeri

Sokrates Sorunu ilk bakışta felsefe tarihinin diğer meşhur sorunlarından biri gibi görünmektedir. Yine de bu sorunla kurulan basit bir aşinalık bile onun felsefe tarihi içerisindeki benzersizliğiyle ilgili bir sezgiyi açığa çıkarmaya yetmektedir. Sokrates Sorunu, örneğin tümeller tartışmasında olduğu gibi çoktan seçmeli bir içerik bölümlenmesine ya da kötülük probleminde olduğu gibi kendiliğinden açık, paradoksal bir formülasyona sahip değildir. Üstelik Sokrates Sorunu felsefe tarihinin herhangi bir dönemine damgasını vurmuş, bu soruna getirilen çözüm önerileriyle birlikte birbirinden farklı ekollerin oluşmasına neden olmuş bir sorun olmamakla birlikte çözülebilecek ve kesin, tartışmasız bir sonuca vardırılabilecek bir sorun da değildir. Durum böyleyse, o zaman ne kesinleştirilmiş bir ifade biçimi ne felsefe

⁷ Bonnard, *Antigone'den Sokrates'e*, 265.

tarihi açısından bir önemi ne de nihai bir çözümü bulunan şu Sokrates Sorunu ne anlama gelmektedir?

Sokrates Sorunu kendi anlamını, temel olarak, felsefesiyle ilgili hiçbir şey yazmamış olan Sokrates ile felsefesinin neredeyse tamamının yazılı ifadesinde Sokrates'i kullanan Platon hakkında okuyucunun yaşadığı kafa karışıklığında vermektedir. Platon'un diyaloglarını okurken her cümlenin ardına sessizce eklenen “Şimdi bunu Platon mu yoksa Sokrates mi söylüyor?” sorusu Sokrates Sorununun ilksel biçimidir. Bu sorunun okuyucuda kendiliğinden ortaya çıkan doğal biçimi, sorunun kime ait olduğuyla ilgili bir kesinliği gözler önüne sermektedir. Sokrates Sorunu ilk önce okuyucuya aittir. Her biri aynı zamanda ilkin birer okuyucu da olan kimi bilginler Sokrates Sorunu olarak başlıklandırılan bu kafa karışıklığı hakkında uzmanlaşmış ve hem sorunun anlamıyla hem de soruna yaklaşma biçimleriyle ilgili çeşitli yorum ve yöntemleri ortaya çıkarmışlardır. Belki de Sokrates Sorunuyla ilgili, Sokrates'in gerçekten ölüme mahkûm edildiği ve böylece öldürüldüğü gerçeğinden başka hakkında fikir birliğine ulaşılabilmiş tek konu, her biri farklı önem ve kesinlik derecelerine sahip olmak koşuluyla, Sokrates Sorunu literatürünü oluşturan kaynaklardır.

Sokrates Sorunu hakkındaki literatürün omurgasını Aristophanes, Ksenophon ve Platon isimleri oluşturmaktadır. Bu isimlerin en önemli ortak yönü her birinin Sokrates'i bizzat görmüş, onun yaşadığına ve nasıl yaşadığına şahit olmuş olmaları ve onun hakkında kendi tarzlarında ortaya koydukları metinlerin büyük ölçüde günümüze ulaşmış olmalarıdır. Özellikle komedi yazarı Aristophanes'in *Bulutlar* isimli oyunu, Sokrates'in ölümünden önceki döneme ait Sokrates'le ilgili olan tek yazılı belge olarak kabul edilmesiyle benzersiz bir konumda bulunmaktadır.⁸ Fakat *Bulutlar*'dan yola çıkarak Sokrates'in nasıl bir karaktere sahip olduğu, düşüncesinin içeriğinin ne olduğu ve yaşamını nasıl sürdürdüğüyle ilgili doğrudan sonuçlara varmak doğru olmayacaktır. Komedyanın ilkeleri, *Bulutlar*'ın Sokrates'e yaklaşabilmek için açık bir biçimde *ön yargılı* bir kaynak olarak kullanılması gerektiğini göstermektedir. Antik Atina Komedi için bir oyunun başarısı, acı verici ya da kederli olmayan fakat ortalamanın altı ve gülünç olanın taklit edilmesine

⁸ Alfred Edward Taylor, *Sokrates: İroni, İnfaz ve Etik*, çev: Mukadder Erkan, (Ankara: Fol, 2020), 12.

bağlıdır.⁹ Demek ki herkesçe bilinen ve kötü bir üne sahip olan bir kişiyi ya da olguyu hicvederek taklit etmek, komedi yazarının başlıca amacıdır. Aristophanes'in başkişisi bol hicivli bir Sokrates karikatürü olan *Bulutlar* ile İ.Ö. 423 yılındaki yarışmada ikinci olması, onun bir komedi şairi olarak başarısını gösterdiği derecede Sokrates'in o yıllarda içinde bulunduğu toplum tarafından nasıl anlaşıldığına da işaret etmektedir. *Bulutlar*'ı Sokrates Sorunuyla ilgisinde ele almak demek, onu çağdaş görüşlerin bir kanıtı, Sokrates'in kendi yakın çevresi dışında nasıl anlaşıldığının bir tasviri ve objektif bir bilgi olmadığında kamuoyunun Sokrates'le ilgili neye inanmasının beklendiğinin bir özeti olarak okumak demektir.¹⁰

Sokrates Sorunu literatürünün bir diğer önemli başvuru kaynağı ise Sokrates'in arkadaşı ve öğrencisi olan Atinalı general ve tarihçi Ksenophon'dur. Ksenophon'un Sokrates ile olan hatıralarını kapsamlı bir şekilde anlattığı *Memorabilia*, Sokrates'in yargılandığı esnada gerçekleştirmiş olduğu savunmasının bir özeti olarak kaleme aldığı *Savunma* ile aşk, güzellik, erdem ve bilgelik gibi konular hakkında yürütülen kalabalık bir sohbetin anlatıldığı *Şölen* isimli metinleri, ve özellikle bu metinlerden ilk ikisi, Sokrates Sorunuyla ilgili önemli bir konuma sahiptir. Bu konunun önemi çoğunlukla Ksenophon'un metinlerinin Sokrates'le ilgili verdiği bilgilerin doğruluğu ve bilinen diğer bilgilerle uygunluğu hakkındaki bir tartışmaya dayandığı kadar, Ksenophon'u ciddiye alıp almamak konusundaki zıt görüşlerin varlığına da dayanmaktadır. Bu zıt görüşlerin bir ucu, Ksenophon bir filozof olmaktan çok bir süvari birliği komutanı ve varlıklı bir mülk sahibi olduğu için onun Sokrates'i Sokrates'e layık bir biçimde anlatmış olamayacağı fikrine uzanmaktadır. Örneğin Bertrand Russell zekâ bakımından kıt ve dünya görüşü bakımından tümüyle gelenekçi olduğunu söylediği Ksenophon'un yalnızca doğru olmayan bir şeyi düşünecek zekâyâ sahip olmadığı izlenimini verdiği için doğru olarak kabul görüp ciddiye alındığını söylemektedir.¹¹ Benzer şekilde Søren Kierkegaard da Ksenophon'un ne Sokrates'in içinde bulunduğu durumu anlayabilecek bir göze ne de üslup bakımından Sokrates'in hazırcevaplığını aktarabilecek bir kulağa sahip

⁹ Aristoteles, *Poetika*, çev: Nazile Kalaycı, (Ankara: Bilim ve Sanat, 2005), 1449a-35, 23.

¹⁰ Emily Wilson, *Sokrates'in Ölümü: Kahraman, Hain, Geveze, Aziz*, çev: Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan, 2020), 30.

¹¹ Bertrand Russell, *İlkçağ (Batı Felsefesi Tarihi-C.I)*, çev: Muammer Sencer, (İstanbul: Say, 1997), 193.

olduğunu düşünmektedir.¹² Açıktır ki Ksenophon'un Sokrates Sorunuyla ilgisinde bu denli cömert bir biçimde hor görülebilmesinin sebebi elimizde diğer portrelerle ölçüştürülemeyecek denli kapsamlı ve ayrıntılı bir başka portrenin, Platon'un Sokrates portresinin bulunmasıdır. Zaten Russell ve Kierkegaard gibi düşünmeyenlerin en önemli dayanakları da Ksenophon'un çizdiği Sokrates portresinin Sokrates portrelerinin en iddialısıyla çelişmediği, aksine onu desteklediği ve bazı noktalarda da ilginçleştirdiği yönündedir.

Bize Sokrates portrelerinin en iddialısını sunan Platon'un diyaloglarının Sokrates Sorunu literatürünün kaynakçasında şüphe götürmez bir ayrıcalığı vardır. Çünkü "Platon olmadan Sokrates'in kişiliği hakkında bize ışık tutacak bağlantılı bir biyografik materyalin olmadığı açıktır; Platon'un diyaloglarının merkezi şahsiyetinin tam, canlı ve kendi içinde tutarlı bir resmini sunduğu da doğrudur."¹³ O zaman diyalogların hem Sokrates Sorununun içinden fıskırdığı bir kaynaklar bütünü olarak hem de söz konusu sorunun ayrıntılandırılıp netleştirilmesi çabası bakımından merkezi bir konumu vardır. Öyleyse Platon'un diyaloglarının ve mektuplarının otantikliği ve kronolojisi hakkındaki tartışmalar yalnızca Platon'un yaşamı ve kişiliği ile ilgili bilgiler sağlamak ve onun düşüncesinin içeriği ile gelişim çizgisini ortaya koymak bakımından değil, Sokrates Sorununa sunduğu katkı açısından da dikkate değerdir.

Söz konusu otantiklik olduğunda, Platon'a atfedilen toplamda otuz altı adet diyalogun altı tanesinin Platon'a ait olmadığı kabul edilmiştir: *Alkibiades II*, *Hipparcus*, *Amatores (Rivales)*, *Theages*, *Clitophon* ve *Minus*. Reddedilen bu altılının yanında bir başka altılı diyalog grubu ise üzerinde otantikliği hakkında henüz genel bir kanı oluşturabilecek denli bir uzlaşma sağlanamamış, Platon'a ait olup olmadıkları henüz belli olmayan şüpheli diyaloglardır: *Alkibiades I*, *İon*, *Meneksenos*, *Büyük Hippias*, *Epinomis* ve genellikle otantikliği kabul gören VII. Mektup hariç olmak üzere *Mektuplar*.¹⁴ Otantikliği reddedilen ve otantikliği hakkındaki şüphelerin giderilemediği bu on iki diyalogdan geriye kalan yirmi dört diyalogun Platon'un elinden çıkma diyaloglar olduğu kabul edilmiş ve diyalogların

¹² Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev: Sıla Okur, (Ankara: İmge, 2009), 22.

¹³ A.E.Taylor, *Sokrates*, 20.

¹⁴ Frederick Copleston, *Plato (Yunan ve Roma Felsefesi-C.I/b.1-b)*, çev: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea, 1985), 16.

grup içi kronolojik sıralamalarıyla kimi diyalogların hangi grupta bulunması gerektiğine dair tartışmalı görüşler sürüp gittiği halde bu diyaloglar dört ana grup altında kronolojik olarak düzenlenmiştir. Buna göre Sokratesçi eğitime daha yakın oldukları düşünülen, çürütmeye yönelik bir seyir ve aporetik sonuçlar sunan *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis* diyalogları ve *Devlet*'in ilk kitabı Platon'un gençlik ya da Sokratik dönemini; Sokratik dönem ile olgunluk dönemi arasındaki *Euthydemos*, *Menon* ve *Gorgias* diyalogları Platon'un geçiş dönemini; çürütme seyri ve aporetik sonuçlara eklenen kuramsallık ve ayrıntılı edebi anlatımla Sokratik dönemden ayrılan *Phaidon*, *Şölen*, *Phaidros*, *Kratylos*, *Theaitetos*, *Philebos* diyalogları ve *Devlet*'in geri kalan dokuz kitabı Platon'un olgunluk dönemini; diyalogdan ziyade monolog biçiminin ağır basması, edebi anlatımın zayıflaması ve Sokrates'in diyaloglar içinde gittikçe azalan varlığıyla belirlenen *Sofist*, *Politikos* ya da *Devlet Adamı*, *Parmenides*, *Timaios*, *Kritias* ve *Yasalar* diyalogları Platon'un yaşlılık dönemini meydana getirmektedir.¹⁵

Şöyle veya böyle, *Yasalar* ve bir diyalog olmayan *Mektuplar* hariç tutulduğunda, yukarıda sayılan diyalogların tamamında Sokrates karakteri yer almakta ve diyaloglar düşünce, yaşam biçimi ve karakter bakımından zengin bir Sokrates portresi sunmaktadır. Platon'un diyaloglarında bir karakter olarak kullandığı Sokrates'in tarihsel Sokrates ile hangi bakımlardan örtüştüğü sorunu Sokrates Sorununu oluşturan birçok alt problemten belki de en can alıcısıdır. Çünkü Platon'un Sokrates'ini tarihsel Sokrates olarak kabul ettiğimiz durumda elimizde pek çok doğru anekdotla beslenen ayrıntılı bir Sokrates portresi, kabul etmediğimiz durumda ise elimizde inanabilmek için her birinin doğruluklarını araştırmak zorunda kalacağımız büyük bir kısmı şüpheli pek çok bilgi bulunacaktır. Alfred E. Taylor, John Burnet ile birlikte, eğer amaç tarihsel Sokrates'i ortaya koymaksa Platon'un diyaloglarının tümünün güvenilir birer kaynak olduğu görüşündedir. "Burnet, Platon'un ne yazmışsa gerçekten onu kastetmiş olacağı ve Sokrates'e belli bir doktrini açıklatınca da, bu doktrinin Sokrates'in öğretisi bakımından karakteristik olduğuna hem kendi inanmış hem de okuyucularının inanmalarını istemiş olmak

¹⁵ Mario Vegetti, "Platon", çev: Leyla Tonguç Basmacı, *Antik Yunan* içinde (440-461), ed: Umberto Eco, (İstanbul: Alfa, 2017), 443.

gerekeceği varsayımından hareket etmeliyiz, demektedir.”¹⁶ Benzer şekilde Taylor’a göre Platon’un diyaloglarının amacı “yazara ait bir doktrini sunmak değil, büyük bir düşünürün ve kendisine ait hiçbir literatür bırakmayan büyük bir çağın anısını korumaktır.”¹⁷ Taylor ve Burnet gibi düşününlerin, örneğin İdealar Kuramı gibi bir düşünceyi Sokrates’e atfederek Aristoteles’in nispeten güvenilir tanıklığını yok saymak gibi bir handikapları olacaktır. Çünkü Aristoteles *Metafizik*’te ahlaksal erdemlerin incelenmesiyle meşgul olan ve bu açıdan özleri aramaya odaklanan Sokrates’e yalnızca tümevarımsal konuşmaları ve tanımları ortaya koyma başarısını mal etmiş fakat onun tanımları ve tümelleri bağımsız varlıklar olarak düşünmediğini belirtmiştir.¹⁸ Aristoteles’e göre tanımları ve tümelleri bağımsız varlıklar olarak düşünme adımını Platon atmıştır.

Sokrates ahlaksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün olarak doğal dünyayı bir yana bırakıp tümeli bu ahlaksal konularda aramaktaydı. O, düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur. Platon, onun öğretisini kabul etti. Ancak ilk eğitimi onu bu tümelin duysal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Bu nedenden dolayı o, ortak tanımın herhangi bir duysal şeyin tanımı olamayacağını savundu. Çünkü duysal şeyler sürekli değişmekteydi. Böylece o, bu diğer türden şeylere İdealar adını verdi.¹⁹

Aristoteles’in İdeaların kâşifinin ya da mucidinin kim olduğu yönündeki kendinden emin tavrını benimseyip benimsemek de Sokrates Sorununun bir parçasıdır. Kimileri başka filozofların görüşlerini sıklıkla yanlış bir biçimde nakletmiş olduğuna inandıkları için Aristoteles’i güvenilir bulmamaktadır.²⁰ Bazıları ise Aristoteles’in Sokrates’e dair görüşlerinin onun Platon okumalarından edindiği bilgilerden meydana geldiğini düşünmemek gerektiğini, Akademi’de kökleri bizzat Platon’a dayanan sözlü geleneğin Sokrates’in Platon karşısındaki rolüne dair yaygın bir bilgi oluşturduğunu ve Aristoteles’in Sokrates hakkında ileri sürmüş olduklarının bu sözlü gelenekten kaynaklandığını iddia ederek Aristoteles’e güvenilmesi gerektiğini öne sürmektedir.²¹

¹⁶ Karl Popper, *Platon (Açık Toplum ve Düşmanları-C.I)*, çev: Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi, 1989), dn.186-c, 312.

¹⁷ A.E.Taylor, *Sokrates*, 23.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal, 1996), 1078b-20-30.

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 987b-1-10.

²⁰ Wilson, *Sokrates’in Ölümü*, 90.

²¹ C.C.W.Taylor, *Sokrates*, çev: Cemal Atıla, (İstanbul: Altın, 2002), 46.

Eğer Aristoteles'e güvenerek Taylor ve Burnet'in Platon'un diyaloglarının tarihsel Sokrates'in nihayetinde bütünlüklü bir portresine varan birer sunumu oldukları teorisini reddedeceksek, bu, tarihsel Sokrates'i ortaya koymak için bundan böyle diyalogların sağladığı verimli topraktan faydalanılamayacağı anlamına değil, içinde dolaştığımız arazinin mayınlı bir alan olduğu ve bu alanda daha titiz ve temkinli olunması gerektiği anlamına gelmektedir. Ne mutlu ki diyalogların içinde ve arasında gerçekleşen böylesi hassas bir gezinti için gerekli donanımı sağlayan birkaç ipucu aşırı bir şüphecilik konumuna yerleşmeksizin reddedilemeyecek bir şekilde elimizdedir. Bu ipuçlarıyla kastedilen şey, Platon'un kimi erken dönem diyaloglarının, özellikle Sokrates'in yargılanması esnasında yaptığı savunma konuşmasını içeren *Savunma*, Sokrates zehri içmeden birkaç gün öncesine tarihlenen *Kriton*, Sokrates'in hakkında açılan davayla ilgili resmi bilgilendirmeyi aldığı sırada gerçekleştirdiği bir tartışmayı anlatan *Euthyphron* ve Sokrates'in ölümünden önceki son birkaç saatine odaklanan *Phaidon* diyaloglarının tarihsel Sokrates'in portresini oluşturma konusundaki elverişli konumudur.

“İsokrates'in *Busiris* adlı konuşmasından *littérature* [*edip*] Polykrates hakkındaki eleştirilerden ve dava içi argüman sunduğu kitapçıktan anladığımız kadarıyla bu dava bir *cause célèbre* [*büyük yankı uyandıran bir olay*] idi.”²² Yani Atina'da yaşayan hemen herkes zaten senelerdir yakından tanıdıkları ya da aşına oldukları Sokrates'in yargılanma sürecine uzaktan ya da yakından tanık ve bu süreçle az ya da çok ilgiliydi. Üstelik “Neredeyse kesintisiz otuz savaş ve devrim yılı ki -ülkenin istilas, veba, donanmanın yok oluşu, abluka, teslim, yabancı işgali, diktatörlük, sürgünler, kuşkulu bir affin ardından iç savaş- Atina bu uzun süren felaketten sinirleri gerilmiş, enerjisi tükenmiş, o kadar uzun süre onun silahı, ekmeği, cesareti demek olan o büyük devlet gururu kırılmış olarak çıkıyordu.”²³ Fakat Sokrates tüm ömrü boyunca ve suçlanması, yargılanması ve ceza hükmünün icrası için neredeyse otuz gün süren bekleyişi sırasında nasılsa, Atina'nın bu yorgun, bıkkın ve can çekişen mücadelesinin içinde de aynıydı; nasıl yaşaması gerektiğine inanıyorsa öyle yaşamaktaydı. Sokrates'in yalnızca davası değil bizzat kendisi de *cause célèbre* idi ve “o *pour encourager les autres* (başkalarına ibret olsun diye) öldürüldü.”²⁴ Dolayısıyla hem

²² A.E.Taylor, *Sokrates*, 22.

²³ Bonnard, *Antigone'den Sokrates'e*, 287.

²⁴ Wilson, *Sokrates*, 62.

Sokrates'in sadık ve kederli bir öğrencisi hem de birkaç sene önce yıkılan Otuzlarla yakın ailevi bağları bulunan Platon'un böylesi hassas bir konumdayken Sokrates'in suçlanma, yargılanma ve öldürülme süreçleriyle ilgili doğru olmayan bilgileri dolaşıma sokması mümkün görünmemektedir. *Savunma*, *Kriton*, *Euthyphron* ve *Phaidon* diyaloglarının Sokrates'in ölümünün peşi sıra ve bu ölümü takip eden birkaç sene içerisinde kaleme alındıkları düşünüldüğünde, tarihsel Sokrates'i ortaya koymak bakımından güvenilir kaynaklar oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁵ Dahası bu sonuç Taylor ve Burnet gibi Platon'un diyaloglarının tamamının Sokratik diyaloglar olduğunu düşünenlerle bu diyaloglardan yalnızca erken döneme denk düşenlerin Sokratik diyaloglar olduğunu düşünenler arasındaki tek uyuşma noktası olması açısından da önemlidir.²⁶

Sokrates Sorununun *a priori* bir sorun olmadığı, kendisini bizzat okurun kendisinde ve okuma eylemi sürecinde gösterdiği savunulduğu takdirde Platon'un diyaloglarının tartışmasız merkezi konumu belirginleşmektedir. Böylece Aristophanes, Ksenophon ve Aristoteles, denge noktasına kavuşturulmaya çalışılan Platon-Sokrates terazisinin kimilerince bir yanına kimilerince de diğer yanına yerleştirilen ağırlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat dengeyi kurabilmek adına kullanılan daha düşük kütleli başka ağırlıklar da vardır.

Platon ile Ksenophon'un yazmaları dışında, söz konusu literatürün çok az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Çoğu yazardan elimize ulaşan tek şey başlıklar ve ufak tefek bilgi kırıntısıdır. ... Böylece Kriton'un *Protagoras* ve bir Sokrates savunması yazdığı söylenmekte; Aeschines, Antisthenes, Eucleides ve Phaedo hep birlikte *Alcibiades* isimli bir eser yazmışlardır; Aeschines ile Antisthenes'in her biri bir *Aspasia* yazmışlar ve Anthisthenes bir *Menexenus* yazmıştır.²⁷

²⁵ A.E.Taylor, *Savunma*'nın davanın ilk yıllarında ortaya çıktığını, Sokrates'in hâkimlerinin ve davayı takip edenlerin çoğu tarafından okunduğunu ve *Phaidon*'da gözlemci ya da muhatap olarak tanıtılan çoğu kişinin *Phaidon* dolaşımdayken hayatta olduğunu söylemektedir (A.E.Taylor, *Sokrates*, 22-23). Ahmet Cevizci'nin aktardığına göre W.K.C. Guthrie, *Kriton*'un tarihlendirilmesinin İ.Ö.395 senesinden daha ileri bir tarihe gitmeyeceğini [Ahmet Cevizci, "Önsöz", *Kriton* içinde (23-39), çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2014), 24] ve üzerinde tam bir uzlaş sağlanamamış olsa bile *Euthyphron*'un yazılma tarihinin en geç İ.Ö.395 senesine denk düştüğünü belirtmektedir [Ahmet Cevizci, "Önsöz", *Euthyphron* içinde (19-35), çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2011), 22].

²⁶ Bu noktada *Phaidon* bir istisna oluşturmaktadır. A.E.Taylor'a göre eğer Platon *Phaidon*'da kasıtlı bir aldatmaca yapıyorsa ve *Phaidon* dolaşımdayken Platon ve Sokratik çemberin diğer üyeleri görüşüyorlarsa, diyalogun merkezi doktrini olan İdealar Kuramının Sokrates'e ait bir kuram olduğunu düşünmek gerekirken ve böylece daha ileri diyalogların da Sokratik diyaloglar olabileceği iddiası güçlenmektedir (A.E. Taylor, *Sokrates*, 23).

²⁷ C.C.W.Taylor, *Sokrates*, 35-36.

Elimizde Sokrates ile ilgili, onun kendi zamanında ve yakın tanıklar tarafından yazılmış daha çok sayıda eser bulunmasını dilemenin bizi Sokrates Sorunu ile ilgili daha avantajlı bir konuma yerleştirip yerleştirmeyeceği sorusu tartışmaya açıktır. Bir yandan “Daha fazla Sokratesçi yazımız olsaydı, tarihsel Sokrates’i kurgulamayı daha zor bulabilirdik.”²⁸ Ya da belki de daha fazla Sokratesçi yazı daha fazla karşılaştırma imkânı sunarak şimdi belirsiz olan kimi konuları kesin bir şekilde belirleyebilmek bakımından önemli katkılar sunabilirdi. Bu kurgusal ikilem belki de faydasız bir biçimde zaten sahip olunan gerçek ikilemlerin ardına eklenmekte ve Russell’ın dürüst ve haklı yakınmasını daha güçlü bir biçimde paylaşmaya davet etmektedir: “Haklarında çok az şey bilindiği kesin olan pek çok insan vardır. Yine, haklarında pek çok şey bilindiği kesinlikten uzak olmayan pek çok kişi bulunur. Fakat, Sokrates’le ilgili olarak çok şey mi biliyoruz, az şey mi, doğrusu kesinlik dışı.”²⁹

Yine de eğer ki aranan ve arzulanan şey kesinlik ve kesinliğin umulduğu ve araştırıldığı alanda sahip olunan şey gittikçe artan belirsizlik ve kararsızlıksa, konunun içeriğinden gittikçe uzaklaşarak konuyla bir başka düzeyde ilgilenmeye başlayabilmek amacıyla ikinci elden belirsizlikler ve ikilemler üretmeyi tercih etmek mümkündür. Böylece Sokrates Sorununun ne olduğunu, farklı görüşteki yaklaşımlardan hangisinin daha makul olduğunu sormanın yanında söz konusu sorunun neden sorulduğu, bu soruyu sormanın ya da şu veya bu tarzda yanıtlamanın ne demek olduğunu sormak içsel bir gereklilik olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu aynı zamanda, bir yönüyle, Sokrates Sorunuyla boğuşurken Sokratik yöntemi yardıma çağırmak anlamına gelmektedir. Sokrates Sorunuyla ilgilendiğimiz esnada Sokrates’in bir anda karşımıza çıkıp bizleri bilgisizliğimizle yüz yüze getirdiği ve bizi yapmakta olduğumuz şeyi neden yaptığımız, onu yapmakla ne umduğumuz, onu yapmanın bizleri ne türden düşünen ya da nasıl yaşamlar süren kişiler haline soktuğunu düşünüp düşünmediğimiz sorularıyla baş başa bıraktığını hayal etmek, Sokrates Sorununun değerinin ne olduğu sorusunu sormak demektir.

Sokrates Sorununun anlamıyla ilgili yukarıda verilen kısa ve pek çok yönden eksik olan özetle amaçlanan şey, Sokrates Sorunuyla karşılaşmanın mümkün olduğunca derli toplu bir deneyimine yaklaşabilmektir. Daha önce de değinildiği gibi, sorunun ortaya çıktığı ilksel biçimiyle birlikte bu deneyim her yeni okurda ve her yeni

²⁸ Wilson, *Sokrates*, 83.

²⁹ Russell, *İlkçağ*, 193.

okumada bir kafa karışıklığı olarak kendini yeniden ve yeniden göstermektedir. Açıktır ki bu kafa karışıklığının üzerine gitmek tarihçinin, felsefe tarihçisinin görevidir ve felsefe tarihçisi, her okurda kendisini gösteren Sokrates Sorununun üzerine gitmek için yetkindir. Yine de sorunun ortaya çıkış biçimi, yani Platon'un diyaloglarını okurken yaşanan Platon-Sokrates kafa karışıklığı, Sokrates Sorununun büsbütün uzmanların eline bırakma zorunluluğuna karşı bir başkaldırı eğilimini de kendi içinde taşıyor gibidir. İşte, Sokrates Sorununun değerinden bahsetmeye çalışmak bu eğilime bir form kazandırmayı denemek demektir.

Platon derin bir şekilde inanıyordu ki, önemli olan, bizzat hakikatin kendisidir, yoksa onu ilk aydınlatan değil. Bunun yanı sıra, hakikatin keşfinin daima dostların bir arada görüşüp tartıştığı ortaklaşa bir iş olduğunu düşünüyordu. Tartışmalarının pek çoğunda dostlarından birinin ölmüş olması Platon için muhtemelen önemsiz bir ayrıntıydı. Ne mutlu ki 'Sokratik Problem'in inceliklerine bu aldırılmazlıkta Platon'u takip edebiliyoruz.³⁰

Sokrates Sorununun değerinin söz konusu olduğu an, sorunun okurda ilksel biçimiyle ortaya çıktığı anla problemin inceliklerine dair bir aldırılmazlığın devreye sokulduğu an arasındadır. Tam da bu anda okur, soruna yüklenen anlam tarafından henüz büsbütün kuşatılmamış ve öte yandan henüz konuyu uzmanına bırakmak türünden bir ilgisizliğe kapılmamışken, söz konusu sorunun bir sorun olmasının ne değer taşıdığını sorabilme fırsatını bulmaktadır. Zamanlamaya yapılmaya çalışılan bu vurgu, Sokrates Sorununun değerinin Sokrates Sorununun anlamıyla olan varsayımsal içsel bağlantısını yok sayma çabasını ifade edebilmek içindir. Nasıl ki Sokrates Sorununun anlamının temel biçimi "Şimdi burada Sokrates mi yoksa Platon mu konuşuyor," sorusuyla biçimlenerek okuru ayrıntılara ve inceliklere davet eden bir tarzda ortaya çıkıyorsa, zıt bir şekilde Sokrates Sorununun değeri "Burada Sokrates'in mi yoksa Platon'un mu konuştuğunu bilmenin ne değeri var?" sorusuyla söz konusu probleme yüklenmiş olan anlamları dışlayan bir biçimde kendini göstermektedir. Şimdi, Sokrates Sorununun değeri problemi, bu kez yine bu probleme dair bir deneyime yaklaşabilmek umuduyla, konuyla ilgili üretilen bir tartışma üzerinden açık kılınmaya çalışılacaktır.

Böylesi bir tartışmayı üretebilmek üzere kullanılacak malzeme, Sokrates Sorunun ortaya koyma biçimlerinin arasındaki farklılıklara dayandırılmaya çalışılacaktır. Genellikle, Sokrates Sorunuyla ilgilenen ve onu farklı biçimlerde tanımlayan

³⁰ Jones, *Klasik Düşünce*, 177.

konunun uzmanları arasında bu sorunun biçimlendirilmesiyle ilgili ortak bir görüş bulunmadığı ve üstelik farklı görüşlerin henüz bir problem düzeyine taşınmadığı fark edilmektedir. Burada söz konusu olan Sokrates Sorununun değerine ilişkin bir yaklaşımı betimlemek olduğundan bu konunun problem düzeyine taşındığında nasıl görüneceğiyle ilgili bir örnek sunmak yeterli olacaktır.

Frederick Copleston Sokrates Sorununu Sokrates'in "felsefi öğretisinin ne olduğunu tam olarak saptama sorunu,"³¹ olarak ele alırken Cristopher C.W. Taylor aynı sorunu "elimizdeki kaynakların bizi tarihsel Sokrates'in yaşamına ve karakterine ne ölçüde yaklaştırdıkları sorunu,"³² olarak tanımlamaktadır. Bu iki farklı yaklaşımda bir ton farkı olarak göze çarpan vurguyu kontrastı arttırarak tekrar gözden geçirdiğimizde ilkinde Sokrates'in düşüncelerinin ya da öğretisinin ne olduğunun, ikincisinde ise Sokrates'in nasıl bir kişi olarak ne türden bir hayat sürdüğünün belirlenmek istendiği fark edilecektir. Böylece üretilmeye çalışılan Sokrates Sorununun Sorunu, bizleri Sokrates Sorunuyla ilgilenirken aslında Sokrates'in düşünceleriyle mi yoksa onun yaşam biçimiyle mi ilgileniyor olduğumuz sorusuna götürüp Sokrates Sorununu *felsefe-tarihsel* anlamından ayıracak, sorunun üzerine eğilmiş olan kişiyi sorunun felsefi mi yoksa tarihsel mi olduğunu belirlemeye zorlayacak ve nihayetinde Sokrates Sorunuyla mümkün kılınan fakat artık Sokrates Sorunuyla direkt olarak ilgili olmayan bir dizi başka soruyu sorabilmenin yolunu açacaktır. Bir filozofun düşünceleri ve yaşam biçimi arasında nasıl bir ilgi vardır? Söz konusu olan felsefe olduğunda yalnızca kavramların ve düşünce sistemlerinin mi bir önemi vardır? Felsefe tarihi nesnel belirlenimlerin mi, öznel yaratımların mı ürünüdür? Filozofları daha iyi ya da daha doğru anlamak amacıyla yola çıkılmışsa, onların yaşamları hakkındaki ayrıntıların üzerine eğilmek herhangi bir katkı sağlayacak mıdır? Sokrates Sorununun bu türden soruların sorulabilmesini mümkün kılan yapısı Sokrates Sorununun değerine işaret ederek Sokrates Sorununu ciddiye almama tavrının en az Sokrates Sorununu ciddiye alma tavrı kadar verimli olabileceğini ortaya koymaktadır. Sokrates Sorununun değer boyutu, yalnızca bir sorun olmak bakımından, genel olarak herhangi bir düşünce ya da sorun karşısında kendisi adına yalnızca bir onaylama ya da reddetme fırsatından daha fazlasını görmeye çalışan her

³¹ Frederick Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates (Yunan ve Roma Felsefesi-C.I/b.1-a)*, çev: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea, 1990), 127.

³² C.C.W.Taylor, *Sokrates*, 33.

kişinin faydalanmaktan geri durmayacağı bir düşünme ya da kendini düşünmesini tartma şansı sunmaktadır. Öte yandan yine Sokrates Sorununun değer boyutu, sorunun sorun olarak kendine has içeriği bakımından, felsefe tarihinde genellikle konunun anlatımının biyografik malzemeyle zenginleştirilmesinde ya da öğretilerin veya teorilerin kimi önemli noktalarının anekdotlarla beslenerek vurgulanması veya haklı çıkartılmasında kullanılan tikel olumsuzlukların ortaya konan felsefeyle olan daha kökten ilgisini sorunsallaştırmaktadır. Nihayetinde “Burada Sokrates’in mi yoksa Platon’un mu konuştuğunu bilmenin ne değeri var?” sorusunun yanıtı hem sorunun farklı şekilde biçimlendirilmiş olması bakımından kişi ve teori arasındaki ilişki gibi daha genel konuları düşünme fırsatını hem de tam da bu ilişki üzerine düşünmekte olan kişinin kendi düşünme biçimi hakkında daha özel soruşturmalara girişebilme imkânını ortaya koyabilmesindedir.

Ne sorunun içeriğine yönelik bir soruşturma olarak Sokrates Sorununun anlamının ne de sorunun başka konulara doğru ve kişisel belirlenimlere yönelik bir sorunsallaştırılması olarak Sokrates Sorununun değerinin Sokrates’in önemiyle bir ilgisi bulunmaktadır. Nihayetinde içinde bulunanların otantikliği tartışmalı olsa da bize Antik Yunan’dan miras kalmış ve üzerinde *Sokrates* etiketini taşıyan hazine sandığının önemi tartışmasızdır. Bu hazine sandığına yaklaşıma karar vermek demek, Sokrates’e bir figür olarak yaklaşıma çalışmak demektir.

2.1.2. Bir Figür Olarak Sokrates

Sokrates’e bir figür olarak yaklaşmayı önermek, Sokrates Sorununun Sokrates ile bir ilgisinin olmadığını öne sürmek gibi cüretkâr bir ön kabulü savunmayı gerektirmektedir. Çünkü Sokrates Sorunu ciddiye alındığı sürece neyin Sokrates’e gerçekten ait olup olmadığını belirleme ayarısının yarattığı şüphecilikten kurtularak Sokrates’in mirasına doğrudan, yani onda bir ayıklama işleminin zorunluluğunu hissetmeksizin yaklaşabilmek mümkün görünmemektedir. Peki, Sokrates’i, ondaki zenginliğin tamamından faydalanabilmek adına, bir figür olarak ele almak ne demektir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için hem bir terim kullanımının dışında anlamı bulanık olan hem de genellikle bulanık, dağınık ya da belli belirsiz şeyleri bulanıklık, dağınıklık ve belirsizlik nitelikleriyle birlikte derli toplu bir şekilde ifade etmeye yarayan figür kavramının üzerinde durmak gerekmektedir. Figür kavramını belirginleştirebilmek, bu kavramı burada Sokrates ile ilgili amaçları

gerçekleştirebilmek adına belirli bir kıvama getirebilmek içinse onu bir başka kavramla, portre kavramıyla birlikte düşünmek yerinde olacaktır. Çünkü nihayetinde Sokrates Sorununu oluşturan onlarca problemin çözmek istediği ana problem tarihsel Sokrates'in doğru bir portresini ortaya koymakla alakalıdır.

Öyleyse şimdi burada figür ve portre bir şeye, yarı karanlık bir *Sokrates*'e yaklaşmanın farklı tarzları olarak ele alınacaktır.³³ Bir yaklaşma biçimi olarak figür, belli belirsiz olan maddeye, ondaki belli belirsizlik unsurunu da içerecek şekilde *el ile şekil vermek* amacıyla yaklaşmayı imlemektedir. Belirsizlik unsuru, mesafeyi bir kol uzaklığına dek kısaltan ve daima bu uzaklıkta tutan her-an-değişebilir olmayı, yani biçimsel anlamda esnekliği vurgulamaktadır. Öte yandan *el ile şekil vermek*, şekil veren elin tüm tikel ve kişisel niteliklerini, kısaca parmak izinin biçim üzerinde bıraktığı kalıcı izi ön planda tutmak bakımından önemlidir. Sonuç olarak *Sokrates figürü* diye bir şeyden bahsetmek, Sokrates'e dair tüm belirsizliklerin ve bu belirsizlikleri kuran pek çok yarı saydam belirlenimin Sokrates'in biçimini oluşturduğunu düşündürmektedir. Bu biçim, bu biçime yaklaşan kişinin ilgileri ve bu ilgileri açığa çıkarma konusundaki hünerleriyle birleştiğinde ortaya çıkacak olan şey Sokrates figürünün ta kendisidir. Rousseau kendi bilgisizliğiyle övünen Sokrates'i on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında hayal ederek "kendi öğrencilerine olduğu gibi bizim çocuklarımıza da tek yol gösterici olarak erdeminin anısını bırakırdı" diye yazdığı³⁴ ya da Nietzsche Sokrates ile birlikte gücünü bulan *abes-akılcılığın* yüksek Yunan kültürünün çöküşünü hızlandırdığını öne sürdüğünde³⁵ söz konusu olan hep Sokrates figürüdür. Bu ve verilebilecek buna benzer pek çok örnek yarı saydam *Sokrates*'e nasıl *el ile* biçim verildiğini, bu biçim verme ile Sokrates'in nasıl başkalaşarak bir figüre dönüşebildiğini göstermektedir. Fakat buradaki asıl önemli nokta Sokrates figürünün bir şeyin, örneğin düşünce özgürlüğü ya da erdemli yaşam

³³ Türkçeye "resim ve heykel sanatlarında varlıkların biçimi" anlamına gelmek üzere "figür" olarak aktarılmış olan Fransızca *figure* ("şekil", "insan gövdesinin şekli", "güzel sanatlarda insan tasviri") sözcüğünün Latince kökeni "şekil", "çizmek" anlamlarına gelen *figura* ismine ve "biçimlendirmek", "el ile şekil vermek" anlamlarına gelen *figere* fiiline dayanmaktadır. Yine benzer şekilde Türkçeye "bir kimsenin ya da şeyin sözlü ya da yazılı tasviri" ve "bir kimsenin çeşitli resmetme teknikleriyle yapılmış resmi" anlamlarına gelmek üzere "portre" olarak aktarılmış olan Fransızca *portrait* ("suret", "resim", "insan yüzü resmi") sözcüğünün Latince kökeni "önde ve ileride olma"yı, "öne yönelme"yi bildiren *pro-* fiil öneki ile "çizgi çekmek, çizmek" anlamına gelen *tragere* fiilinden oluşan *protragere* sözcüğüne dayanmaktadır.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev: Sabahattin Eyüpoğlu, (İstanbul: İş Bankası, 2020), 16.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki, 2005), 23.

türünden şeylerin bir figürü olmadığı, aksine Sokrates’e bir figür olarak yaklaşmak zorunda olan Sokrates’e dair içeriklerin tamamının Sokrates’in zenginliğine dayanmakla birlikte, daha önemlisi, Sokrates’in zenginliğini çoğalttığıdır. Rousseau’nun cümlesi her ne kadar Sokrates’i Rousseau’nun *bugününe* çağırıyor gibi görünüyor olsa da, aslında Sokrates’in hazinesine ufak bir katkı olması için paketlenmiş ve Rousseau’nun *bugününden* Sokrates’in *bugününe* postalanmış manidar bir “bir *minae*”³⁶ olarak ele alınmalıdır.

Figürle karşıtlığı içerisinde düşünülmesi önerilen portrede ise figürde olduğu gibi *belli belirsiz olan bir madde* söz konusu değildir. Tam aksine portre, resmedilerek betimlenmek istenen canlı bir kişi ya da canlı bir kişinin onu betimleyen kişi üzerinde yarattığı bir etkide temellenmektedir. Basit bir şekilde Aristophanes’in, Ksenophon’un ve Platon’un betimlemeleri birer Sokrates portresidir. Bu üç isim tarafından oluşturulan portrelerde Sokrates bu üç ismin *önünde ve ilerisindedir* (*pro-*). Fakat bu önünde, ilerisinde olma hali bir fotoğraf oluşturmayı mümkün kılabilecek, yani ışığın mesafeyi aşmasıyla birlikte gerçeğe yakın bir kopya oluşturabilecek tarzda gerçekleşmemektedir. Önde ve ileride olma, sanki sonsuzlukta dondurulmuş bir eylem olarak devam eden fakat asla hedefe varmayan bir hareketi ifade etmektedir. Bu nedenle ortaya çıkan Sokrates portrelerinin her birinde bu portreleri oluşturan kişilerle Sokrates arasındaki mesafeyi betimleyen çizgilerin, portrecilerin amaçları ve hatta ihtiyaçlarıyla bizzat Sokrates’e ait olan çizgilerden daha koyu bir tonla ayırt edilebilen çizgilerin özellikle vurgulanması gerekmektedir.

Platon’un diyalogları yazma amacı bir kişi ve bir düşünür olarak fakat özellikle düşüncesiyle cisimleşmiş bir kişi olarak Sokrates’in hatırasını yaşatmaktır. Böylece Platon’da Sokrates hesabı verilmemiş bilgeliği reddeden, tanımların ve insan yaşamının ahlaki anlamının peşinde olan yılmak bilmez bir sorgulayıcıdır. Ksenophon’u Sokrates hakkında yazmaya iten şeyse Sokrates’i ona yöneltilen suçlamalar karşısında geç de olsa savunma, hayran olduğu bu kişinin yaşamını aklama ihtiyacıdır. Bu nedenle Ksenophon’daki haliyle Sokrates “Platon’un ona

³⁶ Platon’un *Savunma*’sında Sokrates, verilen ölüm cezasına alternatif olabilmesi için bir ceza belirlemeye kalkıştığında ancak bir adet *minae* önerebilmiştir: “Verebileceğim kadar bir para cezası keserseniz, bir diyeceğim olmaz. Bir mina verebilirim belki.” (Platon, *Savunma*, 38b). Bir *minae* yaklaşık 450 gram gümüşe denk geliyor. A.E.Taylor, bir adet *minae*’nin o günün Atina ekonomisindeki yerini belirlemek adına şöyle yazıyor: “Çağdaş hatipler orta sınıf bir ailenin kızı için otuz adet *minaeden* cömert bir drahma olarak sıkça bahsederler.” (A.E.Taylor, *Sokrates*, dn.43, 78.)

atfettiği felsefi hareketlilikten neredeyse tamamıyla yoksundur.”³⁷ Aristophanes’te ise durum bütünüyle farklıdır. Demokrasinin ve Sofistlik ikliminin karşıtı olan Aristophanes’i Sokrates’in portresini çizmeye iten şey, Platon’da ya da Ksenophon’da olduğu gibi kederli bir sempati değil, düpedüz Sokrates’e yönelik düşmanca bir antipatidir. Üstelik “Aristophanes’in Sokrates’i görüş şekli senkroniktir; Sokrates’in gençlik döneminde doğa felsefesine duyduğu ilgi, *logosa* olan yeni ilgisiyle ve Atinalıları sorgulayıp inanışlarını gün yüzüne çıkarma adetiyle kaynaşır.”³⁸ Yani Aristophanes Sokrates’in portresini çizdiği ve bu portreyi Atinalılarla paylaştığı esnada Sokrates oradadır ve üstelik Sokrates çeyrek asır sonra, Platon’un *Savunma*’sında, Aristophanes’in bu portresinin bütünüyle yanlış olduğunu savunmaktadır.³⁹ Her ne kadar Ksenophon’un *Savunma*’sında bu detaya hiç değinilmemiş olsa da, yine de Platon’un *Savunma*’sının görece tarihsel güvenilirliğine inanarak, Sokrates’in eleştirme imkânını bulabildiği tek Sokrates portresini, yani *Bulutlar*’daki Sokrates’i burada daha ayrıntılı bir biçimde ele almak yerinde olacaktır.

Bulutlar kısaca, her bakımdan doyumsuz aristokrat karısı ve gönlünü atlara kaptırmış olan akıllı havada oğlu yüzünden boğazına kadar borca batmış ve yakında borçları sebebiyle mahkemelik olacak olan kederli ve kaygılı baba Strepsiades’in başını beladan kurtarabilmesi için öğrencileriyle birlikte bir tür *düşünme evi* işleten Sokrates’ten yardım almaya karar vermesinin hikâyesidir. Strepsiades’in öğrenmek istediği şey, bir dava görülürken, bu davada haksız olan tarafı haklı kılmaya yarayacak, yani zayıf argümanı daha güçlü kılıp bu argümanla galip gelebilmeyi sağlayacak olan beceriyi kazanabilmektir. Ne var ki yaşlı, unutkan ve bir parça da aptal olduğu için bu beceriyi edinmeyi başaramayan Strepsiades, Sokrates’in eğitmesi için, kendi yerine güçlülükle ikna edebildiği oğlu Pheidippies’i yollamış ve Pheidippies eğitimi layıkıyla alabilmiştir. Fakat çok geçmeden oğlunun eğitimiyle birlikte gelecekteki davaları kazanacağına güvenerek alacaklılarını iyice kızdıran Strepsiades’in hayatı alt üst olacaktır. Pheidippies zayıf argümanı daha güçlü kılma becerisiyle babasını hiç yoktan sebeplerle dövmeye ve annesini de dövmekle tehdit etmeye başlamıştır. Nihayetinde ne davalarıyla ne de oğluyla ilgili umutları

³⁷ Maddalena Bonelli, “Edebi Muhayyilede Filozof Figürü”, *Antik Yunan* içinde (420-435), 423.

³⁸ Carlotta Capuccino, “Sokrates”, *Antik Yunan* içinde (407-420), 411.

³⁹ Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2014), 19c.

gerçekleşen Strepsiades hem aldığı borcu ödememek gibi bir ahlaksızlığa yeltendiği hem de bu sırada ilahları reddettiği için pişmanlık duyarak bir kölesinin yardımıyla Sokrates'in *düşünme evini* yakıp yıkmaya karar vermiştir.

Bulutlar'ın Sokrates'inde hiçbir zaman tek bir kişide böylesine mükemmel bir şekilde bir araya gelmemiş olan en az üç farklı tipi tanıyabiliriz: ilk önce kötü bir durumdan iyi bir durum oluşturma sanatını öğreten Sofist; ikincisi Anaksagoras tarzında ateist bir doğa filozofu; ve son olarak dünyevi ilgilere karşı kayıtsızlığıyla aç ve pejmürde bir yaşam süren çileci ahlak öğretmeni.⁴⁰

Aynı anda hem bir Sofist hem ateist bir doğa felsefecisi hem de çileci bir ahlak öğretmeni... Bunlar, Aristophanes'in baktığı yerden görüldüğü haliyle Sokrates'in portresinin kurucu unsurlarıdır; bunlar, Aristophanes'in hemen gözlerinin önündeki (*pro-*) Sokrates'e yaklaşarak ve gördüğü ya da görmeyi tercih ettiği Sokrates'i çizerek (*tragere*) oluşturduğu Sokrates portresinin ana unsurlarıdır. Bu unsurların Sokrates portresindeki kırıksıklıkları ve kıvrımları, aydınlık ve gölgeli kısımları ne derecede temsil ettiğinin hiçbir önemi yoktur. Açıktır ki Sofist, ateist doğa felsefecisi ve çileci ahlak öğretmeni, tarihsel Sokrates'in peşinde iz sürüldüğünde ulaşılabilecek sonuçlardır. Gerçekten de Platon'un sonraki özenli çabaları dolayısıyla şimdi artık Sokrates'in bir Sofist olmadığı görüşü üzerinde uzlaşılmışsa da "Sokrates'in çağdaşları o hayatta iken mesleğini bir kelimeyle tanımlamak zorunda kalsaydı, muhtemelen onu bir Sofist olarak adlandırırlardı."⁴¹ Aynı şekilde "Hiçbir şekilde çileci olmadığı halde, soğuktan ya da açlıktan etkilenmediği gibi ihtiyaçlardan kurtulmuş ve bedeninden arınmış"⁴² olan Sokrates, hiç olmazsa biçimsel bakımdan çileci yaşam tarzına benzer bir gündelik yaşam sürmekteydi. Son olarak Sokrates'in gençliğinde doğa felsefesinin meraklı bir takipçisi iken daha ileri yaşlarında ana ilgisinin bütünüyle ahlak konularına yöneldiği tartışmasızdır; bu yönelimin çoğu kez tanrılara rağmen ya da hiç olmazsa tehlikeli bir biçimde tanrıları da işin içine alan ayaküstü sohbetlerde kendini göstermesi Sokrates'in Atina'nın toplumsal yaşamı içerisinde ateist bir ahlak öğretmeni olarak boy gösterdiğinin öne sürülmesini oldukça anlaşılabilir kılmaktadır.

Sonuçta Aristophanes'in Sokrates portresi gerçekten de Sokrates'in hem ne türden bir kişi olabileceğini hem de onun onu pek beğenmeyenler tarafından ne derecede

⁴⁰ W.K.C.Guthrie, *Socrates*, (London: Cambridge, 1971), 52.

⁴¹ Wilson, *Sokrates'in Ölümü*, 31.

⁴² Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev: M. Mukadder Yakupoğlu, (Ankara: Doğu Batı, 2017), 53.

itibarsızlaştırılabilecek niteliklere sahip olduğunu ortaya koymak bakımından dikkate değerdir. Fakat bu portrede, hele ki Platonik önyargının etkisindeyken, tarihsel Sokrates'in peşinde iz sürmenin mümkün olmadığı noktalar da vardır. *Bulutlar*'da yalnızca Sokrates ile ilişkisi kurulabilecek Sofist, fizikçi ya da ahlakçı gibi ciddi sıfatlara değil, aynı zamanda bütünüyle ciddiyetten uzak başka kimi yakıştırmalara da yer verilmiştir. Bu yakıştırmaların birinde Sokrates bir pirenin ayak boyunun kaç katı uzunluğundaki bir mesafeye sıçrayabildiğini ya da sivrisineklerin hortumlarından mı yoksa kışkırlarından mı vızıldadıklarını araştıran bir *şarlatan doğa bilimci* olarak görülmektedir.⁴³ Söz konusu Aristophanes'in Sokrates portresi olduğunda *şarlatan doğa bilimci*'nin Sofistten, fizikçiden ya da ahlakçıdan daha az doğru olmadığını bu doğruluğun kıyaslanabileceği ölçütlerin var olmadığını bahane göstererek öne sürmek, şüphesiz ki aşırıya kaçmak olacaktır. Fakat şimdi burada, kanıksanmış olan başka bir aşırılığın maskesini düşürme girişiminin bir ilk adımı olarak, bu aşırılığın sahiplenilmesi için cesaret gösterilecektir. Öyleyse şarlatan-doğa-bilimci elbette ki komiktir, komediye aittir, fakat kim Sokrates'in Potidea kuşatması esnasında tam yirmi dört saat boyunca hiç kımıldamadan ve tepkisiz bir şekilde ayakta dikilmiş olmasını⁴⁴ Platon'un epik şiirine ait olmadığını söyleyebilir? Bu soruyu soran kişi sağduyuya mı davet edilecektir? Unutulmamalı ki bu konudaki sağduyu her zaman Platon'un Sokrates portresinin otoritesinde, yani sahip olduğumuz Platonik önyargıda temellenmektedir.

Temelde Platon'un, Ksenophon'un ve Aristophanes'in gözlerinin önünde duran Sokrates'i resmetmeleriyle oluşturulan Sokrates portrelerinin karşılaştırılması, kimi benzerliklerle kimi farklılıkları ayrı ayrı gruplandırılması ve bu arada diğer doğrudan ya da dolaylı tanıklıkların da yardımı çağrılmasıyla tarihsel Sokrates yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Bu yeniden kurma çabasında varsayılan ve böylece çabanın kendisini görünür kılacağına inanılan tarihsel Sokrates'i belirleme arzusu aslında her biri de Sokrates'in etrafına saçtığı çok yönlü zenginliğin birer örneği olan çeşitli Sokrates portrelerini tahrip etmiştir. Ne her biri kendi başına doğru olan ne de birleştirildiklerinde kendi başlarına oldukları hale oranla daha doğru bir tarihsel Sokrates'e varan portreler, Platon ile olan benzerliklerine ya da benzemezliklerine göre değer ve gerçeklik hiyerarşisine koyulmuş ve böylece örneğin Platon'da daha

⁴³ Aristophanes, *Bulutlar*, çev: Ali Süha Delilbaşı, (İstanbul: Maarif, 1957), 9.

⁴⁴ Platon, *Şölen*, çev: Sebahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, (İstanbul: İş Bankası, 2008) 220c-d.

iyi bir şekilde anlatılmış olan bir olayı daha az önemli bulmuş olan Ksenophon'un söz konusu olayı anlatmak konusundaki tercihi düpedüz onun sığılığı ya da beceriksizliği olarak yorumlanmıştır.

Köylü mülk sahibi ile idealist filozofun, adı Platon olan o iflah olmaz şairin ya da gelmiş geçmiş en çılgın komedyacı şairinin ya da hazcı filozof ile çileci filozofun aynı olayları ve aynı düşünceleri aynı biçimde aktarmamalarına ve açıklamamalarına gerçekten şaşmak gerekir mi? Şaşırtıcı, daha doğrusu düşünülemez olan tam tersidir.⁴⁵

Bir yandan tarihsel olanı, yani nihayetinde biricik, tek ve hakiki olanı ele geçirmek pahasına tek bir dile ya da perspektife indirgenmeye çalışılan çeşitli Sokrates portreleri bir diğer yandan da niteliksizleştirilerek ortak noktaların fazlalığına ve böylece fazla olanın daha hakiki olduğu önyargısına ölçütlendirilmiştir. Tarihsel Sokrates'i belirleme görevi her ne kadar doğal bir merakın peşinden gitmekle ortaya çıkıyor olsa da bu görev aynı zamanda tarihsel olanın orada, geçmişte, belki de dünya tarihinin *idea*'sında keşfedilmeyi beklediği yönünde Platoncu metafizik içgüdünün bir kendini göstermesi olarak da yorumlanabilir. Eğer böyle bir yorum hoş görülebilirse, burada konuşanın artık Platon olduğu da kabul edilebilir. Böylece farklı portreler içerisinde *idea*'dan en çok pay alan (*metheksis*) unsurların aynı zamanda gerçek Sokrates'e dair bilgiye (*episteme*) daha fazla yaklaştığı ve yaklaştığı oranda da yanlış, yanıltıcı, hatalı ve eksik bilgiden (*doksa*) o derecede uzaklaştığı düşünülebilir. Böylece bir kez daha Sokrates üzerindeki Platoncu tahakküm güçlendirilmiş ve onaylanmış olacaktır. Öyleyse Sokrates portreleri vasıtasıyla tarihsel Sokrates'in bir süper-portresini oluşturmaya çalışmaktan vazgeçmeyi denemek aynı zamanda, ve özellikle mümkün olduğunca, Platoncu gelenekten bir kopuşu gerçekleştirmeyi denemektir. Aksi takdirde elimizden ikinci bir Platoncu mahkemenin çok yönlü Sokrates portrelerine kestiği ölüm cezasını desteleyip onaylamaktan başka bir şey gelmeyecek ve bu "gerçek[ten yaşamış olan] Sokrates'i, kendisi hiçbir şey yazmadığı için, onu öğrencilerinin tanıklığıyla tanımış olan herkes için olduğu gibi içimizde yaşayan haliyle ikinci bir kez ölüme mahkûm etmek"⁴⁶ anlamına gelecektir. "O halde, tarihsel Sokrates'in şeklini çizme görevinin özünde

⁴⁵ Bonnard, *Antigone'den Sokrates'e*, 269.

⁴⁶ Bonnard, *Antigone'den Sokrates'e*, 270.

ihtilaflı olduğu açıktır. Fakat iki paletten birleşik bir portre resmetmeye çalışmakla, problemi belki çözemeyiz, ama problemden kaçabiliriz.”⁴⁷

Tam da problemden kaçmaya karar verdiğimiz bu an, Sokrates portrelerinden tek bir Sokrates türetme tutkusundan vazgeçerek onu bir figür olarak düşünmeye başladığımız ana denk gelmektedir. Çünkü portre ile olan karşıtlığında, figür kavramında öne çıkan anlam daha çok sınırdır; fakat onu içsel ve özgün belirlenimlerin bütünlüğü olarak dışarıdan ayıran sınır değil, onu daha çok dışarının dışarı olmak bakımından sahip olduğu bütünlükten koparan, bir kabuğu andıran, dışarıdan görüldüğü haliyle sınırdır. Öyleyse Sokrates figürü, figürün bu olumsuz vurgusuyla birlikte, Sokrates olmayan her şeyden bağımsızlaştırılmış ve aynı zamanda aralarında tüm Sokrates portrelerinin de yer aldığı *Sokrates* olabilecek her şeye de kucak açmış bir tarzda biçimlendirilebilecektir. Fakat bu biçimlendirmede mesafeyi ortadan kaldıran *el ile şekil verme* niteliğinin üzerinde ısrarla durulmalıdır; biçimlendirilecek olan şey, yani şu halde Sokrates, *el ile şekil verme* olanağını taşıyan bir tarzda var olmalı, kısacası cansız ya da geçip gitmiş, nihayetinde yaşamıyor olmalıdır. Böylece örneğin Hegel, Sokrates’i zihinsel bir dönüm noktasının bizzat kendisinde felsefi düşünce formu olarak sergilendiği felsefe tarihinin en ilginç ve en önemli figürlerinden biri olarak görebilmektedir.⁴⁸ Burada artık ne Sokrates’in *kimin Sokrates’i* olduğunun ne de *zihinsel bir dönüm noktasının* tarihsel Sokrates’e denk düşüp düşmediğinin bir önemi kalmaktadır. Söz konusu olan tek şey *zihinsel bir dönüm noktasının* bir kıvrım olarak ve *el ile* Sokrates figürüne eklenebilmesi, bu son eklemeye birlikte Sokrates figürünün bir ucubeye dönüşüp dönüşmediğinin belirlenebilmesidir. Burada *ucubeden* bahsedilecekse bu, Sokrates figürünün Sokrates’in hiç olmayacak, beğenilmeyecek, ona yakışmayacak, onun hakkındaki genel kanıyla uyuşmayacak bir tarzda sunulması anlamına değil, artık Sokrates ile uzaktan ya da yakından bir ilgisi olmayan bir şeye dönüşmesi anlamına gelmektedir. Nasıl ki herhangi bir Sokrates portresi doğruluk bakımından mütekabiliyetten bağıksa, aynı şekilde herhangi bir Sokrates figürü de uygunluk bakımından manipülasyondan bağıktır.

⁴⁷ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi (Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla)*, çev: Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, (İstanbul: Paradigma, 2001), 24.

⁴⁸ G.W.F.Hegel, *Thales’ten Platon’a Grek Felsefesi (Felsefe Tarihi-C.I)*, çev: Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: Notabene, 2018), 346.

Sonuç olarak bir figür olarak Sokrates ve Sokrates portreleri ne tarihsel Sokrates'i belirleyebilmenin birbirlerinin yerini tutabilecek farklı yöntemleri ne de herhangi birini tercih etmekle Sokrates'i anlamak konusunda daha avantajlı olunabileceğini vadeden bakış açılarıdır. Bunlar yalnızca Sokrates'e yaklaşma biçimlerini ayırt etmekle deneyimlenen, Sokrates Sorununun ayrıntılarını reddettiği halde Sokrates Sorunuyla ilgilenmekten vazgeçmeyen, yani Sokrates Sorununun anlamından Sokrates Sorununun değerine doğru ilerleyen perspektife yerleşmenin nasıl bir şeye benzediğinin bir örneğidir. Nihayetinde burada tüm bu karmaşıklığın öznesi, yani Sokrates ve onun hazinesi, kendisine henüz hiç dokunulmamış bir şekilde durmaktadır. Sokrates ile ilgili sahip olduğumuz en zenginleştirilmiş figürün ve en doğru portrenin, hakkındaki tüm spekülasyonların, manipülasyonların, art niyetli ve iyi niyetli yazarların çabalarının, kurgusal, tarihsel ya da efsanevi niteliklerin, bilinenlerin veya karanlıkta kalanların tamamını içine alacak şekilde Sokrates bilmecesinin ta kendisi olduğunu kabul etmeliyiz. Belki de bilmecede çözümün muhtemel tatminini değil de gizemin hâlihazırdaki heyecanını hissetmeli ve A. Taylor ile birlikte “bunların öznesi bir şekilde olağanüstü, aslında eşsiz bir karakter, ‘özgün’ bir kişilik olmuş olmalı ve onun eşsizliğinin ne ihtiva ettiğini keşfetmek zorundayız.”⁴⁹ demeliyiz.

2.2. Sokrates Bilmecesi: Sokrates Kim?

2.2.1. Sokrates Nasıl Yaşadı?

Martin Heidegger, Aristoteles ile ilgili derslerinin hemen başında, bir filozofun kişiliğine yönelik herhangi bir ilginin ya da merakın onun belirli bir zamanda doğmuş, çalışmış ve ölmüş olması olgularıyla yetinme noktasından daha ileriye gitmemesi gerektiğini öne sürmektedir.⁵⁰ Şüphesiz ki doğumu ve ölümü arasında çalışmış, yani çalışmalarını az ya da çok sayıdaki yazıyla ortaya koyabilmiş filozoflarla ilgilenirken böylesi bir yaklaşım benimsenebilir. Fakat doğduğundan ve öldüğünden emin olunan ama ardında çalışmasının herhangi bir ürününü bırakmayan Sokrates gibi bir filozof söz konusu olduğunda doğum ve ölüm arasında olup biten belli başlı olay ve ilişkilerin önemi en az diğer çalışmış filozofların yazıları kadar dikkate değer görülmelidir.

⁴⁹ A.E.Taylor, *Sokrates*, 85.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, çev: Robert D. Metcalf-Mark B. Tanzer, (Bloomington: Indiana University, 2009), 4.

Çalışmış filozofların kronolojileri genellikle eserlerini meydana getirdikleri, yayınladıkları senelerle bu eserlerde dile getirdikleri düşüncelerin kaynakları ya da hazırlayıcıları olduğu düşünülen eğitim hayatı, kişisel tanışıklık gibi konuların omurgasında oluşturulmaktadır. Böylece, gerçekten de Heidegger'in düşündüğü gibi, genellikle karşımızda doğmuş, çalışmış ve ölmüş olan bir filozofun yaşam çizgisi bulunmakta ve bu yaşam çizgisine yaklaşma ihtiyacı duyan okur kronolojiye ya derli toplu bir merakın yönlendirmesiyle en başından ya da ilgileri dolayısıyla ortasından yaklaşılmakta kronolojinin hakkında oluşturulduğu kişinin ölümüne ayrılmış olan son satırlarını zorunlu bir klişe olarak görmektedir. Söz konusu Sokrates olduğundaysa bu son satırlar kronolojinin bel kemiğini oluşturmakta, deyim yerindeyse Sokrates ile ilgisinde zaman geriye doğru akmaktadır. Kronolojiye sonundan yaklaşmayı zorunlu kılan böylesi bir ters akış Sokrates ile ilgili kesinleştirilebilen birkaç tarihsel olaydan en önemlisinin onun ölümüyle ilgili olmasından kaynaklandığı kadar bizzat Sokrates'in kendi ölümünün Sokrates ile ilgili en önemli şey olmasına da dayanmaktadır. Şüphesiz ki ölüm her ölümlünün bireysel varoluşu için önemlidir. Fakat çoğu kişi için ölümün bu önemi genel anlamda bir son, içinde bulunduğumuz konuyla ilgili daha özel anlamıyla da üretkenliğin sonu olması bakımından önem taşımaktayken, Sokrates örneğinde karşılaştığımız istisnai durum, üretkenliğin ölüm anının yakın çevresinde yoğunlaşması ve ölüm anının ardından çoğalıp serpilmesidir. Dolayısıyla şimdiden geriye doğru dönüp baktığımızda Sokrates'e yönelik ilginin genellikle onun yaşamının son zamanlarına odaklanması doğru bir tavır olarak görünmekle birlikte bu bakış, aynı zamanda, pek çok ayrıntıyı da gölgede bırakıp gizlemektedir. Bu ayrıntılar bu ve bundan sonraki bölümde, her ikisi de Sokrates'in davasına ve ölümüne yaklaşan birer çizgi olarak, Sokrates'in nasıl yaşadığı ve yaşamını nasıl bir dünya içerisinde sürdürdüğü merkeze alınarak aydınlatılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla girilen bu çaba Sokrates'in ölüm anını çevreleyen atmosferin ana unsurlarını belirtmekle kendini sınırlandırdığı için, burada, Sokrates'in yaşamıyla ilgili kimi başka *aydınlık noktalar* kasıtlı biçimde göz ardı edilmektedir.

Sokrates'in doğduğu sene, onun yargılanarak suçlu bulunduğu ve yirmi beş gün sonra öldüğü İ.Ö. 399 senesinin ilkbaharından geriye doğru Platon'un *Savunma*'da⁵¹

⁵¹ “Şunu bilin ki ben yetmişini aşmış bir adamım.” Platon, *Sokrates'in Savunması*, 17d.

ve *Kriton*'da⁵² tutarlı bir biçimde öne sürdüğü yetmiş sene sayıldığında, İ.Ö. 470 olarak belirlenip kabul edilebilir. Elimizde Sokrates'in doğduğu seneyi doğrudan belirleyebilmeye yarayacak tutulmuş bir kayıt mevcut olmadığı için bir sene eksigi ya da bir veya iki sene fazlası da doğru olabilecek bu tarihin tam olarak bilinmesi mümkün değildir.⁵³ Kaldı ki önemli olan bu tarihi günü gününe belirleyebilmekten çok onun hangi çağın ruhu içerisinde yer aldığını belirtmektir. İçinde İ.Ö. 461-429 aralığını kapsayan meşhur Perikles Çağı'nı da barındıran ve İ.Ö. 5. Yüzyılın son üç çeyreğine denk düşen yıllar Atina'nın altın çağı olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴ Gerçekten de gerek Atina'nın ve antik Yunan dünyasının tamamının kaderinde gerekse daha sonraki felsefenin ve böylece Batı kültürünün gelişim çizgisinde tayin edici bir öneme sahip olan bu çağın belirleyici rolü, ona verilen ismi haklı çıkarır bir biçimde, Atina'nın kültürel, ekonomik ve politik hegemonyasıyla antik Yunan dünyasında bir altın gibi parıldamasına dayandığı kadar yirmi yedi yıl süren kanlı bir savaşa ve bu arada demokrasi ve tiranlık arasında gidip gelen iktidar mücadelelerine, komplolara, idamlara, ihanetlere ve vebaya da dayanmaktadır. Öyleyse bu noktada her bir kültür ürününün aynı zamanda birer barbarlık belgesi de olduğunu söyleyen Walter Benjamin ile birlikte içinden Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in fişkırdığı bu dünyanın “dehşet duygusuna kapılmadan düşünilemeyecek bir kökene”⁵⁵ sahip olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Üstelik bizzat Sokrates'in de kendisini bu *dehşet duygusuna* kaptırmış olduğunu hayal etmek hiç de zor değildir; yaşadığı çağla süre bakımından bire bir örtüşen ömrü ona hem *altın çağı* hem de *barbarlığı* deneyimleme şansını ya da talihsizliğini bahşetmiştir.⁵⁶ “Sokrates'in gençlik ve ilk

⁵² “...yetmiş yıl zamanın vardı, istesen buradan çekip gidebilirdin.” (Platon, *Kriton*, 52e)

⁵³ Bu tarihin günü gününe belirlenmesinin konuyla ilgili pek çok kaynağın incelenmesiyle birlikte nasıl ortaya çıkarıldığının bir örneğini görmek için bkz. Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev: Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan, 2018), 333-334.

⁵⁴ Bu altın çağın hangi yılları kapsadığıyla ilgili bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kimileri altın çağın Pers istilasının sona ermesiyle (İ.Ö. 478) Peloponnesos Savaşı (İ.Ö. 431) arasındaki *pentekontetia* (elli yıllık dönem) denen dönemi, kimisi de 5. Yüzyılın ikinci yarısının tamamını *altın çağ* olarak belirlemektedir. Burada hem son çeyrek önceki elli senenin olaylarından bağımsız düşünilemeyeceği için hem de Sophokles, Thukydides, Herodotos, Aristophanes, Euripides, Anaksagoras, Protagoras ve Sokrates gibi Atina'nın *altın* isimlerini dışarıda bırakmamak için bu önemsiz görüş ayrılığında bir taraf tutmayarak her ikisi de kabul edilmiştir.

⁵⁵ Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk* içinde (39-51), çev: Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, (İstanbul: Metis, 2012), 42.

⁵⁶ Bugün daha çok uygarlaşmamış bir topluluğu ya da kişiyi nitelemek için kullanılan *barbar* sözcüğünün kökeni Homeros'un konuştuklarından bir şey anlaşılamayan Lidyalıları nitelemek için kullandığı yansımali “bar-bar” sözcüğüne dayanmaktadır. Bu yansımali sözcük daha sonra *bárbaros* sözcüğü olarak Yunan olmayan herkesi nitelemek için kullanılagelmiş ve bu anlamın içerisinde

yetişkinlik çağlarının geçtiği toplumun Platon ve Ksenophon'un büyüdüğü toplumdan; 'savaş öncesi' Avrupa'yı 'savaş sonrası' Avrupa'dan ayıran aynı uçurumla ayırdığı hususunu kabul etmeden, Sokrates'i tarihi bakımdan anlamaya başlamamız bile mümkün değildir.”⁵⁷

Nihayetinde Atina'yı Yunan dünyasının lideri ve Thukydides'in deyiimiyle “Hellas'ın okulu”⁵⁸ yapacak olan olaylar zincirinin yakın halkaları İ.Ö. 490 senesine, Atina ve Pers ordularının Marathon ovasındaki çarpışmasına bağlanmaktadır.⁵⁹ Atina ordusunun umulmadık galibiyetiyle sonuçlanan bu çarpışma Pers kralı Dareios'un Atina'ya karşı olan kinini körüklemiş ve bu kin, Dareios'un ölümünün ardından, oğlu Kserkes'e miras kalmıştır. İ.Ö. 480'de devasa ordusuyla Yunanistan'ı istila etmeye başlayan yeni kral Kserkes hem babasının öcünü alacak hem de bundan böyle “Perslerin gözleri önünde artık tanrısal gök kubbeden başka sınır kalmayacaktır.”⁶⁰ Perslerin sahip olduğu yüz bin kişilik ordu ve bin iki yüz gemiden oluşan donanma⁶¹ karşısında Yunanistan siyasal bir bütünlük oluşturacak biçimde değil fakat temelde dil, din ve coğrafya ortaklığına dayanan gevşek bir birlik oluşturacak tarzda örgütlenmiş olan kent-devletlerinin (*polis*) nispeten dağınık askeri gücüne sahiptir. Yine de bu *polis*lerden Yunanistan'ın orta ve güney kısmında bulunan otuz bir tanesi Sparta'nın önderliğinde birleşerek Pers ordularına karada ve denizde karşı koymayı ve İ.Ö. 478'den itibaren Pers ordularını Yunanistan'dan kovmayı başarmışlardır. İşte bu başarıyı takip eden senelerde Atina'nın önderliğinde kurulan ve amacı hem Yunan anakarasının güvenliğini hem de Perslerin Batı Anadolu'daki karakollarına karşı oradaki Yunan *polis*lerinin bağımsızlığını sağlamak olan Attika-Delos Birliği, zamanla bu amacından uzaklaşacak ve birlik içerisindeki politik, hukuki ve

Yunan olmayan, yani “anlaşılmaz bir dil konuşan” anlamı da ihtiva edilmiştir. Nihayetinde savaş, bunu *anlaşılabilir* sebeplerle yapan Yunanlar için bile, *anlaşılmaz bir dili konuşmak* demektir.

⁵⁷ A.E.Taylor, *Sokrates*, 28.

⁵⁸ Thukydides, *Pelaponnesos Savaşları*, çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Belge, 2019), II.XLI.

⁵⁹ Bu çarpışmanın nedeni İyonya kent devletlerinin yönetimi altında oldukları Perslere başkaldırmaları esnasında (İ.Ö. 499-494) Atina ordusundan yardım istemeleri ve Atina'nın Perslerle yaptıkları komik bir diplomatik hataya dayanan anlaşmayı (Atina bir ittifak gerçekleştirdiğini zannederken Kral Dareios Atina'nın kendi imparatorluğuna itaat ettiğini düşünüyordu) hiçe sayarak İyonyalıları yardım göndermeleri sonucunda öfkelenen Kral Dareios'un Atinalıları cesaretleri ve saygısızlıkları yüzünden cezalandırmak istemesidir. Bkz. Thomas R. Martin, *Eski Yunan (Tarihöncesinden Helenistik Çağ'a)*, çev: Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: Say, 2012), 175-183.

⁶⁰ Heredotos, *Tarih*, çev: Müntekim Ökmen, (İstanbul: İş Bankası, 2012), VII.8c.

⁶¹ Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 281.

ekonomik ayrıcalığını kullanmaktan çekinmeyen Atina'nın kısa bir süre içerisinde bir *polisten* bir deniz imparatorluğuna dönüşmesini sağlayacaktır.⁶²

Sokrates'in yaşamının genellikle ihmal edilen ilk bölümü Perikles'in hem Attika-Delos Birliğinin hem de kendi eşsiz karakterinin avantajlarından faydalanarak Atina'nın iç ve dış siyasetine yön verdiği senelerde geçmekteydi. Perikles Persler ve Spartalılarla barış anlaşmaları imzalamış, jüri ve halk meclisi üyelerine maaş bağlamış, birliğin Delos'taki hazinesini Atina'ya taşıyıp tahakkümü altında tuttuğu *polisleri* beş ayrı vergi bölgesine ayırarak *de facto* bir imparatorluğun yönetimini yurttaşlarının demokratik desteğiyle üstlenmişti. Sokrates'in yaşamının ilk kırk senesine odaklanan fotoğrafın arka planını Perikles'in bir Yunan başkenti olarak hayal ettiği Atina'nın en ihtişamlı manzaraları oluşturmaktaydı. "Pire kentinin limanı ile şehri birbirine bağlayan Uzun Duvarlar, Parthenon Tapınağı, Fidias heykeli, Polygnotus freskleri gibi Perikles döneminde Atina'yı zenginleştiren soylu yapılar ve sanat eserlerinin hepsi Sokrates'in gözleri önünde başlamış ve bitirilmişti."⁶³ Ayrıca bu dönem Aiskhylos'un, Sophokles'in ve Euripides'in, tragedyanın bu üç büyük isminin oyunlarının seneden seneye, yarışmadan yarışmaya sergilendiği bir tiyatro ya da tragedyalar çağıydı. Öte yandan öncesinde olduğu gibi bu altın çağın içerisinde de felsefe Atina'nın öz çocuklarının bir uğraşı değildi. Atina kültürel hayatının baskın eğilimi sahne sanatı ve plastik sanatlar üzerineydi; "bu dönemde Atina'nın üstünlüğü anlıksal olmaktan çok artistikti."⁶⁴ Fakat Perikles'in dış politikadaki emperyalist tahakkümü ve yayılmacılığı, iç siyasette demokrasiyi geliştirip tamamlama girişimleri ve bunlara bağlı olarak Atina yurttaşlarının gittikçe artan ticari faaliyetler ve kamu ödemeleriyle zenginleşmeleri Atina'yı yalnızca Yunan dünyası için başarılı bir siyasi örnek oluşturmak bakımından değil, aynı zamanda yakın bir gelecekte felsefenin ilk ve en büyük okullarının merkezi haline gelecek olması bakımından da *Hellas'ın okulu* olma yönünde geliştirdiyordu.

⁶² Birlik içerisindeki en büyük ekonomik ve askeri güce sahip olan *polis* Atina idi. Ayrıca Atina gemi yapımı için gerekli donanım ve beceriye sahip olmakla birlikte donanmaya yüksek oranda asker yetiştiren ve yerleştiren *polisti*. Üstelik müttefikler arası anlaşmazlıklar *heliaia* denen Atina mahkemelerinde sonuca bağlanıyor ve Delos'taki birlik hazinesinin başında *hellenotamies* denen on adet Atinalı maliye memuru bulunuyordu. Bkz. Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 299-300.

⁶³ A.E.Taylor, *Sokrates*, 27.

⁶⁴ Russell, *İlkçağ*, 191.

“Atina’yı felsefe alanında harekete getiren [kişi] İonialı Anaksagoras’tır.”⁶⁵ Gerçekten de felsefe o güne dek her zaman dil bakımından yerli ve kendi ana yurdunda olmuş olsa da Atina özelinde ele alındığında bir *ithal bitki*dir ve ironik bir biçimde felsefenin Atina’daki *ilk hareket ettiricisi* Anaksagoras’tır; ancak ondan sonradır ki Sokrates ve Platon Atina *menşeli* ilk filozoflar olarak ortaya çıkabilecektir. Anaksagoras’ın kırklı yaşlarının hemen başında adım attığı Atina’da bulunduğu toplam süre, Sokrates’in on ile kırk yaşları arasındaki otuz seneye denk düşmektedir. Perikles ve Euripides ile ilişkileri bulunan Anaksagoras’ın *polis* içerisindeki felsefe etkinliği ne Sofistleri ne de Sokrates’i andırmaktadır; dönemin ileri gelenleri dışında pek kimseyle görüşmemiş, “geniş kitleler için hep meçhul kalmış, kendini tamamen araştırmalarına vermiştir.”⁶⁶ Fakat onun İonialı öncellerinin *fizikçi* tipini sürdürerek Atina’da yürüttüğü felsefe etkinliği yine de Atina’ya İonia’nın, Elea’nın ve Herakleitos’un felsefelerinin, yani Pythagorasçılık dışında kalan felsefenin bir toplamını ve zayıf da olsa bir eleştirisini getirmiştir. Platon’dan tanıdığımız haliyle bile olsa Sokrates’in etrafında böylesi gelişmeler olup biterken gerçekten de bir kenarda oturup beklediğini, Anaksagoras’ın felsefesine, yani “yer altında ve gökyüzünde olup bitenlere”⁶⁷ ilgi göstermediğini düşünmek pek de akla yatkın değildir.⁶⁸

Sokrates’in yaşamının erken döneminde içinde bulunduğu zihinsel duruma ve onun entelektüel ilgilerine yönelik en kapsamlı biyografik malzeme Platon’un *Phaidon* diyalogunda verilmektedir. Burada yer verildiği kadarıyla Sokrates’in doğa filozoflarıyla paylaştığı erken dönem felsefi ilgileri Anaksagoras’ın yazılarını okumasıyla sona eren bir hayal kırıklığının hikâyesidir; bu, aynı zamanda, Platon tarafından yazılan ve nafiye olduğu daha baştan belli bir çabanın hızlı bir biçimde umulan hüsranlı sona doğru nasıl ilerlemiş olduğunun anlatıldığı bir Sokrates

⁶⁵ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev: Suad Y. Baydur, (İstanbul: Sosyal, 2009), 143.

⁶⁶ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe-C.II*, çev: Oğuz Özügül, (İstanbul: Kabalcı, 1995), 11.

⁶⁷ Platon, *Sokrates’in Savunma*, 19b.

⁶⁸ Anaksagoras’ın felsefesi oluşu ve bozuluşu nitelik bakımından hiç değişmeyen tohumların (*spermata*) birleşme ve ayrılma hareketleriyle açıklamakta ve böylece *her şeyin her şeyin içinde olduğu* bir doğa tasarımı sunmaktadır. Ayrıca hareketi başlatan *nous*’u bu hareketin dışında, ayrı bir varlık kategorisi olarak sunmakla ilk kez zihin-doğa dualizmini teorik bir modelin merkezine almaktadır. Ünlü 21. Fragman, önce Sokrates ile birlikte ahlak alanına ve sonra da Platon ile birlikte tüm bir varlık planının araştırılmasına temel teşkil edecek olan yöntemsel ana düşünceyi içermesi ve Anaksagoras’ın onlar üzerindeki etkisini açık kılması bakımından önemlidir: “görünen şeyler, görünmeyen şeyleri idrak etmenin temelini oluşturur.” Anaksagoras, Fr.21a, akt: Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe-C.II*, 40.

öyküsüdür. Platon'un birkaç sayfada kendi amaçlarını haklı çıkaracak tarzda ustalıkla geçiştirdiği bu erken zihinsel tutum, Sokrates'in yaşamında en azından yirmi beş senelik bir zaman dilimine işaret etmektedir. Bu süre, Sokrates'in Delphoi kehanetiyle birlikte üstlendiği misyonla Atina sokaklarında ölümüne dek sürdürdüğü felsefe etkinliğinin süresine neredeyse eşittir.

Delikanlılığında, Kebes, fizik denilen bu bilime pek büyük bir istek duymuştum. Her bir şeyin nedenini, onu var edeni, yok edeni ve niçin var olduğunu bilmeyi eşsiz güzellikte bir şey bulurdum ve bin bir defa, önce şu gibi meseleleri incelemekte kafamı yorduğum da oldu.⁶⁹

Sokrates'in *büyük bir istek* ile ve *eşsiz güzellikte bir şey* bulma umuduyla *bin bir defa* ilgilendiği sorular çağın ruhuna uygun bir şekilde kozmolojiyle, dünya perspektifinden evrenin ve dünyada bulunduğu haliyle canlılığın kökenleriyle ilgiliydi. "Sicilyalı Empedokles'in biyoloji doktrinlerini ve İtalyan Krontonlu Alkmaion'un zihinsel yaşamın organı olarak beyin hakkındaki teorilerini biliyordu ve Zenon'un sorduğu bir problem olan *birim* nosyonu ile ilgili matematiksel zorluklarla başı dertteydi."⁷⁰ Yine de Platon'da verildiği haliyle Sokrates'in bu türden problemlere yaklaşma tarzı, kendisini karmakarışık fakat her nasılsa düzenli bir bütünlük içerisindeki doğanın karşısında merak ve hayret duygularıyla sarıp sarmalanmış halde buluvermesinden değil, genellikle doğa hakkında ortaya konmuş olan spekülasyonlar dolayısıyla meydana geliyor gibiydi. Sokrates bu spekülasyonları, çok sonraları Kant'ın geriye dönük bakışıyla ifade ettiğine benzer bir şekilde, "sonu gelmeyen çatışmaların olup bittiği savaş alanı"⁷¹ olarak deneyimlemekteydi. Yalnızca tek bir örnekte, Anaksagoras'ın *nous* kavramında kendi düşüncesine yakın bir şeyler bulur gibi oldu ve "Anaksagoras'ın dünya düzenini kaçınılmaz mekanik bir *zorunluluk* sonucu olarak değil de, bir tasarım ürünü olarak açıklayacağını umdu."⁷² Fakat "Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin 'her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu' okuduğunu"⁷³ işitip de Anaksagoras'ın kitaplarını "en iyi ve en kötüyü bilmek için elden geldiği kadar çabuk"⁷⁴ incelemeye koyulduktan biraz sonra Anaksagoras'ın *nous* ile doğanın

⁶⁹ Platon, *Phaidon*, çev: Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal, 2001), 96a.

⁷⁰ A.E. Taylor, *Sokrates*, 44.

⁷¹ Kant, "Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi: Birinci Basım İçin Önsöz (1781)", 59.

⁷² F.M.Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev: A.M.Celal Şengör-Senem Onan, (İstanbul: İş Bankası, 2020), 4.

⁷³ Platon, *Phaidon*, 97c.

⁷⁴ Platon, *Phaidon*, 98b.

düzenini en iyi ve en güzel şekilde düzenleyen bir zihni değil, yalnızca bir *ilk hareket ettiriciyi*, yani salt mekanik sürecin bir başlangıç nedenini işaret ettiğini görmüştü. Gerçekten de Anaksagoras için *nous* doğayı ona yöneldiğimizde içinden iyi ya da kötü veya güzel ya da çirkin olanı bulup çıkartabileceğimiz şekilde ussal bir biçimde düzenleyen bir ilke değil, Aristoteles’in vurguladığı gibi bir *deus ex machina*,⁷⁵ yani mekanik süreçlerin sonunda gelip dayandığı bir ilk noktada bulunması zorunlu görünen bir ilk hareket ilkesiydi. Böylece Sokrates “doğanın akılcı bir sistemle bilinebileceğine dair bütün umudunu yitirdi ve insan dışı şeylerin incelenmesine sırtını döndü.”⁷⁶

Sonraki tüm yüzyıllar üzerinden bizlere dek ulaşmış olan Sokrates, bu doğaya yönelik *fizikçi* bakışa sırtını dönmüş,⁷⁷ kafasındaki sorulara *orada, dışarıda* bir yanıt bulamayacağına ikna olmuş ve sonunda “fikirlere sığınmanın ve fikirlerin içinde şeylerin hakikatini görmeye çalışmanın”⁷⁸ yolunu tutmuş olan Sokrates’tir. Hem Platon hem de Ksenophon, Sokrates’i bu entelektüel geçmişinden kurtarmaya, onu bu geçmişle hedef alan suçlamalar karşısında aklamaya çalışmıştır. Platon Sokrates’in bu tür konularla hiç ilgilenmediğini ve üstelik onun böylesi bir bilimle uğraştığıyla ilgili herhangi bir tanık gösterilemeyeceğini ileri sürmüş, Ksenophon Sokrates’in geometri ve astronomi gibi konulara bütünüyle düşman olmadığını fakat onun bunların pratik, gündelik yararlar için kullanılmasının ötesinde hiçbir faydalarının bulunmadığına inandığı hakkındaki tanıklığını sunmuştur.⁷⁹ Bu savunmalara direnen bir başka iddia birkaç çağdaş isimle birlikte dile gelmektedir. Aristoteles’in arkadaşı ve takipçisi Theophrastus ve yine Aristoteles’in bir diğer arkadaşı olan müzik teorisi yazarı Tarentumlu Aristoksenus Sokrates’i gençlik döneminde bir *fizikçi* olarak nitelemek şöyle dursun, düpedüz bir felsefi okulun üyesi

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 985a15.

⁷⁶ Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 5.

⁷⁷ Burada Lange’nin değerli vurgusu göz önünde bulundurulmalıdır. Sokrates “kendi bilincimizde...bir şeye niyet etmekle onu maddi olarak gerçekleştirmek arasında gördüğümüz karşıtlığın aynısının doğa olaylarında da var olduğunu kabul etmektedir.” Daha sonra Aristoteles’te “form ve maddenin karşıtlığı, ereksel nedenlerin üstünlüğü” düşüncesine varacak olan bu kabulle birlikte Sokrates “fizik alanında hiçbir çalışması olmadığı halde, bu bilime daha sonraları o kadar inatla içinde yürüyeceği yolu çizmiştir.” Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi-C.I*, çev: Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal, 1998), 75.

⁷⁸ Platon, *Phaidon*, 99e.

⁷⁹ Xenophon, “Memorabilia”, çev: E.C.Marchant, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology* içinde (1-360), çev: E.C.Marchant-O.J.Todd, (London: Harvard University, 1997), 4.7.4.

olmakla ilişkilendirmektedir.⁸⁰ “Anaksagoras’ın öğrencisi, Sokrates’in de hocası” olan Arkhelaos⁸¹ oluşun sıcak ve soğuk karşıtlığına dayandığını öne süren bir doğa filozofu olmakla birlikte aynı zamanda dikkatini *güzel* ya da *doğru* gibi kavramlar üzerinde tutan bir ahlak felsefecisidir ve onun bir ardılı olarak “Sokrates bunları alabildiğine geliştirdiği için ahlak felsefesinin kurucusu sayılmıştır.”⁸² A.E. Taylor, bu görüşü ciddiye almakla kalmayıp onu son noktasına dek taşımış ve “Sokrates’in erken dönemlerinde gerçekten de düzenli bir okulun başı gibi bir şey olduğunu”⁸³ ileri sürmüştür.⁸⁴

Şimdiye dek ele alınan noktalar genellikle *Aristophanes’in karikatürü* olarak nitelenen ve Sokrates’in yaşamına ve düşüncesine kaynak oluşturması bakımından pek ciddiye alınmayan Aristophanes’in Sokrates portresini desteklemektedir. Sokrates, ismi *düşünme evi* olmasa da bir okulla ilişkilendirilmiş, bir sepetin üzerinde gökyüzünü seyretmiyor olsa da çağdaş kozmolojik problemlerle hatırı sayılır biçimde ilgilenmiştir. Demek ki tarihsel ayrıntılar sunmak bakımından kısır olan Aristophanes, sıra bu ayrıntıların güvenilirliğini test etmeye geldiğinde oldukça verimlidir. Öyleyse şimdi burada, son olarak, Sokrates’in erken dönemine ışık tutacak bir başka bağlama, onun Atina’daki felsefi etkinliğinin Sofistlerle olan bağlantısına değinmek gerekmektedir.

Sofistlerin genel olumsuz tınısı bir yanıyla Aristophanes gibi muhafazakâr eğilimleri olan kişiler için tam bir muhalefet malzemesi oluşturmasına dayanmaktayken, diğer bir yanıyla da Sokrates ve Platon sonrası felsefenin tam da Sokrates ve Platon sayesinde kıyısından döndüğü bir *erken bunalım çağını* anıştırmasına dayanmaktadır. Fakat bugün artık bu olumsuz tını yalnızca geç dönem Sofistlerin değerlendirilmesinde bir karşılık bulmakta, Protagoras ve Gorgias’ın başını çektiği *asıl* Sofistler Yunan aydınlanmasının kahramanları olarak görülmekte ve belki de

⁸⁰ A.E. Taylor, *Sokrates*, 46.

⁸¹ Laertios’un bir *Sokrates düşmanı* olan Aristoksenus’a dayandırdığı bir anekdota göre Sokrates’ aynı zamanda Arkhelous’un sevgilisi de olmuştur. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev: Candan Şentuna, (İstanbul: Yky, 2007) II.19.

⁸² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II.16-17.

⁸³ A.E. Taylor, *Sokrates*, 47.

⁸⁴ A.E. Taylor’a göre Platon’un *Savunma*’sında Sokrates’in asla ve asla parayla eğitim vermediği, kimsenin öğrencisi ya da öğretmeni olmadığı vurgusu bu durumla çelişmez; çünkü burada ifade edilmeye çalışılan şey Sokrates’in bir şey öğretip öğretmediği değil, özellikle bu işi para karşılığı yapıp yapmadığıdır. Taylor’a göre Sokrates’in çevresinde bulunan ve onu bir öğretmen kılığına sokan toplulukla ilişkisini ifade edecek doğru sözcüğün “*mathetes* yani öğrenci değil, *hetairos* yani arkadaş olduğunu hatırlamalıyız.” A.E. Taylor, *Sokrates*, dn.42, 47.

Sokrates'i de içine alacak şekilde Sofist ekol, Akademia'dan önce, Atina'nın adı konulmamış ilk okulu olarak nitelenmeyi hak etmektedir. Sofistler⁸⁵ dikkatleri doğayla ilgili köken araştırmalarından insana ve insan eylemlerine çekmekle, sanatı (*tekhne*) ve tecrübeye dayalı bilgiyi toplum içerisinde yaygınlaştırmakla ve daha önce gerçekleştirilmemiş bir tarzda toplumu, politik kurumları, dini, hukuku, kısaca *baştan verili* gibi görünen her şeyi insan ölçüsünde eleştirilebilir bir konuma taşımakla haklı bir ün edinmişlerdir.⁸⁶ Yine de bugün her ne kadar Sofistlerin kötü ününden bahsetmek yalnızca onların aslında hiç de *kötü* olan bir taraflarının bulunmadığını ifade etme girişimindeki bir klişeden öteye geçmemekteyse de bu *kötü* ünü *iyi* olanından ayırt etmek herhalde savaşın ve savaşla birlikte gelen toplumsal çöküşün tam ortasındaki Atinalılar için bugün bizlere görüldüğü kadar kolay bir iş olarak görünmemiştir. Bu nedenle Sofistlerin tamamının üzerine meşhur *kötü ün* etiketini yapıştıran Platon'un bunu yaparken Sofistlerin başarılarını onların ulaşabildiği konumdan çok daha ileri bir yere taşıdığına inandığı Sokrates'in başarısından ayırmak isteyen⁸⁷ öğrenci Platon olduğu kadar Sokrates'in ölümünün yüreğindeki acısını her an duyan *kederli Platon* olduğunun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Sofistler insanı ıslah etmek ve eğitmek, insansal yetkinliği (erdem) belirleyip geliştirmek, insanlara yaşama sanatını kazandırmak istiyorlardı; Sokrates'in istediği ise kesinlikle bundan daha fazlası değildi. Sofistler ve Sokrates hedeflerinde, bu hedeflere ulaşmak için gerekli gördükleri önsayıntılarla (*preassumptions*) kullandıkları yöntemlerde olduğu denli farklılık göstermezler.⁸⁸

Sokrates ve Sofistler arasındaki fark *philosophos* ile *sophiste* arasında yapılan daha geç bir ayırmadan bağımsız bir şekilde düşünölmeye başlandığında Sokrates'in eğilimlerinin ve onu harekete geçiren içgüdünün Sofistlerle olan benzerliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır; bugün anladığımız biçimiyle *filozof*, özellikle *Sofist* ile olan karşıtlığında, Atina altın çağında bir karşılığını bulmayı umamayacağımız bir

⁸⁵ “*Sophia*, eşdeyişle pratik bilgi ya da bilgelikten türetilen *Sofist* sözcüğü, başlangıçta belirli bir sanat türünü bilen bir kimseyi göstermek için kullanılırdı. Altıncı yüzyıl ve sonrasında Sofistlik terimi, anlaksal (zihinsel) ya da toplumsal-siyasal sanatlarda pratik ya da kuramsal yetkinlik gösteren insanlara işaret etmekteydi. Antik Yunan'ın Yedi Bilgesine, ozanlara, yasakoyuculara, hekimlere ve müzisyenlere zaman zaman *Sophistai*, bilge-kişiler adı verilirdi ve aynı ad, zaman zaman, bir ayırım gözetmeksizin, Sofistik çevre dışındaki birçok filozof, mucit ve yenilikçi için kullanıldı.” Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev: Ahmet Cevizci, (İstanbul: Gündoğan, 2010), 36.

⁸⁶ Ahmet Arslan, *Sokrates'ten Platon'a (İlkçağ Felsefesi Tarihi-C.II)*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 75-78.

⁸⁷ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, 109.

⁸⁸ Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 122.

sıfattır.⁸⁹ “Kendimize, MÖ beşinci yüzyılda hiç kimsenin Sokrates’in sınırlı ilgi alanlarının tüm gerçek hikmet veya ‘felsefe’ (‘hikmet aşkı’) ile özdeşleştirilebileceğini bilemeyeceğini hatırlatmamız gerekir.”⁹⁰

Sofistler ve Sokrates arasındaki fark onların *polis* içerisinde yürüttükleri faaliyette ve üstlendikleri ya da kendilerini sorumlu gördükleri *misyon*da kendini göstermektedir. Aslında bu fark, bir benzerlik çatısı altında gerçekleşen bir ayrışmada şekillenerek, Sokrates’i ve Sofistleri aynı amaca yönelik farklı ekoller olarak görmeyi de olanaklı kılmaktadır. Buna göre hem Sokrates’in hem de Sofistlerin kendi üzerinde hissettiği görev, Atina’daki eğitim yaşamında bir rol üstlenilmesi gerektiği yönündeki inançlarında temellenmektedir. Fakat bu rolü üstlenmeye talip olan bu iki eğitici ekol, büsbütün farklı kaygılara cevap vermekte ve tamamen farklı yöntemleri esas almaktadır. Sofistlerin Atina’da üstlendikleri misyon tam da Atina’daki politik ve hukuki yaşamın gereklerine uygun olarak şekillenmiştir.

Yunan kent-devletlerinde, hepsinden önce Atina’da, hiç kimse konuşmadıkça, ve üstelik iyi konuşmadıkça, bir politikacı olarak kendini göstermeyi umamazdı. Sofistler ona bunu yapmayı öğreteceklerini ileri sürüyorlar, onu politik ‘erdem’in, anlamlı ve yetenekli yeni aristokrasinin erdeminin başlıca anlatımı olan diluzluğunda eğitiyorlardı. ... Eğer Yunan demokrasisinde bir insan para kazanmak istiyorsa, bunun başlıca davalar yoluyla yapılması gerekiyordu, ve Sofistler bu davaları kazanmanın doğru yolunu öğreteceklerini ileri sürüyorlardı.⁹¹

Sofist eğitimden faydalanmak isteyen kişilerin kaygıları ile Sokrates’in kaygıları tümüyle çeliştiği için Sokrates’in Atina’daki eğitici rolü bambaşka bir biçimde tecrübe edilmiş olmalıdır. Her şeyden önce Sokrates bir eğitmen, öğretebilecek bir şeye sahip olan bir *hoca* olduğunu bile kabul etmemekte ve bu nedenle o, Sofistler gibi, bugünkü özel hocalardan alınan özel derslere benzeyen, öğrencileri ve öğretmenleri olan ve bu hizmet karşılığında belirli bir bedelin ödendiği bir *eğitim programı*na sahip bir kişi olarak görünmemektedir. Fakat illa ki Sokrates’in de böylesi bir programının olması gerektiği düşünülecekse, bu programın öğrencilerinde kendi kendileriyle ilgilenmek üzere bir kaygı uyandırmak üzerine kurulu olduğu

⁸⁹ Hadot, *philosophia* ve *philosophos* sözcüklerini, sözcüklerin etimolojilerine (*bilgelik sevgisi-arzusu, bilgelik seven-arzulayan*) uygun bir biçimde felsefenin programı haline getiren kişinin Platon (Şölen’de) olduğunu ve ondan önce bu sözcüklerin ikna sanatından kozmolojik kurgulara dek uzanan geniş bir entelektüel ilgiler alanını ve genel kültüre ait tüm bilgileri içine alan bir tarzda kullanıldığını öne sürer. Bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev: Muna Cedden, (Ankara: Dost, 2020), 26-33, 49-62.

⁹⁰ Wilson, *Sokrates’in Ölümü*, 30.

⁹¹ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, 107.

düşünülebilir. Sokrates belirli ve popüler bir amaç uğruna değil, evrensel ve kendi kendisinde istenen bir amaç uğruna insanlarla ilgilenmektedir. Sofist eğitimin temel konusu olan retorik ise değil böylesi bir amacı yerine getirmek, tam da böylesi bir amacın önemini hissetmenin önünü kapatacak kazanımlar uğruna gerçekleştirilmektedir. Fakat Sokrates ve Sofistler arasındaki böylesi farklar bu farkların tespit edileceği ortak ilgi alanının kendisi kadar önemli görülmemelidir. Hem Sokrates'in hem de Sofistlerin tarihsel önemi "dikkatlerini doğadan insana, makrokozmostan mikrokozmasa çevirmeleri ve insanın insan olarak özü ve dünyaya ilişkin fiillerinin önemi üzerinde ısrar etmelerinden ileri gelmektedir."⁹²

Platon'un anlaşılabilir sebeplerle yapmaya çalıştığı şekilde Sokrates ile Sofistler arasında kökten bir ayrımı vurgulama konusunda ısrarcı olmak, Sokrates'i beşinci yüzyıl Atina'sında ansızın *yerden bitivermiş* bir bilge olarak ele almak demektir. Oysa Sofistler kadar Sokrates de yaşadığı çağın çocuğudur. Nasıl ki Sokrates Anaksagoras'ın felsefesinde kendi sorularına yanıt bulamamışsa, benzer şekilde Gorgias da Parmenides'in felsefesinde kendi sorularına yanıt bulamamıştır. Nasıl ki Protagoras insanı her şeyin ölçüsü kılan epistemolojisinden bir yaşam ve toplum felsefesi türetmişse, benzer şekilde Sokrates de tümel tanımları zorunlu kılan bilgi görüşünden bir yaşam ve ahlak felsefesi türetmiştir. Sonuç olarak siyasal nedenlerle Sokrates'in Aristophanes tarafından karikatürleştirilmesi ne denli gerçeğe uygunsa, aynı şekilde felsefi bir kinin yönlendirmesinde Platon'un Sofistleri çarpıtması da o denli gerçeğe uygundur.⁹³

"Hangi aşamaya değin olduğunu söylemek olanaksızdır, ama yalnız halk değil, Platon ve daha sonraki filozoflar yönünden de nefretle karşılanmaları, Sofistlerin aydın kişiliklerinden ileri geliyordu."⁹⁴ Sokrates'in yaşamına yaklaşılabilmek adına onu Atina'nın altın çağının bu aydın kişiliklerinden biri olarak düşünmek, onu Platon'un portresiyle birlikte, yani içinde bulunduğu çağın bir *aykırısı* ve nihayetinde gururlu fakat talihsiz bir *kurbanı* olarak düşünmekten daha verimli görünmektedir.

Sokrates'in erken dönemi olarak nitelenen aralık, onun İ.Ö. 470'teki doğumuyla Peloponnesos Savaşının ilk kıvılcımlarının görülmeye başlandığı İ.Ö. 430'daki

⁹² Arslan, *Sokrates'ten Platon'a*, 76.

⁹³ Lewes'den (*Geschichte d. a. Philos.* 1871 s.221) aktaran Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 71.

⁹⁴ Russell, *İlkçağ*, 189.

Potedia kuşatması⁹⁵ arasındaki kırk seneyi ifade etmektedir. Bu kırk senenin sonu nasıl ki savaşıyla birlikte Atina'nın altın çağının bir kırılma noktası olarak nitelendirilebilirse, aynı şekilde Delphoi kehanetiyle kendi yeni *misyonunu* bulan Sokrates'in yaşamında da bir dönüm noktası anı olarak kendini göstermektedir.

2.2.2. Sokrates Nasıl Öldü?

Sokrates nasıl öldü? Sahiden, Sokrates nasıl oldu da öldürülebildi? Bu ısrarlı yineleme, Sokrates'in ölümünün artık yitip gitmiş olan şaşkınlık verici yönünü vurgulama amacını gütmektedir. Belki de Megara'da ya da Eleusis'te inzivaya çekilmiş olan sıradan bir Attikalının Sokrates diye birinin öldürüldüğü haberini duyduğu anda verdiği ilk tepkiyi şöyle hayal etmek mümkündür: “Sokrates öldürüldü mü? Bu gerçekten de hayret verici bir şey!” Gerçekten de Sokrates'in Atinalıların ortak bir kararıyla ölüme mahkûm edilmesi, Sokrates'e Platon'un ya da Ksenophon'un metinleri vasıtasıyla yaklaşan bakış açısı için her seferinde hayret uyandırıcı, anlaşılması güç bir konu olarak görülmelidir. Platon'un, Ksenophon'un ve daha birçok akli başında, düşünen, araştıran, sorgulayan, yazan, ticaret yapan ve savaşan Atinalının bizzat tanıdığı ve zamanının insanları arasında “en iyisi, en bilgini ve en doğrusu”⁹⁶ olarak nitelenen bu adamın nasıl olup da ölümle cezalandırıldığı konusuyla ilgili şaşkınlığın eşlik ettiği bir kafa karışıklığının gündemden hiç düşmemesi gerekmektedir. Oysaki ilk olarak, hâlihazırda kendimizi içinde bulduğumuz ve neredeyse Sokrates'e yönelik doğal bir bakış haline gelmiş olan ortodoks Platoncu bakış, bu yargılanmanın ve ölüm kararının haksızlığına ya da orantısızlığına yönelik ortak fakat ölgün bir hissi, muhtemelen Sokrates'in yakın çevresiyle kurulan keder ve gurur karışımı bir duygudaşlığı Sokrates'in öldürülmesi olgusuna sabitlemiş gibidir. Diğer yandan konunun kucaklanabileceği en geniş temas alanının savunma makamı olması, savunma makamında kendi kendisinin avukatı olan Sokrates'e savunmasını gerçekleştirebilmesi için kendisinin gerekli gördüğünü düşündüğü kadar sürenin tanınmış olması ve bu arada birçok yakın, cesur ve zengin

⁹⁵ Perikles'in Sparta ile otuz senelik bir taahhülle gerçekleştirdiği 446 barışının ilk kez ihlal edildiği bu muharebe, Sparta ve müttefiklerinin bir Atina müttefiki olan Potidea'yı Atina'dan ayrılabilmek için bu *polise* yardımıyla bulunmalarıyla başlamış ve Atina'nın içinde Sparta askeri kuvvetlerinin de bulunduğu Potidea'yı kuşatmasıyla (İ.Ö. 432) sonuçlanmıştır (Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 307-316). Bu kuşatma Sokrates ile Alkibiades'in de katıldığı ve Alkibiades'in Platon'un *Şölen*'inde Sokrates'in soğuk, uykusuzluk, açlık ve içki konularındaki dayanıklılığına şahit olduğu ve Sokrates'in meşhur *yirmi dört saatlik trans*ının gerçekleştiği kuşatmadır (Platon, *Şölen*, 220a-d).

⁹⁶ Platon, *Phaidon*, 118a.

dostun Sokrates'i kaçırmaya girişimine varan *yasadışı* destekleri bu haksızlığa ya da orantısızlığa karşı yapılabilecek her şeyin zaten yapılmış olduğu hissini vererek söz konusu dava karşısında duyulması gereken hayreti yok etmektedir. Son olarak, davayı seyretmeye karar vermiş her kişinin yüzünün hemen önünde tutmak zorunda olduğu Sokrates maskesinin, yani birinci tekil şahsın yarattığı büyüleyici empatinin şaşkınlığı dize getirerek bu tarihsel olaydaki sıra dışılığı soluklaştırması, konunun neden anlaşılması güç bir konu olduğu sorusunu sorma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu üç nokta, hayret verici unsurun Sokrates'in yargılanması ve öldürülmesi olgusu karşısında neden sahneden çekildiğinin bir açıklamasını oluşturmaktadır. Oysaki Sokrates'te düşünsel malzemenin tamamının sonunda düşünce ve yöntemin bir *insan ömrü* formuna bürünecek derecede gündelik yaşamda içerilmesi, ona yaklaşırken duygu boyutunu es geçmemeyi ve hatta duygu boyutunu teşvik edip desteklemeyi gerektirmektedir.

İlginçtir ki Platon'un ve Ksenophon'un yazıları bir yandan da tam da bu yazılarla kurulan ilişkinin zayıflatığı iddia edilen hayret duygusunu ve kafa karışıklığını kışkırtmak için yazılmış gibi görünmektedir. Özellikle Ksenophon'da Sokrates yargılanmaya ya da ölüme gönderilebilecek bir kişi olmaktan öylesine uzaktır ki sanki Sokrates'i malum sona ulaştıran bu süreçte tüm Atina bir kötü cinin etkisi altında hareket etmektedir.⁹⁷ "Atinalılar nasıl bir iblisin büyüüne kapılmışlardır ki, ne iyilik ne kötülük yapan, kimseye karşı çıkmayan ve sözünü dinletebildiği sürece bütün dünyaya karşı iyimser bir tavır takınan diğer munis, çenesi düşük ve komik ihtiyaçlarda gördüklerinden bambaşka bir şey görmüşlerdir Sokrates'te?"⁹⁸

Ne olmuştur da Sokrates hemşehrileri tarafından öldürülmüştür? Böyle bir soruyu sormak, yalnızca Sokrates'in yaşamının son zamanlarına ışık tutan Platon'un ya da Ksenophon'un metinlerine göz atan bir kişi için değil, aynı zamanda Aristophanes'in *Bulutlar* isimli komedisinin son satırlarını okuyan bir kişi için de anlamlıdır. Çünkü bu son satırlarda Sokrates'in bir hemşehrisi tarafından kundaklanan *düşünce evinin* içinde yanıp kül olmak üzere olduğu ve muhtemelen "Vay başıma! Ne talihsizim!

⁹⁷ Ksenophon'da, Platon'da pek karşılaşılmayan bir vurguyla, Sokrates'in kendisi de ölümle cezalandırıldığını öğrenmesinin ardından içinde bulunduğu durumu hayretle karşılamaktadır: "ölümü neden hak ettiğimi kendi kendime, şaşarak soruyorum." Ksenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, çev: Hayrullah Örs, (Ankara: Remzi, 1993), 80.

⁹⁸ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 20.

Boğulup gideceğim,”⁹⁹ diye bağırdıktan bir süre sonra yanarak can verdiği sahne anlatılmaktadır. Sokrates’in yargılanmasından yirmi beş sene evvel Aristophanes tarafından yaratılmış olan Sokrates’in kurgusal ölümü, “sıradan bir Atina yurttaşının neden Sokrates’in öldürülmesi gerektiğini düşünmüş olabileceğini”¹⁰⁰ ifade etmesi bakımından önemli olduğu kadar, bir suikast ya da bir katliam gibi görünen bu kurgusal ölümün ardında yatan sebepler bakımından da dikkate değerdir. Aristophanes’in Sokrates’ini ölüme götüren sebeplerle *gerçek* Sokrates’i ölüme götüren sebepler neredeyse bire bir aynıdır. Sokrates’e yöneltile resmi suçlama şöyledir: “Pithos demosundan Meletos oğlu Meletos, Alopeke demosundan Sophroniskos oğlu Sokrates hakkında bu suçlamayı yaptı ve yemin etti: Sokrates devletin inandığı tanrılara inanmamakla ve başka bir takım tanrılar getirmekle suç işlemektedir; ayrıca gençlerin ahlakını bozmakla da suçludur. İstenen ceza: ölüm.”¹⁰¹

Gerçekten de *devletin inandığı tanrılara inanmamak*¹⁰², *kimi yeni tanrıları getirmek*¹⁰³ ve *gençlerin ahlakını bozmak*¹⁰⁴ hakkındaki suçlamaların tamamı Sokrates’in *Bulutlar*’daki trajik sona varmasına yol açan sebeplerin arasında eksiksiz bir biçimde yer almaktadır. Demek ki Sokrates, İ.Ö. 399 senesinde gerçekleşen mahkemesinin hemen öncesinde Atinalıların gözünde nasıl bir kişiye İ.Ö. 423 senesinde de aşağı yukarı öyle bir kişidir; onun bu yaklaşık yirmi beş senelik zaman diliminin herhangi bir anında suçlanması Atinalılar için hiç de şaşılabacak bir şey değildir.¹⁰⁵ Öyleyse Sokrates’in yargılanmasının art alanında Sokrates’in gerçekleştirdiği eylemlerin gerçekten suç niteliği taşıyıp taşımadığı değil, onu suçlayanların ve yargılayanların hangi koşullar içerisinde oldukları ve bu yargılamayı hangi amaçlarla gerçekleştirdikleri aranmalı, bulunup ortaya dökülmelidir.

⁹⁹ Aristophanes, *Bulutlar*, 71.

¹⁰⁰ Wilson, *Sokrates’in Ölümü*, 26.

¹⁰¹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II.40.

¹⁰² “SOKRATES – Kim bu Zeus? Saçma sözler yeter; Zeus diye bir şey yok bile.” (Aristophanes, *Bulutlar*, 21)

¹⁰³ “SOKRATES – Şu halde bundan sonra bizim ilahlarımızdan başka hiçbir ilah kabul etmemeğe, işte şu Boşluk, Bulutlar, bir de Dil, yalnız bu üçünü kabul etmeğe razı oluyor musun?” (Aristophanes, *Bulutlar*, 24)

¹⁰⁴ “PHEİDİPİDES – İşte ben, yalnız biniciliğe kıymet verdiğim zaman, yanlış yapmadan iki sözü bir araya getiremezdim, fakat işte şurada oturan üstad [Sokrates kastediliyor] buna nihayet verip de, ben de ince muhakemelere, tefekkürlere, ve düşüncelerle aşinalık kazandıktan sonra, öyle zannediyorum ki bir insanın babasına ceza yapmasının doğru olduğunu isbat edebilirim.” (Aristophanes, *Bulutlar*, 66)

¹⁰⁵ Tam da bu yüzden Sokrates’in neden herhangi bir zamanda değil de *şimdi* yargılandığı konusundaki *hayret* Sokrates’in öldürülmesi olgusuna yapışık bir duygu olarak düşünülmelidir.

“Sokrates’i yargılayan iyi niyetli ancak dar görüşlü demokratlar, Thukydides’in yansıttığı Perikles’in Cenaze Töreni Söylevi’nde betimlenen güvenli ve güçlü ve bu yüzden hoşgörölü demokrasi koşullarından çok farklı koşullarda yaşıyorlardı.”¹⁰⁶ Her şeyden önce Peloponnesos savaşının ikinci yılında Atina’da baş gösteren veba, yüz bin Atinalının ve bu arada Atina altın çağının mimarı Perikles’in de yaşamını elinden almıştı.¹⁰⁷ Yine de Atina, Arkhimados Savaşı olarak adlandırılan ve tarafların savaş öncesindeki ittifak durumlarına geri dönölmesi konusunda anlaştıkları Nikias Barışı ile son bulan savaşın ilk on yılını dişe dokunur bir kayıp almadan, gücünü büyük ölçüde koruyarak tamamlamayı başarmıştı. Fakat birkaç sene içerisinde Atina meclisindeki Sparta karşıtı çalışmalar Alkibiades’in özenli çabalarıyla barış karşıtı bir görüş çokluğuna dönüşmüş ve böylece Atina bir yandan Peloponnesos’a bir yandan da güney İtalya’ya, Sparta’nın doğal müttefiki Syrakousai’ya karşı seferlerine başlamıştı. Hem Atina’nın emperyalist dış politikasını sürdürebilmek hem de Sparta’nın batıyla olan bağını kesebilmek adına planlanan Sicilya Seferi, İ.Ö. 415 senesinin ilkbaharında, bizzat bu seferin mimarı olan Alkibiades’in yönetiminde hayata geçirilmişti. Fakat donanma İtalya kıyılarına henüz varmışken Atina’dan Alkibiades’i tutuklayarak Atina’ya geri getirmesi için gönderilen Salaminia isimli bir gemiyle birlikte hem Sicilya Seferi’nin hem de savaşın geri kalan on senesinin akıbeti bundan böyle bütünüyle Atina aleyhinde gelişen bir olaylar dizisiyle belirlenmişti.¹⁰⁸ Başarısızlıkla sonuçlanan Sicilya Seferi ve Alkibiades’in Salaminia’dan kaçarak korumasına girdiği Sparta’ya Perslerin maddi desteğini sağlamaya dek uzanan taktiksel yardımları sonucunda Atina, İ.Ö. 404 senesinde Lysandros komutasındaki Sparta ordularına teslim olmak zorunda kalmıştı.

Tüm bu gelişmeler yaşanırken bir yandan da Atina demokrasisi İ.Ö. 411 ve İ.Ö. 404 senelerinde iki oligarşik darbe ile karşı karşıya kalmıştı. Savaşın gidişatının ve Atina’nın mali durumunun daha küçük bir grup tarafından daha iyi yönetilebileceğini

¹⁰⁶ A.E.Taylor, *Sokrates*, 61.

¹⁰⁷ Thukydides, *Peloponnesos Savaşı*, XLIIB-LIV. Burada kendisi de hastalığa yakalanıp iyileşmiş olan Thukydides İ.Ö. 429 senesinde gerçekleşen Atina Vebası’nın çarpıcı ayrıntılarını anlatmaktadır.

¹⁰⁸ Alkibiades’in tutuklanmasına ve mahkemeye çıkmak üzere Atina’ya çağırılmasına sebep olan skandal aslında Alkibiades’in yönetimindeki donanma Atina’dan ayrılmadan hemen önce gerçekleşmişti. Atinalıların güven içerisinde yaşama arzularına hizmet eden, kent bekçileri olduklarına inanılan, evlerin kapı ağızları, sınırlar, kavşaklar gibi tehlikenin söz konusu olduğu yerlere yerleştirilen, üzerlerine bir fallusun ve tanrı Hermes’in büstünün işlendiği taş sütunlar (*herme*’ler) kim olduğu bilinmeyen kişiler tarafından kırılmış ve kutsallara yönelik bu saygısızlıktan Alkibiades ve arkadaşları sorumlu tutulmuştur. Bkz. Martin, *Eski Yunan*, 266.

düşünen meclisin kendi kendisini feshederek yetkilerini bir grup oligarşi yanlısı yurttaştan oluşan 400'ler Meclisi'ne devretmesiyle gerçekleşen 411 darbesi, donanmanın demokrasinin yeniden tesis edilmesine yönelik ultimatomuyla birlikte İ.Ö. 408 senesinde son bulmuştu. 404 darbesi ise Peloponnesos Savaşı'nın sonucunda artık Atina'yı bütünüyle ele geçirmiş olan Sparta'nın bu kentin yeni yönetim biçimini belirlemeleri için atadığı otuz yurttaşın kurduğu zorbalığa ve yağmacılığa dayanan sekiz aylık oligarşik iktidarıyla sonuçlanmıştı.¹⁰⁹

İşte ancak böylece Sokrates'i yargılayan demokratların ve davayı takip eden Atinalıların acımasız bir tiranlığın alaşağı edilmesinin hemen ardından kurulmuş olan ve henüz hiçbir bakımdan Perikles çağı demokrasisini andırmayan bir yönetim biçiminin altında, savaşın ve savaşın getirdiklerinin tamamının gölgesinde, belki her zamankinden daha şüpheli, ürkek ve histerik bir biçimde yaşayan ve bu yaşamı daha birkaç on yıl önce her açıdan bir yıldız gibi parlayan fakat şimdi artık sönmüş, yakılıp yıkılmış, küçülmüş bir *polis* içerisinde sürdüren kişiler olduklarını düşünmekle Sokrates'in neden herhangi bir zamanda değil de *şimdi* yargılandığı sorusu anlamlı bir art alanın önünde söz konusu edilebilmektedir.¹¹⁰ Onu suçlayanlar ve yargılayanlar tarafından Sokrates, “yozlaştırıcı etkisi bazı yakın arkadaşları tarafından işlenen aleni suçlarla gösterişli bir biçimde kanıtlanan bir şahsiyet olarak görülmüştür.”¹¹¹ Örneğin Platon'un annesinin kuzeni olan Kritias, Otuz Tiran'ın en zorba ve en açgözlü üyelerinden biri olmakla birlikte Sokrates'in yakın çevresine ait bir karakter olarak tanınıp bilinmektedir.¹¹² Yine Platon'un amcası, Otuzların baş temsilcisi olan Kharmides, zamanında politikada yer almak ve mecliste konuşmak konularındaki çekingenliğini üzerinden atabilmek adına Sokrates'le kendisini teşvik eden, ikna edici bir diyaloga girmiştir.¹¹³ Üstelik Nikias Barışı'nı bozan, *herme* lere

¹⁰⁹ “MÖ 404 yılının baharından itibaren iktidarda olan Otuzlar (sonradan Otuz Tiranlar olarak bilineceklerdir), tam yurttaşlık hakkından yararlanacak olan 3000 kişilik bir yurttaş listesi çıkarmakla yetinir. Geri kalan herkes keyfi, şiddet yanlısı ve acımasız bir yönetime maruz kalır ve görünen o ki, bir ay içinde 1500 kişi sırf mülklerine el konabilmesi amacıyla ölüm cezasına çarptırılır.” Marco Betalli, “İstisnai Bir Model: Atina ve Demokratik Polis”, *Antik Yunan* içinde (114-128), 127.

¹¹⁰ Burada Sokrates'in davasının temelini resmi suçlamayla maskelenen başka türden nedenlere dayandığını vurgulayabilmek adına bir *neden şimdi* sorusu daha sorulabilir. Niçin İ.Ö. 404 senesinde kurulan yeni demokrasi Sokrates'i yargılamak için beş sene beklemiştir? A.E.Taylor'ın yanıtı Anytus'un mümkün olan ilk fırsatta bu suçlamada bulunduğu yönündedir; çünkü 404 darbesinin ardından “Attika hukukunun bütün gövdesi gözden geçirilmeliydi ve bu iş için atanan Komisyon, görevini 401/400 yılına kadar bitiremedi.” (A.E.Taylor, *Sokrates*, 69.)

¹¹¹ C.C.W.Taylor, *Sokrates*, 25.

¹¹² Ksenophon, *Memorabilia*, 4.7.4.

¹¹³ Ksenophon, *Memorabilia*, 3.7.1.

ve Eleusis Gizemleri'ne¹¹⁴ karşı saygısızlıkta bulunan, Sparta'ya Atina'nın savaş taktiklerini sunan, Perslerle olan ilişkilerinden sağladığı maddi imkânları hem Sparta donanması kalkındırmak hem de 411 darbesini desteklemek amacıyla kullanan Alkibiades'in zamanında Sokrates ile yiyip içtiği, onunla antrenman yaptığı ve üstelik ikisinin zaman zaman aynı çadırda kaldığı da bilinmektedir.¹¹⁵ Ayrıca her şeyden önce daha en başından bu yana Sokrates'in bir demokrasi yanlısı olmadığı, "iyinin bilgisine sahip olmayan ve bu tür bilginin kendi işlerinin yönetiminde zorunlu nitelik olduğunu asla düşünmemiş olan"¹¹⁶ kişilerin kura ya da seçimle yönetim kadrolarında yer aldığı bir rejimin onun bilgi ve erdem hakkındaki sıkı ölçütlerini karşılayamayacağı, dolayısıyla demokratik yönetimin onun mutluluk ve iyi yaşam hakkındaki beklentilerine uygun bir *polis* yaşamı sunamayacağı kendiliğinden ortadadır. Nihayetinde gerek Atina'nın henüz ardında bıraktığı yakın geçmişinin kötü hatıralarında fazlasıyla katkısı bulunan gerekse yeniden filizlendirilmeye çalışılan cılız demokrasinin henüz göğüsleyemeyeceği soruları sormaktan vazgeçemeyeceği artık kanıtlanmış olan bir karakter olarak Sokrates'in suçlanması ve yargılanması, Atina'nın kendi geçmişiyle hesaplaşmasının ve kendi geleceğine dair beslediği umutlara yaklaşmasının bir adımını oluşturmaktadır.

Şimdiye dek *politik* bir bağlamda ele alınmaya çalışılan Sokrates davasının resmi suçlaması apaçık bir şekilde *teolojik* bir bağlamda şekillendirilmiştir. Bu *teolojik* bağlama konu olan suçlamaların Sokrates'in düşünce ve davranışlarındaki karşılığı, her ne kadar bunlar daha sonra Platon tarafından Sokrates'in felsefi kişiliğinin kurucu unsuru ve felsefenin sonraki yazgısının çıkış noktası olarak kullanılacak olsa da, *politik* bağlamla ölçüştürülemeyecek derecede güçsüz görünmektedir.¹¹⁷ Bu nedenle *devletin tanrılarına inanmamak* ve *yeni tanrılar getirmek*, Platon'un *Savunma*'sında Sokrates tarafından kolaylıkla üstesinden gelinebilen suçlamalar olarak

¹¹⁴ Alkibiades'e yönlendirilen *herme*'lerle ilgili vandalizm suçlaması, onun ve arkadaşlarının *gizemler* (*mysterion*) olarak da bilinen dini ayinlerle dalga geçmesiyle ilgili bir başka *kutsallara hakaret* suçlamasıyla birleştirilmiştir. Bu ayinler eylül ve ekim aylarında Eleusis'te tanrıça Demeter ve Kore onuruna düzenlenen ve yas, hüznün ve mutluluk duygularını uyandırmayı amaçlayan kimi ritüellerle birlikte kurban kesme, oruç tutma, tefekkür ve hac gibi pratiklerin gerçekleştirilmesini içeren bayramlardır. Bkz. Doralice Fabiano, "Gizem Dinleri", *Antik Yunan* içinde (683-690), 684.

¹¹⁵ Plutark, *Yaşamlar: Alkibiades - Coriolanus*, çev: Meriç Mete, (İstanbul: İdea, 2011), 13.

¹¹⁶ A.E.Taylor, *Sokrates*, 97.

¹¹⁷ Bu noktada söz konusu zayıflığın sayesinde vurgulanabildiği *teolojik olan* ve *politik olan* ayrımının, aynı şekilde Sokrates'in yargılanmasını değerlendirebilmek için kullanılabilecek *kamusal olan* ve *mahrem olan* ayrımı gibi, Antik Yunanların kavrayışında şimdi bizlerin kavrayışında olduğu denli net olmadığı vurgulanmalıdır.

değerlendirilebilmekte ve bu suçlamalar Sokrates'in muhtemel bir ceza korkusuyla kendisini savunma çabası gösterdiği zor anlar olmaktan çok kalabalık bir izleyici grubu önünde kendi Sokratik yöntemini sergileme fırsatı bulduğu bir gösteri anına benzemektedir. Bu gösteri sonucunda Meletos Sokrates'i hem *devletin tanrılarına inanmamakla* bir ateist olarak hem de *yeni tanrılar getirmekle* inançlı bir kişi olarak suçluyor gibi gözükmekte ve de aynı zamanda böylesi bir paradoksu ciddi makamlar önünde dile getirmekle herkesle düpedüz alay ediyor gibi görünmektedir.¹¹⁸ Sokrates açısından ele alındığında “Bunun, gerçek niyetini açıklayamayan ya da açıklamaya cesaret edemeyen suçlayıcıyı susturmak için meşru bir mizah kullanımından başka bir şey olmadığı kolayca anlaşılır.”¹¹⁹ Kaldı ki suçlamanın merkezine oturan *atheos* suçlaması, Antik Yunan dünyasında, bugün kullanıldığı şekliyle *ateist olan kişiyi* nitelenmek için değil, *tanrıların nefret ettiği bir kişiyi* niteleyebilmek için kullanılmaktadır.¹²⁰ Bu sıfatla nitelenmiş olan kişinin *tanrıların nefretini çeken bir kişi* olmuş olabilmesi için de bugün anladığımız anlamda bir *ateist* olması değil, Alkibiades örneğinde olduğu gibi, eylemleriyle kutsal olana karşı bir saygısızlıkta bulunmuş olması gerekmektedir.¹²¹ Çünkü “Atina Devletinin dini tamamen ibadet meselesiydi ya da *cultustu*; teolojik dogmaları ve kutsal kitapları yoktu.”¹²² Dolayısıyla Sokrates'in *cultusa* ait pratiklere karşı gerçekleştirmiş olacağı en ufak bir *saygısız* eylemin onu suçlayan kişilerce büyük bir zevkle zaten davaya dâhil edilmiş olacağını fakat davada böylesi eylemlerden hiç söz edilmemiş olduğunu göz önünde bulundurmakla, Sokrates'in bir *ateist* olup olmadığı değil, onu yargılayabilmek için *ateizm* suçlamasının seçilmesinin ne derece yersiz olduğu gösterilmiş bulunmaktadır.

Burada, suçlamanın *teolojik* bağlamını geride bırakmadan önce, Sokrates'in Platon'un *Savunma*'sında özellikle üzerinde durduğu bir noktaya daha kısaca değinmek gerekmektedir. Her ne kadar *yeni tanrılar getirmek* suçlaması *devletin tanrılarına inanmamak* suçlamasıyla birlikte bir paradoksa dönüştürülerek savuşturulmuş olsa da, yine de “Meletos'un alay yollu boyuna diline doladığı”¹²³ bu

¹¹⁸ Platon, *Savunma*, 27b

¹¹⁹ A.E. Taylor, *Sokrates*, 72.

¹²⁰ Wilson, *Sokrates'in Ölümü*, 33.

¹²¹ *Polis* üyeleri ile tanrılar ya da tanrısal olan varlıklar arasındaki ilişkiyi düzenleyen davranış ve faaliyetler bütünü olarak *cultusun* söz dağarcığı “tanrılara ‘korku’ (*eusebeia*), ‘onur’ (*time*), ‘geleneğe’ (*nomos*) saygı ve ‘özen ve ilgi’ (*therapeia*) temelinde tapınıldığını işaret eder.” Marcello Carastro, “Tanrıların Dünyadaki Varlığı: Yunanistan’da Kült”, *Antik Yunan* içinde (591-602), 594.

¹²² A.E. Taylor, *Sokrates*, 71.

¹²³ Platon, *Savunma*, 31c-32a.

suçlama Sokrates tarafından özellikle dikkate alınmıştır. Daha sonra “Sokrates’in *daimonionu*” olarak adlandırılan, Sokrates’i belirli bir eylemde bulunmak konusunda cesaretlendirmeyen fakat yalnızca kimi eylemler için onu engelleyen bir tür doğaüstü ya da tanrısal ses, Meletos tarafından *yeni tanrılar getirmek* suçlamasının kanıtı olarak kullanılmıştır. Bu kişisel *daimonion*, gerçekten de tanrılara inanmayı “ruhani bir inanç veya teolojik bir saygı eylemi değil, somut olarak politik topluma ait olma hissi”¹²⁴ olarak deneyimleyen Atinalılar için tehlikeli bir düşünce olarak değerlendirilebilir görünmektedir; çünkü “her yurttaşın kendi ilahi işaretinin talimatlarını takip ettiği bir kent, kolayca anarşiye kayabilir.”¹²⁵ Fakat Sokrates bu işaretin kendisini politikayla uğraşmaktan özellikle alıkoyduğunu, onun eylemlerini sokaktaki insanların özel yaşamlarını ilgilendiren konularla sınırladığını ifade ederek bu suçlama karşısında kendini savunmuştur. Sokrates’e göre *daimonionunun* onu bu engelleyişi pek yerindedir; çünkü eğer içinde birçok haksızlığın, eğriliğin gerçekleştirildiği politika yaşamına doğruluğu ve dürüstlüğü her şeyin üstünde tutan bir adam olarak katılmış olması durumunda ölümünün daha erken bir zamana tarihleneceğinden hiç şüphe etmemektedir.¹²⁶ Onun politika yaşamında tutunamayacağına dair bu kanısının kesinliği, aslında deneyim alanında da kendini kanıtlamış gibi görünmektedir. Sokrates’in politik yaşama dâhil edilmeye çalışılmasının tarihsel doğruluğundan emin olunan iki örneği bilinmekte ve bu örnekleri burada ele almak hem Sokrates’in politik iktidar için niçin zararlı bir Atina yurttaşı olarak görülebileceğini gösterebilmek hem de davanın *teolojik* bağlamından *politik* bağlamına tekrar geçiş yapabilmek için gerekli görülmektedir.

Sokrates’in ömrü boyunca üzerine aldığı tek kamu görevi halk kurulu üyeliği idi¹²⁷ ve onun halk kurulu üyesi olduğu sırada görülen bir dava, İ.Ö. 406 senesinde Atinalılar ve Pelopennesoslular arasında gerçekleşen ve Atina’nın zaferiyle sonuçlanan Arginusai deniz muharebesinin ardından Atina donanmasının bu savaşta yitirdikleri gemilerdeki tayfaların ve askerlerin toplanması hakkında aldıkları emri şiddetli bir fırtına yüzünden yerine getiremeyen altı generalin yargılanmasıyla

¹²⁴ Wilson, *Sokrates’in Ölümü*, 35.

¹²⁵ Wilson, *Sokrates’in Ölümü*, 35.

¹²⁶ Platon, *Savunma*, 33a.

¹²⁷ Platon, *Savunma*, 23b.

ilgiliydi. Pek çok bakımdan tartışmalı olan bu yargılamada durum¹²⁸, nihayetinde amirallerin ölüm cezasına çarptırılmamaları yönünde görüş sahibi olanların da ölümle yargılanması gerektiği ile ilgili tehditlerin savrulmasına dek ilerlemiş ve sonuçta Sokrates amirallerin suçlu bulunmalarının aleyhinde oy kullanan tek kişi olarak hem yasalara karşı duyduğu saygıyı hem de adalete verdiği önemi kendi canı pahasına da olsa göstermişti. Yine bir başka örnekte Sokrates, Otuzların “sorumluluklarını ellerinden geldiğince daha çok kimseye yüklemek için”¹²⁹ kendisiyle birlikte görevlendirilmiş olan dört kişiyle birlikte yalnızca mülklerine ve parasına el koyabilmek amacıyla ölüm cezasına çarptırılan Salamis’li Leon’u tutuklamaya gitmemiş, bu davranışının bedelini çok geçmeden yaşamıyla ödeyeceğini bildiği halde diğer dört kişiyle birlikte Salamis’e değil, doğruca evine gitmişti.¹³⁰ Ayrıca Sokrates’in yasalara olan bağlılığının ve adalete olan düşkünlüğünün yanı sıra nasıl bir yurtsever olduğu da katıldığı ve yine canı pahasına birçok kahramanlık gösterdiği üç muharebeyle birlikte Atinalıların gözünde kanıtlatmış durumda olmalıydı.¹³¹ Sokrates’in askeri hizmet ve politik yaşamla ilgili sicili, onun *polis* içindeki etkin varlığına son vermek isteyen bir grup politikacının niçin suçlamanın *teolojik* boyutuna ağırlık verilmesi gerektiğini düşünmüş olabileceklerini açıklıyor gibidir.

Aslında burada savunulan *teolojik* bağlamın aslolan *politik* bağlam için bir maske oluşturduğu yönündeki yorum, Platon’un *Savunma*’sında Sokrates tarafından da paylaşılmaktadır; buna göre geçmişten bu yana bilginler “ille de saygı görmek, kendilerini onurlu göstermek isteyen kaba, korkunç bir sürü adam”¹³² tarafından sonunda Sokrates’in de karşı karşıya kaldığı aynı suçlamalarla cezalandırılmaya çalışılmıştır.¹³³ Sonuçta *asebeia* suçlamasına bağlanarak *tanrıtanımazlık*, *dinsizlik*

¹²⁸ Amirallerin suçlu bulunup bulunmayacağını belirleyecek olan oylama amirallerin her biri için tek tek değil de, yasaya aykırı bir şekilde altı generalin tamamı için tek seferde uygulanıyordu. Bu davanın öncesi ve sonrasıyla birlikte ayrıntılı anlatımı için Bkz. Ksenofon, *Yunan Tarihi*, çev: Suat Sinanoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), VII, 202-238.

¹²⁹ Platon, *Savunma*, 32d.

¹³⁰ “Otuzların iktidarı kısa bir süre içinde yıkılmasaydı muhtemelen bu nedenle ölürdüm” (Platon, *Savunma*, 32e). Ayrıca Otuzlar Sokrates’in gençlerle konuşmasının yasaklanması ve bu yasayı ihlaliyle ilgili tehdit edilmesi konusu için Bkz. Ksenophon, *Memorabilia*, 1.2.32-38, 27-31.

¹³¹ Sokrates her biri Arkhimados Savaşı içerisinde yer alan Potedeia kuşatmasında (İ.Ö. 430), Thebaililere karşı Delium savaş meydanında (İ.Ö. 424) ve Kleon ve Brasidas’ın hayatlarını yitirdikleri Amphipolis askeri hareketinde (İ.Ö. 422) varlık göstermiştir. (Cappucino, “Sokrates”, 409)

¹³² Platon, *Savunma*, 23e.

¹³³ “Bir takım politikacıların, ve yalnızca politik amaçlarla, sözleri kendi görüşlerine ya da o anki duruma göre toplum için tehlikeli olan bir adamı susturmak için dinsizlik suçlamasını kullandıkları

hakkındaki hassasiyeti dolayısıyla halkın da desteğini alan bu cezalandırma girişimlerinden Anaksagoras, Protagoras ve Meloslu Diagoras da payını düşeni almıştır.¹³⁴ Umulmadık şekilde ölüm cezası infaz edilmiş olan Sokrates’in ardından bile bu suçlama başka türden amaçların bir kılıfı olarak kullanılmış ve hatta zamanı geldiğinde “Aristoteles’in kendisi, felsefeye karşı ikinci bir cinayet işlemesine fırsat vermemek için, Atina’dan kaçmıştır.”¹³⁵ Fakat Sokrates’in davasında bu suçlamaların özellikle *teolojik* bir içerikle hazırlanmış olmaları aynı zamanda daha özel bir duruma, 404 darbesinin ardından kurulan demokrasinin ilk iş olarak Batı tarihinin ilk genel affını ilan ederek, Otuzları oluşturan kadronun muaf tutulması şartıyla, geçmiş eylemlere yönelik resmi suçlamaların tamamını bütünüyle yasaklanmış olmaları olgusuna dayanmaktadır. Böylece Sokrates’e yöneltilen suçlamaların spesifik ayrıntılarla niçin zenginleştirilemediği, Sokrates’in suçlamalar karşısında kendisini savunurken niçin “gölgelerle çarpışmak”¹³⁶ zorunda kaldığı aydınlığa kavuşmaktadır. Yine de suçlamanın ikinci kısmı, ilk kısmına kıyasla, daha somut ve Sokrates’i suçlayanların asıl niyetleri bakımından daha şeffaf bir içeriğe sahiptir; *gençlerin ahlakını bozmak* suçlaması, Sokrates’in aşağı düzeyden bir Sofist ya da söylevci olarak yalnızca dilin kullanımına dair keşfettiği teknik inceliklerle toplumun her yaştan üyesine yönelik temelsiz ve zararlı görüşleri öğreten bir kişi olduğu suçlamasını da kapsayacak bir şekilde, davanın *politik* amaçlarını daha açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Sokrates onu suçlayanların asıl *politik* niyetlerinin daha belirgin bir şekilde gözler önünde olduğu bu ikinci suçlamayı, ilginç bir şekilde, *teolojik* bir konuma yerleşerek reddetmeyi uygun bulmaktadır. Buna göre Meletos’un *gençlerin ahlakını bozmak* olarak nitelediği şey düpedüz bir tanrının, Apollon’un, Delphoi’de yer alan

oluyordu. Yalnızca onu susturmak, başka bir şey değil. Bu davalar, gerçekten de bir tür tehdit gibi kullanılıyor, sanığın, suçlayanla ya bir yarı-sessizlik vaadi anlaşması ya da sürgün yoluyla davadan kaçınması kabul ediliyordu.” Bonnard, *Antigone’dan Sokrates’e*, 289.

¹³⁴ “Güneşin akkor halinde bir taş, ayın basit bir toprak parçası olduğunu belirten Anaksagoras koğuşturulur. Protagoras, Tanrıların var olup olmamalarının o kadar önemli olmadığını açıkladığı için Atina yargıçlarının sürgüne gönderilir. Din gizlerini alaya aldığı için Melos’lu Diagoras’ın başını getirene ödül konur.” Albert Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, çev: Cemal Süreya, (Ankara: Varlık, 1970), 18.

¹³⁵ Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 30.

¹³⁶ Platon, *Savunma*, 18e. Sokrates aslında burada *Savunma*’nın başında yaptığı *eski ve yeni suçlamalar* ayrımı uyarınca kendisini eskiden beri suçlayanları, kendisiyle ilgili dedikoduları ortaya çıkaran ve yayan (aralarında istisnai biçimde kendi ismiyle bu suçlamaları yapan Aristophanes’in de bulunduğu) isimsiz kalabalığa karşı kendisini “gölgelerle çarpışır” gibi hissetmektedir. Fakat ona yöneltilen resmi ve altı imzalı suçlamaların tamamı bu *gölgelerin* yarattığı kamuoyunda resmileşebilmiştir.

tapınağında bizzat Apollon'un içine üflediği nefesle onun sözcülüğünü yapan kâhin (*pythia*) vasıtasıyla Sokrates'e iletmış olduğu görevin yerine getirilmesidir.¹³⁷ Çocukluk arkadaşı Khairephon tarafından elde edilen ve Sokrates'in yeryüzündeki en bilge kişi olduğunu bildiren bu kehanet, Sokrates'in tanrı sözünü sınaması dolayısıyla Atina toplumu içerisinde edindiği yeni misyonun kaynağını ve bu arada da davada *gençlerin ahlakını bozmak* olarak yorumlanacak *Sokratik pratiklerin* açıklamasını oluşturmaktadır.

Burada ele alındığı şekliyle Sokrates'in davası, henüz ona Platoncu *derin* anlam yüklenmemişken, bu davanın değerlendirilmesi konusunda *nesnel* olmaya çalışan bir kişiye davanın kimi ayrıntılarının ve bu davaya sebep olan kimi örtük ya da belirgin amaçların nasıl görünmüş olabileceğinin de bir örneğini oluşturmaktadır. Davanın ayrıntıları olarak ele alınmaya çalışılan beşinci yüzyıl Atina'sı Sokrates'in içinde soluk alıp verdiği bir dünyaydı ve Sokrates kendisine yönelen örtük amaçlı ya da gizli niyetli eylemlerin aslını görebilecek denli zekiydi. Bu nedenle Sokrates bizlerin Platon'dan ya da Ksenophon'dan okuduğumuz savunmaları aktüel olarak gerçekleştirmeye karar verdiği anda, muhtemelen sürgüne gönderilme ve öldürülme arasındaki bir *savunma öncesi* tercihle ilgili kararını da çoktan vermişti. Böylece savunmasının sonunda 60 oy farkla suçlu bulunurken, sıra cezasının belirlenmesi için yapılacak oylamaya geldiğinde ölüm cezasına çarptırılması yönündeki aleyhinde oylar 80 oy daha artarak 140 oya yükselmişti. Çünkü Sokrates sıra kendi cezasını belirlemeye geldiğinde bir cezadan ziyade bir ödülün uygun olacağını ve mesela Olimpiyat Oyunları'nı kazananlara bir lütuf olarak bahşedilen Atina *polisinin* belediye dairesi *Prytaneum*'da ömür boyu imtiyazlı bir görevin kendisine de verilmesinin uygun olacağını söylemişti.¹³⁸ Bu noktadan sonra hapis, sürgün ya da para cezası söz konusu değildi. Normal prosedüre göre yirmi dört saat içerisinde gerçekleşmesi gereken infaz, Sokrates'in cezasının belirlendiği günden bir gün önce Atina'dan ayrılmış olan *kutsal teknenin* Delos'a varışını ve ardından rüzgâr ve fırtınalarla engellenecek olan dönüşünü beklediği için neredeyse bir aylık bir

¹³⁷ Aslında kehanet bir görevi ya da emri içermiyordu. Fakat tam da Sokrates'in kafasındaki sorulara kendisine dek gelmiş olan *fizikçi* geleneğin yanıt ve yöntemleriyle cevap bulamayacağını anlamasının ardından kendisini içinde bulduğu entelektüel kriz ya da bunalım zamanlarına denk gelen bu kehanette Sokrates, kendi yeni misyonunun işaretlerini bulmuştu.

¹³⁸ Platon, *Savunma*, 36d.

gecikmeyle gerçekleşmişti.¹³⁹ Sokrates bu bir ayı, zincire vurulmuş bir şekilde, kendisini ziyarete gelen arkadaşlarıyla özgür olduğu zamanlardaki aynı muhabbetle laflayarak, Apollon'a bir zafer şarkısı (*paian*) yazıp besteleyerek, Aisopos tarzında masallar kaleme alarak hapisanede geçirdi.¹⁴⁰ İnfaz günü geldiğinde Platon'un *Phaidon*'da anlattığı o olağanüstü saatler yaşanmıştı: Sokrates önce uzunca bir süre yıkanmış, ardından endişeli ve kederli dostlarını ve ailesini teskin etmiş, adet olduğu üzere güneş batana dek yiyip içme ya da sevişme gibi *son zevkleri* elinin tersiyle itmiş, kendisine verilen içi zehir dolu kadehten tanrılar hatırına yere bir damlacık dökmek istediye de buna izin verilmemişti.¹⁴¹ Çevresindekiler içtiği zehir (*pharmakon*) dolu kadehin etkisi vücudunda an be an yayılırken, yüzünü örterek uzandığı yerde, Sokrates'in sesini son bir kez duydular. "Örttüğü yüzünü açtığı vakit, Sokrates şu kelimeleri, şu son sözlerini söyledi: 'Asklepios'a bir horoz borçluyuz. Parasını ver, unutma!' Kriton, peki, olur, dedi, fakat bize başka bir diyeceğin yok mu? Bu soruya artık cevap veremedi."¹⁴²

Genellikle Sokrates'in sağlık tanrısı Asklepios ile ilgili son sözlerinin anlamı üzerinde durulmuştur; bu çalışmanın daha sonraki kısımlarında da Sokrates'in son sözleriyle kastetmiş olabileceği anlamlar hakkındaki kimi yorumlara yer verilecektir. Fakat şimdi içinde bulunduğumuz bu noktada dikkatler tüm yaşamı *sorular* üzerine kurulu olan Sokrates gibi bir insanın muhatap olduğu ve yanıtlayamadığı son soru üzerinde tutulmaya çalışılmalıdır: *Bir diyeceğin yok mu?* Kriton tarafından dile getirilen bu sorunun yanıtsız kalması elbette ki Sokrates'in o anda ölmüş olmasına ya da ölüme artık yaşamsal herhangi bir gücü iradesi dâhilinde kullanılamayacağı denli yaklaşmış olmasına bağlanabilir. Kaldı ki Kriton'un soruyu dile getirmesinden *biraz sonra* Sokrates son bir kez kımıldamış, örtü kaldırıldığında Sokrates'in ağzı ve gözleri açık bir halde ölmüş olduğu anlaşılmıştır. Fakat Kriton'un soruyu sorduğu anla Sokrates'in *tıbben* öldüğü an arasındaki birkaç saniye içerisinde Sokrates'in bu soruyu duyup duymadığı, duyduysa kendisinde soruyu yanıtlayabilecek gücü bulup bulamadığı, bu gücü bulduysa da soruyu yanıtlamayı tercih edip etmediği kesinlikle

¹³⁹ "Atinalılar, her yıl, Apollon'un doğuşu bayramını kutlamak üzere Delos'a bir temsil kurulu götüren geminin kıç tarafını çiçek taçlarıyla süslerlerdi. Bu hac ziyareti sırasında kentin bir idam cezasıyla lekelenmesine yasa izin vermiyordu. Geminin dönüşünü beklemek gerekiyordu." Bonnard, *Antigone'den Sokrates'e*, 294.

¹⁴⁰ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II.42. Platon'un *Phaidon*'da bildirdiğini göre Sokrates bu masalları yazmamış, yalnızca nazma çevirerek bestelemiştir. (Platon, *Phaidon*, 60d)

¹⁴¹ Platon, *Phaidon*, 116a-118a.

¹⁴² Platon, *Phaidon*, 118a.

bilinmemektedir. Sokrates'in eğer kendisine bir soru sorulduysa bunu yanıtlama eğiliminde olacağına inanmak konusunda haklı olabiliriz fakat, en az iki örnekte, onun davadan hemen önce bir savunma konuşması hazırlamak konusundaki isteksizliğiyle karşılaşmakta¹⁴³ ve Sokrates'in geçirmiş olduğu ömrün tamamının davada kendisini savunabilmek için zaten yeterli bir *konuşma* olduğuna inandığını görmekteyiz. Sokrates'in Kriton'un sorusunu duyup duymadığı ya da duyduysa da yanıtlamayı tercih edip etmediği konusu tam anlamıyla bir bilinmezlik alanı oluşturduğu için, burada, Sokrates'in kendi yaşamını bir *yanıt* olarak sunma biçimindeki istekliliği de göz önüne alınarak, bu konuyu Sokrates'in soruyu duyduğu ve ona *sessizlikle* bir yanıt verdiği yönünde bir sonuca ulaştırmak konusunda bir sakınca görünmemektedir. Eğer ihtimal dâhilinde olan bu *sessiz yanıt* gerçekleşmişse, bu yanıtta duyulacak hiçbir şey olmadığı için, Platon'un hastalığı dolayısıyla Sokrates'in öldüğü o günde Sokrates'in yanında bulunamaması da pek bir önem teşkil etmemektedir.¹⁴⁴ Açıktır ki Sokrates'in yanıtını duyan ve yanıtı "Sokrates'in, o güzel, gençlik çağındaki Sokrates'in"¹⁴⁵ yaşamını ve düşüncesini anlatmak şeklinde yorumlayan Platon sayesinde bugün Sokrates hakkında konuşabilmekteyiz. Asklepios adağının anlamı hakkındaki pek çok yorumdan biri de, burada hayal edilmeye çalışılan *sessiz iletişim* teorisini destekleyecek bir tarzda gerçekleştirilmiştir. Buna göre "Horozun kurban edilmesi Platon'un iyileşmesi içindir ve Platon'un Sokrates'in felsefi mirasçısı mertebesine yükselmesi anlamına gelmektedir."¹⁴⁶

Sokrates Sorunu başlıklı bu ilk bölümde Sokrates, özellikle çalışmanın sonraki bölümlerine hâkim olması umulan bir temanın hazırlayıcısı olarak, Platon'un kendisine yüklediği anlamdan uzak ve kimi zaman da bu anlamdan arındırılmaya çabalanarak sunulmaya çalışılmıştır. Fakat öte yandan bizlerin *doğal felsefi bakış* ile görüp tanıdığımız, bu çalışmanın da aralarında bulunduğu iyi ya da kötü pek çok çalışmaya ve böylesi başka çalışmaların hakkında oluşturulduğu kimi büyük

¹⁴³ Ksenofon'un *Savunma*'sında Hermogones Sokrates'e mahkemedeki savunması için bir konuşma planlamasını önerdiğinde Sokrates'ten "Sana göre bütün ömrüm boyunca savunmamı hazırlamamış mıydım?" yanıtını alır (Ksenofon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, 73). Laertios'un bildirdiğine göre ise Lysias Sokrates için hazırladığı bir savunma konuşmasını Sokrates'e göstermiş, Sokrates bu konuşmayı beğenmiş fakat savunmada kullanma gereği duymamıştır (Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II.41)

¹⁴⁴ "Platon hasta idi, sanırım." (Platon, *Phaidon*, 59c)

¹⁴⁵ Platon, *Mektuplar*, çev: İrfan Şahinbaş, (Ankara: Meb, 1999), 21.

¹⁴⁶ C.C.W.Taylor, *Sokrates*, 22.

filozoflara ilham verdiği haliyle Sokrates'in *asıl* kökeni Platon'un çabalarında, Sokrates'in Platon portresinde aranmalıdır.

Sokrates, felsefe şehidi olarak ölümsüz şöhretini duygusal bir demokrasinin parçası olan popüler duyguların melodramatik patlamasına değil, tarihte felsefi düşünür olarak muhteşem büyüklüğünü aynı şekilde bir dil ustası olarak büyüklüğüyle birleştiren ve böylece kendi zamanından beri bütün düşünce adamlarının doğrudan veya dolaylı hocası olan tek bir adamı ona genç bir arkadaş ve takipçi olarak veren Tanrı'ya borçludur.¹⁴⁷

¹⁴⁷ A.E.Taylor, *Sokrates*, 84.

3. BİR GEÇİT: SOKRATES'İN FELSEFİ MİRASI

Şu anda hemen altında bulunduğumuz ve başka herhangi bir yazının veya konuşmanın başlığı olarak da belirlenebilecek olan *Sokrates'in Felsefi Mirası* başlığı, bu başlık altında bir araya toplanarak dile getirilmiş ya da getirilebilecek olanların tamamının Sokrates'ten arda kalanlarla ilgili olduğu izlenimini verir. Böylece, her şeyden önce böyle bir başlıkla vadedildiği üzere, Sokrates ile ilgili olarak hiç olmazsa mirasın ne olduğunun, onun kimin için olduğunun, onu kimin sahiplendiğinin ve mirası elinde tutmuş olanın onu nasıl değerlendirdiğinin derlenip toplanarak açık bir biçimde ifade edilmesine yönelik haklı bir beklenti kendini gösterir. Fakat *miras* sözcüğünün belirlenmiş kategoriler uyarınca *pay edilecek* olan bir *toplama* karşılık geldiği düşünüldüğü sürece, bu *açık bir biçimde ifade etme* görevi yerine getirilemeyecekmiş ve başlık, vadettiği *derleyip toplamayı* gerçekleştiremeyecekmiş gibi görünür. Bu durum, yani henüz onun altında *yazılı olanlara* ulaşamamış bir halde hâlâ *başlık* üzerinde durmaya dair bu içinde bulunduğumuz konum, yalnızca Sokrates'in başka insanlara verebileceği hiçbir şeye sahip olmadığını öne sürmesinden değil, *bilgelik* olarak adlandırdığı önemli şeyler hakkındaki bu suskunluğunu bizlerle bizzat paylaşmış olmasından kaynaklanır. Sokrates, suskun kalmanın kendi düşüncesi için önemli bir noktada olduğuna en azından bir süre için inanan Wittgenstein'in durumunda olduğu gibi, ardında hiç olmazsa *tek kullanımlık* bir merdiven bile bırakmaz.¹⁴⁸ Sokrates'in mirası diye bir şey, tek kelimeyle, yoktur. Sokrates yazmamıştır.

Yine de bu başlık altında yazmaya, okumaya ya da konuşmaya devam edecek, bir yerlerde *Sokrates'in felsefi mirası* gibi bir ifadeyle karşılaşacak ya da onu kullanacak ve bunu yaparken de sanki bir miras *varmış gibi* davranacaksak, hiç olmazsa böylesi bir aldanişa nasıl olup da kapıldığımızın üzerinde durarak yola devam edebiliriz. Öyleyse ilk önce Sokrates'in suskunluğunun, sıranın başında bulunan bir kişinin hemen yanındaki kulağa yalnızca sözcüksüz, boş bir nefes üfleyerek başlattığı bir kulaktan kulağa oyununda olabileceği gibi, sonunda *Platon'un yapıtı* olarak adlandırılan felsefi ve edebi bir senfoniye dönüştüğünün belirtilmesi gerekir. Platon'un yapıtı, Sokrates'in bırakmış olduğunu hayal edebileceğimiz bir mirasın

¹⁴⁸ “Benim tümcelerim şu yolla açılmayıp dururlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne çıktıktan sonra merdiveni devirip yıkmak gerekir.)” Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev: Oruç Aruoba, (İstanbul: Metis, 2013), f.6.54, 173.

nasıl bir şey olabileceğini gözler önüne seren geniş, eksik ve yanıltıcı bir vasiyetname olarak düşünülebildiği ölçüde, bu mirasın bir ayıklama işlemiyle bu vasiyetten çıkarılabileceğine de inanılabilir.¹⁴⁹ Öte yandan neredeyse bu yapıttaki her cümlenin, her ayrıntının, diyaloglarda *her* kafadan çıkan *her* sesin oyunda temsil edilen birer kişi olarak düşünülebileceği bu kulaktan kulağa oyununda bir ayıklama işleminin gerçekleştirilmesiyle birlikte diyaloglar bir anda felsefi ve edebi zenginliğin senfonik uyumundan Sokrates Sorununun içinden çıkılmaz kakofonik gürültüsüne dönüşür. Böylece Sokrates'in ardında bıraktığı şey, Sokrates'in aslında susmakla ardında ne bırakmış olabileceğine yönelik kalabalık bir tartışmadan daha fazlası değildir ve eğer bu yorum yerindeyse, *Sokrates'in Felsefi Mirası* başlığı, sanki şu anda içinde bulunmakta olduğumuz bölüme değil de bu çalışmanın ilk bölümüne verilmesi gereken bir isim gibidir.

Neyse ki gelenek, Sokrates'in felsefi mirasıyla ilgilenirken yalnızca Sokrates'e yönelik bir kafa karışıklığının içinde kalma zorunluluğunu ortadan kaldırmış ve onu *Sokrates Sorunu* isimli uzmanlık alanının içine hapsederek bir tercihe dönüştürmüştür. Platon'dan ayıklanan malzemeler ve tanıklıkların yardımlarıyla şimdi hiç olmazsa *varmış gibi* düşünmek durumunda olsak da Sokrates'in mirası olarak nitelenebilecek bir dizi not Sokrates'in *filozof* kişiliğine sabitlemiştir. Bu notlar bugün felsefe tarihi kitaplarında *Sokrates'in Felsefesi* başlığıyla birlikte sunulan felsefi içeriğe kaynaklık ediyor. Birkaç Sokratesçi okulla birlikte özellikle Platon tarafından benimsenen ve aslında Sokrates'in yaşam biçiminin ayrıntılarına dair bir dizi etkileyici hatıradan meydana gelen bu kaynak, felsefenin Sokrates'e ne borçlu olduğuyla ilgili soruya verdiği yanıtlarla birlikte Sokrates'in felsefe tarihindeki yerini belirliyor. Bu yer, bir yandan felsefe eğitimiyle ilgili müfredatı belirli bir ölçüde doldururken, bir yandan da kendi özel felsefi ilgilerinde öyle veya böyle Sokrates'e değinmek durumunda olan kimi kişilere, örneğin Kierkegaard, Hegel ya da Nietzsche gibi isimlere hizmet ediyor.

Geleneğin Sokrates'in felsefi mirası olarak benimsediği şey, böylece, büyük felsefe kronolojisinde *Sokrates* diye işaretlenmiş yere karşılık gelmek üzere Platon'un

¹⁴⁹ Bu bölüm boyunca *diyaloglar*, her ikisi de aynı yazılara gönderme yapmakla birlikte, örneğin hemen aşağıdaki *Sokrates'in Felsefesi* bölümünde olduğu gibi kimi zaman Platon'a ait felsefi yazıları ve kimi zaman da örneğin *Platon ve Platonculuk* başlıklı bölümde olduğu gibi yine Platon'a ait fakat bu kez içinde Sokrates'in düşüncenin ya da olayların akışını etkin biçimde yönlendirdiği edebi yazıları işaret etmektedir.

Sokrates portresini temele alan genel bir Sokrates figürüne karşılık gelir. Sokrates ile ilgilenirken Sokrates Sorunu problematiğine uzak kalma tercihini temellendiren portre ve figür ayrımı, figürün şimdi bir *genel figür* olarak belirlenmesiyle birlikte yeni bir ayrımı, bu kez de figür kavramı içerisinde gerçekleşecek *genel figür* ve *özel figür* ayrımını beraberinde getirir. Çünkü Sokrates'in felsefi mirası, yalnızca Sokrates'in genel figürüne karşılık gelecek şekilde, Sokrates'in felsefesinden ibaret değildir. Bunun ne olduğunu, yani özel bir figür olarak Sokrates'in ne anlama geldiğini gösterebilmek için, şu anda altında bulunduğumuz başlığın yerindeliğini bu kez de söz konusu mirasın özellikle *felsefi* olup olmadığıyla ilgili bir tartışmayla birlikte düşünmeye çalışmak gerekir.

Biraz önce *miras* sözcüğünden *bir kişinin bölüştürülmek üzere ardında bıraktığı şeylerin bütünü* gibi bir şey anlaşıldığı sürece *Sokrates'in mirası* diye bir şeyin söz konusu olamayacağı dile getirildi. Bununla birlikte yine de böyle bir mirası *varmış gibi* düşünebilmemizi sağlayan şeyin geleneğin felsefenin Sokrates'e ne borçlu olduğu sorusuna verilen bir yanıtlar bütünü Sokrates'in felsefesi ya da onun mirası olarak benimsemesi olduğu eklendi. Böyle olduğunda, üstü kapalı bir şekilde de olsa, Sokrates'in mirasının ancak filozoflar tarafından değerlendirilebilecek ya da ondan ancak belirli bir söyleme aşına olan, belirli bir şekilde düşünmeyi veya belirli sözcükleri kullanmayı bilen kişilerin faydalanabileceği bir bütün olduğu ima edildi. Demek ki Sokrates'in mirasının felsefi bir miras olduğunu söylemek, bu var olmayan mirası *varmış gibi* kılan ve bunu yaparken de aynı anda onu özellikle *felsefi bir miras* olarak kuran düşüncenin içerisinde kalındığı sürece *doğru* olan fakat becerilebileceği kadarıyla bu düşüncenin dışına çıkıldığında, en azından bu *doğruluk* oranında tartışmaya açık olan bir konudur. O zaman, bu konuyu tartışmaya açabilmek için, felsefe tarihini pedagojik bir kaygıyla bir geçmiş zaman yapıtları müzesi olarak ele alan öğretmen, onu içinde hakikatin türlü şekillerde ele geçirilmeye çalışıldığı bir sistematik girişimler listesi olarak gören tarihçinin ve onda, onun uzun yıllar boyunca ve belirli bir amaç uğruna inatla içinde yürüdüğü yolun sonunda, nihayet şimdi kendi felsefesinde hedefine ulaştığını ya da onu ıskaladığının veya yürüdüğü yolun o amaca varmak için hiç de uygun bir yol olmadığının ortaya çıktığını gören filozofun es geçtiği şeye odaklanmak gerekir –yani filozofun yaşamına.

Biyografi, bu biyografi bir filozofa ait olduğunda, öğretmen için kitaplardaki renkli resimler gibi bir uyarıcı, tarihçi için nesnel bilgiyi sunmanın bir ilk paragrafı ve tarihin sonundaki filozof içinse olsa olsa destekleyici bir anekdotlar toplamı olarak değerlidir. Böyle düşünen kişiler için bir filozofun düşünceleriyle birlikte içinde yaşadığı gündelik hayat ve bu hayata dair her şey, düşünce yalnızca belirli bir şeyin, örneğin ne yiyip içildiği ya da kimlerle düşüp kalkıldığıyla hiçbir ilgisi olmayan yüksek ve kendi kendinde olan bir şeyin düşüncesi olduğundan, pek de önemli değildir. Fakat ne şans ki bir biyografiden ama kesinlikle pek çok şekilde eksik ve yanlış olan bir biyografiden başka bir şey olmayan Sokrates, geleneğin kalbindeki sessiz ama özellikle *etkin* uykusuna devam etmektedir. Sokrates, hiçbir şey yazmayan bir kişi olarak, yazdıkları ölümünün ardından kaybolan kişilerin durumunda olduğu gibi *kayıp olan* bir isim değil, *saklı olan* bir isimdir. Sokrates, “sonuç olarak “tarihten” saklanmışır. Hiçbir şey yazmadı, diyaloglarla yetindi ve onun hakkında sahip olduğumuz tüm tanıklıklar, onu açığa çıkarmadıkları gibi saklarlar da, çünkü açıkçası Sokrates, kendisinden bahseden kişileri maske olarak kullanmayı daima başarmıştır.”¹⁵⁰

Şüphesiz ki bu maskenin yüzünde takılı olduğunun tespit edilebileceği en önemli kişi Platon’dur. Platon’da, maskenin ardında konuşan, Sokrates’tir. Fakat bu, Platon’un kendi önermelerini *Sokrates* ismini kullanarak dile getirdiğini yinelemekten, elbette ki, daha fazla bir şeydir. Çünkü böylesi bir görüşü yinelemek Platon’un ilk dönem diyalogları içerisinde Sokrates’e daha etkin ve belirleyici bir rol atfederken daha ileri diyaloglara doğru geçildikçe Sokrates’in daha pasif ve silik bir etkiye sahip olması olgusunu Platon’un zamanla gittikçe daha az Sokratesçi ve böylece gittikçe daha fazla özgün bir filozof olduğu yorumuyla tamamlamayı gerektirir. Bu yorumda bulunan biri kişi, üstü kapalı bir biçimde de olsa, Sokrates’in kimi zaman benimsenebilecek ya da reddedilebilecek ve kimi zaman da geliştirilebilecek ya da bir kenara bırakılabilecek bir öğretisinin bulunduğunu savunmakla, demek ki, bu öğretinin ne olduğunu açık bir biçimde ortaya koyabilme sorumluluğunu üstlenmektedir. Bu sorumluluk, örneğin *Felsefe Tarihi*’nde Hegel’in Sokrates ile ilgili başlığın altını doldurmaya başlarken yaptığı gibi, bunlar her ne kadar karşılıklı olarak birbirlerini içerseler de, bir yanda *Sokrates’in yaşamı* denen bir şeyin ve bir

¹⁵⁰ Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev: Kübra Gürkan, (İstanbul: Pinhan, 2012), 90.

yanda da *Sokrates'in felsefesi* denen bir şeyin var olduğuna inanmanın zemininde geçerlidir:

Bu dikkate değer fenomeni [Sokrates'in pratik felsefede iç düşünceye inmeye yönelik ilgisini] daha yakından incelememiz ve işe Sokrates'in yaşam öyküsüyle başlamamız gerekiyor. Bununla birlikte, bu da onun Felsefeye yönelik ilgisiyle iç içe geçmiştir ve yaşamındaki olaylar onun ilkeleriyle ilgilidir.¹⁵¹

Hegel gibi Sokrates'in ilkelerini onun yaşamından, daha doğrusu ne yazık ki zorunlu olarak onun yaşamından bahseden kişilerin anlatmış olduklarından süzüp çıkarabileceğimize ve ardından bu kez de bu ilkelerin onun yaşamındaki olaylara etki etmekle onun yaşamını belirlediğine inanmak zorunda olmadığımız, yani ancak bir öğretmen, bir tarihçi ya da bir filozof olmakla üstlenilebilecek bu türden yükümlülüklerin altında bulunmadığımız için, şimdi, böylesine açık ve seçik bir şekilde belirlenebilecek bir öğretinin bulunmadığı bir yerde, Platon'da maskenin ardından konuşan kişinin Sokrates olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir?

Bu sorunun muhtemel yanıtlarından biri, konuşmaya tutkun *geveze* bir kişinin kendi ölümünün ardından konuşmaya devam edebilmesinin tek makul yolunun *yazının* içine yerleşmek olduğunu söyler. Gerçekten de felsefi bir yazı biçimi olarak *logoi sokratikos*, bugün hâlâ Sokrates'in bizleri olmadık bir yerde yakalayıp bunaltıcı sohbetinin içine çektiği yerdir.¹⁵² Diyalogları Sokrates'in gerçekten hazır bulunduğu konuşmaların birer kaydı ya da Platon'un kendi felsefi düşüncelerini yazıya dökmek için kullandığı felsefi birer tiyatro metni olarak değil de Sokrates'in yaşam tarzını ve bu yaşam tarzı ile söylemek istediği şeyi içinde taşıyan araçlar olarak düşünebiliriz. Böylece Sokrates'in mirası da artık onu *varmış gibi* düşünmek zorunda olduğumuz kuramsal bir içerikten sıyrılarak düpedüz Sokrates ile karşılaştığımızda kendimizi nasıl hissedebileceğimizle ilgili pratik, yaşamsal bir deneyime dönüşür. İşte bu deneyimin imkânı, Sokrates'in geleneğin kalbinde sürdüğü uykunun *etkinliği* ile koşullanmıştır. Bir *yaşam öyküsü* olan Sokrates'in *etkin bir uyku* olarak geleneğin içinde bulunduğu yorumunu ciddiye alacak kişilerin bu konuda daha ileri savlara

¹⁵¹ Hegel, *Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 350.

¹⁵² *Logoi sokratikos*, edebi bir tür olarak felsefi diyalog ya da *Sokratesçi konuşmalar*. “MÖ IV. yüzyılın ilk otuz yılında yayımlanan (Platon ve Ksenophon dâhil) 250 kitabın 200'ünü yazmış olan en az 14 *logos sokratikos* yazarı konusunda bilgi sahibiyiz; olağanüstü boyuttaki bu üretim karşısında, bu türün elde ettiği şaşırtıcı başarı sonrasında kısa sürede çökmüş olması da bir o kadar şaşırtıcıdır, ancak bu çöküşün felsefe okullarının doğuşuyla, zaman içinde felsefi inceleme yazılarına dönüşecek olan organik ve sistematik inceleme biçimleri geliştirme ihtiyaçlarından kaynaklandığını söylemek gerekir.” Mario Vegetti, “Felsefi Bilgi Şekli Olarak Yazı”, *Antik Yunan* içinde (434-440), 436.

varmaya yönelik olarak kullanabileceği malzeme Diogenes tarafından verilir. Eğer ona güvenileceksek Sokrates, Platon maskesine bürünerek *yazıda* sürüp gidebilmek adına, Platon’u kendi rüyalarında yaratmış ve ardından onu dünyaya salmış olan kişidir: “Derler ki, bir gece Sokrates düşünde dizlerinin üstüne oturmuş bir kuğu yavrusu görmüş: Yavru birden kanatlanmış ve tatlı tatlı cıvıldayarak uçup gitmiş: Ertesi gün Platon onun yanına öğrenci gelince, işte o yavru kuş bu, demiş.”¹⁵³

Maskeler, uykular, rüyalar... Sokrates’in mirasının felsefi olup olmadığını düşünmeye çalışmanın araçları olarak biçimlendirilmeye çalışılan tüm bu unsurlar geleneğin ciddi, kurumsal koridorlarında fısıltıyla dahi olsa dile getirilemeyecek ayrıntılardır. Bu ayrıntılarla amaçlanan şey ise Sokrates’in Platon üzerindeki etkisinde özellikle belirleyici olan noktanın felsefi olmaktan çok insani bir bağlama yerleştiği görüşünü kuvvetlendirebilmektir. Sokrates’in Platon üzerindeki etkisinden bahsederken, diyelim ki Sokrates’in tanımları icat ettiği ve Platon’un da bir adım daha ileri giderek tanımlara *idea* olarak ayrı bir varlık kategorisi bahşettiğinin üzerinde durmak yerine, Platon’un niçin tragedyalar yazmak yerine diyaloglar yazmayı ya da daha önemli olarak onun hangi sebeple özellikle felsefi ya da edebi bir yazar olarak yaşamını sürdürmeyi tercih ettiği üzerinde durulmalıdır. Belki de ancak böylece, düşünce, Sokrates’in hiçbir şey öğretmeyerek nasıl insanlar üzerinde dönüştürücü bir etkide bulunabildiği sorusuna, bu etkiye en güçlü şekilde maruz kalan bir isimde, Platon’da yanıt vermenin yoluna koyulabilir. Bu, Sokrates ve Platon arasındaki ilişkide, Platon’u felsefeye yönlendiren şeyin ne olduğunu soran geleneksel sorunun işgal ettiği yeri Platon’u yazmaya yönlendiren şeyin ne olduğunu soran soruyla doldurmaya yeltenmek demektir. İlk soru felsefe tarihine aitken, ikinci soru *bize* aittir –ikinci soruda *Platon* yazan yere herkes kendi ismini yazabilir.

Tıpkı boş bir beyaz kâğıt gibi, Sokrates de bizi yazmaya davet eder; derin bir sessizlik gibi bizi bağırmaya kışkırtır. Ama dönüp arkasına ironik bir bakış atan Sokrates, hem yansımalarının ötesinde hem de bu yansımaların basit bir toplamından başka bir şey olmayışını seyrederken, nasılsa öyle kalır.¹⁵⁴

Sokrates’in her nasılsa öyle kalışı, *özel bir figür olarak Sokrates* derken kastedilmeye çalışılan şey, şimdi bu çalışmanın bu satırlarında, *gelenek* ve *felsefe tarihi* denen güçlü yapıların Sokrates’in adıyla birlikte, üstelik çok kolayca ve haddini bilmez bir biçimde ele alınabilmesini de sağlamaktadır. Felsefi yazı, felsefeyle olan ilgisinde

¹⁵³ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III.5.

¹⁵⁴ Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, 27.

belki de en büyük bedeli ödeyerek felsefi olanın ölçütlerinin belirlendiği bir geleneği harekete geçirmiş olan kişinin hiçbir şey yazmaması olgusunda, yani Sokrates'te, sanki kendi temellerine yönelik bir temelsizliği açığa çıkarır. Dolayısıyla Sokrates'in mirasının *felsefi* olup olmadığı sorusu, yanıtını bu mirasın içinde teoriler, sistemler ve öğretiler kuran ve bunları bildiren geleneğin içinde değil de onda teorileri, sistemleri ve öğretileri sanki geniş çaplı bir Sokratesçi diyalogun satırları gibi peş peşe ve üst üste sunan *yazma isteminin* kendisine bulabilir. Öyleyse gelenek idealizmden, rasyonalizmden ya da etik kuramından bahsettiğinde *varmış gibi* düşündüğü Sokrates'in felsefi mirasını sahipleniyor gibi görünse de, aslında tam da yüzyıllar boyu süren *felsefi yazı* çabası dolayısıyla Sokratesçidir. Başta Platon olmak üzere kendisinden sonraki her ismi yazmaya ve bir *yazı* ile felsefe tarihinde yer almaya zorlayan Sokrates'in felsefi mirası, düşünceyi gelenek boyunca baş etmesi gereken bir çıkmazla baş başa bırakmasından ve kendi yaşamıyla da bir dizi çıkmazla neler yapılabileceği konusunda bir örnek oluşturmamasından ibaret gibidir. Sokrates muhataplarını ve onu muhatap almaya karar veren herhangi bir insanı, Rancière'in *bilmediğini öğreten hocası* gibi, “ancak içinden çıkmayı kendi kendine zorunlu gördüğü takdirde çıkabileceği keyfi bir çembere kapatır.”¹⁵⁵ Bu *keyfi çember*, geleneğin *varmış gibi* gördüğü Sokrates'in felsefesinin nasıl bir şey olduğunu göstermeye çalışan bundan sonraki bölümün ardından, *Platon ve Platonculuk* başlıklı bölümde, *keyfi olduğu unutulmuş bir çemberin* öyküsü olarak ele alınacaktır.

3.1. Sokrates'in Felsefesi

Sokrates'in felsefe tarihindeki *yeri*, her biri Sokrates'in genel figürünün birer kurucu unsuru olarak, Sokrates'ten sonraki düşünme çizgisinin belirli bir noktasında bulunan ve bu noktadan itibaren geriye doğru yönlendirdiği bakışıyla Sokrates'in üzerinde bulunduğu varsayılan *bu* düşünme çizgisine katkısının ne olduğunu tespit etmeye çalışan tarihçi ve filozof tarafından belirlenmiştir. Bu belirleme *Sokrates'in felsefesi* dendiğinde herkesin aşağı yukarı aynı şeyi anlamasına neden olan ortodoks bir görüş

¹⁵⁵ Jacques Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, çev: Savaş Kılıç, (İstanbul: Metis, 2014), 22. Rancière'in aynı eserin daha ileri bölümlerinde, *bilmediğini öğreten hocaya* karşıt olarak “Açıklayan her hocanın içinde bir Sokrates vardır” (35) ya da “Sokratesçilik aptallaştırmanın kusursuzlaştırılmış bir biçimidir” (36) derken kullandığı *Sokrates* ve *Sokratesçilik* sözcükleri burada bir yaşam öyküsü olarak ele alınan Sokrates'i değil, tam da geleneğin akılcı ve diyalektikçi Sokrates'ini işaret ediyor.

ile onun eleştirisini ve bu kemikleşmiş görüşten kopabildiği ölçüde Sokrates'in felsefesinin çeşitli yorumlarını sunan marjinal sapmaların görüşler çokluğunu ortaya çıkarmıştır. Her halükârda onunla ilgilenen tüm isimler, bunun ileri ya da geri bir hamle olarak görülmesi bir yana, Sokrates ile birlikte felsefe tarihinde çok önemli bir şeyin gerçekleştiği inancını paylaşırlar. Bu inanç, ortodoks Sokrates görüşünün sözlüğünde, onun *felsefeyi göklerden yere indirmiş olan kişi* olarak tanımlanmasıyla birlikte kanıtlanır.

Sokrates'e dek, Anaksagoras'ın öğrencisi Arkhelaos tarafından öğretilen Antikçağ felsefesi sayı ve hareketle ve de bütün her şeyin çıktığı ve döndüğü kaynakla ilgileniyordu ve bu ilk düşünürler heyecanla yıldızların ve bütün göksel maddelerin büyüklükleri, uzaklıkları ve yörüngelerini sorguladılar. Ama ilk kez Sokrates felsefeyi göklerden indirdi, şehre ve hatta evlere soktu ve onu yaşamı ve ahlakı, iyiyi ve kötüyü ele almaya zorladı.¹⁵⁶

Öyleyse Sokrates'in felsefesi, yalnızca bu felsefe ile dile gelmiş olanların ilginçliğiyle değil, aynı zamanda düşüncenin görece olağan doğrultusundaki bir değişimi temsil etmesi bakımından da önemlidir. Bu yüzden Sokrates'in felsefe tarihindeki yeri, bu yerin kronolojik belirlenişinin yanı sıra, aynı zamanda bir kopuş anını bir milat olarak betimleyecek tarzda işaretlenmiştir. Sokrates'ten önceki felsefeyi *pre-sokratik* felsefe ve ondan önceki filozofları *pre-sokratikler* olarak tek bir isimle işaret etmeyi olanaklı kılan böylesi bir milat Sokrates'in Thales ile birlikte başlamış olan ve Sokrates'e değin belirli bir karakteristiğin gözlemlenebildiği düşünme çizgisi üzerindeki ayırt edilebilir bir kırılma noktasına denk düştüğünü ifade eder.¹⁵⁷

Genelde bugünün pozitif bilimleriyle yöntem ve amaçları bakımından değil fakat nesne ve ilgileri açısından benzerlik gösteren pre-sokratik ekolün doğa filozofları ya da *fizikçileri*, sonradan Cicero tarafından Sokrates ile birlikte şehre ve evlere girerek insanların yaşamlarına çevrilmiş olan *felsefi* bakışı, onda bir birlik ve bu birliği tek bir bütün halinde tutan unsuru (*arkhe*) tespit edebilmek adına dış dünyaya yöneltmişti.

¹⁵⁶ Cicero, Tusc. 5.4.10. Akt: W.K.C. Guthrie, *Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates (Yunan Felsefe Tarihi-C.III)*, çev: Sabri Gürses, (İstanbul: Kabalcı, 2021), 405.

¹⁵⁷ 19. Yüzyıldan daha eskiye dayanmayan *Sokrates-öncesi filozoflar* ve *Sokrates-sonrası filozoflar* ayrımına yönelik bir açıklama ve ilgili kaynakların bir sunumu için bkz: Francesco Fronterrotte, "Chronologia Philosophorum", *Platon Öncesi Filozoflar* içinde, dpn.1, 49. Bu ayrımın belirtilmesi, bu çalışmanın bir sonraki bölümü için, Nietzsche'nin bu ayrımı *Platon öncesi filozoflar* ifadesiyle birlikte düşünmesinin onun Sokrates'e yönelik bakışına kattığı boyut bakımından önemlidir.

Sokrates'in sırtını döndüğü fiziksel bilim, modern bilimin aksine, gelecekteki olayların önceden kestirilmesi ve bir yandan da doğa güçleri üzerindeki kontrolü araştırmanın yan ürünleri şeklinde artırma niyetiyle doğa kanunlarının dile getirilmesi denemesinden ibaret değildi. İyonya bilimi, kozmogoni formuna bürünmüştü, yani dünyanın nasıl bugünkü haline geldiğinin araştırılmasına odaklanmıştı, ayrıca maddenin mutlak doğasının, şimdi ve her zamanki mutlak yapısının ne olduğunu sorguluyordu. Bu soruların cevabı, günümüze kadar uzanan geçmişte saklı gibi görünüyordu.¹⁵⁸

Muhtemelen Sokrates öncesi doğa filozofu, dünyanın içinde bulunduğu hale nasıl geldiğine dair bir bilgi ortaya koyabilmek adına dünyayı maddenin ve onu örgütleyen ilkenin sunumu olan bir *yapı* olarak değil de onu bir proje, ondaki çeşitliliğin ve çokluğun belirli amaçlar uğruna düzenlenmiş bir madde ve maddeyi belirli amaçlar uğruna düzenleyen bir ilke vasıtasıyla önceden koyulmuş bir hedefe doğru her an yönlendiriliyor olduğu büyük bir *plan* olarak görseydi, Sokrates'in doğa araştırmaları paradigmasına sırtını dönmesi gerekmecekti. Öte yandan yine bu doğa bilimi, Cornford'un belirttiği gibi, teknolojiye ve öngörüye odaklanmış şekilde daha insani amaçların hizmeti uğruna kimi araştırmaları yürütüyor olsaydı da Sokrates'in gözünden düşmeyecekti. Çünkü Ksenophon'un aktardığı kadarıyla biliyoruz ki Sokrates için doğa incelemeleri belirli bir ölçüye kadar, yani insanların yaşamlarını kolaylaştırma sınırını aşp da sırf *bilmek için bilmenin* sahasına doğru ilk adımlarını atmaya başladığı yere kadar anlamlıydı. Nihayetinde Sokrates, doğaya yöneltlen haliyle kendisinden önceki felsefi eğilimi hem bu ilginin kurduğu dünya olarak onun araştırma sahasının içinde hem de bu etkinliğin içinde yürütüldüğü gündelik yaşam alanındaki diğer insani etkinliklerin arasındaki yerinde bir *amaç* düşüncesini barındırmadığı ya da barındırıyor olsa bile bu amaç düşüncesini hedeflemediği için eleştirmektedir.

Sokrates tarafından gerçekleştirilen bu eleştiri, birinci bölümde de değinildiği gibi, kendi doğa bilimini ortaya koymak isteyen birinin öncelleriyle hesaplaşması şeklinde değil, öncellerinin bütün birikimini onların ilgilerinin isabetsizliği ve boşunallığıyla birlikte mahkûm edebilmek ve böylece açık ki kendi durumunda *önceller* diye bir şeyin var olmadığını gösterebilmek içindi. Tam da bu nedenle eğer bu bir ilerlemeyle

¹⁵⁸ Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 23. Cornford'un buraya alınan parçasında geçen *İyonya bilimi* nitelemesiyle Miletli doğa filozoflarını değil de tüm pre-sokratik geleneği işaret ediyor: "Bu bilime 'İyonya' bilimi deniyor, çünkü Anadolu kıyısındaki İyonya müstemlekelerinden biri olan Milet'te, Thales ve halefleri tarafından başlatılmıştı. Thales 6. Yüzyılın başında yaşadı. İyonya biliminin gelişimi, iki yüzyıl sonra Sokrates ve Platon'un çağdaşı Demokritos'un atomculuğu ile doruğa ulaştı." Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 5.

Sokrates bir *öncü* karakter ve eğer bu bir kırılmaysa Sokrates ilk *çekiç darbesini* vuran kişiydi.¹⁵⁹ Sokrates'in ve Sokrates ile birlikte felsefi bakış ya da eğilimin doğa araştırmalarından kopuşunun nasıl gerçekleştiğini görebilmek için, burada bir kez daha, Platon'un *Phaidon* diyalogunda ortaya koyulduğu haliyle Sokrates'in entelektüel geçmişine ayrılan sayfalara bir göz atmak gerekmektedir.

Bu sayfalarda Sokrates Anaksimandros'un oluşun ilkesini açıklamak için kullandığı sıcak ve soğuk karşıtlığından Anaksagoras'ın evrenin ilk hareket ettiricisi olarak belirlediği *nousuna* dek uzanan neredeyse iki yüzyıllık bir düşünce tarihini tek solukta özetlemektedir.¹⁶⁰ Fakat bu sayfalardan yola çıkarak Sokrates'e pre-sokratik düşünürlerin entelektüel duruşlarıyla ilgili kolaylıkla hayal edilebilecek bir tavrı, örneğin sayesinde doğanın gizemini özellikle akıl vasıtasıyla deşifre edebilmeyi uman ve bütün bir doğayı ya da evreni aklın bir nesnesi kılan bir *kendini doğanın karşısında bulma tavrını* yakıştırmak pek de mümkün görünmemektedir. Sokrates, pre-sokratiklerin ilgilendiği konularla gerçek anlamda, yani şu halde pre-sokratiklerin kendilerini doğanın içinde ve doğayı da bir nesne olarak karşılarında bulan *sahici* tavrıyla ilgilenmemiş, onları yalnızca bir "mevcut kuramlar koleksiyonu"¹⁶¹ olarak şöyle bir gözden geçirmiştir. Öyle ki bu sayfalarda Sokrates'in niyeti kendi deyişiyle "her bir şeyin nedenini, onu var edeni, yok edeni ve niçin var olduğunu"¹⁶² bilebilmekten çok sanki konuyu çabucak başka bir düzleme çekebilmek ve bu düzlemin pürüzsüz yüzeyini gölgelemesinler diye *fizikçi* kırıntılarını bir an önce temizleyebilmektedir. Çünkü yine bu sayfalardan anlaşılıyor ki Sokrates'in kafasındaki sorular her nasılsa büyük, görkemli bir uyumun ve birliğin tamamında hüküm sürdüğü fakat ne yazık ki ancak insan zihninde bu birliğe ve uyuma dair kimi zor soruları harekete geçirebilecek denli zayıf ipuçları verebilecek oranda kendisini açık edebilen bir doğanın karşısında bulunmaktan kaynaklanmıyordu. Deyim yerindeyse, pre-sokratikleri harekete geçiren ve böylece onların *entelektüel duyum eşiğinde*

¹⁵⁹ Her ne kadar bu çalışmanın amaçları bakımından, bu bölümde, *tek bir kişiye* odaklanan bir perspektif oluşturulmaya çalışılsa ve Sokrates'i Platon'dan ziyade Sofist ekole yakın görmenin daha avantajlı olacağına inanılsa da Guthrie'nin buradaki amaçların tam aksi amaçları kışkırtmaya yönelik şu vurgusu dikkate alınmalı: "Aslında ilginin doğal bilimlerden insani konulara geçmesinin karmaşık sebepleri dikkat çekici biçimde karmaşıktı. Artık bunun genel olarak sadece beşinci yüzyılda mı yoksa Sokrates'in zihninde mi olduğu gibi çok tartışılan bir soru daha ilginçtir." Guthrie, *Sofistler ve Sokrates*, 406.

¹⁶⁰ Platon, *Phaidon*, 96a-99d.

¹⁶¹ Guthrie, *Sofistler ve Sokrates*, dn.184, 410.

¹⁶² Platon, *Phaidon*, 96a.

bulunduğu söylenebilecek problemler Sokrates'e hiç dokunmuyordu. Sokrates'in yanıt bulmak istediği sorular dışarıdan alınan izlenimlerle zihinde şekillenen ya da zihnin kendisinde bulunsa bile bir şekilde izlenimlerle bağdaştırılabilecek olan yanıtlarla doyurulması gereken sorulardan çok bizzat aklın kendisinden ya da fikirlerin veya tanımların içinde bulunduğu düzensiz akışın uzamı olarak düşünülebildiği ölçüde insan zihninin yapısından kaynaklanıyordu. Sokrates, peşinen sahip olduğu sorularla, bir *olması gerekir* ile pekiştirilmiş ve izlenimlerle yanlışlanamayacak ve hatta düpedüz izlenimlerin kendilerini yanlışlayacak (*doksa*) bir kudrete sahip yeni bir kavrayışın kapılarını aralıyordu. Örneğin bu nedenle o, Anaksagoras'ın *nous* kavramını işittiğinde *neden* kavramının böylesi bir tanımlanışına adeta vurulmuş¹⁶³ ve doğaya dair spekülasyonlarla doğrudan ve *eleştirel* bir zihni tatmin edebilecek denli apaçık bir şekilde kazanılamayacak olan *en iyinin* ve *en kötünün* bilgisini¹⁶⁴ Anaksagoras'ın kitaplarında, ne yazık ki nafile bir çabayla, aramaya koyulmuştu. Kafasındaki sorulara yanıt bulabilmek için bir doğa araştırmasına değil, kuramsal bir araştırmaya yönelen Sokrates'in *Phaidon*'daki kişisel zihinsel tarihi aradığı yanıtları bulma umudunun çok geçmeden sönmesiyle¹⁶⁵ ve nihayetinde kendi sorularını yanıtlayabilmek için “fikirlere sığınmanın ve fikirlerin içinde şeylerin hakikatini görmeye çalışmanın”¹⁶⁶ tek yol olduğuna karar vermesiyle birlikte sona ermekteydi. Öyleyse şimdi, Sokrates doğa bilimine sırtını dönerken, içinde şeylerin hakikatini görebilmek üzere yöneldiği fikirlerle birlikte yüzünü döndüğü yerin neresi olduğu sorusu bir yanıt beklemektedir.

Bu sorunun yanıtını, yine bu kez onun Platon'un *Savunması*nda ortaya koyulduğu haliyle, kendi felsefi etkinliğinin bir özetinden yola çıkarak aramayı denemek yerinde olacaktır.

Aranızdaki gençlerle yaşlıları, bedenlerinizle ya da paranızla değil, mümkün olduğunca ruhunuzu mükemmelleştirmekle ilgilenmeye ikna etmek için çevrenizde dolaşmaktan başka bir şey yapmıyorum. Erdemi paranın getirmediğini tam aksine parayı ve kamusal ya da kişisel bütün nimetleri erdemin getirdiğini söylüyorum. Eğer bu sözlerim gençleri yoldan çıkarıyorsa, zararlı olduklarını kabul ederim. Birileri bunları değil de başka şeyler söylediğimi iddia ederse yalan söylemiş olur.¹⁶⁷

¹⁶³ Platon, *Phaidon*, 97c.

¹⁶⁴ Platon, *Phaidon*, 98b.

¹⁶⁵ Platon, *Phaidon*, 98c.

¹⁶⁶ Platon, *Phaidon*, 100a.

¹⁶⁷ Platon, *Savunma*, 30a.

Demek ki ruhu mükemmelleştirmek ve erdem, bu iki başlık, eğer ki pek çok dikkatli ve meraklı gözün önünde gerçekleşen ve henüz Platon hayattayken dost ve düşman kişiler tarafından gerçeğe uygunluğunun denetlenebilir olduğu bu savunma metnine karşı marazi bir şüphe duyulmayacaksa, Sokrates'in Atina sokaklarında yürüttüğü felsefi etkinliğin ilk ağızdan bir özetini vermektedir. Ayrıca tam da ilk elden verilmiş olan bir özetini oluşturmaları amacıyla özellikle tercih edilmiş olan bu iki başlık bugün *Sokrates'in felsefesi* dendiğinde söz konusu olan daha başka pek çok önemli başlığı geride bırakacak derecede merkezi bir konuma işaret etmekte ve Sokrates'in genel figürüne yaklaşabilmek için kullanışlı birer giriş kapısı olma ayrıcalığını taşımaktadır. Öyleyse bu noktadan itibaren Sokrates'in felsefesini açığa çıkaracak şekilde şu türden sorulara yanıt verilmesi gerekmektedir: Ruh mükemmelleştirmek, özellikle erdem ile olan bağlantısıyla birlikte ele alındığında, ne anlama gelmektedir? Niçin ruhun mükemmelleştirilmesiyle ilgili özellikle *ikna etmek* türünden bir eylem gerekli görülmektedir? Ve nihayetinde niçin erdeme yönelik bir ilgi diğer insani yönelimler karşısında ölçüştürülemez bir üstünlüğe sahiptir?

Öncelikle *ruh*, yani Sokrates'in dudaklarının arasından döküldüğü haliyle *psyche* ne anlama gelmektedir? Elbette ki bu sözcüğe yüklenen ve bu sözcükle temsil edilen anlamların Sokrates'e varana dek çeşitlenerek içinden geçtiği uzun ve ayrıntılı bir tarih vardır. Fakat bu çalışmada güdülen amaçlar bakımından önemli olan, *psykenin* Sokrates ile birlikte kazandığı yeni anlam tonundan hemen önce bu sözcüğün beşinci yüzyıl Atina'sının kulaklarında nasıl bir tını bıraktığıdır. Bu bağlamda Francis E. Peters, Aristoteles'in *Peri Psyche*'sinin ilk kitabında kendi zamanından önceki *psyche* anlayışlarını gözden geçirerek nihayetinde algı ilkesi ve hareket ilkesi olarak belirlenen iki farklı *psyche* anlayışının var olduğunu aktarmakta fakat terimin Aristoteles'in görmezden geldiği felsefe-öncesi bir anlamının ve dini bir fenomeni işaret eden en az iki kullanımının daha olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁸ Bunlardan algı ve hareket ilkesi olarak *psyche* Sokrates önceki doğa filozoflarının fizikçi geleneği içerisinde türetilmiştir. Özellikle Sokrates'in savunması esnasında seslendiği ve aralarında dolaşarak kendi *psykhe*lerine özen göstermeleri gerektiği yönünde onları ikna etmeye çabaladığı halkın ruh anlayışı ise *psykenin* felsefe-öncesi kullanımı

¹⁶⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, "psyche" maddesi, çev: Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma, 2014), 323.

olarak Homerosçu şiir geleneğine ve dini bir fenomen olarak da Orpheusçu geleneğe bağlanmaktadır.

Homerosçu inanç içerisinde *psykhe* ne ölümle veya belirli pratiklerle beden sınırlarından kurtularak kendi olanaklarını özgürce gerçekleştirebilen ya da ilahi misyonu uyarınca ait olduğu asıl yere ulaşabilen tinsel bir merkez ne de bedenin zorunlu fakat alt düzeyde yaşamsal işlevine dayanarak uyanık bir bilincin asli zihinsel etkinliğini kendisinde gerçekleştirdiği içsel bir yuva anlamına gelmektedir. *Psykhe* daha çok bayılma, rüya görme, coşkunluk ya da kendinden geçme gibi görece nadir deneyimlenen anlarda oralarda bir yerlerde olduğu hissedilen *ikinci bir benliktir* ve “yalnızca yaşayan insandan ayrılması yakın olduğunda veya bu gerçekleştiği zaman ondan bahsedilir.”¹⁶⁹ Yaşayan bir insan söz konusu olduğunda *psykhenin* kişinin *asıl benliği* türünden bir şeyle ilgisi olmadığı gibi onun *zihinsel yetileriyle* ilgili öncelikli bir işlevi de yoktur. Çünkü zaten *zihinsel yaşam* “Homeros dilinde her ikisi de bedensel organ olan *kaer*, kalp veya *phrenes*, diyafram tarafından sürdürülür.”¹⁷⁰ Öte yandan Orpheusçu gelenekte *psykhe*, her şeyden önce, yeryüzündeki yaşamında bir bedene perçinlenmiş şekilde ıstırap çeken, ıstırapı *doğum döngüsü* ya da *kader çemberi* olarak tabir edilen bir döngü uyarınca hep yeniden yeni bir bedene hapsolmayla birlikte süregiden ve kurtuluşu yalnızca kurtarıcı tanrıların lütfuna bağlı olan ölümsüz ve bireysel ruh anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla *psykhe* “özgür bir mutluluk için yaratılmıştır ve bu dünyada katlanması gereken ve kendisine layık olmayan yaşam biçiminden sonunda uçup gidebilir.”¹⁷¹ Fakat insanın, *psykhesi* adına, vadedilmiş olan *özgür mutluluk* için tanrının lütfunu ummaktan başka yapabileceği tek şey bedenin ve dünyevi yaşamın bağlarından olabildiğince kurtulabileceği çileci bir yaşam biçimini sürdürmektir. Ruhun ait olduğu ilahi düzene kavuşturulmasıyla ilgilenen Orpheusçu gelenekte “ruh kendisine dair tam bir bilgiye uyanır uyanmaz, tek arzusu bundan [bedenden ve yaşamdan] kaçmak ve özgür gücüyle tamamen kendisine ait olmaktır.”¹⁷²

Demek ki halkın inancına göre “*psykhe*, sanki bir yabancı gibi, aylak aylak bedenin yaşamını ve faaliyetlerini seyrederek ve kendine yoğunlaşarak kendi gizli yaşamını

¹⁶⁹ Erwin Rohde, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev: Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan, 2020), 53.

¹⁷⁰ A.E.Taylor, *Sokrates*, 87.

¹⁷¹ Rohde, *Psyche*, 321.

¹⁷² Rohde, *Psyche*, 325.

sürdürür.”¹⁷³ Her iki gelenekte de *psykhe* yaşam içerisinde ait olduğu kişinin etkin bir şekilde sürdüreceği zihinsel bir çabayla ve üstelik çabasının karşılığını henüz hayattayken alabileceği bir tarzda kendisiyle ilgilenerek önceki durumuna göre kendisini daha iyi bir hale getirebileceği bir olanak sunmamaktadır. Tam da bu noktada Sokrates varlığını *bir yabancı gibi* sürdüren *psykhe* ile bir tanışıklığı, onun *aylak ahlak* seyredişine bir canlılığı ve onun *gizli yaşamına* bir açıklığı getirmeyi denemekte ve bu girişimiyle, Taylor’a göre, bugün bile Avrupa düşüncesine hâkim olan ruh anlayışını ilk kez gündeme getirmektedir.¹⁷⁴ Yine de *psykhenin* bu yepyeni kullanımı, bu kullanımın düpedüz *yersiz* değil de makul biçimde *yepyeni* oluşunu sağlayacak şekilde sözcüğün alışlagelmiş kullanımından o kadar da kopuk değildir. Gerçekten de eğer *psykhe* ile ilgili ölüm bağlamından bir şeyler söyleyecekse, Sokrates için biri hiçlik ve diğeri de Hades olmak üzere yalnızca iki seçenektен biri mümkündür.¹⁷⁵ Onu Homerosçu *psykhe* geleneğine bağlayan böylesi bir damarın yanında, bir de ayrıca onu Orpheusçu geleneğe bağlayan, “*psikenin* çıkarına duyulan kaygının’ yüce önemine ilişkin Orfik ısrarın”¹⁷⁶ görünür kıldığı bir başka damar daha vardır. Öyleyse iddia edilebilir ki Sokrates, kendi *psykhe* kavrayışında, Homerosçu geleneğin canlı ve yaşama tutkun tavrıyla Orpheusçu geleneğin ruha vadedilmiş tamlık ve mutluluk ideallerini bir araya getirmektedir. Eğer gerçekten böyleyse, Sokrates için yaşam kişinin kendi *psykhesi* ile tanışmasının bir sahası ve *psykhenin* keşfi de anlamlı, yani *yaşanmaya değer* bir yaşamın ana uğraşısıdır. Bu nedenle, örneğin, kendi büyüklerinden gördükleri ihmalkârlığı evlatlarından esirgemek adına onlara özen göstermeyi kafalarına koymuş olan kaygılı babalar evlatlarının ileride anlı şanlı birer yetişkin olabilmeleri için ne türden bir eğitimden geçmeleri gerektiğini araştırır ve esasen silah kullanımı pratiğine dayalı bir beden eğitimi programının bu amaçları için yerinde olup olmadığını diğer babalarla tartışmak isterken, Sokrates’in konuya dâhil olmasıyla birlikte kendilerini birden bire “ruhlarını elden geldiği kadar kusursuz kılmak istedikleri oğulları konusunda

¹⁷³ Rohde, *Psyche*, 331.

¹⁷⁴ “Medeni Avrupalı insanın bir ruhu, yani normak uyanık zekâsı ve ahlaki karakterinin yuvası olan bir şeyi olduğu ve bu ruh ya insanın kendisiyle özdeş ya da her hâlükârda kendisiyle ilgili en önemli şey olduğu için, yaşamdaki en üst düzey işinin, ondan en iyi şekilde faydalanmak ve onun için en iyisini yapmak olduğu iki bin yıldan fazla bir süredir medeni Avrupalı insanın yürürlükteki varsayımıdır.” (A.E.Taylor, *Sokrates*, 86)

¹⁷⁵ “Ölüm şu iki şıktan biridir. Ölüler ya hiç var olmaz ve hiçbir şey hissetmezler ya da söylendiği gibi ölüm bir değişimdir, ruhun buradan başka bir yere göç etmesidir.” (Platon, *Savunma*, 40c)

¹⁷⁶ A.E.Taylor, *Sokrates*, 89.

konusmak için”¹⁷⁷ bir araya geldikleri *psykhe* hakkındaki bir soruşturmanın tam ortasında buluverirler. Benzer şekilde genç Alkibiades de birkaç gün içerisinde Atina meclisinde yapacağı konuşmayla birlikte başlayacağı politik kariyeri için kaygılar taşıırken, Sokrates tarafından *psykhe* hakkındaki bir soruşturma merkezine çekilir.

Alkibiades I diyalogu, kendisinden Sokrates ile birlikte yeni bir anlam kazanan *psykhenin* nasıl bir şey olduğuyla ilgili derli toplu bir fikir edinilebilecek bütünlüklü bir incelemedir. Bütünlüklüdür, çünkü *psykhe* ile ilgili sunulan yeni paradigmayı destekleyen erdem, bilgelik ve mutluluk gibi kavramları bir arada ve birbirleriyle olan ilişkileri içerisinde sunmaktadır. Burnet’ın deyişiyle bu diyalog “yeni başlayanlar için Sokratesçi felsefeye bir tür giriş olarak tasarlanmıştır.”¹⁷⁸ Ayrıca görüleceği üzere diyalog yalnızca Sokrates’in felsefesinin değil, aynı zamanda Sokrates’in felsefi etkinliğinin *etkisinin* de çarpıcı bir örneğini sunmaktadır.

Birkaç gün sonra Atinalıların karşısına çıkacak olan ve onlara seslenişinin ardından kentteki en güçlü insan olduğunun onaylanacağını uman Alkibiades henüz on sekiz yaşında, oldukça iyi bir eğitime sahip, yakışıklı, zengin ve dünyanın herhangi bir yerinde istediği herhangi bir şeyi gerçekleştirebilecek hatırlı dostlara sahip olan soylu ve gözde bir genç adamdır. Yaptığı konuşmanın ardından savaş, barış ve devlet yönetimi konularında Atina’nın lideri konumuna gelebileceğine dair kendisine olan güveni tam olsa da çok geçmeden Sokrates’in kendisini sorguya çekmesiyle birlikte savaşta, barışta, devlet işlerinde ve aslında hemen hiçbir alanda ne güzeli ve çirkini ne doğruyu ve yanlışını ne de yararlı olanı ve olmayanı bildiğiyle yüzleşmek zorunda kalmıştır.¹⁷⁹ Fakat Sokrates’e kalırsa eğer ki devlet yönetimiyle ilgili herhangi bir girişimde bulunmayacak, yani dümeni dümenciye bırakacaksa, onun bu bilgisizliğinin kimseye pek de bir zararı dokunmayacaktır.¹⁸⁰ Çünkü asıl kötülüğü davet eden ve ayıplanmayı hak eden şey bilgisizliğe dair bir farkındalık değil, tam olarak “bilmediklerinin farkında olmayanlar”ın¹⁸¹ bilgisizliğidir. Fakat öte yandan doğru, güzel, iyi ve yararlı olana dair bilgi yalnızca devlet işleri veya herhangi bir uzmanlık alanıyla olan ilgilerinde değil, yaşamın her anında önemli olduğu ve ne yazık ki Alkibiades de hem bunları bilmediği hem de bilmediği halde bildiğini

¹⁷⁷ Platon, *Lakhes*, çev: Şazi Kösemihal, (İstanbul: Sosyal, 2001), 186a.

¹⁷⁸ J. Burnet, *Essays and Adresses*, (London: 1929), 139, akt: Guthrie, *Sofistler ve Sokrates*, 451.

¹⁷⁹ Platon, *Alkibiades I*, çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2010), 117a.

¹⁸⁰ Platon, *Alkibiades I*, 117d.

¹⁸¹ Platon, *Alkibiades I*, 118a.

zannettiği için “en kötü bilgisizlik içinde”dir.¹⁸² Peki, böylesine utanç verici bir bilgisizliği sırtında taşıyan Alkibiades içinde bulunduğu durumda öylece kalıvermek mi, yoksa kendisiyle biraz da olsa ilgilenmek mi istemektedir?¹⁸³ O, başarı ve büyüklük hırsının ve politik amaçlarını gerçekleştirme arzusunun etkisiyle olsa da, ikinci şıkkı tercih etmektedir. Öyleyse onunla elde edilebilecek ikincil bir kazanımın olup olmayacağı fark etmeksizin düşünüldüğünde, insanın kendisiyle ilgilenmesi *ne türden* bir ilgilenme ve onun tam olarak *ne ile* ilgilenmesidir? Her şeyden önce bir şeyle ilgilenmek demek, ilgilenilen şeyi daha iyi bir hale getirmek demektir.¹⁸⁴ Ayakkabıcı ayakkabılarla ilgilenerek ayakkabıları, hekim ya da idmançı ise ayaklarla ilgilenerek ayakları daha iyi hale getirmeye çalışırlar. Fakat söz konusu *kendi* denen şey olduğunda ne ayakkabıcı ne de hekim ya da idmançı kendi kendisiyle ilgilenmiş, kendilerini daha iyi hale getirmeye çalışmış olurlar.¹⁸⁵ Diğer yandan ayakkabıcı ayakkabının ne olduğunu ve hekim ya da idmançı da ayağın ne olduğunu bilmeksizin bir ayakkabıyla ya da bir ayakla ilgilenmeyi başaramazlar. Dolayısıyla bilgisizliğin üstesinden gelebilmek adına kendisine ilgi gösterilerek daha iyi bir hale getirilmeye çalışılacak olan şu *kendinin* ne olduğu açıkça bilinmeden herhangi bir ilerleme kaydetmeyi yalnızca boş bir umut olacaktır. Öyleyse ancak “İster kolay olsun ister zor olsun, kendimizin ne olduğunu bilirsek kendimizle ilgilenme şansımız olabilir.”¹⁸⁶

Sokrates’i *kendi* denen şeyde onun aslen *ne* olduğunu belirleyen unsurun *psykhe* olduğu sonucuna ulaştıran düşünceler dizisi kullananın ve kullanılanın farkına yönelik bir mantık uyarınca geliştirilir. Buna göre bir ayakkabıcı kesmek için bıçağı, bıçağı tutmak için ellerini, nereyi keseceğini anlamak için gözlerini¹⁸⁷ ve benzer şekilde *şu anda* konuşan Alkibiades ile Sokrates de bu konuşmayı sürdürebilmek adına sözcükleri kullanmaktadır.¹⁸⁸ Demek ki “kullanan, kullandığı şeyden farklıdır”¹⁸⁹ ve insan, bedenini kullanan bir canlıysa eğer, kendisi bizzat bedeninden farklı bir şey olmalıdır. İşte bedeni ayakkabıcının bir bıçağı kullandığı gibi kullanan ve insanın kendisiyle ilgilenmek, kendisine özen göstermek, Delphoi’deki “kendini

¹⁸² Platon, *Alkibiades I*, 118c.

¹⁸³ Platon, *Alkibiades I*, 119b.

¹⁸⁴ Platon, *Alkibiades I*, 128b.

¹⁸⁵ Platon, *Alkibiades I*, 128d.

¹⁸⁶ Platon, *Alkibiades I*, 129a.

¹⁸⁷ Platon, *Alkibiades I*, 129e.

¹⁸⁸ Platon, *Alkibiades I*, 129c.

¹⁸⁹ Platon, *Alkibiades I*, 129e.

bil” emrini yerine getirmek üzere kendisine yöneleceği bu şey ruhtur. Fakat şimdi de insanın kendisi ve asıl benliği, insan denen varlıkta en egemen ve hakiki olan şey olarak belirlenmiş fakat aynı zamanda ancak salt *kendi* sözcüğünün yerine *psykhe* sözcüğünü kullanmayı önerecek denli zayıf bir belirlenim kazanmış olan ruha nasıl ve özellikle onda *tam olarak nereye* yönelmenin gerekli olduğu sorusu bir yanıt beklemektedir. Sokrates’in bu soruya yanıtı “ruhta erdemin, yani bilginin bulunduğu yere”¹⁹⁰ bakılması yönündedir. Bu ifadeyle birlikte “erdem bilgidir” sloganıyla anılan, erdemi bilgiyle eşitleyen ve böylece bilgiyi ruha yönelik bir kaygıyla ilişkilendiren Sokratik doktrine varılmaktadır.

Yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi Sokrates “Atinalılara yaşamda önem verilecek tek şeyin zenginlik ve sosyal statü değil, ruh olduğunu söylediğinde, onların kulaklarına çok tuhaf gelen bir dil kullanıyordu.”¹⁹¹ Sokrates, benzer şekilde, erdemin (*arete*) bilgi olduğunu söylediğinde de tuhaf bir şeylerden bahsediyormuş gibi görünüyormuş olmalıydı. İlk bakışta erdem ile bilginin yan yana getirilmesi pek de şaşkınlık yaratacak bir şey değildi. *Arete* sözcüğü zaten Sofistlerin “erdemin doğanın bir armağanı ya da rastlantı sonucu değil, öğretilen, çalışmakla edinilen bir şey”¹⁹² olduğu yönündeki varsayımıyla birlikte, *erdem* ile bilginin koşutluğunda temellenmekteydi. Kaldı ki bu kanının egemenliği ekmeklerini erdem öğretmekle kazanan Sofistlerin Atina’da estirdiği rüzgârla değil, tam tersine, sözcüğün Sofistlerin amaçları için de haklı bir gerekçe sunan olağan, gündelik kullanımıyla ilgiliydi. “Arete bir şeyde, bir işte iyi olmak anlamına gelmekteydi ve bir Yunanlı için sözcüğü işittiği zaman ‘neyin ya da kimin aretesi?’ diye sormak çok doğal bir şeydi.”¹⁹³ *Arete*, ait olduğu gramer içerisinde bağımsız bir genitif isimle tamamlanması gereken *kendi başına eksik bir sözcük* olarak, örneğin bir atın, bir ayakkabıcının, bir zeytinin *aretelerinden* bahsederken olduğu gibi, canlı ve cansız şeylerle birlikte eylemler ve uğraşların mükemmelliğine, yetkinliğine ya da yeterliğine¹⁹⁴ ve, örneğin bir savaşta belirli bir komutanın başarılarının dile getirildiği bir söylev içindeki kullanımının *yiğitlik* ile eş anlamlı olması gibi, anlamı açık bir bağlamda tek başına kullanıldığında “belirli bir tikel topluluk tarafından en

¹⁹⁰ Platon, *Alkibiades I*, 133c.

¹⁹¹ Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 33.

¹⁹² Platon, *Protagoras*, 323d.

¹⁹³ W.K.C.Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan, 1999), 15.

¹⁹⁴ Guthrie, *Sofistler ve Sokrates*, 243.

çok değer verilen yetkinlik türüne”¹⁹⁵ karşılık gelmekteydi. Bu *neyin ya da kimin aretesi* sorusuyla dile getirilen şey, Sofistlerin gözünde, evini çekip çevirmek, bir davada üstün gelmek ya da devlet işlerinde başarı elde etmek isteyen kişinin sahip olması gereken bir *arete*, yani o iş için gereken yetkinlik ve mükemmellik idi.¹⁹⁶ Öte yandan *aretenin* ve “erdem bilgidir” ifadesinin Sokratik kullanımı, sözcüğün Sofistlerin dilindeki görece *modern* kullanımının bile belirli türden bir yeniliği barındırması dolayısıyla, iki kat *tuhaftı*. Çünkü beşinci yüzyıla dek uzanan görüşe göre *arete* “bir erkek çocuğun yetişirken, babasıyla ya da yaşlı akrabalarla birlikte yaşayıp onların örneklerini izlemesi gibi deneyimle işleniyordu.”¹⁹⁷ Zaten Sofistler de, amaçları bu olsun ya da olmasın, bu aristokratik eğitim zincirini zayıflatarak bilgiyi ve erdemi demokratikleştirme girişimleri yüzünden tepki çekiyorlardı. Onların dilinde, para karşılığında olsun ya da olmasın, herhangi birinin yabancı bir kişi tarafından bir eğitim programına dâhil edilerek erdemli kılınması bağlamında *arete* sözcüğü yeni bir işlev kazanıyordu. Sıra Sofistlerle aynı türden bir tepkiyi çekmekten mustarip olan Sokrates’e geldiğinde ise *arete* ne gramer içindeki yapısına ne geleneksel ne de sözcüğün çağdaş aykırı anlamına uygun bir biçimde kullanılıyordu. Bu yüzden Sokrates erdemin bilgi olduğunu söylediğinde bu, onun dilinde, genel ve çok önemli bir anlam taşımak üzere erdemin, ona sahip olmak için geçmişin ya da başkalarının bilgisine gerek duymaksızın edinilebilecek bireysel ve kişisel, tek kelimeyle mahrem bir çabanın hedefi olarak belirlendiği anlamına geliyordu. Dahası “erdem bilgidir” ifadesi bir yandan erdemi ruhun mükemmelleştirilmesi projesine bağlarken, öte yandan, ve yine aynı projeye bağlanmak üzere, bilgiden anlaşılan şeyin de bir eleştirisini zorunlu kılıyordu. Bu eleştiri, *erdemi* ondan daha genel bir kavram olan *bilginin* altına yerleştirmekten ziyade ifadenin “bilgi erdemdir” türünden bir palindroma dönüşmesi ile birlikte bilgeliğe (*sophia*) dair yeni bir perspektifi ortaya çıkarıyordu.

Savunma’da Sokrates, Delphoi kâhini tarafından arkadaşı Khairephon’a iletilen Apollon’un Sokrates’ten daha bilge bir kişinin bulunmadığı yönündeki sözünün şifresini çözebilmek adına derhal devlet işleriyle uğraşanların, sanatçıların ve zanaatçıların yanında gidip de her biri bir alanın *aretisine* sahip bu insanları

¹⁹⁵ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 16.

¹⁹⁶ Platon, *Protagoras*, 219a.

¹⁹⁷ Guthrie, *Sofistler ve Sokrates*, 36.

sorgulayarak aslında hiçbirinin bir şey bilmediğini görmesinin ardından kendi kendine “Herhangi bir alanda onların anladığı şekilde bilge ve onların anladığı şekilde cahil olmaktan kaçınmalı mıydım?”¹⁹⁸ diye sormaktadır.¹⁹⁹ *Onların anladığı şekilde* demek, aslında toplumun büyük bir kısmını oluşturan ya da hiç olmazsa genel eğilimi doğru bir biçimde yansıttığına inanılabilecek bu kesimden birkaç insanın bilgeliğinden *anladığı şeyi* kastetmek demekse eğer Sokrates, *sophia* sözcüğünün kullanımında da marjinal bir konuma sahipti. Çünkü onun kehaneti anlayabilmek için kapısını çaldığı bilge kişiler (*sophos*), yetkin oldukları (*arete*) uğraşlarda bir şeyi yapabilme becerisine sahip insanlar olma özelliğini taşımakla tam da *sophianın* yerleşik anlamını açık etmekteydi. Öyle ki sözcük belirli türden bir çalışmanın tanrı esiniyle birleşerek ortaya çıkardığı şiir yazmak, enstrüman çalmak ya da gemi inşa etmek türünden bir *yapma bilgisinden* başkaları karşısında duruma göre *davranma yeteneğine*, içinde *teknik bilgiden siyaset bilgisine* ve *bilimsel bilgiden sanat bilgisine* dek uzanan bir yelpazeyi barından Yedi Bilge’yi niteleyecek tarzdaki bir kullanımdan *genel kültür* becerisi kazandırmaya yönelik bir hareket olan Sofistlere (*sophiste*) kadar uzanan geniş ve zengin bir kullanım alanına sahipti.²⁰⁰ Fakat Sokrates için bilgelik dışarıdan alınabilecek herhangi bir bilgi ile elde edinilebilecek bir şey değil, basitçe, bir kişinin kendisinin ne olduğunu bilmesiyle ilgili bir şeydi.²⁰¹ Dolayısıyla onu bilen kişiyi bilge ya da eş deyişle erdem sahibi kılacak olan bilgi (*episteme*) ancak kişinin *içeriden*, *kendi ağzından duyduğu* bir bilgi olabilirdi.²⁰²

Sokrates Alkibiades’e “Bunun gerçekten böyle olduğunu kendin kabul ettiğinde daha iyi bir biçimde inanmış olmaz mısın?”²⁰³ diye sorduğunda bu, onun felsefi etkinliğinin Sofist hareket ile olan gerilimini de açık kılan bir bağlamda, Sokratik yöntemin özgün karakterinin özlü bir ifadesi olarak ele alınabilir. Sokrates erdemin ve erdemle özdeş olduğu haliyle bilginin (*episteme*) herhangi birine öğretilbilir olduğunu kabul etmekle birlikte, söz konusu olan böylesi bir bilginin aktarımı olduğunda, bu işi gerçekleştirebilecek öğretmenlerin var olduklarını

¹⁹⁸ Platon, *Savunma*, 22e.

¹⁹⁹ Platon, *Savunma*, 21a-23a.

²⁰⁰ Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, 28-32.

²⁰¹ Platon, *Alkibiades I*, 133c.

²⁰² “O zaman bu sözleri aynı Euripides’in dediği gibi ‘kendi ağzından duydu’ Alkibiades.” (Platon, *Alkibiades I*, 113c)

²⁰³ Platon, *Alkibiades I*, 114e.

reddetmektedir.²⁰⁴ Tam da bu yüzden Sokrates, insanları kendileriyle ilgilenmeleri konusunda *ikna etmek* ya da onları bilgece bir yaşamın nasıl bir şey olduğu konusundaki bir tasarıma *inandırmak* gibi formasyona dayalı bir yöntem benimsemiştir. Onun bu yöntemi, *Theaitetos* diyalogunda Platon tarafından, kadınlardansa erkeklere ve erkeklerin bedenlerindense onların ruhlarına yönelik bir doğurtma becerisine benzetilmiş ve Sokrates'in mesleği de bu bağlamda ebelik (*maueitikos*) olarak ifade edilmiştir.²⁰⁵ Ebelik, gebeliğin var olup olmadığına dair bir muayeneden başkalarının sağlıklı bir şekilde doğum yapmalarını sağlamaya ve tehlike arz eden gebeliklerin zorlu doğum süreçlerini gerçekleştirmekten gerek olduğu takdirde çocuk düşürmeye dek uzanan bir meslek tanımı ile sınırlandırılmıştır.²⁰⁶ Öte yandan bir ebe, nihayetinde en iyi sonucun alınabilmesi için, hangi kadın ve erkeğin birleşmesinin daha münasip olacağını belirlemede ve yalancı ceninlerin tespit edilerek ortadan kaldırılmalarını sağlamakta da beceri sahibidir.²⁰⁷ Fakat tüm bu beceriler, ebelik sanatının gelenek ve göreneklerini belirleyen tanrısal kural gereğince ancak ve ancak kendisi doğuramayacak olan bir kişi tarafından gerçekleştirilmelidir.²⁰⁸ İşte Sokrates de, *ruhsal bir ebe* olarak, bilgelik konusunda bütünüyle kısır olmakla birlikte kendisini kendi ruhuyla ilgilenmeye ikna etmeye ya da ona bu *ilgilenme* işini nasıl gerçekleştirebileceği konusunda yol göstermeye çalıştığı herhangi bir “delikanlının ruhunun ortaya koyduğu ürün boş ve aldatıcı bir şey midir, yoksa katışıksız ve gerçek bir şey midir, bunu kesin olarak araştırmak ve meydana çıkarmak yetisi”ne sahiptir.²⁰⁹ Tam da bu nedenle Sokrates ile sohbet etmeye hevesli olan kişiler, bu sohbetin sonunda, kendilerini daha önce bilmedikleri bir şeyi öğrenen kişiler olarak değil de sarsılmış, afallamış ve *dönüşmüş* kişiler olarak buluverirler. Örneğin sohbetlerinin hemen başında Sokrates'e “Neden gittiğim her yere gelerek canımı sıkıyorsun,”²¹⁰ diye çıkışan Alkibiades, aralarındaki konuşma sona ermek üzereyken bu kez “bugünden itibaren benim senin peşinden geldiğimi göreceksin,”²¹¹ diyecek denli bir dönüşüme uğramıştır. Sokrates muhatap aldığı kişileri “sırlarını dökmeye, şimdi nasıl

²⁰⁴ MacIntyre, *Ethikin Kısa Tarihi*, 27.

²⁰⁵ Platon, *Theaitetos*, çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2014), 150d.

²⁰⁶ Platon, *Theaitetos*, 149b-c.

²⁰⁷ Platon, *Theaitetos*, 149e.

²⁰⁸ Platon, *Theaitetos*, 149b.

²⁰⁹ Platon, *Theaitetos*, 150d.

²¹⁰ Platon, *Alkibiades I*, 104d.

²¹¹ Platon, *Alkibiades I*, 135e.

yaşadığını, eskiden nasıl yaşamış olduğunu anlatmaya”²¹² sürükler. Ruhlarının doğum sancıları esnasında “Onlar acı çekerler ve gece gündüz, kadınlardan çok daha fazla, kuşku acıları içinde kıvranırlar.”²¹³ ve böylece *kendi ağızlarından duyacakları* bir bilgiye kesinlikle ihtiyaç duyduklarına ikna olarak ruhlarını mükemmelleştirmekle, kendi kendilerine özen göstermekle ilgili bir *kaygıya* sahip olurlar.

Elbette ki böylesi bir kaygının hüküm sürdüğü bir ruh için *sophia* “bir insanın birçok bilgi dalı arasında, eğer ilgisini çekiyorsa bağlanıp üzerinde çalışacağı, ya da yine kendi istek ve seçimlerine bağlı olarak, eğer kendisini ilgilendirmiyorsa, onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği bir bilgi dalı değildir.”²¹⁴ Bilgelik insansal mutluluğa ya da iyi olma haline (*eudaimonia*), kısaca gerçekten sahip olduğumuz şeyin ne olduğunu belirledikten sonra onunla yapabileceğimiz en iyi şeyin ne olduğuna dair bir yaşam perspektifine verilen bir isimdir. *İnsan* demenin aslında *ruh* demek olduğu, ruhun insan yaşamı için asli olan kısmının onda *erdem*in bulunduğu yer olduğu, erdem in oralarda bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen *bilgi* olduğu ve sonuç olarak insanın ilk ve en önemli *ilgisinin* böylesi bir yaşam düzeni içerisinde *bilgelik* yolunu tutmak olduğu görüşü Sokrates’in felsefesinin temel motifidir. Öte yandan Sokrates, sanki adım adım *mutluluğun formülüne* doğru ilerliymiş gibi duran bu motifin herhangi bir yerinde uygulanabilir bir bilgelik reçetesi önermemekte ve ebelik mesleğinin görevleri arasında da yer alan²¹⁵ *aracılık* konumundan öte bir rol üstlenmediğini öne sürmektedir. Hadot’un deyişiyle o, “bilgeliğin aşkın ideali ve somut insanlık gerçekliği arasında bir aracı”²¹⁶ konumundadır. Peki, bir *aşkın ideal* ile bir *somut gerçeklik* arasındaki bağlantıyı kuran ve böylece Sokrates’in üzerinden bir o yana bir bu yana geçerek bu iki uç konum arasında bir aracı rolü üstlenmesini sağlayan köprünün ayakları hangi zemin üzerine dikilmiştir?

Genel olarak ifade edildiği şekliyle Sokrates’in ilişkilendirilemez gibi görünen bu iki alan arasında uzlaştırmacı bir misyonu kendisinde tavizsiz biçimde onaylaması, onun

²¹² Platon, *Lakhes*, 188a.

²¹³ Platon, *Theaitetos*, 151b.

²¹⁴ Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 139.

²¹⁵ “Sonra bir de onların [ebelerin] aracılıkta ne kadar usta olduklarına dikkat etmedin mi? En iyi çocukları meydana getirmek için hangi kadının hangi erkekle birleşmesi gerektiğini çok iyi bilirler.” (Platon, *Theaitetos*, 149d)

²¹⁶ Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 87.

özlerin ya da tanımların var olduğuna dair duyduğu yoğun inançta temellendirilmektedir. “O, düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu.”²¹⁷ Dikkatleri tanımlar üzerinde yoğunlaştırmasıyla Sokrates, çeşitli ve birbirleriyle uyuşmayan görüşlerin eşit hakla savunulabildiği bir tartışmayı, kendi sohbetlerinde, bir kez de sözcüklerin asıl özlerinin hakemliğinde yürütmekte ısrarcıydı. Eğer ki erdem bilgi ise ve insanın en önemli yanı erdem ile meşgul olduğu haliyle ruh ise, bilginin kendisiyle birlikte bir tartışmanın içinde *can bulduğu* sözcüklerin hangi hakla kullanıldığının bir hesabının verilmesi gerekliydi. Adaletin, cesaretin, iyi olanın ya da *aretenin* ne olduğuyla ilgili sürdürülen tartışmaların tamamı, kendisi bizzat orada bulunmayan ve orada bulunmak için çarpık ve hesabı verilmemiş olan görüşlerin izlerinin silinmesini bekleyen *adaletin, cesaretin, iyi olanın* ya da *aretenin* özü tarafından şekillendirilmekteydi. *Somut gerçeklik* alanı içerisinde layıkıyla iş gören tüm sözcükler, sıra ruhun mükemmelleştirilmesi ve insanın kendisini tanıması ile bilgece bir yaşamın sürdürülmesi *idealine* geldiğinde Sokrates tarafından bilgi değeri bakımından eleştirilirdi. Bu nedenle Lange’nin ifade ettiği gibi Sokrates’in felsefesi kesin bilgiye ulaşmanın imkânını bile yok sayan bir şüphecilik olarak tanımlanmaktan çok eleştirel bir felsefe olarak tanımlanmalı idi.²¹⁸

Sokrates’in felsefesindeki bu eleştirel yön, Platon’un özellikle Sokratik diyaloglarında kendini gösteren, diyaloglara konu olan kavramlarla ilgili oluşturulan sorunsallaştırmaların bir çıkış yoluna götürülmeksizin bırakılması (*aporia*) yönünde bir üslupla kendini göstermiştir. Öte yandan yine, artık eleştirel bir ilke olarak düşünülebilecek olan *aporia*, aynı zamanda Sokrates’e yönelik olarak aslında onun hiçbir pozitif öğretisinin olmadığı yönündeki sitemlerin de nedenidir. Gerçekten de Sokrates, bir yandan sözcüklerin mevcut kullanım alanında insanların onları kullanarak bir uzlaşmaya varıp varamadıklarına göre doğru ya da yanlış olarak belirlenen bilgi değerlerini yerle bir ederken, öte yandan, ve bu arada onların tam olarak *ne* olduklarını da hiçbir zaman açık bir şekilde ifade etmeksizin, sözcüklerin yaşanmaya değer bir yaşam sürebilmek adına çok gerekli olan bir şey, bir öz ya da bir tanım olarak asli bilgi değerlerinden bahsetmektedir. Fakat Sokrates’in bu asli bilgi değerine sahip olan *bilgiyi*, örneğin *adaletin* ne olduğunu söyleyen bilgiyi bizlere aktarmamış olması olgusuyla birlikte hayal kırıklığına uğramamamız gerekir.

²¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 987b-5.

²¹⁸ Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 42.

Çünkü katışıksız bilgece yaşam ile gündelik hayat arasındaki köprüde olmak demek illa ki bu köprünün her iki ucunun da ardına rahatça geçebilmek anlamına gelmemektedir. Belki de Sokrates’in pozitif bir öğretisinin olmaması Sokrates ile ilgili en pozitif olan Sokrates bize, kullandığımız ve kullanırken kendimizi ve dünyayı belirlediğimiz sözcükleri “Sokrates’in yöntemi, tikel bir sonuca varmaktan ziyade dinleyicilerinde tikel türden bir değişiklik temin etmeyi amaçlamış olarak anlaşılırsa hem daha akla uygun hem de daha haklı çıkarılabilir olur.”²¹⁹

3.2. Platon ve Platonculuk

Sokrates’in mirasını *tikel bir sonuca varmaktan ziyade dinleyicilerinde tikel türden bir değişiklik temin etmeyi amaçlamış olarak* anlamak, tam da yukarıda onun mirasını felsefe tarihi içerisinde yer kaplayan bir şey olarak değil de daima güncel bir *yazma istemi* olarak gören bakış açısıyla ifade edilmek istenen şeye denk düşmektedir. Bu bakış açısı, Sokrates’in felsefi mirasından faydalanmak için içinden geçilmek zorunda olunan uzun, *geleneksel* tüneli *tek yol* olarak görme düşüncesinden vazgeçmeyi ve Sokrates’in felsefesini felsefenin Sokrates’e ne borçlu olduğunu sorarak kuran anlayıştan uzaklaşmayı denemektir. Bu *deneme*, onunla amaçlanan şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından yerinde olan veya olmayan ya da işe yarayan veya yaramayan bir deneme olarak nitelenme olanağını bile kabul etmemektedir. Gelenekten vazgeçmeyi ya da uzaklaşmayı deneyen *deneme*, zaten bunu denemeyi arzu eden bu çalışmayla birlikte, hâlihazırda *denenmektedir*. Öyleyse bu ya da bu gibi tüm denemeler, muhataplardan birinin yalnızca biliyormuş gibi yaparak herhangi bir konudaki *denemelerin* devam etmesini sağladığı o ünlü sohbetlerde olduğu gibi, Sokrates’in felsefi mirasının ondan bize ve o günden bugüne dolaysızca aktarılmasıyla ilgili gibidir. Açık ki bir yaşam öyküsünden başka bir şey olmayan Sokrates ile yakınlaşmak, yazılmış sayfalar üzerinden Sokrates’in bir portresini oluşturma yanılgısına kapılmakla ya da yine o sayfalar üzerinden Sokrates’in zamanında atmış olduğu bir taşın suyun üzerinde kaç kere sektiğini ve sekerken bıraktığı izlerin zamana ne derecede direndiğini hesaplamaya çalışmakla mümkünmüş gibi görünmemektedir. Öte yandan ancak tam da böylesi bir yanılgıya kapılmış ve tam da böylesi bir çabayla haşır neşir bir anda kendini gösteriveren

²¹⁹ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 26.

bir yakınlıkla Sokrates, bizlere, kendisine ödenecek hiçbir borca sahip olmadığımızı söyler gibidir.

Ne yazık, Sokrates’e çok şey borçlu olmak isteyecek kadar kibar kaç kişi yaşamıştır – ona hiçbir şey borçlu olmadığı halde! Sokrates’i en iyi anlayan kişi, özellikle ona hiçbir şey borçlu olmadığını anlar; Sokrates de bunu tercih eder ve bunu tercih edebilmek güzeldir. Sokrates’e çok şey borçlu olduğunu düşünen kişi, Sokrates’in bu borcu sildiğinden emin olabilir; zira Sokrates, bu kişiye böyle sömüreceği bir sermaye verdiğini öğrendiğine kesinlikle üzülmüştür.²²⁰

Bu perspektiften bakıldığında Platon’un felsefesi olarak nitelenen içerikte Sokrates’in mirası olarak belirlenecek olan şey teorik bir kalıt değil, Platon’un Sokrates ile kurduğu yakınlık dolayısıyla onun bizzat *yaşadığı şey* olarak kendini gösterir. Öte yandan Platon’un Sokrates ile kurduğu yakınlık dolayısıyla tam olarak ne yaşayıp ne hissettiğini belirleyebilme görevinin doyurucu bir şekilde yerine getirilemeyecek olması gerçeği ile teorik kalıtla daha fazla sayfanın daha fazla *doğruluk payı* ile doldurulabileceği gerçeği arasındaki bariz orantısızlık, bu perspektifin bir zayıflığı olarak göze çarpıyor gibidir. Fakat bu zayıflık bir yandan biraz önce bahsedilen *denemenin* doğasına ait bir unsurmuş gibi görüldüğü ve bir yandan da Sokrates’e bir figür olarak yaklaşmak onun dâhil olduğu tüm fotoğrafları da birer figür olarak görebilme imkânını sunduğu için göz ardı edilebilir. Yine de, Sokrates’in Platon’un yazgısını belirleyen önemli karar anlarında kadraj içinde olduğunu gösteren en az iki *fotoğraf* ile birlikte bu zayıflığa sebep olan orantısızlık, hiç olmazsa bir parça giderilebilir. Diogenes Laertios tarafından dolaşıma sokulan bu fotoğrafların biri genç Platon’un Sokrates ile ilk karşılaşmasına odaklanır: ”Sonra [Platon] bir tragedya ile yarışmalara katılmak üzereyken, Dionysos tiyatrosunun önünde Sokrates’in sesini duyunca, “Hephaistos gel şöyle: Platon’un sana şimdi gereksinimi var” diyerek şiirini yaktı. O andan itibaren, yirmi yaşında, Sokrates’in öğrencisi olmuş...”²²¹

Laertios’un, Platon’un Sokrates’in sesini duymasının hemen ardından dile getirdiğini aktardığı bu cümlemin orijinali *İlyada*’da yer alır ve Thetis’in tanrıların hem en çirkini hem de en maharetlisi olan ateş tanrısı demirci Hephaistos’dan oğlu Akhilleus için yeni silahlar yapmasını istediği dizelerde geçer. Thetis evlerine vardığında

²²⁰ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ve Bir Parça Felsefe*, çev: Doğa Şahiner, (İstanbul: İş Bankası, 2013), 62.

²²¹ Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III.6.

Hephaistos'un karısı Kharis körüklerinin başında çalışmakta olan kocasına seslenir: "Hephaistos gel şöyle: Thetis'in sana şimdi gereksinimi var."²²² Bu cümlede Platon'un kendi ismini yeni ve daha güçlü silahlara ihtiyaç duyan Thetis ismi ile değiştirmiş olması, Platon'un ihtiyaç duyduğu bu daha güçlü silahlara şiirle ya da yarışmada elde edeceği başarılarla değil de ancak bir ustanın, güçlü ve dayanıklı silahlar yapma *erdemine* sahip bir ustanın, Sokrates'in yanında olmakla ya da Sokratesçi diyalog vasıtasıyla ulaşabileceğine inandığını ima eder.

Platon'un Sokrates ile yakınlığı dolayısıyla yaşam çizgisinde gerçekleşen bir diğer kırılma ise onun bu kez tam da bir devlet adamı (*politikos*) olmaya heveslendiği ve üstelik bu işe akrabalarının da aralarında bulunduğu Otuzların iktidarda oldukları ilk zamanlarda kalkışmakla ilgili hayallere kapıldığı ana denk düşer.²²³ Ne var ki o bu hayallerini gerçekleştiremeden ve ne büyük şans ki gaddar Otuzlar yönetiminin bir parçası olamadan önce bu tiranlar Atina'da terör estirmeye çoktan başlamıştı. Üstelik Otuzlar Platon'un "dönemin en doğru insanı olduğunu söyleyebileceğim yaşlı dostum"²²⁴ dediği Sokrates'i kendi zalimliklerine alet etmek, "Sokrates'e bir başka yurttaşı yakalatmak ve ölüm cezasını uygulamak istiyorlardı."²²⁵ Her ne kadar bu türden gelişmeler karşısında politik yaşamda söz sahibi olmakla ilgili hevesini yitiriyor olsa da Platon bir kez daha ve bu kez Otuzların kovulmasının ardından oluşan karmaşık politik ortam içerisinde, zayıf bir istekle de olsa, devlet işlerinde yer almayı düşünmüştü. Fakat bu kez de iktidardakiler Sokrates'i, "böylesi bir adamı, yani sürgündeki dostlarından birisini yakalamayı dinsizlik olacağı gerekçesiyle reddeden bir insanı ölüm cezasına çarptırdılar."²²⁶ Böylece Platon nihai bir kararla, kendi şehrinde etkin bir şekilde *politikos* mesleğini sürdürme fikrini tümüyle kafasından çıkardı.

Ancak yine de olanları değiştirebilmek ya da en azından durumu iyileştirmek adına çözüm yolu bulmaya çalışıyordum. Bu arada tüm devletlerin kötü bir şekilde yönetildiklerini anladım. Çünkü devletler yeniden düzenlenmedikçe, kanunların daha iyi bir hale getirilmelerine imkân yoktur. Bu yüzden felsefeyi överken, kişilerin ya da devletlerin felsefenin yardımıyla daha iyi bir hal

²²² Homeros, *İlyada*, çev: Azra Erhat-A.Kadir, (İstanbul: Can, 2013), XVIII-392. Alıntının gerçekleştirildiği yerdeki çeviri "Thetis'in bir isteği var, Hephaistos, gel buraya." şeklinde olsa da bir anlam kaybı söz konusu olmadığı için alıntı Laertios'un kiyle uyumlu hale getirilmiştir.

²²³ Platon, "Yedinci Mektup", *Mektuplar* içinde (52-85), çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2010), 324d.

²²⁴ Platon, "Yedinci Mektup", 324e.

²²⁵ Platon, "Yedinci Mektup", 325a.

²²⁶ Platon, "Yedinci Mektup", 325d.

alabileceklerini söylemişim. İnsanların başına gelen kötülüklerden sakınmanın da ancak gerçek filozofların iktidarı ele almaları ve tanrının da yardımcı olması sayesinde olabileceğini belirtmişim.²²⁷

Bu her iki fotoğraf da, insanların özgür birer yurttaş olmaktan sonra kendilerini tanımladıkları en önemli niteliğin icra ettikleri meslek olduğu bir dünyada, Platon'un bir şair ve bir devlet adamı olma yönündeki girişimlerinin her birinde Sokrates'in ne derecede önemli bir rol oynadığını ortaya koyuyor gibi. Bu noktada, örneğin, elbette ki Platon'un *insanların felsefenin yardımıyla daha iyi bir hale gelebilecekleri* inancına sahip olmasında Sokrates'in konuşmalarının bir etkisinin bulunmadığı öne sürülmek istenmiyor. Fakat bu etkilerin izini sürmekle geliştirilen Sokrates'e yönelik bir yaklaşımla birlikte Sokrates figürünün *Platon'un düşüncesini etkilemiş bir kişi* olmaktan geriye kalan tüm zenginliğinin yitip gideceği savunulmak isteniyor. Bu yüzden ve kasten, bu iki isim arasındaki ilişkinin ağırlık noktası bir *felsefe ötesi* ilişki olarak belirlenmeye çalışılıyor. Bu yüzden, belki de şimdi bir adım daha ileri gitmeden evvel, daha önce *Platon'u felsefeye yönlendiren şeyin ne olduğunu soran geleneksel sorunun işgal ettiği yeri Platon'u yazmaya yönlendiren şeyin ne olduğunu soran soruyla doldurma* girişimiyle ilgili bir denemede bulunulması gerekiyor. Platon'un felsefeye Sokrates ile birlikte başladığını ya da Platon'daki felsefi ilginin esininin Sokrates tarafından sağlandığını ima eden ortodoks görüşün zayıflatılmasına hizmet edecek bu girişim içinse belki de *aramızdaki en zeki kişi* olarak talihin Platon'un yakınına yerleştirmiş olduğuna sevinmemiz gereken bir ismin, yani Aristoteles'in yazdıkları, onun *Metafizik*'indeki şu cümleler, sanki birer yol gösterici gibi orada duruyor.²²⁸

²²⁷ Platon, "Yedinci Mektup", 326b.

²²⁸ Aristoteles'in Sokrates, Platon ya da kendisinden önceki bir başka isme yönelik yazdıklarının asıllıklarıyla değil de onların objektif olup olmamalarıyla ilgili bir tartışma vardır. Bu tartışma, Aristoteles'i eğer bir *felsefe tarihi* olarak okuyacaksak, bu tarihte yer aldıkları halleriyle filozofların yalnızca Aristoteles'in kendi düşüncesine katkıda bulundukları kadarıyla ele alındığı iddiasıyla Aristoteles'in berrak zekâsı ve duru anlatımıyla tarihini yazdığı bu kişilerin felsefelerinin özünü kavramış olduğu iddiası arasındaki çeşitli konumlara yerleşmekle yürütülüyor gibidir. Bu noktada, özellikle Aristoteles'i objektif bulmayan görüşün *kendi* objektifliğini ispatlamakla yükümlü olduğu öne sürülebilir. Çünkü bugün, Aristoteles'ten birkaç bin yıl sonra, Aristoteles'in kendi öncelleriyle ilgili takınmadığı öne sürülen nesnellik pozunu bugün bizlerin kendi öncellerimizle ilgili olarak kolaylıkla takınabildiğimize dair hiçbir kanıt olmamakla birlikte, Aristoteles'in *o gün* yaptığı şeyin Hegel'in, Nietzsche'nin ya da Heidegger'in *bugün* yaptığı şeyden daha fazla objektif olmasını beklemenin de hiçbir gerekçesi yok. Bu noktada, bu uzun *dipnotu* daha da uzatmak pahasına, G.C. Field'in *ana metindeki* düşünme çizgisini kuvvetlendireceği umulan görüşü buraya alınabilir: "Platon'la olan yirmi yıllık yakınlığında, Aristoteles onunla ve onu tanıyan başkalarıyla sürekli bir kişisel ilişki sürdürmüş olmalı. Aristoteles'in onunla ilgili bir şeyler öğrenmek istediği zaman sadece varsayımlara ya da Platon'un yapıtlarını okumaya mahkûm kalmış olduğunu sanmak gerçekten

Platon, gençliğinden itibaren [Herakleitos'un öğrencisi] Kratylos'un dostu olduğundan ve bütün duysal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğinden daha sonraki yıllarda da bunları savundu. Öte yandan Sokrates, ahlaksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün olarak doğal dünyayı bir yana bırakıp tümeli bu ahlaksal konularda aramaktaydı. ... Platon, onun öğretisini kabul etti. Ancak ilk eğitimi onu bu tümelin duysal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. ... Bu yüzden o, [duysal olmayan] bu türden şeylere İdealar adını verdi. Duysal şeylerin ayrı olduklarını ve adlarını onlardan aldıklarını söyledi. Çünkü şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan İdealarından pay almak suretiyle var olmaktaydı. Burada sadece "pay alma" yeni idi. Çünkü Pythagorasçılar şeylerin, sayıların "taklit edilmesi" ile var olduklarını söylemektedirler.²²⁹

Aristoteles'in bu cümleleri, Platon'un felsefi yönelimlerinin belirlenmesinde hiç olmazsa iki ismin etkisini, Herakleitos'un ve Pythagoras'ın felsefi esinini, en azından Sokrates'in etkisi kadar kalıcı, kuvvetli ve yoğun olduğunu gösterir. Fakat gelenek, Platon'un felsefesi Herakleitosçuluğun ya da Pythagorasçılığın mirasçılığından çok Sokratesçiliğin mirasçılığını üstleniyormuş gibi *haklı* bir izlenimi oluşturur, savunur ve yayar. Yine de, örneğin diyaloglarda *Sokrates* yazan her yere *Pythagoras* yazıldığında Platon'un felsefesinin sunumunun ne derecede değişikliğe uğrayacağını soran bir kişinin merakı sessizce varlığını sürdürür. Bu kişi aynı zamanda, mesela diyaloglardan *Sokrates* ismi sökülüp alındığında, bundan *zararlı* çıkacak olan ismin Platon mu yoksa Sokrates mi olacağı konusunda da bir merak sahibidir. Kafasında bu türden sorular taşıyan bir kişi, demek ki Platon'un diyaloglarını *Sokrates'i yaratan* yazılar olarak görmekle birlikte, sanki bu *Sokrates* bir kez yaratıldıktan sonra, artık onu diyalogların sınırları içinde tutmanın mümkün olmadığını da görüyor gibidir. Tam da bu nedenle Sokrates özel figürü ya da Sokrates'in felsefi mirası, Platoncu doktrini kazıyarak ondan pul pul dökülen parçaları bir araya getirmeye çalışmakla değil de Sokrates'te Platon'u *çarpmış olan şeyin* ne olduğunu düşünmeye çalışmakla ilgilidir. Böyle bir çaba sarf edildiği takdirde, Platon'un kendi ismini Thetis'in isminin yerine koyarak dile getirdiği cümlede, benzetme uyarınca, usta Hephaistos'un Thetis'e vermiş olduğu yanıtı, şimdi Sokrates'in Platon'a vermiş olduğu bir yanıt olarak düşüme imkânının da önü açılabilir:

Güven bana, dert edinme bunları kendine.

olanaksızdır. Yaşamının en azından yirmi yılı boyunca bununla ilgili çok daha doğrudan ve kesin kaynaklara sahipti." G.C.Field, *Aristotle's Account of the Historical of the Theory of Ideas*, (C2: 1923), 133 vd., akt: Guthrie, *Sofistler ve Sokrates*, 349.

²²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 987a-30 - 987b-10.

Yaklaşınca ona kara kader,
Nasıl inandırabilirsen onu acıklı ölümden koruyacağıma,
Ona silahlar yapacağıma da öyle inan.
Şaşakalacak bu silahları gören.²³⁰

Nasıl ki Thetis oğlu Akhilleus'u ölümden korumak için Hephaistos'a silahlar ısmarlamışsa, benzer şekilde Platon da biricik dostu Sokrates'in hatırasını yok olmaktan koruyabilmek için bizzat Sokratesçi silahlara sarılmıştır. Bu noktada yazının Sokratesçi bir silah ya da Platoncu bir ihtiyaç olup olmadığı tartışmasının teorik zemininden tamamen uzakta olduğumuz için, diyalogların böyle bir tartışma için pek çok malzeme sunan ayrıntılarının yerine, Platon'un *İkinci Mektup*'taki bir itirafını göz önünde bulundurmak daha yerinde olacaktır. Platon "Platon'un" demektedir, "yazılı bir yapıtı yoktur, olmayacaktır da. Onun olduğu söylenen yapıtlar, Sokrates'in, o güzel gençlik çağındaki Sokrates'in yapıtlarıdır. Hoşçakal; öğütlerimi dinle; bu mektubu defalarca okuduktan sonra yak."²³¹

Demek ki Sokrates'te Platon'u *çarpmış olan şey* ya da Platon'un Sokrates ile kurduğu yakınlık dolayısıyla *yaşadığı şey*, onu düpedüz bu yakınlığın bir tanıklığını sunmak için yazmaya yöneltmiştir. Sahip olduğu felsefi içerik bir yana, Platon'un kendisini, bizlerin asırlar boyunca tanıyıp bildiğimiz meşhur Platon'un ta kendisini yaratan şey de ondaki bu Sokratesçi itilimin neticesi olarak görülebilir. Sokrates ve Platon arasındaki kuramsal aidiyet tartışmasını asla çözemeyecek olsak da, "yine de Platoncu diyalog, ilham açısından daima 'Sokratesçi' kalır."²³² Platon'u, Sokrates'in ismini kullanarak yazdıkça ve gittikçe daha çok ve daha çok yazmakla, adım adım, hem Sokrates'i hem de kendisini yaratmış bir kişi olarak hayal edebiliriz. Nitekim kendi yapıtının sonucunda Platon hem yazıp çizdikleriyle birinci gelmeye yönelik duyduğu gençlik arzusunu hem de politik yaşamda söz sahibi olmaya yönelik beslediği uzun süreli heveslerini yerine getirmiş gibidir. Bunun ispatı onun edebiyat tarihi ve siyaset felsefesi alanlarındaki tartışmasız otoritesidir. Elbette ki bu otoritenin sağlanmasında Platon'un sahip olduğu kabiliyetlerin payı mümkün olabilecek en üst seviyededir. Fakat Platon'un zihnine olmasa da kalemine bu kabiliyetleri sergileme fikrini ve gücünü veren kişi Sokrates'tir. Aynı Sokrates bu sergileme işlemi boyunca içeriye, *yazıya* sızarak bundan böyle orada yaşamaya karar

²³⁰ Homeros, *İlyada*, XVIII-465.

²³¹ Platon, *Mektuplar*, 21.

²³² Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 39.

vermiş olan kişinin ta kendisidir. Dolayısıyla felsefenin yazgısı, biri yazan ve yazmakla var olan ve diğeri de yazılan ve yazılmış olmakla var olan bu iki kişinin ilişkisiyle birlikte belirlenmiş gibidir. Bu yazgının adım adım serpilişi olarak felsefe tarihini oluşturan isimlerin bir kısmı görmüş, düşünmüş ya da okumuş oldukları şeyin *gerçek* bir şey olduğuna ve dolayısıyla kaleme almış olduklarında da o gerçek şeyin ne olduğu ve ne anlama geldiğiyle ilgili doğru bir resim çizmiş olduklarına inanan *yazan* kişilerdir. Bu kişilerin karşısında ise kendilerini görmüş, düşünmüş ya da okumuş oldukları şeylerin ortasında *ne halde* bulduklarıyla ilgilenen ve hem içinde bulundukları bu hali yaratan koşulları değiştirmeye hem de bu arada kendilerini olmak istedikleri hale dönüştürmeye çalıştıkları için yazan, bu kendi yazmış oldukları vasıtasıyla olsa bile, nihayetinde, *yazılmış olan* kişilerdir.

Bu nedenle, en azından iki felsefe anlayışıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Biri, kişisel üslup ve özgünlükten olabildiğince uzak duran bir felsefe anlayışı. Felsefi sorulara yanıtlar öneren tikel kişiliği tahrif etmeyi amaçlıyor; çünkü bu anlayış için aslolan tek şey yanıtların niteliği, yoksa bu yanıtları öneren karakterin mahiyeti değil. İkinci anlayış ise, üslup ve özgünlüğü gerektiriyor, çünkü okuyucularının, karşılıklarına çıkan görüşlerin başka birisinin değil ama tikel bir kişilik tipinin görüşleri olduğunu asla unutmaması gerekiyor.²³³

Öyleyse Platon'da ya da belki de uydurulabilecek bir isimle *Sokrates/Platon* fenomeninde bu iki felsefe anlayışı bir araya gelmiş gibi görünüyor. Bu nedenle bu fenomen, yani diyaloglar, hem Platon'un gayrişahsi yanıtlar arama arzusunu hem de Sokrates'in kişinin kendisinin ne halde olduğu ve ne hale gelebileceğiyle ilgili kışkırtıcı söylemini içermesi dolayısıyla hem hakikate yönelik nesnel bir arayışa gönül veren kişilerin hem de kendilerine yönelik öznel bir kaygıya sahip olan kişilerin ilgisini çekiyor. İlk gruptan olan kişiler, biraz sonra *Platonculuk* olarak ifade edilmeye çalışılacak olan düşünme biçimine şekil verirken, diğer gruptan kişiler kendileriyle, kendilerini tanımakla ve kendilerini olduklarından başka bir hale getirmekle ilgilendikleri yazılarında Sokrates'in felsefi mirasını canlı tutuyor. Tam da bu nedenle Platonculuğun bir düşünme biçimi ve bir düşünce geleneği olarak toptan bir eleştiriye maruz bırakıldığı her noktada, bir şekilde, yüzüne Sokrates'in maskesini takmış olan ya da Sokrates'in maske olarak kullandığı bir kişi, yazıyı kullanarak bizzat kendisinin ne olduğuyla ilgileniyor ya da diğer insanlarda kendileriyle ilgilenmeleri yönünde bir dikkat uyandırmaya çabılıyor. Tam da bu anlamda, nihayet, bu çalışmada Nietzsche'nin Sokrates ile kurduğu iddia edilen

²³³ Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, 19.

gönülsüz dostluk ilişkisinin ne anlama geldiğiyle ilgili bir şema kendisini gösteriyor. Nietzsche tam da bir yaşam öyküsü olan Sokrates'e bir yakınlık duyduğu anda sanki birden bire onda *Platon'a yol açan Sokrates'i* görür gibi olduğu için ondan uzaklaşıyor. Çünkü Nietzsche aynı zamanda bu ikinci Sokrates'te, metafizik düşünme geleneğinin ve Hristiyan ahlakının beslendiği bir kaynak olarak Platonculuğun teorik zeminini kuran *Platon'un hocasını* görüyor. Öyleyse bu noktada, söz konusu dostluğa gönülsüzlük dolayımını kattığı ölçüde Platonculuğun ne anlama geldiğiyle ilgili birkaç şey söylenmesi gerekiyor.

Her şeyden önce, Sokrates ve Nietzsche arasındaki köprüye verilmiş bir isim olan şu *Platonculuk* etiketinin burada ele alındığı haliyle neyi işaret ettiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü en kaba bakışla bile *Platonculuk* denen şeyin Platon ve Platon'u bir şekilde *tutanlar* arasındaki bir ayrımı ortaya çıkardığı kesindir. Fakat daha bu düzeyde bile üstesinden gelinmesi güç bir zorluk kendini göstermektedir. Bu ayrımın ayaklarının yere basabilmesi için hiç olmazsa *Platon* denilen noktada Platon'dan sonraki herhangi bir takipçi kümelenmesini Platoncu kılabilen olan bir çekim merkezinin var olması gerekmektedir. Fakat Platon'un kendisi böylesi bir çekim merkezi görevi görebilecek olan hiçbir şey kaleme almadığını itiraf etmektedir. Platon "Zaten," demektedir kafasını meşgul eden asıl konularla ilgili,

benim de bu konularla ilgili yazılı bir eserim bulunmamakta. ... Bu konular çok uzun süre boyunca üzerinde düşünüldükten sonra hakikat ruhta bir anda parıldar, sonrası da kendiliğinden gelişir. ... Eğer bu konuları yazmak gerektiğine ve halkın bu yolla anlayabileceğine inansaydım, hayatımı insanlara bu kadar faydalı olacak bir işle geçirmez miydim?²³⁴

Demek ki Platon kendisini ilgilendiren asli konularla ve ruhunda sonraları daha da gelişmek üzere uzun bir düşünme süreci sonunda parıldayıveren *hakikat* ile ilgili hiçbir şey kaleme almamıştır. Üstelik biraz yukarıda da ifade edildiği gibi onun yazdığı diyaloglardaki temel kaygısı Sokrates'in hatırasını korumaya yöneliktir. Dahası, Platon bizi her türlü Platoncılaştıran yazına karşı uyarmaktan geri kalmamıştır.²³⁵ Öyleyse diyelim ki kendisiyle diyalogları vasıtasıyla ilgilendiğimiz

²³⁴ Platon, "Yedinci Mektup", 341c-e.

²³⁵ Vincent Descombes, *Platonculuk*, çev: Murat Erşen, (Ankara: 2020, Doğu Batı), 12. Aynı sayfada Descombes VII. Mektup, 341b'de yer aldığı haliyle bu uyarıyı aktarır: "Her hâlükârda, benim uğraştığım konular (...) hakkında yazmış ya da yazacak ve bunları benden ya da başkalarından öğrenmiş ya da şahsen bulmuş oldukları için *yetkin oldukları iddiasında bulunan kimselere* ilişkin söyleyebileceğim şudur ki, onların, bence, bu konu hakkında herhangi bir şey anlamaları imkânsızdır."

Platon'un bile yeterince Platoncu olmadığını söylemeye yeltenen herhangi birini ipe sapa gelmez şeylerden bahsettiği gerekçesiyle ciddiye almamak pek doğru bir tavır olarak görülmemelidir. Dahası, bu şekilde bakıldığında bugün gördüğümüz haliyle tüm bir felsefe tarihi, biri yazmaya bile tenezzül etmeyen ve bir diğeri de yazdıkları ancak sanki bir tragedya şairi olma yönündeki ilk gençlik hevesini etkileyici bir adamın hatırası sayesinde hayata geçirmeyi başarmaktan daha fazla bir şey ifade etmeyen iki büyük ustanın pek de önemli görmedikleri konular üzerinden şekillenmiş gibidir. Fakat elbette ki Platon'un aklından neler geçtiğini, bunlardan hangilerini yazıp hangilerini yazmadığını, yazmadığı noktadaki durumun kendi tercihinine mi yoksa *eşyanın doğasına* mı ait olduğunu ve dahası Akademia müfredatında *söz ile* iletilenlerin bizlere diyaloglar olarak bırakılmış olan yapıttan daha fazlasını içerip içermediğini bilemeyiz. Öte yandan bu konuya *değinmek* faydalı olmakla birlikte böylesi bir tartışmayı derinleştirmenin değeri tartışmalıdır. Yine de biraz önce olduğu gibi konunun verili öncelleri bakımından *makul* fakat sağduyu bakımından *aşırı* olan türden yorumlara dek ilerlememek için diyalogların Platon için asli olmayan şeylerden bahseden yazılar olduklarını değil de onların bu tür asli şeylerden *olabildiğince* bahseden yazılar oldukları düşünülebilir. Platon'un felsefi öğretimindeki ezoterik yönün asla unutulmaması gerektiğini söyleyen Alexandre Koyre, diyalogun örtük anlamının tam da yazı bakımından *örtük kalması zorunlu* olandan bahsetmenin en iyi yolu olduğunu öne sürmekle bu görüşü desteklemektedir. "Gerçekten, Platon'a göre, bilim adını hak eden gerçek bilim kitaplardan öğrenilmez, ruha dışarıdan dayatılmaz; ruh onu kendi kendine, kendi kendisinden, kendi iç çabasıyla elde eder, keşfeder, icat eder. ... Bunu yapmayan, diyalogların örtük anlamını anlamayanlara gelince, yazık onlara."²³⁶

Neyse ki Sokrates Sorunu ile olan ilgisinde gündeme gelen yapıtlarının ardındaki niyetlere, onların kökenlerine ve asıllıklarına yönelik problemler karşısındaki aynı *aldırışsızlık* tavrı, şimdi burada, Platon'un yapıtı ile olan ilgisinde de yardıma çağrılabilir durumdadır. Çünkü kendisinden sonraki gelenek için yüzyıllar boyunca önemli olmuş olan tek şey Platon'un aklından neler geçtiği değil, onun hâlihazırda kaleme almış olduklarıdır. Öyleyse Platonculuk her şeyden önce, bunu diyaloglar vasıtasıyla ortaya koymanın güçlüğü bir yana, Platon'un doktrini olan şeyin kendisi

²³⁶ Alexandre Koyre, *Platon Okumaya Giriş*, çev: Kurtuluş Dinçer, (Ankara: Pharmakon, 2020), 20.

ve bu doktrini benimseyen kişilerce paylaşılan bir ortak isimdir. Platon’a dair böylesi bir sahiplenişin onun doktrininin herhangi bir noktasını temel bir çıkış noktası olarak alması bakımından bir başka doktrinin dayanak noktası olmaya vardığı yerde ise Platonculuğun ikinci anlamı kendini göstermektedir. Bu anlamıyla o, örneğin *Yeni-Platonculuk* ya da *Cambridge Platonculuğu* olarak adlandırılan ekollerde olduğu gibi, kendisinin Platoncu olduğunu ilan eden felsefe okullarının paylaştıkları bir etikettir. Fakat üçüncü olarak, bu çalışmada ele alındığı haliyle Platonculuk ne Platoncu olan belirli herhangi bir kişiye ne de *Platonculuk* başlığı altında sunulan herhangi bir belirli ekole gönderme yapmaktadır.

Sözcüğün çağdaş kullanılışına göre Platonculuk, Platon’u okumuş olup kendini Platoncu hisseden kişilerle sınırlı değildir. Sadece düşünce tarihindeki bir olay değil, aynı zamanda bu olayın tanımlandığı dönemdir ve her kim bu dönemin sınırları içinde düşünüyorsa, farkında olsun olmasın, Platonlaştırır. Platonculuk artık bir tek, Platon denen filozofun felsefesi değildir, bütün filozofların felsefesidir, bizatihi felsefedir.²³⁷

Bu anlamıyla Platonculuk, felsefenin ve bu arada filozofun da ne olduğunu belirlemekle birlikte *felsefede* ve *filozofta* sürüp gitmekte olanın ta kendisidir. “Felsefe metafiziktir,”²³⁸ diyen Heidegger biraz sonra ekler: “Bütün felsefe tarihi boyunca Platon’un düşünmesi, değişik biçimlerde kesin kalır. Metafizik, Platonizm’dir.”²³⁹ Böylece Platonculuk, Nietzsche’nin kendi felsefesini *tersine çevrilmiş Platonculuk* olarak tanımlarken kullandığı o çok daha geniş kapsamlı anlama erişmektedir. Daha doğrusu o artık *bir anlama gelmekten* çok anlamların içinde kurulduğu bir düşünme biçimidir. Bu düşünme biçiminin zorunluluğunu, bu biçim dışında bir düşünmenin gerçekleştirilmesinin olanaklı olup olmadığını ve tüm bunların sonuçlarının felsefedeki, yaşamdaki ya da herhangi bir konudaki izdüşümlerinin neler olduklarını belirtmek bu çalışmanın cüret edebileceği bir görev olmanın çok ötesindedir. Burada yalnızca, ancak Platon ile birlikte mümkün olmuş olmakla birlikte artık onun isminden özgürleşmiş şekilde varlığını sürdüren böylesi bir düşünme biçiminin ne türden bir karakteristiğe sahip olduğu, onun özellikle daha sonra Nietzsche tarafından gerçekleştirilecek olan eleştirisine çanak tutacak bir şekilde, söz konusu edilecektir.

²³⁷ Descombes, *Platonculuk*, 10.

²³⁸ Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev: Deniz Kant, (Ankara: A, 2001), 68.

²³⁹ Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, 68.

Platonculuğun felsefeye, kültür dünyasına ve gündelik yaşama hükmeden iyiden iyiye incelmış, deyim yerindeyse doğallaşmış varyasyonlarını olanaklı kılan karakteristik Platon tarafından gerçekleştirilen temel bir ayırmda hayat bulmaktadır. Bu ayırım, dünyanın *görünür dünya* olarak duyusal olan ve *hakiki dünya* olarak duyusal olmayan bir şekilde düşünülmesine ve dahası hem gerçeklik hem de değer bakımından bir hiyerarşinin bu ikili dünya tasarımına adapte edilmesine yöneliktir. “Platon için duyuyüstü olan hakiki dünyadır. O yukarıda ölçü veren olarak durur. Duyusal olan aşağıda görünür dünya olarak durur. Yukarıda olan daha başından ve tek başına ölçü veren ve öylelikle de arzu edilir olandır.”²⁴⁰

Bu ayırımla birlikte söz konusu olan şey, *hakiki olanın* hem ulaşılması gereken en değerli bilgiyi (*idea*) hem böylesi bir bilginin formunu (*episteme*) hem de doğru ya da yanlış olmaları fark etmeksizin tüm yargıların hakkında verildiği bütün bir dünyanın *varlığını* (*ousia*) temsil etmek üzere *duyusal olan* dünyanın dışına itilmesidir. Bu aynı zamanda akıl yürütmenin hedefleriyle birlikte insani eylemlerin değerini belirleyecek olan niyetlerin de içine doğulduğu haliyle tanınıp bilinen dünyanın ötesine yerleştirilmesi anlamına gelmekte ve bu dünyada ya da onun bilgisinin *uzaktan* etkisiyle *hakiki* bir yaşam sürebilmek için adeta *ikinci bir kez doğmayı* bir ödev haline getirmektedir. Daha ileri bir düzeyde ise hakikatin bilgisi ya da sahici yaşam ancak bu *ödevi* duyan ve basitçe koşulları onu gerçekleştirmek için müsait olanların elde edebilecekleri bir şey olarak belirli türden bir yaşam tarzını ya da zihin örgütlenmesini şart koşturmaktadır. Dolayısıyla hakiki bilgi, doğru eylem, gerçek sevgi ya da sahici yaşam, herkes tarafından öyle pek de kolayca erişilebilecek şeyler olmadıkları için, bu yolda başarı sağlanabilmesi için bir insanın geçirdiği ömrün neye benzemesi gerektiğiyle ilgili yol gösteren yaşam tarzı rehberlerinin ve bir insanın düşünmesinin nasıl olması gerektiğini öğreten zihin öğretmenlerinin var olması gerekmektedir. Üstelik Platonculuğun ayırımının *tek başına ölçü veren ve öylelikle de arzu edilir olan* olarak belirlendiği yerde, onun düşünce üzerindeki tahakküm edici yönüyle karşılaşabilmek için kimi kitaplarla haşır neşir olmak ya da kimi vaazlarda hazır bulunmak gibi bir zorunluluk da söz konusu değildir. O bir şekilde, düşünceye ve yüreğe işlemiş olan *hakiki olanın* uzak ve ulaşılması zor bir yerde bulunduğu inancı gereğince, o anda sahip olunanın ya da el altında bulunanın

²⁴⁰ Heidegger, “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, Cogito (25/Kış/2001) içinde (134-141), çev: Oruç Aruoba, (İstanbul: Yky, 2012), 135.

aslında olması gereken olmadığının ve tam da bu yüzden değersiz olduğunun düşünüldüğü her seferde orada, iş başındadır. Daha geniş bir etki gücü söz konusu olduğundaysa nasıl yaşanması ve düşünülmesi gerektiğinin rehberleri ya da öğretmenleri olan *öncüler*, örneğin *halkın Platonculuğu* olduğu ölçüde tüm bir Hristiyan gelenek içerisinde ya da Descombes'un "idealara doğru yükselme olarak yorumlanan Platonculuğun seyri bizzat aklın hareketini tanımlar"²⁴¹ diyerek vurguladığı nokta üzerinden felsefede, metafizik gelenek içerisinde yaşamaktadır. Rorty'nin *Platon-Kant kutsal patikası* olarak adlandırdığı bu geleneği kuran unsurlar,

... yani büyük metafizikçilerin eserleri, her şeyi düzenli ve bütün olarak görme girişimleridir. Metafizikçiler, yükseklerden görüldüğünde beklenmedik bir birliğin -gerçek bir şeyin, görünüşlerin ardında duran ve bu görünüşleri üreten bir şeyin yakalandığının göstergesi olan bir birliğin- aşikâr hale geleceği umuduyla görünüşlerin çoğulluğunun üstüne yükselmeye çalışırlar.²⁴²

Hakikatin ancak kendi içerisinde yola çıkılarak fakat özellikle de ondan olabildiğince uzaklaşılarak elde edilebileceği *görünümlerin çoğulluğu* olarak dünyanın ötesine konumlandırıldığı ve filozofun bu hakikatin *değerine* zincirlenmiş olan bilgiye sahip olan kişi olmak bir yana, onun peşinde koşan bir âşık (*philosophos*) olarak tanımlandığı oranda felsefe, metafiziktir. Öyleyse metafizik ile birlikte "hakikatte *olanı* bulabilmek amacıyla filozof ... doğal ve asıl yuvası olan görünümün dünyasını *terk etmek* zorundadır."²⁴³ Fakat *görünümler dünyası* olarak kategorize edilen alan bildiğimiz anlamdaki yaşamın tümünün, yani içinde en alelade günlük rutinlerle en umulmadık doğüstü deneyimlerin ortak bir zemine yaslanarak ancak sayesinde mümkün olabildikleri bir dayanak noktasının ta kendisidir. Bu nedenle kendisini herkes gibi içinde buluverdiği dünya bir yana bırakıldığında "filozof, 'hakiki' yuvası olarak hangi âlemi seçerse *seçsin*, görünümün dünyası *önceliğini* korur."²⁴⁴ Yine de bu öncelik her zaman için zorunlu olarak orada bulunan ve bulunacak olan şey olarak kendini gösteren *duyusal olan* dünyanın terk edilemeyeceği anlamına gelmez. Öyle ki bu dünya, metafizik gelenek içerisinde büyük bir ölçüde, çok önemli hedeflerine varmak üzere içinde vazgeçilemez bir arzu duyan ciddi kişilerin muazzam çabalarına ayak bağı olan, örneğin Descartes'ın çabasında olduğu gibi, daha sonraki koşullarda daha uysal bir karakterde olacağı

²⁴¹ Descombes, *Platonculuk*, 29.

²⁴² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev: Mehmet Küçük-Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı, 1995), 145.

²⁴³ Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev: İsmail Ilgar, (İstanbul: İletişim, 2018), 42.

²⁴⁴ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 42.

umularak bir süreliğine *askıya alınarak* giysi dolabına kapatılan *istenmeyen bir* çocuktur. Metafizikçiler için bu *çocuk* diyelim ki ne bir türlü sergileyemediği *ruhsal derinlik* ile büyüklerinin sonsuz sevmeye gücüne tekabül edebilecek denli yüce ne de yapıp ettiklerinin düzensizliği ve olur olmazlığıyla onların zihinsel becerilerini onurlandırabilecek denli tertipli ve *usludur*. Peki, bu çocuk niçin özellikle *istenmeyen* bir çocuktur ve metafizik gelenek içerisinde, eğer ki örnek takip edilecekse, *duyuüstü* olarak kategorize edilen dünya *asıl çocuk* olarak niçin filozoflar tarafından el üstünde tutulur?

Bu sorunun muhtemel yanıtlarından biri hâlâ söz konusu geleneğin kalbinin attığı yerde, Platon'da bulunabilir. *Hakiki olanın* ülkesi olarak *kavranan dünyada* en tepede yer alan *iyi* ideası güneşin *görünen dünyadaki* rolüne benzer bir rol üstlenmektedir. Böylece nasıl ki güneş “görünen nesnelere yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz. Kendisi gelmeden onları dünyaya getirir, büyütür, besler”²⁴⁵ ise aynı şekilde *iyi* de *kavranan dünyada* var olanların hem bilinebilirliklerinin garantisi hem de *iç ve dış varlıklarının* kaynağı, gelişim ilkesi ve sürekli varoluşlarının dayanağıdır. Öyleyse *duyuüstü* kategori yalnızca akılla uzanılarak bilginin *daha doğru* meyvelerinin toplanabileceği bir bilgi ağacı değildir. O aynı zamanda *gerçek varlığın* ve *iyinin* ta kendisinin yuvasıdır.²⁴⁶ İşte *bilginin*, *varlığın* ve *değerin* hem kendi başlıkları altındaki saçaklanışlarında hem de onların dünyadaki ya da insan zihnindeki kendi başlarına ya da birbirleriyle sarmaş dolaş haldeki bulunuşlarında bir *birlik*, *düzenlilik* ve *bütünlük* bulunabilmesi hedefi, bu arayışın nihayetinde uzanmak zorunda kaldığı *duyuüstü* dünyada gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. En üstün hedefleri gerçekleştirmek üzere en yüksek insani yetkinliğin kendisine yönlendirildiği bu *asıl çocuk*, gerçi asıl olmasına asıldır ama, henüz şu anda ve burada değildir. *İstenmeyen çocuk* dışarıda, kapının aralığından içeriye seyrederken sanki bu *asıl çocuk*, çoktan yitirilmiş bir dünya gibi, bahtsız ve özlem dolu bir annenin histerik ruhunda üretildiği haliyle aslında bir *hayali çocuk* olarak oradadır.

“Filozofa, yani insan zihnine, görünümünün ötesinde bir şeylerin olması gerektiği düşüncesini ilham eden daima bu dünyanın görünürlüğü olmuştur”²⁴⁷ olsa da, öte

²⁴⁵ Platon, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası, 2008), 509b.

²⁴⁶ Ve hatta “böyleyken iyi, hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak çok daha güçlü bir şeydir.” (Platon, *Devlet*, 509c)

²⁴⁷ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 42.

yandan “insan *animal rationale* olarak kaldıkça *animal metaphysicum*’dur.”²⁴⁸ Burada insan zihni sanki orada umduğunu bulamayacağına ikna olmuş gibi içinden çıktığı şeye dönüp de bir daha yüz vermeyen fakat aynı zamanda orada tam da kendisini tatmin edecek olanın bulunduğu inandığı için peşinden koştuğu şeyden de kendisini tatmin edebilecek oranda yüz bulamayan bir konumda, dolayısıyla talihsiz, yersiz yurtsuz ve keder verici bir yazgıya mahkûmmuş gibi görünmektedir. Çünkü bu *kutsal patika* boyunca tanınıp bilindiği haliyle yaşamın dışına itilen tek şey *gerçek* değil, aynı zamanda *gerçek* olanı dikkate almaya ve onu aramaya yönelik insani bir yetkinlik olarak sunulan düşünme etkinliğinin ta kendisidir. Böylece düşüncenin, ona düşünmesi gerektiğini *ilham eden* yaşamın aslında hiç de üzerine düşünölmeye değer bir şey olmadığı sonucuna varılır. Platonculukta ya da onunla belirlendiği ölçüde felsefede insan, *animal metaphysicum* olarak, *ratio* ile yaşamı bilginin *yüksek* standartlarına göre değerlendirmeye, onu bu standartlara uygun bulduğu noktada benimsemeye, bu standartlara uydurulabilecek oranda değiştirmeye fakat bu standartları karşılamadığı noktada da onu *çürük* olarak belirleyerek görmezden gelmeye odaklanmıştır.

Bu belirli, yüksek ve özellikle *nihai* olan standartlar uyarınca bir hesaplama ve böylece de bir eleme gerçekleştiren *ratio*, kendini metafiziğe özgü bir soru kipinde, yani ancak belirli türden yanıtları muhatap almak üzere formülleştirilmiş olan özel bir soru sorma tarzıyla birlikte de göstermektedir. Bugün kendi dilimizde *nedir?* olarak kullandığımız Yunanca *ti estin* sorusu “Sokrates, Platon ve Aristoteles’in geliştirdiği soru sorma tarzıdır.”²⁴⁹ Bu öyle bir tarzdır ki bu soruyla birlikte bulundukları halleriyle *şeyler*, içinde belirli bir işleve sahip oldukları olgusalılık bağlamından ve *sözcükler*, içinde belirli bir anlama geldikleri söz dağarlarından gittikçe kopartılarak kendi kendilerine, özlerine doğru yakınlaştırılır. Elbette ki Deleuze, “Belki de biz bu soruya artık onda yadırganacak bir şey görmeyecek denli alıştık; oysa onu Sokrates ve Platon’a borçluyuz”²⁵⁰ derken haklıdır. Fakat *sorunun* bugünkü ortaya çıkışında onun belirli türden amaçlar için formüle edildiği ilk ortaya çıkışının izleri yine de tespit edilebilir. Bu yüzden belki de bugün herhangi bir şeyle ilgili *nedir?* diye sormamızın peşi sıra aldığımız yanıtta bir parça *çabukluk* olduğunu

²⁴⁸ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev: Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 9.

²⁴⁹ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev: Ali İrgat, (İstanbul: Afa, 1995), 31.

²⁵⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev: Ferhat Taylan, (İstanbul: Norgunk, 2010), 103.

hisseder ve aynı anda kendimizde aslında bu yanıtın pek de *iyi düşünülmemiş* olduğuna yönelik hazır bulduğumuz bir ön yargının var olduğunu fark ederiz. Böylece *sorunun* kökenine ilişkin bu izlerle birlikte, Heidegger'in deyişiyle, sanki “bu kökene geri çağırılırız, onun için ve onun tarafından geri isteniriz.”²⁵¹ Soru, Platon'da ortaya çıktığı haliyle, bu izleri, yani *çabukluk* ve *iyi düşünülmemiş* olma unsurlarını kucaklar. *Dine uygunluk nedir?* sorusunun yanıtı “dine uygun olan onca şeyden bir ya da iki tanesi”²⁵² olmadığı gibi, *erdem nedir?* sorusu da ortaya *bir arı sürüsü kadar erdem* atmakla yanıtlanabilecek bir soru değildir. *Nedir?* sorusuna böylesi *çabuk* yanıtlar verebileceğini düşünen bir kişi gülünçtür. Menon'un, aynı isimli diyalogun daha ilk satırlarında, “Sana cevap vermek güç değil, Sokrates” diyerek erdemin ne olduğuna yönelik soruyu “her çeşit eylem için, her yaş için, bizim her birimiz için ayrı ayrı birer erdem vardır” diyerek hemencecik yanıtlamasının ardından Sokrates “Ah ben ne kadar şanslıymışım!” diyerek onunla alay eder.²⁵³ Çünkü “ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. *Erdem nedir?* sorusuna verilebilecek cevabın doğru olabilmesi, erdemin ne olduğunun anlaşılması için bu öz göz önünde tutulmalıdır.”²⁵⁴

Öz göz önünde tutulmadığında yanıt, *iyi düşünülmemiş* bir yanıt olarak elenir ve soruşturma Sokrates'in “öyleyse şu noktayı da göz önünde tut”²⁵⁵ diyerek soruyu yinelediği bir noktaya, yani böylesi bir *yeni soru kipi* için muhatabı hazırlamaya, bunun için daha ağırdan almaya ve yanıtıtan ziyade *sorunun* kendisini aydınlatmaya yönelir. Soru, zihnin ona cevap bulabilmek için çabucak yöneldiği dışsallığı, sorunun *yanlış* da olsan bir yanıtı olduğu için değil, onu ancak içinde anlamlı olabildiği düzen içerisine yerleştirebilmek adına eler. *Ti estin* sorusunun yanıtı, onun aydınlığa taşınması olarak, *ne-dir?* sorusunun kendi içselliğinin düzenine aittir. Öyleyse “Örneğin Platon'un felsefesi *ti*'nin ne anlama geldiğinin ilginç bir yorumudur.”²⁵⁶ Aslında böylece Sokrates'in felsefi etkinliğinin tümü, sonra Platon'un yapıtı ve daha ileri bir düzeyde Platonculuk olarak metafizik düşünme geleneğinin tamamı *nedir?*

²⁵¹ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, 33.

²⁵² Platon, *Euthyphron*, 6d.

²⁵³ Platon, *Menon*, çev: Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2013), 71e-72b.

²⁵⁴ Platon, *Menon*, 72d.

²⁵⁵ Platon, *Theaitetos*, 147a.

²⁵⁶ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, 32.

sorusunun bir aydınlatılması olarak düşünülebilir ve böylece, büyük bir ölçüde felsefe tarihi de, bu *sorunun* çözümlenişinin bir tarihi olarak belirlenebilir.

Yine de burada, özellikle *ti estin* ile ilgilenmeye başladığımız şu anda, gelenek henüz sonraki geniş, rahat su yollarındaki akışına erişmemişken, daha sonra onu bu akışa ulaştıracak kaynağın bulunduğu yerde onu çözecek, dağıtacak, deyim yerindeyse onu toprağın emebileceği denli cılız kılacak bir noktaya çoktan değinilmiş oldu. Sokrates'i Platoncu düşünme geleneğinin dışında bir yerde konumlandırmayı denemeye hizmet edeceği umulan bu nokta, bir sonraki bölümde, Sokrates'in sorduğu *nedir?* sorusuna muhataplarından aldığı yanıtları *yanlış* olarak değil de *geçersiz* olarak değerlendirdiği iddiası savunulurken kendini gösterecektir.



4. GÖNÜLSÜZ DOSTLUĞUN DENEYİMİ: NIETZSCHECİ SOKRATES

Şen Bilim'in ikinci baskısı için 1886 güzünde kaleme aldığı önsözde Nietzsche, filozofun fizyolojik koşullarıyla onun ortaya koyduğu felsefe arasında bir ilişki olabileceği düşüncesinin sık sık aklını kurcaladığından bahseder. “Düşünce tarihine bugüne dek kılavuzluk eden en yüksek değer yargılarının ardında,” der Nietzsche, “bireylerin ya da sınıfların ya da hatta bütün ırkların fiziksel yapısının örtük yanlış anlamaları vardır.”²⁵⁷ Bu ilk başta düşüncelerimizin içinde bulunduğumuz koşullar tarafından belirlendiğine yönelik yavan yaklaşımın bir ifadesi gibiysen, dikkatlerin ırklardan ve sınıflardan ziyade bireylere doğru yönlendirilmesiyle birlikte, işler büsbütün ilginçleşir. Nietzsche *Avrupa, kültürümüz ya da felsefemiz* olarak adlandırdığı koşullarla, onların *bugün* yaşayan insanların düşüncelerini nasıl şekillendirdiklerinden daha çok, onların *bugünkü*lerin, Avrupa'nın, batı kültürünün ya da felsefesinin koşulları olarak belirlenecek şekilde hangi kaynakta, *kimde* ve özellikle de bu *kim* hangi özel koşullar altındayken ortaya çıktıklarıyla ilgilenir. Bu nedenle Nietzsche ile birlikte felsefi sorunun dile getirilişi bir değişimin, *nedir?* sorusundan *kim?* sorusuna doğru bir metamorfozun, hantal ve yavaş tırtılın takip edilebilir sürünen *erdeminden*, hafif ve çabuk kelebeğin ön görülemez uçan *erdemine* doğru bir başkalaşımın ifadesine dönüşür. Böylece *yanıtın* aranacağı yer, üzerlerinde sürünülecek satırlar değil omuzlarına konulacak kişiler olarak belirlenir.

Felsefi sorunun Nietzsche'de *kim?* sorusuyla birlikte dile gelişi yalnızca yanıtın aranacağı yerdeki bir değişikliği değil, aynı zamanda bu sorunun talep ettiği yanıtı alabilmek adına soruyu soran kişideki bir yer değişikliğini de beraberinde getirir. *Nedir?* sorusundan *kim?* sorusuna doğru bir geçiş, bu sorunun bir parça daha yakından, deyim yerindeyse sorunun muhatabının yüzündeki kırışıklıkları bile görebilecek denli yakından sorulmasını gerektirir. Nietzsche, “sık sık kendime, daha geniş bir açıdan bakıldığında felsefenin gövdenin yorumundan ya da yanlış yorumundan başka bir şey olup olmadığını sormuşumdur.”²⁵⁸ der. Bu, deyim yerindeyse, felsefeyi filozofla kurulan telepatik bir ilişki vasıtasıyla *nedir?* sorusuna bir yanıt arama etkinliğine benzetmektense, onu artık, filozoflara tek tek “Neyiniz var? Neyiniz var ki böyle düşünüyor ve böyle kitaplar yazıyorsunuz?” diye sorulan bir hatır sorma etkinliğine benzetmeye müsaade eder. Böylece öyle veya böyle

²⁵⁷ Nietzsche, *Şen Bilim*, 13.

²⁵⁸ Nietzsche, *Şen Bilim*, 13.

felsefeden sürülmüş olan pek çok konu, örneğin “Kant usulü evde oturmak, aşırı çalışma, beynin yeterince beslenmemesi, okumak”²⁵⁹ gibi gündelik konular *kim?* sorusuyla birlikte felsefeye davet edilmiş olur.

Bu küçük şeyler –beslenme, yer, iklim, dinlenme, bunlarla bencilliğin kılı kırk yarması– şimdiye dek önemli sayılan şeylerden son derece daha önemlidir. Tam da buradan başlamalıyız yeniden öğrenmeye. İnsanlığın bugüne dek önemle düşünüp durduğu şeyler gerçek bile değildir, kuruntudur yalnızca; daha sert deyimle, o sapına kadar zararlı, hasta yaratıkların bozulmuş içgüdülerinden doğan yalanlardır, –o kavramların topu, “tanrı”, “ruh”, “erdem”, “günah”, “öte dünya”, “doğru”, “bengi yaşam”... Ama insanoğlunun büyüklüğünü, “tanrısallığını” hep bunlarda aradılar...²⁶⁰

Belki de artık bundan böyle büyük harfle başlamayı hak eden bu *Küçük Şeyler*, felsefe için yalnızca düpedüz bir filozofun sahip olduğu düşünceleri ya da onun kulağına hangi düşüncelerin peşinden gitmesi gerektiğini fısıldayan içgüdüleri belirlemesi açısından değil, aynı zamanda felsefeyi en erken günahlarından birinden, onun şu gelip geçici, güvenilmez ve ölümlü *bedeni* felsefe ülkesinden aforoz edişiyle işlediği günahtan arındırabilmek için de önemlidir. Örneğin bu durumu sezmiş olan on dokuzuncu yüzyılın bir başka devi, Nietzsche’nin “kendisinden öğrenecek bir şeyler bulduğum biricik psikolog”²⁶¹ dediği Dostoyevski, günahın kefaretni kendi tarzında, *Yeraltından Notlar*’ın ilk cümlesinde öder: “Ben hasta bir adamım... Gösterişsiz, içi hınçla dolu bir adamım ben. Sanıyorum, karaciğerimden hastayım.”²⁶² Sonraki sayfalar boyunca konuşanın bir *ruh* hastası değil de bir *karaciğer* hastası olduğunu bilmek az şey değildir. Fakat daha önemli olan, burada, Nietzscheci *kim?* ve *kim, hangi koşullar altındayken?* sorularının peşinen yanıtlanması, düşüncenin ve kişinin neyin hizmetinde olduğunun kendiliğinden ve gönüllü bir biçimde itiraf edilmesidir. Bu, “Neyiniz var ki böyle düşünüyor, böyle kitaplar yazıyorsunuz?” diye sormak zorunda olan felsefe doktorlarının, “bir halkın, bir çağın, bir ırkın ya da insanlığın tümünün derdinin izini sürecekle olanlar”ın²⁶³ işini kolaylaştırır. Bu yüzden “düşünen kurbağalar değiliz biz,” der Nietzsche, “bağırsakları boşaltılmış nesnelleştirme, kaydetme araçları da değiliz.”²⁶⁴ Dolayısıyla bedene nispeten ruh ile bengi yaşama, bedene nispeten akıl ile doğruya ya da bedene

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev: Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Say, 2010), 302.

²⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev: Can Alkor, (İstanbul: İthaki, 2013), 45.

²⁶¹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İş Bankası, 2010), 95.

²⁶² Fyodor M. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev: Mehmet Özgül, (İstanbul: İletişim, 2015), 41.

²⁶³ Nietzsche, *Şen Bilim*, 14.

²⁶⁴ Nietzsche, *Şen Bilim*, 14.

nispeten bilinç ile erdeme ulaşmak türünden umutlar beslemek yerine daha anlamlı soruları, örneğin *kimin* ruh ile bengi yaşama ulaşmaya çalıştığını, *kimin* akıl ile doğruyu hedeflediğini ve *kimin* erdemi uyanık bir bilince adapte etmek istediğini soran soruları ciddiye almamız gerekir. Bu nedenle beden, *kim?* sorusu dolayısıyla ele alındığı ölçüde, Nietzsche tarafından önerilmiş olan bir *model*dir.²⁶⁵

Bedeni bir model olarak ele almak, *kim?* sorusuna, bu soruyla yerinden edilen *nedir?* sorusunun kendi aradığı yanıtlara doğru hamle yaparken kullandığı araçların yerine, şimdi, kendisine uygun yeni araçların sağlanması bakımından hizmet eder. Eğer *soru*, kendisiyle birlikte yol olarak bir bilinmeyene, yani *yanıt*a doğru yaklaşmak demekse, bu durumda, bedeni *kim?* sorusunun yaklaşma tarzını belirleyecek bir model olarak ele almak ne demektir? Gözlerde baş ağrıtıcı bir dikkat, adımlarda *kırk kere düşünme*, kulak diplerinde yoğunlaşan obur sessizlik, burun deliklerinde ve damakta kupkuru bir bekleyiş ve hazırlık... Bunların tümü de beden kendisini bir şeye yaklaştıırken onda olup biten şeylerin birer betimlenişi olarak, yani duyusallığın aşağı dereceden bir hizmeti olarak değil de onun sivrilmesi, duyusallığın seviyesinin avlanan bir yırtıcı düzeyine yükseltilmesi olarak, bedenin *kim?* sorusu için bir model olmasının ne anlama geldiğine işaret eder.

Nasıl da hassas gözlem aletleridir duyularımız! Örneğin, hiçbir filozofun saygıyla ve şükranla söz etmediği şu burun, şu sıralar elimizin altındaki en hoş araçtır: bir spektroskopun bile saptayamadığı en küçük devinim farklarını saptayabilir. Bugün bilimde, duyuların tanıklığını kabul etmeye karar verecek kadar ilerideyiz — onları daha da keskinleştirmeyi, silahlandırmayı, sonuna dek düşünmeyi öğrenecek kadar. Geri kalanı sakat doğumdur ve henüz-bilim-değildir: başka bir deyişle metafiziktir, teolojidir, psikolojidir, bilgi kuramıdır. ... Onlarda gerçeğe bir sorun olarak bile rastlanmaz.²⁶⁶

Metafizik, teoloji, psikoloji ve epistemoloji bir kütüphane sessizliğinde, zihnin steril ortamında, onun bilgi ya da varlık laboratuvarında hayata geçirilir. Çünkü *ti estin*

²⁶⁵ *Bir model olarak beden...* Bu ifade Deleuze tarafından Spinoza için kullanılır: “Spinoza filozoflara yeni bir model önerir: Beden.” [Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev: Ulus Baker, (İstanbul, Norgunk, 2015), 25] Spinoza’nın bedeni bir model olarak önermesiyle birlikte, aslında buna pek de önem veriyor olmasak da, bedenlerimiz ona dair sahip olduğumuz bilgiyi nasıl aşıyorsa, aynı şekilde, düşüncemizin de ona dair bilincimizi aştığını fark etmemizi gerektirir. Bir bedenin neler yapmaya, ne türden etkiler almaya ve ne türden etkilere neden olmaya muktedir olduğu konusunda nasıl bilgisizsek, benzer şekilde, düşüncenin bilinç dışı karakteri hakkında da o denli bilgisizizdir. Öte yandan Spinozacı paralelizm, beden ile zihin arasındaki her türden nedensel ve hiyerarşik ilişkiyi reddederek, tam da bedende bilgi-dışı olanı bilmekle aynı ana denk düşen *bilmeler* olarak görmeyi gerektirir. Bu nedenle beden, yalnızca neden ve etki gücünü onda tanımaya daha aşına olduğumuz için, *düşüncede bilinç dışı olanın keşfi* için bir modeldir. (Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, 25-29)

²⁶⁶ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 21.

sorusunu yanıtlamak isteyen kişi için dışarı çıkmak, kendisini üstünün başının kirlenmesinden elini *kana* bulamaya dek türlü derecelerdeki tehlikelere açık kılacak şekilde hayata karışmak hiç de gerekli bir şey değildir. “Kendimi kendime daha bildik ve daha aşına kılmaya çalışacağım,” diyerek hedefini belirleyen Descartes bile “şimdi gözlerimi kapayacak, kulaklarımı tıkayacak, tüm duyularıma yüz çevirtecek, hatta zihnimden cisimsel şeylerin bütün imgelerini sileceğim,”²⁶⁷ diye ant içmektedir.

Metafizikçi *nedir?* sorusunun modeli zihinse eğer, burada *model alınan şey* ile *model alınan şey gibi olması istenen şey* arasındaki yakınlık, yani *düşüncenin modeli olarak zihin*, sanki metafiziğin bir kötü yazgısı gibidir. Zihni *düşünce* için model olarak almak, bu modelde duyusalıktan arındırılmış olan bir içeriğin bulunması gerektiği varsayımını ciddiye alarak modeli kurmayı ve sonra da bu sırf *zihinsel* olan model vasıtasıyla düşüncenin yaklaşım tarzını belirlemeyi gerektirir. Dolayısıyla ancak düşünce önceden verili bir şekilde ve örtük veya açık bir biçimde tamamlanmış, ince bir işçilikle kurulmuş ve düzenlemiş olmalıdır ki onunla *nedir?* sorusunun hakkı verilebilsin ve bir *model olarak zihin* dünyaya *felsefeyle bakmak* gibi bir yaklaşım tarzını düşünceye kazandırabilsin. Demek ki *nedir?* için bir yanıt aranırken, yanıtın arandığı yerde onu kuran, düzenleyen, tamamlayan ve *veren* bir şeyin, tek kelimeyle tanrı ya da tanrısal bir şeyin var olması ve onun nasıl ki düşünceyi *bir şekilde* kurmuşsa, aynı şekilde, dünyayı da bu düşünceye uygun bir biçimde yaratmış olması istenir. “Dolayısıyla her şey daha baştan düzenlendiği için ... Tanrının öngörüsü ya da kararından sonra hiçbir şey değiştirilemez.”²⁶⁸ O zaman yapılabilecek en iyi, en akıllıca, en insani ve en bilgece şey önceden kurulmuş olan uyumlu düzeni, bu *mümkün dünyaların en iyisini* ve tam da böylesi bir düzen için yaratılmış olan düşüncenin kendisini keşfedebilmek ve bu keşifleri *nedir?* sorusunun yanıtları, daha doğrusu bu sorunun *tek bir yanıtı* olarak cevap kâğıdına işaretlemektir. Fakat Nietzsche “Biraz çokça meraklıyım ben,” demektedir, “sorunlarla doluyum, kendimi beğenmişim: Üstünkörü bir yanıtla yetinemem. Tanrı ise, biz düşünürlere karşı üstünkörü bir yanıt, bir kabalıktır, -aslına bakarsanız, üstünkörü bir yasaktan başka bir şey değildir bizlere: Düşünmeyeceksiniz!”²⁶⁹

²⁶⁷ René Descartes, *Meditasyonlar*, çev: İsmet Birkan, (Ankara, Bilgesu, 2007), 31.

²⁶⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması, çev: Levent Özşar, (Bursa: Biblos, 2008), 147.

²⁶⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 28.

Peki yasağa uymamak ve böylece *düşünmek* üzere yola koyulmak ne demektir? Bu, düşüncenin yeni bir imgesini kurmak, *düşünmeyeceksiniz* denilen noktada bir savaş vermektense konuyu değiştirmek, basitçe, *başka bir şekilde düşünmek* ve bu *başkanın* ne olduğunu belirleyebilmek içinse zihni değil de bedeni bir model olarak almak demektir. Çünkü mesela “hiç kimse midelerini asla yabancı, daha doğrusu Tanrısal bir mide olarak görmemiştir.”²⁷⁰ Tam da bu nedenle, Nietzsche ile birlikte, felsefi sorunun *nedir?* olarak değil de *kim?* olarak dile gelmesiyle eş zamanlı olarak felsefi yaklaşım tarzının metafiziğin, teolojinin ya da Platonculuğun *zihin modelinden* koparak Nietzsche’nin *beden modeline* doğru hareket etmesi, felsefeyi, kendisini hakkında konuşmak ve bir yanıt verebilmek adına gözünü diktiği konulara ya da sorulara artık kendi alışlageldik referans noktalarına başvurarak yönelmekle tatmin edemeyeceği bir krizin eşğine getirir.

Aşağıdaki üç bölümden ilki, Nietzsche’nin *bedeni* model olarak geliştirdiği yaklaşım tarzının neye benzediğini, onun bu tarz ile *nasıl* yaklaştığını göstermeyi amaçlıyor. Geri kalan iki bölümde ise, sanki biraz önce bahsedilen o *krizden* bir fırsat çıkararak, Sokrates ve Nietzsche birlikte ve aynı anda felsefe sahnesinde göründüklerinde ortaya izlemeye değer bir şeyler çıkıp çıkmayacağıyla ilgili bir deneyim sunuluyor. Fakat bu deneyim, bir karikatür olmaktan bir parça daha ileri bir şey olarak görülebilsin diye, bu iki ismin çıktıkları sahnenin belirli bir biçimde düzenlenmesi, izleyicinin sahnenin bir *felsefe* sahnesi olduğuna ikna edilmesi gerekiyor. Öyleyse şimdi kısaca, söz konusu bölümlerde daha da ayrıntılandırılacak olan bu *gönülsüz dostluk deneyiminin* ne türden bir sahne ışığının altında, felsefeye dair hangi dekorların arasında ve özellikle hangi *dilde* yaşanacağıyla ilgili birkaç söz söylenmesi gerekiyor.

Her şeyden önce ve basitçe, ister gönüllü ister gönülsüz olsun, Sokrates ve Nietzsche arasında bir dostluk ilişkisinin var olduğu düşüncesini ortaya atmak, bu iki isim arasında ilişki kurabilmenin bir yolunun olduğunu öne sürmek anlamına geliyor. Fakat bu yolu yürüten kişi, hangisinin başlangıç ya da varış noktası olduğu fark etmeksizin, bu iki isim arasında uzanan yolu bir çırpıda kateddiği takdirde yolun gereğince yürünmediğine, yol boyunca pek çok önemli noktanın es geçildiğine ve nihayetinde yolun hakkının verilmediğine yönelik haklı suçlamalarla yüzleşmek

²⁷⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, 418.

zorunda kalacaktır. Öte yandan hammaddesi neredeyse iki bin yıllık bir düşünsel malzemedan oluşan bu yolu gereğince ve hakkını vermeye çalıştığı için yol üstündeki küçük ya da büyük her durakta konaklayarak yürüyen bir kişi ise, kendisini bu kez, yolculuğunun herhangi bir noktasında aslında böyle bir yolun var olmadığına ikna edilme ve böylece de yolunu büsbütün yitirme tehlikesiyle yüz yüze bulacaktır. Nihayetinde *Sokrates'in en parlak öğrencisi ve Nietzsche'nin ezeli düşmanı* olarak bilinen Platon'un ilhamıyla inşa edilmiş bir yolun şimdi Sokrates ve Nietzsche arasındaki dostluğun yolu olarak düşünülmesi aslında bu yolun belirli bir takım gerçekleri yok saymadan yürünemeyeceğinin çoktan kabul edilmesi anlamına gelmekle, belki de şimdi burada, bu yolun yok yere betimlendiği izlenimini doğuruyor. Fakat Sokrates'i *Platon'un hocası* olarak düşünmek istemeyen bir kişinin, zayıf da olsa, arzu ettiği şekilde düşünebilmesi için bir şansa sahip olduğunu göstermeyi amaçlayan bu çalışmanın ilk bölümüyle birlikte yol, mümkün olduğu ölçüde gereklerden, *es geçme* suçlaması ve *hakkını verme* yükümlülüğü gibi ahlaki yaptırımlardan arındırılmaya çalışıldığı için sanki şimdi *bir çırpıda katedilebilir* bir yolmuş gibi bu yola koyulmayı göze kalan kişinin önünde uzanıyor. Öyleyse aslında ortada Sokrates ve Nietzsche ikilisini aynı sahneye aynı anda çıkarmakla ilgili hiçbir pürüz kalmıyor. Fakat şu halde, yolun bir çırpıda katedilmesiyle birlikte bu iki ismin sahneye davet edilmesi, bir rafta omuz omuza duran iki kitap gibi, onlar arasında var olduğu tasarlanan dostluk ilişkisinin neye benzediğiyle ilgili hiçbir ipucu da vermiyor.

Açık ki böyle bir dostluk ilişkisi tasarımı ancak belirli bir dolayımından, bu çalışmada tercih edildiği haliyle ise bir *gönülsüzlük* dolayımından geçmekle kurulabilir. Sahnede ışık, dekor ve dil olarak hizmet vermesi umulan bu dolayım, yine de Platoncu malzemedan oluşturulan ve üzerinde ancak metafizik bir ekipman ile donanmış bir halde ilerlenilebilecek olan o yoldan geçse de, mademki bir kez Sokrates ve Nietzsche ikilisinin sahneye adım atmaları bir şekilde sağlandı, o halde o *malzemenin* ve o *ekipmanın* ne kadarının sahneye, sahnede ışık, dekor ve dil olarak hizmet edebilsinler diye alınacağı da belirlenebilir. Öyleyse Nietzsche ve Sokrates arasındaki yol bütünüyle katedilmesi gereken bir yol olarak değil, her ne kadar bu yine de Platonculuğun sahasının üzerinden ve rüzgârlarında hakikatin uçtuğu metafizik iklimin içinden geçecek olsa da, artık bir *rota* olarak düşünölmeye izin verir. Bu örneğin kutsal bir şehre, orada sırf oradaki ünlü bir şefin elinden bir akşam

yemeği yemek için gitmeye benzer. Şefin yanına varılmış, yemek yenilmiş ve bu arada da birkaç tarihi esere şöyle bir göz atılmıştır. Aynı şehre bir hac yolculuğunu gerçekleştirmek için gitmiş olan birinin *yolu*, şimdi bu ağzının tadını bilen kişide bir *rotaya* dönüşmüştür. Böylece burada rota, öncelikle, gönülsüz bir dostluk ilişkisinin düşünülmeye çalışıldığı bu çalışmanın geleneğin tamamının bir hesabını verme görevinden muaf tutulması bakımından ve sonra da *hakikat* kavramına bir göz atmakla güzergâhı belirlenmiş olan bu rota, onun Sokrates ve Nietzsche ikilisinin yer aldığı sahnenin ışığı, dekoru ve dili olarak belirlenmesi açısından önemlidir. Yoksa zaten Sokrates, Platon ve Nietzsche üçlüsünü başlangıç, yol ve son olarak belirleyen duraklara sahip olan bir rotanın takip edilmesini sağlayacak olan kavramlar, yani o kutsal şehrin bütün taşı ve toprağı, “öğeler ya da atomlar olmadığından ve bir sözdizimi ve bir sistemden alındıklarından, her özel ödünç alma, metafiziğin tümünü beraberinde getirir.”²⁷¹

4.1. Nietzsche’nin Dostu Olmak

4.1.1. Düşüncenin Yeni Modeli: Beden

Walter Kaufmann, Nietzsche ile ilgili meşhur kitabının Nietzsche’nin Sokrates’e dair tutumunu anlatmaya ayırdığı bölümüne, Nietzsche’nin yalnızca Sokrates’e değil, *kendi kahramanı olarak gördüğü* herkese yönelik yaklaşımını ifade etmeye denk düşebileceğine inandığı bir parola önererek başlar: “Oscar Wilde gibi o da, ‘herkes öldürür sevdiğini’ diye düşünür –ve öldürmelidir de.”²⁷² Hemen bir satır sonra Kaufmann bu kez bizleri, Nietzsche’nin *Wagner Olayı*’nda Bizet’nin *Carmen*’ine duyduğu hayranlığı itiraf ettiği o cümlelere gönderir.

Araçlarıyla, savaş nedenleri ile insanların ölümcül nefreti olan aşk! – Don José’nin yapıtın [*Carmen*’in] bilimindeki son haykırışı kadar aşkın doğasındaki trajik özün bu denli kesin ve bu denli ürkütücü bir biçimde anlatımını bulduğu başka bir olay daha bilmiyorum:

“Evet, onu ben öldürdüm,

Ben – taptığım Carmen’imi”

– Böyle bir aşk anlayışı (tek filozoflara özgüdür) – pek nadirdir!²⁷³

²⁷¹ Derrida, "Structure Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", Writing and Difference içinde, s. 281-82. Şuradan alındı: Derrida, *Nietzsche’nin Şöleni*, Sunuş, 39.

²⁷² Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (New Jersey: Princeton University, 2013), 392.

²⁷³ Nietzsche, *Wagner Olayı*, çev: M. Osman Toklu, (İstanbul: Say, 2010), 19.

Filozoflara özgü olan bu aşk anlayışının *pek nadir* oluşu, onun filozofun filozofla, yani bir erkek veya kadın filozofun bir erkek veya kadın filozofla yaşayabileceği ve yaşandığında da *filozoflara özgü* ve *pek nadir* olacak olan bir aşk anlayışı olduğunu düşündürmemeli bize. Çünkü talih, aşk konusunda filozofların yüzüne, başka herkesin yüzüne ne kadar gülmüşse, o kadar gülmüş gibidir. Görüldüğü kadarıyla iyi bir filozof olmakla dillere destan bir romantik kariyere sahip olmak arasında hiçbir bağlantı yoktur. Hatta bir filozof olmak ya da bir filozofla birlikte olmak, işleri sanki bir parça daha içinden çıkılmaz bir hale sokuyor gibidir. Abelardus’dan Althusser’e, Descartes’tan Heidegger’e dek gerçekten yaşanmış ya da uydurulmuş olan gönül maceralarına dair pek çok anekdot, filozofların aşkta dikiş tutturamadıkları izlenimine sahip olabilmek için yeterli kanıt sağlar. Dolayısıyla elbette ki o *pek nadir* ve *filozoflara özgü* olan aşk anlayışı, filozofun sorduğu *nedir?* ya da *kim?* sorularına göre şu ya da bu şekilde sevdiği, yaklaşmayı arzuladığı hakikatle ya da kitapların ardında konuşan kişilerle yaşanan bir aşk anlayışıdır. Fakat yine de, garip bir şekilde, eğer ki felsefe tarihi hızlı bir başa-sarma ile ilk dakikalarına doğru geri götürülürse, geleneğin Sokrates’in avuçlarının içinde birer *tohum* olarak gözlemlenebileceğini düşündüğü Platonculuk olarak metafiziğin o tüm aşkın unsurları *evden*, kadının ve erkeğin aşk hayatından çıkmış gibidir:

Sokrates gereksindiği gibi bir kadın buldu, –ama yeterince tanısaydı o da seçmezdi bu kadını. ... Gerçekten de Ksanthippi evini ve yuvasını Sokrates’e yaşanmaz ve tekinsiz kılarak, asıl mesleğinin içine daha çok itti onu: sokaklarda ve gevezelik ve aylaklık edilebilen her yerde yaşamayı öğretti ona ve böylelikle Atina’nın en büyük sokak-diyalektikçisi olarak eğitti onu.²⁷⁴

Aksine ikna olmak çok güç olmakla birlikte eğer Sokrates ile yaşamak insanı çileden çıkaran bir şey değilse, Ksanthippi, Sokrates’in karısı, bilebildiğimiz kadarıyla huysuz mizaçlı, geçimsiz bir kadındı. Laertios’un aktardığı detaylarda bu kadın kocasına küfreden, onu suyla ıslatan, gevezeliğiyle mütemadiyen onun başını şişiren ve hatta çarşı pazar demeden üstünü başını çekip çekiştirerek kocasını insanların gözleri önünde tartaklayan, yani Sokrates’i rezil eden bir kadındı. Fakat görünüşe göre Sokrates bu *rezaletten* bir bilgelik payı çıkarmayı başardı. Nasıl ki azgın atlarla haşır neşir olan biniciler diğer atlarla pek kolay biçimde baş edebiliyorsa, Sokrates de bu baş belası kadına nasıl katlandığını soran arkadaşlarına “Ksanthippi ile yaşayarak

²⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İş Bankası, 2019), 252.

öteki insanlarla daha kolay geçiniyorum,”²⁷⁵ diye cevap veriyordu. O, mesela, bu meraklı arkadaşlar bu kez de karısının *kaz sesi*yle sesi hiç kesilmeyen bir makara gibi başının etinin yemesine nasıl dayandığını sorduklarındaysa, onlara kazların sesine yumurtladıkları için katlanıldığını hatırlatıyor ve benzer şekilde “Bana da Ksanthippi çocuk doğuruyor,” diyordu. Bunu hak edip etmediğini elbette bilmiyoruz fakat Sokrates belki de daha biraz önce kafası ütülenmiş ve orasında burasında tartaklanmış olmanın acısını hissederek yurttaşlarının arasına karıştığında onları sözcükleriyle büyülüyor, onlarda kendi kendileriyle ilgilenmeleri için bir arzu uyandırıyor ve bazen de uzun, içkili sohbetlerde aşktan, *Erostan* tutkuyla söz ediyordu.

Bu bölümün ilk sözcüklerinden itibaren bir süredir üzerinde konuştuğumuz *önemsiz, gündelik ve felsefi olmayan* konuların tamamı, Nietzsche’nin düşünceye yeni bir yaklaşım tarzı kazandırdığı ve bunu yaparken de *model* olarak *bedeni* aldığı iddiasıyla birlikte düşünüldüğünde birden bire *önemli, ciddi ve felsefi* bir hava kazanır. Bu tam da nasıl ki günün sonunda Don José âşık olduğu, *taptığı* Carmen’ini öldürmek zorunda kalmışsa, Nietzsche’nin de günün sonunda Sokrates’i neden öldürmek zorunda kaldığının bir açıklamasını verir. Nietzsche sanki Sokrates’te bir yaşam tarzını, bunu beğense de beğenmese de, Sokrates’in bir *sokak-diyalektikçisi* olarak sürdürdüğü yaşam tarzı içerisinde yapıp ettiklerinin bir imgesini dikkate alır. O, bu imgede, kendi yaşamı ya da yaşamının benzemesini istediği şeyin bir imgesini gördüğü noktada Sokrates ile kendisini bir *dost* olarak görür. Fakat sanki bu *geveze* ve *aylak* Sokrates *Eros* hakkında konuşmaya ve avuçlarını açıp da oradaki o Platonik *tohumları* görücüye çıkarmaya başladığında, dostluğun üzerini bir *gönülsüzlük* gölgesi kaplar.

Nietzsche, Sokrates’te, tanrıların yerine iyinin ve kötünün bilgisini koymak amacıyla efsaneyi çözen Nietzsche’den, ruhları insanca, pek insanca şeylere geri kavuşturan Nietzsche’den nefret eder; ve Sokrates’te, kendisinin olmak istediği şeyi sever, kıskanır; ruhların baştan çıkarıcısı, eğitimcisi, yöneticisi. Bu aşk dolu nefretten gene bahsetmek durumunda kalacağız.²⁷⁶

Nehamas gibi biz de daha ileride *gönülsüz bir dostluk* olarak bu *aşk dolu nefretten* bahsetmek durumunda kalacağız. Fakat şimdi, *Nietzscheci tarzda yakınlaşmaların*

²⁷⁵ Laertios’un Sokrates ile Ksanthippe ilişkisine dair sunduğu ayrıntılar şurada bulunur: Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II.35-36-37.

²⁷⁶ Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 94.

daha net bir görüntüsünü yakalayabilmek adına, *Nietzscheci yaklaşım tarzının bedeni bir model olarak ele almasının* ne anlama geldiği konusunu bir parça daha aydınlığa kavuşturmamız gerekiyor.

Duyusallığın bedenin özgül ayrımı olarak belirledikten sonra bedeni düşüncenin yaklaşım tarzı için bir model olarak almak ne empirik bir epistemoloji önermek ne de nihayetinde empirik bir epistemolojiyi temele almayan her türlü felsefenin toptan bir eleştirisini yapmayı istemek anlamına gelir. Bu, ilk olarak ve basitçe, örneğin Nietzsche'nin müziği düşüncüyü *kanatlandıran* bir şey olarak görmesinde olduğu gibi, ağırlıkla bedene özgü çağrışımlar veren kavramları, düşüncenin kullanma alışkanlığına sahip olduğu bedene özgü daha az çağrışıma sahip olan kavramların yerine koymak anlamına gelir.²⁷⁷ Böylece beden, bir model olarak, düşünceye analogi vasıtasıyla yeni aletler sağlar. Örneğin Nietzsche *Tan Kızılığı*'nı okuyacak bir kişiye, sanki bu kitaba sinmiş bir koku varmış gibi, “yeter ki insanın burun delikleri biraz duyarlı olsun,”²⁷⁸ der. Benzer şekilde, sanki *doğrular* ses çıkarıyorlar ya da belirli bir ağırlığa sahiplermiş gibi, kendilerini *duyacak kulakları* ve *alacak elleri* bekler.²⁷⁹ Kimi zaman tek bir duyu, örneğin duyulacak bir şey için tek bir kulak bile yetmez. İyice sessiz konuşanı, sessiz konuşmakla kendini var edeni ve gizleyeni, *o şişkin bağırsaklardan gelen* sesi duyabilmek için insanın *kulaklarının ardında da kulaklarının* olması gerekir.²⁸⁰ Bedeni model alan tüm bu analogiler, duyusallığın ve *görünür dünyanın* yanını tutmakla, duyuların soykırıma uğratıldığı ya da sessiz köleler gibi çalıştırıldığı her türlü felsefenin eleştirisini felsefi dilin salt kullanım düzeyine taşır. Böylece sözcüklerin, kavramların ya da kitapların arasında dolaşırken diyalektik türden bol tuzaklı bir eleştiri, yerini, semptom gözlemeye yönelik daha hızlı bir pratik eleştiriye bırakır. Eğer içinde minicik bir sinek görülmüşse, yemeğin yenmeden, öylece tabakta bırakılması için tabağın ne kadarının temiz olup olmadığına dair bir laboratuvar analizine gerek yoktur. Bedenle yapılabilen her şey,

²⁷⁷ “Müziğin, ruhu özgürleştirdiğinin ayrımına varıldı mı acaba? Düşünceleri kanatlandırdığının? Ne kadar çok filozof olunursa, o kadar çok müzisyen olunabileceğinin?” (Nietzsche, *Wagner Olayı*, 18)

²⁷⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 78.

²⁷⁹ “Belki de Zerdüşt'ün yorumlanması için ayrıca kürsüler bile kurulacak. Ama daha şimdiden, getirdiğim doğruları duyacak kulaklar, alacak eller beklemem, kendi kendimle hepten çelişmek olurdu: Bugün beni duymamaları, verdiklerimi almak istememelerini anlaşılır bulduğum gibi, ayrıca işin doğrusu da budur sanıyorum.” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 47)

²⁸⁰ Nietzsche, *Putların Batışı*, 2.

benzer şekilde, düşünceyle de yapılabilir. “Kişi Yeni Ahit’i okuyacaksa,” der Nietzsche örneğin, “eldiven giymesi iyi olur.”²⁸¹

İkinci olarak bir model olarak beden, düşünceye, yalnızca analogi vasıtasıyla değil, düpedüz gerçek bir beden, *bir kişinin bedeni* olarak da hizmet eder. Literal anlamıyla bir model olarak beden, düşünceye, yaklaşmakta olduğu şeyde, örneğin Dostoyevski’nin *yer-altı-adamında* olduğu gibi, ardında bedeninde hastalığın mı yoksa sağlığın mı hüküm sürdüğü birinin saklandığı sorusunu sormayı emreder.

Barışı savaşın üzerine yerleştiren her felsefeyi; mutluluğun olumsuz tanımını içeren her etiği; bir sonu, şu ya da bu türden bir sonu, bir son durumu bilen her metafiziği ya da fiziği; bir Ayrı’ya, Öte’ye, Dış’a, Üst’e can atan her egemen estetik ya da din filozofunu esinleyen bir hastalık olup olmadığını sorabiliriz.²⁸²

Bu cümleleri kuran Nietzsche kendisi de yaşamı boyunca akut ya da kronik bir dizi hastalığı kendinde deneyimlemiş ve nihayetinde “yaşadığım en büyük olay iyileşmekti,”²⁸³ demiş olan fizyolog *Bay Nietzsche*’dir. Nietzsche bize, örneğin eğer istersek, kasvet verici bir etkiye sahip olan kahve içme alışkanlığı ile Schopenhauer felsefesine ilgi göstermek arasında bir ilişki kurabileceğimizi ve bu ilişkiyi kurmaya çalışmanın hiç de gayriciddi bir işe girişmek anlamına gelmeyeceğini söyler.²⁸⁴ Beslenme, dinlenme, yaşanan yer ve iklim gibi beden üzerinde etki gösteren koşulları ciddiye almak, bedenin yalnızca ruh ya da zihin üzerindeki muhtemel engelleyici rolüne mani olabilmek için değil, bedeni model alan yeni bir yaklaşım tarzı uyarınca düşünceyi *burada* olanla, kandırılammış ve kandırılmayacak olanla ve etkinliğiyle gücü yaşamın sınırları içinde kalacak olanla belirleyebilmek için önemlidir. Bu nedenle Zerdüşt “yeryüzüne ait olanı aşağılaması için kandırdılar ruhunuzu, ama kandıramadılar iç organlarınızı,”²⁸⁵ derken tam da Nietzscheci düşüncenin literal anlamda bedeni model olarak aldığı iddiasını savunan birinin elini güçlendirmektedir.

²⁸¹ Nietzsche, *Deccal*, 67.

²⁸² Nietzsche, *Şen Bilim*, 13.

²⁸³ Nietzsche, *Wagner Olayı*, 16.

²⁸⁴ Olmazdı ya, Nietzsche zamanında bir okul kurmaya karar vermiş olsaydı eğer, o okulun giriş kapısının üzerinde “Sağlıklı Olmayan Giremez” yazacağını rahatlıkla hayal edebilir ve o okuldaki ilk derste *Ecce Homo*’nun sağlığa ve günlük rutinelere yönelik önerilerde bulunan *Neden Böyle Akıllıyım* başlıklı bölümünün okutulacağına kesinlikle inanabiliriz.

²⁸⁵ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 137.

Nietzsche'nin hem analogik hem de literal anlamda bedeni düşüncenin bir modeli olarak gördüğü yorumunu benimsemek, onun öncellerine, onların kitaplarına, düşünme biçimlerine ve bizzat kendilerine yaklaşmak üzereyken ne türden bir *ruh haline* sahip olduğunu ve tüm bunlarla ilgilenirken nasıl düşündüğünü hayal edebilmemiz adına bir fırsat sunar. Ayrıca böyle bir yorumla birlikte Nietzsche bize bir parça *fazla* geldiğinde, örneğin o diyelim ki birileri tarafından oldukça fazla kendine özgü, fazla öz güvenli, fazla akıllı, fazla çabuk ya da fazla hesapsız bulunarak ya bir nihilist *teenage* ekolüne ya da bir anlaşılması güç *azizler kulübüne* dâhil edilmeye çalışıldığında, bu *fazlalığın* onda değil de tam olarak *bizde* ve onun yazdıklarında değil de tam da onu okuyan *kişilerde* bulunduğu fikrini makul bulabilmemiz için bir *pencere* aralar. Bizde var olan ya da okuyan *kişilerin* sahip olduğu *fazlalık*, tam da Nietzsche'nin sahip olmadığı bir şey olarak, *hakikattir*. Belki de *hakikat*, yeryüzündeki en kullanışlı şeydir ve bir yerlerde *pratik hakikat* gibi bir şeyden bahsetmek hiç de oksimoron bir ifadeye bel bağlamak anlamına gelmeyecektir. Eğer böyleyse, o zaman “Tanrının tek özrü, var olmayışıdır,”²⁸⁶ diyerek *en güzel tanrısız nüktelerini* elinden aldığı için Nietzsche'yi kışkırtan Stendhal ile birlikte “hakikatin tek özrü, var olmamasıdır,” dediğimizde, aslında *çok fazla* şey dile getirdiğimize inanabiliriz. Çünkü hakikat *keşfedilmiş hakikat* ya da *vazgeçilmiş hakikat* olduğunda değil, tam da bizler *kayıp hakikatin peşinde* olduğumuz sürece hakikattir. O, var olmadan *ölçü verendir*. Öyleyse *biz* ya da Nietzsche'yi okuyan *kişiler*, onu hakikatin nesnel karakteriyle ilgilenmediği ölçüde *fazla kendine özgü*, hakikatin karşısında ürkek olmadığı için *fazla öz güvenli*, cümleler kurabilmek için hakikatin kendini göstermesini beklemek zorunda olmadığı için *fazla akıllı*, içinde uzunca bir süre sabırla beklenmiş ağdalı bir tarih hakikatin neredeyse bir koşulu olduğu için *fazla çabuk* ve tek kelimeyle üzerinde hakikatin armasını taşımadığı için *fazla hesapsız* buluruz. Oysaki Nietzsche için *ölçü veren* şey yaşamdır fakat *yaşam* derken kullandığımız o sözcük değil *düpedüz yaşadığımız yaşamdır*. Öyle ki düşünce için bir model olarak bedenin önerildiği bu satırlar için hayati derecede önem arz eden bir vurguyla yaşam, basitçe, buna hakikatin kendi üzerimizdeki izlerine daima tanık olduğumuz o *ölçü veren* eylemi de dâhil olmak üzere, ne bir eksiği ne de bir fazlası, *yaşantı yoluyla* deneyimlediğimiz *her-şeyin* ta

²⁸⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, 35.

kendisi olarak yaşadığımız yaşamdır. Bu nedenle Karl Jaspers “Nietzsche'nin hakkında hiçbir şey söylemediği çok az gerçeklik vardır,” der ve devam eder:

Yazılarında neredeyse tüm büyük ve küçük şeyler, devlet, din, ahlak, bilim, sanat, müzik, doğa, yaşam, hastalık, çalışma, erkek ve kadın, aşk, evlilik, aile, halklar, çağlar, tarih, tarihte yerini alan kişiler, çağdaşları, felsefi usavurmaların son soruları hakkında bir şeyler bulunabilir. Bunların bireysel anlamda ağırlıkları daha büyük veya daha küçük olabilir. Her hâlükârda her ifadenin doğru anlaşılması Nietzsche'nin düşünce hareketlerinin temel özellikleri ve hüküm süren içerikler hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır.²⁸⁷

Jaspers'in bahsettiği *her ifadenin doğru anlaşılması* için öne sürdüğü *düşünce hareketlerinin temel özellikleri ve içerikler hakkında bilgi sahibi olma* gibi koşullar, örneğin yaşayan herkesin ya da akıl sahibi olan tüm varlıkların bir şeylerin *doğru dürüst* bir bilgisine sahip olmayı umabilmeleri için hangi sınırlara dek gidebileceklerini belirlemek üzere değil, yalnızca bir kişinin, *Bay Nietzsche'nin* ifadelerini doğru bulabilmek için gereklidir. Üstelik bu söz konusu *doğrular ne daha doğrular ne de en doğrulardır*. Onlar, *olabildiğince doğrular* ya da *anlaşılabilir doğrulardır*. Nietzsche'nin ifadelerinde söz konusu olan doğrular, demek ki hakikatin değil, zaten kendiliğinden pek açık bir biçimde görüldüğü üzere, Nietzsche'nin doğrularıdır. Bu nedenle bu doğruların birbirlerine eklenerek oluşturduğu geniş ağın gövdesi hizasında gerildiği ağaç hakiki meyvelere sahip *iyiyle kötüyü bilme* ağacından ziyade Nietzscheci meyvelere sahip bir *yaşam* ağacıdır. Gerçekten de Nietzsche'den alabileceğimiz tat, örneğin Aristoteles'ten ya da John Locke'tan *tat* aldığımızı söylediğimizde bağlanmak zorunda hissettiğimiz o suni mecazi konteksti kendiliğinden dışlayan bir şekilde, kendi içinde kimi zaman daha tatlı ya da kimi zaman daha acı olabilmekle birlikte her zaman daha canlıdır.

Son iki paragraf boyunca aralanan o *pencereden* Nietzsche'ye doğru bakarken kullandığımız sözcüklerin *bedensel* tınısı, tam da Nietzsche'nin *kim?* sorusunu yanıtlamak üzere bedeni düşünce için bir model olarak önermesinin ne anlama geldiğini anlayabilmek adına bir deneyim imkânı sunar. O, sanki kimi zaman yutulduğunda kimilerine *fazla gelen* bir şey ya da kimi zaman gölgesine düşen meyvelerini toplamak üzere kendi gövdesine bir *ağ ören* şeydir. Bu noktada üslubu öyle veya böyle anlatılmak istenen bir şey için tercih edilen edebi bir enstrüman olarak değil de renkli camlarından dünyanın tüm rengini kendi tonuna hapsederek

²⁸⁷ Karl Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, çev: Murat Batmankaya, (İstanbul: Alfa, 2013), 151.

sunan bir gözlük olarak düşünürsek analogilerin estetik değerini ya da verimliliğini ölçmek isteyen sorulardan kendimizi muaf tutabiliriz. Öyleyse üslup, bedeni model alan düşüncenin bedensel üslubu, bir şeyi daha etkileyici ya da daha iyi anlatan bir araç değil, bir şeyin kimi yanlarını karartırken başka kimi yanlarını da aydınlatan bir renk tayfidır. Bir güneş gözlüğü taktığımızda nasılsa öyle: her şey yine olduğu gibi fakat yine de her şey bir biçimde farklıdır.

İşte, Nietzscheci *kim?* sorusu, tam da *kimin nedir?* sorusunun bir yanıtını vermekle dünyanın kendi kendinde sahip olduğu asli renk tonunu ortaya koymaya çalıştığını belirleyebilmek üzere sorulur. Bu sorunun samimi bir şekilde sorulmasının imkânı bir yandan dünyanın bir *asli renk tonunda* bulunmadığının ve öte yandan da renk tayfindaki herhangi bir gezintiye engellemeye muktedir bir *önceden kurulu otoritenin* var olmadığının tecrübe edilip edilmediğine bağlıdır. Tam da bu nedenle Nietzsche “çeşit çeşit sağlık durumundan geçen, hâlâ da bu durumlardan geçmekte olan bir filozof aynı sayıda felsefeden de geçer,”²⁸⁸ der. Pek çok felsefeden geçmekle kazanılan tecrübe, filozofa, Jaspers’in biraz yukarıda Nietzsche’nin dizinine ait olduğunu belirttiği o çok çeşitli içeriği, örneğin *evlilik* ile *çağları* ya da *bilim* ile *tarihte bulunan kişileri* bir araya getirme olanağını ve kudretini verir. Bu olanağın ve kudretin Nietzsche’de bedensel hastalığın ve sağlığın sarkacı vasıtasıyla açılması ve kazanılması elbette ki kişiseldir. Defalarca hastalanan ve iyileşen ve bu döngüyle birlikte çeşit çeşit felsefeden geçen kişinin kendisi *Bay Nietzsche*’dir. Fakat bedensel ve kişisel olanın, yani *yaşanılan yaşama* ve o *yaşamda yaşayan kişiye* ait olanın düşünce için bir model olarak ele alınarak *kim?* sorusuyla birlikte felsefenin başköşesine yerleştirilmesi, belki de pek çok şeyden daha çok, Nietzschecidir.

4.1.2. Nietzscheci Tarzda Yakınlaşmalar

Bir süredir üzerinde durduğumuz *bir model olarak beden* ve *kim?* sorusu, felsefeye Nietzscheci bir tarzda yaklaşmanın ne anlama gelebileceğiyle ilgiliydi. Gerçi, her şeyden önce içinde bulunulan noktada felsefeye ait olan ile başka herhangi bir şeye ait olan arasındaki sınırın neredeyse tamamen bulanıklaştığının ve Nietzscheci bir tarzda *neye* yaklaşmaya çalışılacağıнын büsbütün belirsizleştığının itiraf edilmesi gerekir: hayati olan ile felsefi olan, görülen o ki, bir daha ayrıştırılamazcasına birbirleriyle iç içe geçmiş gibidir. Öte yandan, bu çalışmada, böyle bir iç-içelik sanki

²⁸⁸ Nietzsche, *Şen Bilim*, 14.

bir süredir özellikle ima edilmiş ve onun tesis edilebilmesi adına da pek çok söz söylenmiştir. Demek ki içinde bulunulan bu nokta, her ne kadar içinde bulunulması istenen bir nokta olsa da, kendisi hakkında bir tasarım oluşturmakta zorlandığımız bir nokta olarak kendini göstermektedir. Belki de bunun nedeni, Deleuze’ün Nietzsche’nin *sanatçı ve doktor olarak filozof* imgesinin henüz var olmayan *gelecekteki filozof* imgesi ile çoktan geçip gitmiş olan *Sokrates öncesi filozof* imgesi arasındaki yakınlığı yorumlarken dile getirdiği gibi, *düşüncenin ve yaşamın birliğine* dair artık *ve henüz* hiçbir fikrimizin olmamasıyla ilgilidir:

Karmaşık birlik: bir adım yaşam, bir adım düşünce için. Yaşam tarzları düşünme biçimlerini esinler, düşünme tarzları yaşam biçimlerini yaratır. Yaşam düşünceyi *etkinleştirir*, düşünce yaşamı *olumlar*. Sokrates öncesi bu birlik hakkında artık en ufak bir fikrimiz bile yok. Artık önümüzde yalnızca, düşüncenin yaşamı engellediği, sakatladığı, yola getirdiği; yaşamın ise öcünü almak için düşünceyi deliliğe sürüklediği ve onunla birlikte kaybolduğu örnekler var. Vasat yaşamlar ya da deli düşünürler dışında seçeneğimiz yok artık.²⁸⁹

Fakat Nietzsche, “hiç kimse bir şeyden -kitaplar da giriyor bunun içine- zaten bildiğinden çoğunu çıkarıp alamaz; bir şey bize yaşantı yoluyla açık değilse onu duyacak kulak da yoktur bizde.”²⁹⁰ derken yaşam ve düşüncenin birliğinden bahsetmiyor mu? Tam da bu soruya hak ettiğine inandığımız o pozitif yanıt verirken, bir an durup, belki de yaşam ile düşüncenin birliğini dile getirmekle onu *yaşamak* arasında çok önemli bir fark olduğunu düşündükten sonra bu soruyu tekrar soru işaretiyle buluşturabiliriz. Öyleyse ona yanıt vermek için bu kez de Nietzsche’nin yaşamını ve bu yaşamda söz konusu birliğin sağlanıp sağlanmadığını incelememiz gerekir. Fakat onun biyografisini böylesi bir birliğin gücünü hissettirdiği bir yaşam öyküsü olarak okuduğumuzda, gerçekten de orada bu birliğin gücünü hisseder ama bir kez de böylesi bir birliğin gücünü hissettirmediği bir yaşam öyküsü olarak okursak, bu kez gerçekten de orada yaşamın ve düşüncenin birliğinin hiç de kurulamadığını tespit etmek mecburiyetinde kalırız. Sanki şimdiden o meşhur Nietzscheci çok anlamlılığa, yorumların yaka paça öne atılan meşru yarışına, onun *perspektivizmi* denilen o ilkesiz tutuma, o tam da *omurgasız* bedenlerle birlikte sergilendiği için çok güzel olan dansa davet edilmiş gibiyizdir. Öyleyse bu noktada, şimdi bu davete icabet edeceksek eğer, Zerdüşt’ün ağaçların arasına gizlenmiş bir

²⁸⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev: İlke Karadağ, (İstanbul: Otonom, 2016), 24.

²⁹⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, 49.

çayırda rast geldiğim o *dans eden kızlar* olarak bizler, bizzat Nietzsche tarafından içinde bulunduğumuz yol için yüreklendiriliriz.

Kızlar Zerdüşt'ü tanıyınca hemen bıraktılar dansı; ama Zerdüşt dostça bir tavırla yaklaştı onlara ve şu sözleri söyledi:

“Kesmeyin dansınızı, sevimli kızlar! Kötü bakışlı bir oyunbozan değil, kızlara düşman biri değil yanınıza gelen.

Tanrıyı savunurum ben, şeytanın karşısında: ama ağırlığın tinidir şeytan. Nasıl düşman olurum ki, ey hafif olanlar, sizin tanrısal dansınıza? Ya da güzel bilekli kız ayaklarınıza?”²⁹¹

Nietzscheci bir tarzla *neye* yakınlaşmaya çalışıldığıyla ilgili biraz önceki o bulanıklık, örneğin burada ve şimdi, düşüncenin ve yaşamın birliğini bir kıstas olarak alıp da Nietzsche'nin *neyine* yakınlaşma eğiliminde olmuş olduğumuza bir dönüp bakmakla giderilmeye çalışılabilir: İster felsefi olana ve ister hayati olana ait olsun, içinde olup bitenlerde ve içeriden gelen bir solukla ifade edilenlerde yaşamı olumlayan bir tavrın mı, yoksa yaşamı mahkûm eden, ona karşı olan bir tavrın mı söz konusu olduğu sorusu belirleyicidir. Nietzscheci tarzda yakınlaşma, Nietzsche'nin *öncellerine, onların kitaplarına, düşünme biçimlerine ve bizzat kendilerine* yakınlaşırken, onlarda çoğu zaman bağlı bulundukları tikel özne için bile örtük kalan kimi durumların tercüme edildiğini varsayan ifadelerle, yani semptomlara yönelir. Öte yandan bu ifadeler, örneğin *idea* ya da ahlak yasası olarak, yalnızca onu ifade eden tikel özneyi değil de o talihli tikel öznedeki bütün bir insanlık adına başarılmış olan bir şeyi dile getirdiği ölçüde, daima, *insanın* ve çağın semptomları olarak, dünyanın ve geleceğin tamamını ilgilendirir. Dolayısıyla bu ifadelerin yaşamın soluğunu taşıyıp taşımadığını tespit edebilmek üzere onların zihninde parladığı kişilerin, ispatlandıkları düşünme biçimlerinin, formülleştirildikleri kitapların ve bizzat dile geldikleri ağızların dibine girmek ve koklamak gerekir. Bu nedenle tam da zekâsıyla övüneceğini zannettiğimiz anda Nietzsche “burun deliklerimdedir benim deham,”²⁹² diyerek bizleri *kim?* sorusunun kılavuzluğuna davet etmektedir. Bu yakınlaşmanın ya da koklamanın kucak açmaya yönelik müşfik bir tarzda mı yoksa paramparça etmeye yönelik *şiddet içerikli* eğilimleri uyandıracak bir biçimde mi sonuçlanacağı, yakınlaşılacak üzere olan şeyin *neye* hizmet ettiği, ya da daha açık bir biçimde, onun *yaşanılan yaşama* hizmet edip etmediğiyle belirlenir. “Burada bir

²⁹¹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 119.

²⁹² Nietzsche, *Ecce Homo*, 114.

diyapozonla dokunur gibi çekiçle dokunulacak olan”²⁹³, yani kendilerine yaklaşılrken onlarda bir sese, bir titreşime kulak verilmesi gereken şeyler, çıkardıkları bu seste bir *yaşam isteminin* mi yoksa bir *hakikat isteminin* mi titreştiğine göre bir *evet* ya da bir *hayır* hak eder.²⁹⁴

Öyleyse *kim?* sorusundan *evet* ya da *hayır* yanıtına çatallanarak giden yol *yaşanılan yaşamın* içinden geçer. Çünkü, basitçe, kitaplar *yaşayan* insanların yazdığı kitaplar ve düşünceler de *yaşayan* insanların düşünmüş olduğu düşünceler oldukları için bunların her birine, onlarda *yaşam istemi* ister yerlerde süründürülsün ya da ister göklere çıkarılsın, zorunlu olarak yaşamın kokusu sinmiştir. “Evet ve Hayır, tercih ve ret, sevgi ve nefretin tüm korelasyonlarında ifade edilen her şey bir perspektif, belirli yaşam tarzlarının bir menfaatidir.”²⁹⁵ Öte yandan her şeyden öte dil, kullandığımız sözcükler, kaba bir bakışla, başka bir dünyadan ziyade bu dünyaya aittir. Sözcüklerin ölü ve ruhsuz bir şekilde, sahip oldukları ilk anlamlar olan literal anlamlarıyla birlikte sergilendikleri herhangi bir dildeki herhangi bir sözlük bile, sanki şu yangına su taşıyan karınca hikâyesinde olduğu gibi, yaşamdan yana olduğu izlenimini veriyor gibidir. Öyleyse kişilerin yazdıkları kitaplarda ve dile getirdikleri düşüncelerde, yani nihayetinde belirli bir kişinin sahip olduğu bir nebze kişisel bir *sözlük* içerisinde, diyelim ki orada yaşama karşı en affedilemez günah işlenmiş olsa bile, bütün bunlar, ne tümüyle yadsınacak ne de tümüyle benimsenecek olan şeylerdir. Susmamaya, yalnızca konuşmaya yönelik bir karar bile, neredeyse en alt düzeyde, *ses çıkarma* düzeyinde dahi, yaşamın yanında saf tutmayı beraberinde getirir. Demek ki bu ister sırf terminolojik bir kuramsal bir kitap olsun ya da ister hiç beğenmediğimiz bir kitapta yine de var olduğunu onaylamak zorunda kaldığımız o *dile getirme istemi*,

²⁹³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 2.

²⁹⁴ Yaşam istemi, *yaşamayı* ya da *yaşamda kalmayı* istemek değil, yaşamı gücün içgüdüğü olarak onaylamak anlamına gelir. “Yaşamın kendisiydi benim için büyümenin, dayanıklılığın, kuvvetlerin birikmesinin içgüdüğü, gücün içgüdüğü: güç istemenin eksik olduğu yerde, düşüş vardır.” (Nietzsche, *Deccal*, 12) Yaşam, güç ve istem birbirine sıkı sıkıya bağlıdır: “Sadece yaşamın olduğu yerde vardır istem de: ama yaşama istemi değil, aksine -böyle öğretiyorum sana- güç istemi.” (Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 128) Buradaki “aksine” ile yaşama istemi ve güç istemi karşı karşıya getirilir. Çünkü yaşama istemi “büyümenin, dayanıklılığın, kuvvetlerin birikmesinin içgüdüğüne” karşıt olan bir şeyi, örneğin hiçliği ya da hakikati isteyebilir. Demek ki yaşama istemi, yaşama karşıt olduğu ölçüde, güç istemine de karşıt olan bir şeydir. Yaşama karşıt olmayan yaşama istemi ise zaten güç isteminden başka bir şey değildir: “Bu dünya güç istencidir ve başka bir şey değildir.” (Nietzsche, *Güç İstenci*, 651) Öyleyse hiçlik ya da hakikat istemi de bir güç istemidir. Güç istemi olmayan hiçbir şey yoktur. Demek ki gücü yaşam için isteyen istem ve yaşamı gücün içgüdüğü olarak görmeyen bir içgüdü, *décadence* bir istem ve içgüdüdür. Dolayısıyla *yaşama hizmet etmek* yaşamı gücün içgüdüğü olarak onaylamak demektir.

²⁹⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, 209.

orada bir çelişkinin, yaşama *evet* ya da *hayır* diyen bir *kaypaklık* örneğinin sergilendiğini düşünmek zorunda kalırız. Bu, hakikatin karşısında *kaypak* olmak, eğer okuyacaksak *yanardöner* kişilerin yazdığı *yanardöner* kitapları okumak ve yazacak ya da konuşacaksak *yanardöner* kişiler olarak *yanardöner* bir şekilde yazmak ve konuşmak mecburiyetinde olduğumuz anlamına gelir. Dil, kendiliğinden, sanki biz hakikati karşımıza aldığımızda, bizi kendi sesimizle kendi kendimize hakaret etmeye yönlendirir. Fakat o, biraz önce *yaşamın* yanını tutmaya programlanmış olduğu ifade edilen dil, şimdi, bu kez de hakikatin yanında mı yer alıyor? Böylece bir üst düzey çelişki, daha yoğun bir *kaypaklık* ve daha ışıltılı ve hızlı bir *yanardönerlik* içine doğru mu savruluyoruz? Bu savruluşu yaşamamak için, örneğin *dil nedir?* diye sormaya, onu tüm zamanlar için ve herkes için ortaya koymaya, sayesinde bütün *dillerin* ne derecede *doğru* ya da ne oranda *yanlış* diller olduklarını tespit edebilmek için *kendinde dilin* evrensel ölçütlerini bulmaya mı yönelmemiz gerekiyor? Böyle bir yönelim, Nietzsche'nin dilinde, içinde bulunduğumuz bu *şekilsiz* durumda kendini açık eden şeyi değil de, onda hâlâ daha *hakikati istemeyi* ciddiye alarak “her hakikat eğri büğrüdür,”²⁹⁶ gibi bir cümle kurmak zorunda kalan *cücenin* yolundan gitmek demektir. Öte yandan çelişkileri ve hakikatleri sahiplenerek onlarla birlikte yola devam edeceksek, bu, Nietzsche “hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayanı değil – Belirsizliği – Hatta bilgisizliği?”²⁹⁷ diye sorarken ona eşlik ettiğimiz anlamına gelir.

Tüm bu ayrıntılar, Nietzscheci perspektivizm düşüncesinin yalnızca *bakışta* değil, aynı zamanda bakılan *yerde* de var olduğu görüşünü kuvvetlendirmeye hizmet eder. Perspektivizm, dünyanın ardımızdaki ve zemindeki *hakiki* varlığını sürdürdüğünden emin bir şekilde, ciddiyete verilen ufak molalarda, sürekli olarak farklı bakış açılarına yerleşerek bir şeyleri farklı şekillerde betimlemeye yönelik oynanan bir oyun değildir. Çünkü dünya, tam da üzerine bastığımız o zeminde ve sırtımızı dayadığımız o duvarda, ve de hiçbir şekilde *mola* gibi bir şeyle durdurulamayacak bir tarzda, bizi oyunun ciddiyetine davet eder.

Peki benim için “dünya”nın ne olduğunu biliyor musun? Aynamda göstereyim mi? Bu dünya ... aynı zamanda hem tek hem çok, burada artan ve aynı zamanda başka bir yerde azalan; tekerrür yılları, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve

²⁹⁶ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 176.

²⁹⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 7.

koşturan bir güçler denizi; en basit biçimlerden en kompleks biçimlere doğru, en sessiz, en sağlam, en soğuk biçimlerden en sıcak, en karışık, en kendi içinde çelişkili biçimlere doğru gitmek için çaba göstermek ve daha sonra bu bolluklardan çıkıp, kendini hâlâ bu devir ve yılların aynı kalışında onaylayarak, kendini sonsuza dek geri dönmesi gereken bir şey, doymak bilmeyen, gizlenmek bilmeyen, tükenmişlik bilmeyen bir oluş olarak basite doğru, çelişkiler oyunundan uyum zevkine geri dönmek: bu ebedi kendini yaratmanın ve kendini yok etmenin dünyası, benim Dionyssos tarzı dünyamdır.²⁹⁸

Geldiğimiz bu nokta, şimdi artık bizi, bir önceki bölümde daha sonra bahsetmek üzere imlenmiş olan o *aşk dolu nefretten* söz etmek için yönlendirmektedir. Çünkü *edebi kendini yaratmanın, kendini yok etmenin Dionyssos tarzı* dünyası aynı zamanda hem aşkı bulmanın ve onu öldürmenin hem sevmenin ve aynı zamanda nefret etmenin ve hem de bir dostta gönülsüzlüğü deneyimlemenin dünyasıdır. Bu nedenle “en bilge adam bile,” der Nietzsche, “eğer öyle bir şey olsaydı, her tür insan için antenlere -ve *büyük uyum* anlarına- sahip olan ve çelişkiler açısından en zengin insan olurdu.”²⁹⁹ Çelişkiler açısından en zengin insan, böylece, çelişkilerin bir zenginliği olan dünyayı tam da olmakta olduğu haliyle isteyen ve seven insan olarak dünyaya, kişilere ya da kitaplara yaklaşırken hissetme alışkanlığında olduğumuz o ruhsal hareketliliğin bütün yerleşik düzenini bozar. Dolayısıyla böyle bir insan *ciddi* değildir. O, ciddiye alınmaz. Örneğin o şöyle konuşan, diyelim ki bir cümleye “denizi seviyorsam ve denizin doğasında olan her şeyi,” diye başlayıp da onu “en çok da, bana öfkeyle karşı çıktığında seviyorsam onu,”³⁰⁰ diye bitiren bir kişidir. Böyle bir şey söyleyen kişi, eğer bir sörfçü değilse, ciddi de değildir. O, olduğu haliyle ciddiye alındığında, bizzat *ciddiyetin* sınırlarını bozar, kavramı akışkanlaştırır ve kendine katar. Dolayısıyla ona en iyi ihtimalde *anlaşılmaz* denir ve en kötü ihtimalle de o bir kaçık ya da bir delidir. Böyle kişiler ya da böyle *gayriciddi* kitaplar, tek kelimeyle, *sınıflandırılmaz* olanlardır. Örneğin Nietzsche içinde maymunların, cücelerin, delilerin, cambazların, eşeklerin, gezginlerin, büyücülerin, örümceklerin, çocukların, aslanların ve develerin gezindiği *gayriciddi* kitabının başına “Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap” yazmıştır. Ya da örneğin Sokrates’teki *atopiyayı* deneyimleyen Alkibiades bunu açık yüreklilikle şöyle anlatmıştır:

²⁹⁸ Nietzsche, *Güç İstenci*, 651.

²⁹⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 191.

³⁰⁰ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 260.

Onun asıl hayran olunacak tarafı şu: Ne geçmişte ne de zamanımızda Sokrates'e benzer tek bir insan gösterilemez. ... Herkese bir eş bulabilirsiniz. Ama ne kadar arasanız da bu adamı hallerindeki, sözlerindeki aykırılıkla eski yeni kimselere benzetemezseniz. ... sözleri de tıpkı açtıkça açılan Silenlere benzer. Onu dinlemeye başlarken, sözleri ilkin abuk sabuk gelir insana.³⁰¹

Sınıflandırılmayana yönelik ilgi, belki de Nietzscheci tarzda yakınlaşmanın bir içgüdüğü olarak görülebilir. Nietzsche *kim?* diye sorarken, bu soruyu orada, *resmi evrakta* kaydedilmemiş olana ya da kukla oyununun ilkesi gereği *sahne dışında* kalması zorunlu olana yönlendirir. Düşünce için bir model olarak kullanılan beden, orada, kokladığı yerde bir çiçeğin tanıdık kokusunu almak için değil tam da bir çiçek gibi görünen şeyde plastiğin kokusunu almak için görevdedir. Ya da kulak, bir müziği ya da bir inşaat gürültüsünü dinlemekten ziyade kapının ardında birinin olup olmadığını duymak içindir. Bu nedenle Nietzsche, Don José'yi, sevdiği ve kavuşamadığı kadını sonunda öldürmeye karar veren bir adamın başrolde olduğu o kanlı aşk hikâyesini, onda ahlaki ya da psikolojik olarak sınıflandırılabilir olanı değil, tam da aşkın nadir, filozofa özgü tanımını bulduğu için beğenmektedir. Benzer şekilde Wilde'ın şiiri de Kaufmann ile birlikte Nietzscheci yakınlaşma tarzına uygun bulunacaksa eğer, bu şiirin yalnızca onun tarafından kullanılan dizesi değil, aynı zamanda ondan bir sonraki dizinin de alıntılanması gerekir:

Çünkü herkes öldürür sevdiğini,
Ama herkes öldürdü diye ölmez.³⁰²

Nietzsche tam da *öldürdü diye ölmeyendir*. Onda öldürme, yalnızca belirli bir biçimde, yerleşik olan belirli bir perspektifi öldürmedir. Dolayısıyla öldürme bir yok etme değil, bir çoğaltma ve bir özgür kılma pratiğidir. Bu nedenle Nietzsche sınıflandırılmayanı ortaya çıkardığında ve böylece onda pek çok yorumu, pek çok perspektifi mümkün kıldığında, genellikle çelişkili ya da ikircikli bir tarza sahipmiş gibi görünür. Sanki bakışında bir sakatlık, *bir öyle bir böyle* gören bir kararsızlık ve yerinde duramayan, daldan dala konan bir acelecilik vardır. Örneğin Nietzsche için kimi zaman Platon, Sokrates'e nazaran, bir parça daha masum bir figürdür. Yunan karşıtı olana, yani “eski tür ‘asil Yunan’ varsayımlarının” karşıtı olan her şeye yönelik *aşırı tutkulu* olan “Platon, asaleti baştan çıkaran adamdır: kendisi de *roturier* Sokrates tarafından baştan çıkartılmıştır.”³⁰³ Fakat Nietzsche kimi zaman da

³⁰¹ Platon, *Şölen*, 221d.

³⁰² Oscar Wilde, *Reading Zindanı Baladı*, çev: Piyale Perver, (İstanbul: Dedalus, 2014), 5.

³⁰³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 295.

masumiyeti Sokrates'in hanesine yazarak, bir baştan çıkarıcı olmak şöyle dursun, Aristophanes'in de Sokrates'i sahneye çıkarırken bir ölçüde bundan faydalanmayı ummuş olabileceği gibi, onu Platon tarafından yalnızca avam alımlayıcının zevkine yaklaşabilmek adına kullanılan bir *roturier* olarak düşünür. "Platon," der Nietzsche, "tüm yorumcuların en pervasızıydı o, Sokrates'i tümüyle yalnızca popüler bir tema, sokaktaki halk şarkısı olarak aldı; ona sonsuz ve olanaksız çeşitlendirmeler katmak için; yani kendi maskelerine ve çok yüzlülüğüne."³⁰⁴

Aslında hastalığı bir fırsat ve kendi hastalıklarını da, belki de Sokrates'in *daimonionunda* olduğu gibi, yol gösterici birer işaret olarak gören Nietzsche'deki bu *optik raşitizm*, Nietzsche'nin kendi kişiler fihristini açıp sayfaları karıştırdığı her an için tipiktir. Bu, bakışın uzağa, mesela *Sokrates/Platon fenomenini* izlemek üzere iki bin yıl kadar önceye doğru bakarken maruz kalmak zorunda olduğu mesafe yüzünden uğradığı bir kırılma, bir bozukluk değil, düpedüz Nietzsche'nin kendi bakışının *çelişkili biçimlere gitmek için çaba gösteren* dünya ile buluşmasının bir yansımasıdır. Fernando Savater, bu yansımanın, Nietzsche kendisine daha yakın, hatta dibindeki kişilerle, örneğin Kant, Goethe, Schopenhauer, Hegel ya da Wagner gibi kişilere bakarken de geçerli olduğunu söylerken onun yalnızca kişilerle değil, örneğin bu kişilerin *Aydınlanma çağının varisleri* olarak temsil ettikleri şeyle, yani bir çağla, bir çağın ruhuyla ya da ekollerle de *böyle* buluştuğundan, onlara da bu şekilde baktığından bahseder. "Nietzsche, Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı tarihsel reform anlayışını sarıh bir biçimde ve derinlemesine idrak etti. Onun hakkında "*odi et amo*" diyebildi, onu sevdi ve ondan nefret etti, ama her şeyden öte onu anladı ve onun lehine *düşündü*."³⁰⁵

Odi et amo, yani *nefret ediyorum ve seviyorum*, ayrıntılardan feragat etmeyi zorunlu kılan bütünleştirici ayartının, yani kavramsallaştırma, sınıflandırma içgüdüsünün büyüsunü bozan bir tılsımdır. Bu tılsım, basitçe, bir şeyde hem sevicecek hem de nefret edilecek yanların bulunduğu fikrini bir şeyin duruma göre bütünüyle sevicebileceği ya da yine duruma göre bu şeyden bütünüyle nefret edilebileceği fikriyle bir araya getirir. Böylece, biraz önce hem *öyle* hem de *böyle* olan şeylerle ilgili olarak *hem bu hem de bu* diyen kişinin yok yere yitirmek zorunda olduğu o

³⁰⁴ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 104.

³⁰⁵ Fernando Savater, *Nietzsche'nin İdeası*, çev: Saliha Nilüfer, (İstanbul: İletişim, 2008), 42.

ciddiye alınma mertebesi, bu kişinin *daima o ve daima bu* diyebilmekle elde ettiği serbestlik kazanımıyla birlikte dengelenmiş gibidir.

Öte yandan Platon da dâhil olmak üzere Nietzsche'nin *kişileri* arasında bulunan hemen herkes, yaptıklarıyla ya da yazdıklarıyla kendilerini bu çoğulcu sanatın üzerlerinde kullanılabileceği birer malzemeye dönüştürmüş olan kişilerdir. Belki Nietzsche'nin fihristinde yalnızca iki örnek, Sokrates ve İsa, Platonculuğun ve Hristiyanlığın bu iki merkezi figürü, hem *yazıdan* hem de *olaydan* bağımsız bir şekilde fakat hem en önemli iki *olay* ile hem de en önemli iki *yazı* ile birleştirilmiş bir biçimde birer *yaşam öyküsü* olarak kalmaya devam ederler. Bu iki isim, onlar hakkında bir şeyler söylemiş olan kişilerin yorumlarından arındırıldıklarında, sanki saf ve dolaysız bir varlığa dönüşürler. Her perspektife kolayca yakıştırılabilecek kadar esnek fakat öte yandan da hâlihazırda yerleşmiş oldukları perspektiften kopartılamayacak kadar da dayanıklıdırlar. O katıksız halleriyle tarihte görünmez, ele avuca sığmaz, burun karşısında kokusuz, kulak karşısında sessiz ve dil karşısında tatsızdırlar. Bu nedenle Nietzsche için onlar birbirlerinin yerine geçebilir, birbirlerinin yerini aynı ölçüde doldurabilir olan iki isimdir.

Her şey yolunda giderse, kişinin kendini ahlaksal-akılsal açıdan geliştirmek için Kitab-ı Mukaddes'e değil, *Sokrates'ten Anılar* kitabına başvuracağı ve en basit ve aracı-bilgeyi, Sokrates'i anlamak için Montaigne'den ve Horatius'tan yararlanılacağı gün gelecektir. Temelde en farklı mizaçların yaşam biçimleri olan ve akıl ve alışkanlıkla sabitlenmiş bulunan, tümü de kafasını yaşamdan ve kendinden sevinç duymaya yöneltmiş en farklı felsefi yaşam biçimlerinin yolları, Sokrates'e geri götürüyor: buradan, Sokrates'in en özgün yanının, tüm mizaçlardan pay almışlık olduğu sonucu çıkarılabilir. – Hristiyanlığın kurucusunun karşısında Sokrates ciddiyetin, neşeli tarzının ve insanın en iyi durumunu oluşturan muzipliklerle dolu bilgeliliğin avantajına sahiptir. Ayrıca anlama yetisi de daha büyüktü.³⁰⁶

Nietzsche'nin Sokrates'i tercih etmesinin sebebi, onun inanca nazaran bilgiyi ya da kiliseye nazaran üniversiteyi tercih etmesiyle değil, tam da Sokrates'i kendisi için bir dost, yani *adam akıllı bir düşman* olarak görmesiyle ilgilidir. Zerdüş "gurur duymalısınız düşmanlarınızla; çünkü düşmanlarınızın başarıları sizin de başarılarınızdır."³⁰⁷ derken Nietzsche'nin bu tercihinin sebeplerini tahmin etmek durumunda olduğumuz bu noktada bize bir can simidi uzatır. Sokrates'in *tüm mizaçlardan pay almışlığını*, Platon perspektifi yıkıldığında Sokrates'te ortaya

³⁰⁶ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 56.

³⁰⁷ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 50.

çıkacak olan o saf ve katıksız yaratıcı çoğul güç olarak yorumlarsak, bu tercihin Nietzsche'ye en sevdiği şeyi, yani "içgüdüdür bende saldırmak"³⁰⁸ diyen Nietzsche'ye tam da dişine göre bir rakibi vereceğine inanabiliriz.

4.2. Sokrates'i Nietzsche ile Savunmak

4.2.1 Logoi Sokratikos

Nietzscheci perspektivizm hem bir olumlama ilkesi hem de bir *çekiç darbesi* olarak belki de kendisini en iyi *Sokrates/Platon fenomeninde* yuvasında hisseder. Bir yandan bir yorumlar çokluğuna izin veren ve hatta buna kışkırtan ve öte yandan da Nietzsche'nin "bunlardan daha eski, daha ikna olunmuş, daha şişirilmiş putlar yoktur kesinlikle"³⁰⁹ dediği *ezeli putların* kendisinden fışkırdığı felsefenin bu demirbaşı, sanki Nietzsche için ne yeterince sevmiş olmakla ne de yeterince dövmüş olmakla tatmin olup da bir kenara bırakabileceği bir fenomendir. Örneğin Platon'un ismi Pascal, Spinoza ve Goethe ile birlikte Nietzsche'nin "kanlarının kanımda dolaştığını biliyorum,"³¹⁰ dediği kişilerin listesinde geçer ya da bir başka defasında "Zerdüş'tü, Musa'yı, Muhammed'i, İsa'yı, Platon'u, Brutus'u Spinoza'yı Mirabeau'yu harekete geçiren neyse, ben de orada yaşıyorum,"³¹¹ der. Öte yandan başka bir yerde ise bu kez "Platon can sıkıcıdır,

Ne de olsa Platon'a beslediğim güvensizliğin kökü derinlerde yatıyor: Onu Helenlerin tüm temel içgüdülerinden öyle sapmış, öyle ahlaklaşmış, öyle vaktinden-önce-hristiyan buluyorum ki ... tüm bir Platon fenomeni için, katı "büyük üçkâğıt" ya da, kulağa daha iyi geliyorsa, "idealizm" sözcüğünü kullanmayı başka herhangi bir sözcüğü kullanmaya tercih ediyorum.³¹²

Benzer şekilde *Sokrates* ismi de Nietzsche onu her kullandığında bu ismi duyanı ya da okuyanı *hep aynı yere gönderen* bir sözcük değildir. Örneğin ahlaki değerlerin bütünüyle ussallaştırılması girişiminin bir parçası olarak "Sokrates, değerler tarihindeki en derin sapkınlığın bir anını temsil eder."³¹³ Aynı Sokrates ya da *Sokrates* sözcüğü, bu kez de, on dokuzuncu yüzyıl Alman kültür dünyasının, içinde Sokrates'i barındıramayacak denli *dehanın* ortaya çıkış koşullarından uzak ve *orijinal* tiplere karşı katı bir mesafelilik içerisinde oluşundan bahsedilirken

³⁰⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 22.

³⁰⁹ Nietzsche, *Putların Batışı*, 8.

³¹⁰ Nietzsche, *Otobiyografik Yazılar ve Notlar*, çev: M. Sami Türk. (İstanbul: Pinhan, 2019), 70.

³¹¹ Nietzsche, *Otobiyografik Yazılar ve Notlar*, 70.

³¹² Nietzsche, *Putların Batışı*, 108

³¹³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 290.

görülür.³¹⁴ Nietzsche *Ecce Homo*'da, *Tragedyanın Doğuşu*'nda “Sokrates'i Yunan çöküşünün aracı, örnek *décadent* olarak görüp tanımak”³¹⁵ ile bu kitabı yazdığı o zamanlarda bile iş başında olan *psikolojik kavrayışındaki şaşmazlık* ile gurur duyarken, yine başka bir yerde Sokrates bu kez bir *çöküş tipinin* karşıtı olan bir *özgür tinlidir*: “Değişik baldıran türleri vardır ve yazgı genellikle özgür tinlinin dudaklarına bu zehirli içkiden bir bardak koymanın bir fırsatını bulur – sonradan tüm dünyanın dediği gibi, onu ‘cezalandırmak’ için.”³¹⁶

Fakat Nietzsche'de Sokrates'in ayrı bir yeri var gibidir. “İtiraf etmem gerekirse,” der Nietzsche, “Sokrates bana öyle yakın ki onunla neredeyse her zaman mücadele ediyorum.”³¹⁷ Nietzsche'nin bu itirafının, Platoncu perspektif zayıflatıldıkça Sokrates'te gittikçe daha çok ortaya çıkan o *çoğul yaratıcı gücün* biçimsizliğinden, onun ete kemiğe bürünmemişliği ve bir esere dönüşmemişliğinden kaynaklandığına inanabiliriz. Çünkü Nietzsche, ister sevsin ya da ister nefret etsin, hiçbir zaman her hâlükârda sürekli olarak birinin *yakınında duracak* bir kişi olduğu izlenimini vermez. Onun kitaplarla, kentlerle, dostlarla ve perspektiflerle olan ilişkisi gelip geçicidir. Tam da onda gözlenebilecek bu yerinde duramama hali ki, gerçekten de, sanki onun kayda değer üretkenliğinin ardındaki o gizli formüllerinden biri gibidir.

Benim yazılarım yalnızca benim aşmalarımdan söz eder: “ben” varım içlerinde, bana düşman olmuş her şeyle birlikte, ego ipsissimus, hatta gururlu bir anlatıma izin verilirse ego ipsissi mum. Anlaşılır ki: şimdiden çok şey var - altımda. Ama bende yaşanmış ve aşılmış bir şeyi, özgün bir olguyu ya da yazgıyı sonradan bilgi için soymak, elekten geçirmek, açığa çıkarmak, “serimlemek” (ya da nasıl söylemek isteniyorsa öyle) arzusu içimde kıpırdanıncaya dek, daima önce zaman, iyileşme, uzaklık, mesafe gerekmiştir. Bu yüzden yazılarımin tümünü, biricik ama önemli bir istisna dışında,³¹⁸ geriye tarihlemek gerekir – daima “arkada-bıraktığım” bir şeyden söz ederler.

³¹⁴ Friedrich Nietzsche. *Zamana Aykırı Bakışlar III: Eğitimci Olarak Schopenhauer*. Çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İş Bankası, 2019), 65.

³¹⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, 59.

³¹⁶ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, 254.

³¹⁷ “Pasaj Nietzsche'nin "Wissenschaft und Weisheit im Kampfe", 8:97, başlıklı tamamlanmamış bir denemesinin notlarında yer alır. Notların İngilizce çevirisi ise Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche 's Notebooks of the Early 1870s*, der. ve çev. Daniel Brazeale (Atlantic Highlands, N.J. :Hummanities Press, 1 979), s. 1 27- 1 46'da yer alır.” (Nehamas, *Yaşam Sanatı Felsefesi*, dn.19, 242)

³¹⁸ Nietzsche, *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*, 1. *Ego ipsissimus*: Benim en kendim. *Ego ipsissi mum*: Benim özün.

O, kullanılan dili Zweig’ın aşağıdaki analogik buluşu için hazırlamak adına, denebilir ki, entelektüel dünyanın evlenilecek filozoflarından ziyade kendisiyle eğlenilecek filozoflarından biri gibidir.

Immanuel Kant bilgiyle nikâhlı karısıyla yaşar gibi yaşamıştır; kırk yıl boyunca onunla aynı zihinsel yatakta yatar ve onunla birlikte, ardılları bugün hâlâ burjuva dünyamızda yaşayan bütün Alman felsefi sistemlerinin sülalesini dünyaya getirir. ... Buna karşın Nietzsche’nin bilgiye olan tutkusu tamamen farklı bir mizaçtan, duygular dünyasının neredeyse tam karşıt kutbundan kaynaklanır. ... [Nietzsche], hiçbir zaman bir bilgiyi sürekli üzerinde taşımaz ve ant içerek onunla evlenmez. ... Bir problem bekaretini, utanmanın çekiciliğini ve gizemini kaybeder etmez onu acımadan, kıskanmadan, arkasından gelecek olana bırakır, tıpkı *mille e tre* [bin üç] kadını bırakıp giden güdüsül kardeşi Don Juan gibi ve bir daha onları düşünmez.³¹⁹

Öyleyse Nietzsche’nin Sokrates’i *onunla neredeyse her zaman mücadele ediyorum* diyebileceği denli yakınında hissetmesi nasıl yorumlanabilir? Belki de Sokrates Nietzsche’nin bir türlü geride bırakamadığı, kendisiyle arasına o uzaklığı ya da mesafeyi koymayı bir türlü başaramadığı bir isimdir. Öyleyse, Zweig’ın deyiimiyle Sokrates, Nietzsche için *bekâretini, utanmanın çekiciliğini ve gizemini* kaybetmemiştir. Bu çiçeği burnunda haliyle Sokrates, tam da Nietzsche’nin *dişine göre*, onun yakınlaşmak, koklamak, kulak kabartmak isteyeceği türden bir av gibidir. Fakat Nietzsche, Sokrates’i karşısına alıp da ona o meşhur *kim?* sorusunu yöneltmek adına, kendisiyle ilgilenilmediği sürece orada öylece, sırtı dönük ve sessizce bekleyen muhatabının kolundan tutup da onu kendisine doğru çevirdiğinde, o korku filmlerinin meşhur sahnelerinde olduğu gibi, karşısında Sokrates yerine Platon’un yüzünü buluverir. Nietzsche bir hamleyle bu yüzü bir maske olarak çekip çıkarttığı anda ise, orada Sokrates’in yüzünü görmeyi uman heyecanlı seyircilerle birlikte Nietzsche, karşısında organsız bir yüz ve suratsız bir baş olarak ışıltı saçan bir ayna bulmuş gibidir. Bu, üzerine kat kat maskelerin yerleştirilebileceği ve üzerinden kat kat maskelerin soyulabileceği, ilk maske takılmadan önce ya da son maske sıyrılıp atıldıktan sonra maskeyi takanın ya da maskeyi çıkaranın onda kendi yüzünü görebileceği, bin bir surattan bin bir perspektifi ya da istenirse tek ve ciddi yüz hatlarından oluşan tek bir geleneksel perspektifi aynı kayıtsızlıkla kabul eden bir ayna-surat, Alkibiades’in Sokrates’te sezmiş olduğu o açıldıkça açılan Silenus, felsefe tarihinin göbeğindeki bir skandal ve Nietzsche için baş edilemez bir dosttur.

³¹⁹ Stefan Zweig, *Kendileriyle Savaşanlar: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, çev: Nafer Ermiş, (İstanbul: İş bankası, 2018), 279-280.

Çünkü Zerdüşt şöyle buyurmuştur: “Dostu en iyi düşmanı olmalı insanın. Ona karşı çıktığında, onun yüreğine en yakın sen olmalısın.”³²⁰

Öyleyse sanki Sokrates’in *kim* olduğuyla ilgili seçeneklerin sayısını en azından ikiye düşürmüş olduğumuzu var sayabiliriz. Sokrates ya o tanıyıp bildiğimiz Sokrates, yani Platon’un Sokrates portresine dayanan, tarih kitaplarında başlıkları *hayatı*, *yöntemi*, *etiği* gibi olan bölümleri dolduran, felsefeye karşı işlenmiş olan ilk günahın kurbanı, düşünce özgürlüğünün en popüler şehidi olan Sokrates ya da herkes olan ve hiç kimse olan o ayna-surat Sokrates’tir. Eğer ikinci seçenek tercih edilir ve bir figür olarak Sokrates’teki çoğulcu yaratıcı güç benimsenerek kullanıma sunulmak istenirse, o zaman Sokrates’in Nietzsche’nin gönülsüz dostluğuyla birlikte ulaşılan *kimliğin* yeni bir perspektifi oluşturulabilir. Bu perspektif ile Sokrates Nietzscheci bir bakışa yerleştirilmeli, onun eline, beline ve sırtına Nietzscheci silahlar yerleştirilmelidir. Dolayısıyla bu Sokrates, Nietzscheci bir Sokrates gibi kokmalı, öyle ses çıkarmalı ve öyle kitaplar yazmış olmalıdır. Fakat eğer böylesi bir perspektif hiç olmazsa ciddiye alınacak, onda bir ışık görülecekse, onun ilk önce Sokrates’in içinden fışkırdığı o ana sorunda, Sokrates Sorununda denenmesi ve yine özellikle oradan, Sokrates Sorununun içerisinde Nietzscheci bir Sokrates’in çıkarılıp çıkartılamayacağına bakılması gerekmektedir.

Daha önce Sokrates Sorunuyla ilgilendiğimizde bu sorun daima *geçmişte bir yerlere*, mesela Sokrates’in nasıl bir *kişi* olduğunu bilebilmek adına onun limanda yüzüne bir avuç su çarptıktan sonra denizin yüzeyinden yansıyan suratına baktığı o ana ya da Platon’un içinde ne türden niyetleri barındıran nasıl bir ruh haline sahip olduğunu anlayabilmek adına onun *Savunma*’nın ilk sözcüklerini yazmadan on dakika evvel zihninde Sokrates’i evirip çevirdiği o ana dönmeye çalışmakla ilgili bir sorun gibi görünmüştü. Gerçekten de Sokrates Sorunu bağlamında tarihsel kişileri, eylemleri, olayları ve niyetleri tespit edebilmek ve Sokrates ile Platon’a dair bu iki *ana* benzer pek çok anı ortaya çıkarabilmek adına hatırı sayılır bir entelektüel enerji en kurağından en verimlisine dek tüm bir literatürün incelenmesine harcanmıştır. Bu çaba, sanki bugün *şimdi* hâlâ önümüzde duran bir *problème* olarak Sokrates Sorununu geçmişin sınırlarının içinde çözmeye çalışmakla, kişilerin kendi niyetlerine dayanan eylemleriyle şekillenen olayların anlamının geçmişe dair *orada olup biten*

³²⁰ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 61.

şey nedir? sorusu uyarınca ortaya çıkarılabilecek bir şekilde tarihte gizlenmiş olduğunu varsayar. Geçmişte olup bitmiş olan şey, artık bundan böyle bir kez daha başka türlü olup bitemeyecek olan şey, geçmişin *hakikati* olarak sanki kayıtsız bir şekilde keşfedilmeyi bekler. Fakat diyelim ki bir kişi, şu durumda Sokrates Sorununu bir sonuca bağlamanın mümkün olmayacağını kabul etmekle birlikte yine de bu sorunun yakasını bırakmayan bir kimse, Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar*'ından ikincisine bir göz atarken, orada, ilk cümlede, Goethe'nin şu sözleriyle karşılaşılıyor. "Ayrıca," diyor Goethe, "etkinliğimi artırmadan ya da dolaysızca hareketlendirmeden bana yalnızca bir şeyler öğreten her şeyden nefret ederim."³²¹ Ve Nietzsche ekliyor: "Tarih yaşama hizmet ettiği ölçüde, hizmet etmek istiyoruz biz de tarihe."³²² Öyleyse sorulabilir: Tarihsel bilgiyi talep eden Sokrates Sorunu, nasıl hizmet edebilir böyle bir kişiye?

Böyle bir soruyla karşılaşan bir kişi, belki de böylesi anıtsal bir sorunun kendisiyle birlikte anılması dolayısıyla yaşadığı çekimserlikle birlikte, sorunun *gelecekte*, yani *geçmişin* geleceği olarak *şimdide* ya da Nietzsche'nin *şimdisinde* yanıtlanabileceğini öne sürecektir. Buna göre Sokrates Sorununun çözümü, bu sorunun kalbinin hâlâ daha sayfalarının arasında atmakta olduğu diyalogları okuyan kişinin *kim* olduğunu sormakla yanıtlanır. Bu, zaten Sokrates'in ardında bırakmış olduklarının *Sokrates'in felsefesi*, *Sokrates'in felsefi mirası*, *Platon'un felsefesi* ya da *Platonculuk* olarak adlandırılabilmesinin hâlihazırdaki zeminini temin etmekte olan bir *gelecek* perspektifini şimdi Sokrates Sorununda iyice belirginleştirmek, parlatmak demektir. Öyleyse *Diyaloglar*, onu *kimin* okuduğuna göre, Sokrates Sorununun makul bir çözümünü geçmişten onu okuyan *kişinin şimdisine* ve üstelik bir de *hiçbir ücret talep etmeden* teslim ettiği varsayımı ciddiye alınabilir. Bu nedenle, hakkında pek çok şey söylenen ve tam da Sokrates'e yakışır bir biçimde çözümsüzlükle onurlandırılarak defteri kapatılan Sokrates Sorununun çözümü, tarihsel bilginin ya da güvenilir tanıkların değil, *Sokrates/Platon fenomenini* okuyanın *kim?* olduğunu soran sorunun kompozisyon içerisindeki eksikliğiyle yeniden tanımlanır. Öyleyse tarihsel bilginin bir hakikat gibi geçmişte gizlendiğini ve güvenilir tanıklıkların eksikliğini sorunun çözümsüzlüğünün bir yeter nedeni olarak gören hakikatperestin içgüdüsünü bir yana

³²¹ Friedrich Nietzsche. *Zamana Aykırı Bakışlar II: Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İş Bankası, 2020), 1.

³²² Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, 1.

bırakmaya çalışarak, Nietzscheci tarzda bir yakınlaşmayla, Sokrates Sorununa şimdi ve burada olanı, yani bizzat bedeni model alan bir biçimde kulak kabartılacaksa, orada duyulan şeyin bunu duyan o *kimsede* gerçekten de nasıl duyulduğuna ve böylece bu sorunun çözümünün nasıl ortaya koyulduğuna bakılmalıdır.

Birinci bölümde dile getirildiği üzere Sokrates Sorununun en temel ifadesi Platon'un diyaloglarını okurken deneyimlenen bir kafa karışıklığı anında kendini gösterir: Şimdi, bu okuduğumuz metinlerde bizimle konuşan kişi Platon mu, yoksa Sokrates midir? Bu noktada Sokrates'in adının ve dramatik yapıya müdahalesinin daha ileri diyaloglarda azalmasının neredeyse hiçbir önemi yok gibidir. *Phaidon*'u, *Savunma*'yı, *Şölen*'i, *Kriton*'u ya da *Menon*'u okuduktan sonra, örneğin *Yasalar*'da Sokrates Sorununa dair bir soru işaretine sahip olmamak pek de mümkün değildir. Kaldı ki Sokrates Sorunu, Platon'un *Yasalar*'ı şöyle dursun, örneğin Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünü okurken bile orada gibidir. “Zerdüşt'ün dediği ve öğrettiği her şey Nietzsche'nin felsefi öğretisi midir? Yoksa yazar ile ‘kişi’ arasında, yorumda hesaba katılması gereken belli bir kopukluk mu vardır? Eğer yoksa, neden Nietzsche bu yazınsal biçimi, bu üçüncü kişide anlatımı seçmiştir?”³²³

Öyleyse şimdi diyalogları boydan boya kateden ve yazar ile eser arasında bir tercihte bulunma problemine kendi *ideasından* kendi kendisini hiç eksiltmeden *pay veren* bu kafa karışıklığı, onda *tek bir sesi* duymak ya da *tek bir kalem* izini sürmek zorunda olduğunu hissetmeyen bir kişinin gözünde ne ifade etmektedir?

Her şeyden önce, diyaloglarla ilgili zaten övgüye değer olduğu kabul edilmiş olan bir şeyden, onların çok-katmanlı yapısından ve onlardaki çok-seslilikten bahsetmek gerekir. Çok-katmanlılık en iyi, örneğin *Şölen* gibi, içeriğin birden çok hafızadan yansıyarak üretildiğinin ima edildiği bir diyalogda kendini gösterir. “Bir ara Sokrates Diotima ile konuşmasını anlatırken, Diotima'nın anlattığını Sokrates, Sokrates'in anlattığını Aristodemos, Aristodemos'un anlattığını da Apollodoros anlatmaktadır.”³²⁴ Buna bir de tüm bu hikâyeyi bize anlatan Platon eklendiğinde, olaylar sanki büsbütün çığırından çıkar. Hatta nasıl ki tiyatro sahnesindeki bir dekor-pencere ile oynanmakta olan oyunda o pencerenin ardındakinin de hesaba katıldığı seyirciye hissettirilirse, örneğin *Menon* gibi birden bire, hiçbir dolayım girmeksizin

³²³ Gianni Vattimo, *Nietzsche ile Diyalog*, çev: Durdu Kundakçı, (Ankara: Dost, 2005), 204.

³²⁴ Azra Erhat, “‘Şölen’ Üstüne Birkaç Söz”, *Şölen* içinde, viii.

başlayan diyaloglarda bile çok-katmanlılığa dair sezginin uyandırılması başarılıdır gibidir. Öte yandan diyaloglar aynı zamanda çok-seslidir de. Orada yerlisinden turistine, savaşçısından kölesine, muhafazakârından Sofistine ve dindarından ateistine kadar neredeyse Atina'nın tüm sesleri boy gösterir. Diyalogların çok-katmanlılığı ve çok-sesliliği, onlarda zaten onaylanmış olan övgüye değer nitelikler olarak, Sokrates Sorunu bağlamında bir çift-katmanlılığa ve bir çift-sesliliğe kavuştukları noktadan itibaren hem onaylanmak hem de övgüye değer olmak bakımından şüphe uyandıran niteliklere dönüşürler.

Sokrates ve Platon, orada yerleşik bir çift-katman ve bir çift-ses olarak, diyalogları boydan boya kateder. Onlarda Sokrates'in sesinin bir yerden sonra artık iyiden iyiye cılızlaştığına ve bu noktada Platon'un sesinin adam akıllı gürlemeye başladığına inanmamız için hiçbir makul sebep yoktur. Kaldı ki bu inanç, kesinlikle Platon'un diyalogları yazmış olduğu olgusunda temellendirilemez. Diyaloglarda, ya da amaçlarımıza daha uygun bir ifadeyle *Sokrates/Platon fenomeninde* söz konusu olan şey niyetlerin, buluşların ya da güzelliğin bir yazar tarafından tezgâha çıkarılmasından ziyade kendi niyetlerinin, buluşlarının ya da güzelliğinin tasdiknamesini eski, kabul görmüş ve geçerli bir otoriteden almak isteyen bir kişiye hizmet etmesidir. Whitehead'in o meşhur cümlesi bağlamından koparılır, yani "Avrupa felsefi geleneğinin en güvenli [*safest*] genel tanımlanışı, onun Platon'u referans gösteren bir dizi dipnottan oluşmasıdır,"³²⁵ cümlesi tek başına ele alınırsa, bu cümle, "Eğer söylemek istediğiniz şeylerle aşağı yukarı ilgili birkaç kısıntıyı bir şekilde diyaloglarda bulabilirseniz, onu gönül rahatlığıyla ve kendinizi hiç de ciddiye alınmama *tehlikesine* atmış olmadan öne sürebilirsiniz," şeklinde de tercüme edilebilir. Öyleyse diyalogların tamamen Platon'a vakfedilmesi ve orada Sokrates'e de adeta bir *sus payı* olarak müphem bir yer verilmesi hiç de diyalogların ortaya çıktığı, yaratıldığı koşullara dair bir olguda temellenmemektedir. Diyalogların Platon'a ait olduğu bilgisi, onların Platoncu metinler olarak daima gelecekte, bu metinleri her *kim* okuyorsa onun *şimdi*nde, Platon'un metinleri olarak okunuyor olmasıyla üretilmekte, korunmakta ve desteklenmektedir. Bu metinleri bir kez *Sokrates/Platon fenomenine* ait metinler olarak görmeyi başarabilirsek, onlarda övdüğümüz ve onlarla övündüğümüz her şeyi iki katına çıkarmış ve bunu yaparken

³²⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (New York: Macmillan, 1978), 39.

de yalnızca bunun yapılamayacağını söyleyen kişilerin haklı eleştirileri oranında bir kayba uğramış oluruz.

Diyalogların çift-katmanlılığı, yani onlarda Sokrates'e ve Platon'a dair zihinsel malzemenin üst üste binerek zemini oluşturması ve diyalogların çift-sesliliği, yani onlarda dile gelenin Sokrates'in sesinden ve Platon'un kaleminden iletilmesi, bu metinleri Platon'un değil de Sokrates'in yazdığı metinler olarak okumaya izin verir. Bu okuma biçimi zaten alışlageldik, örneğin *Savunma*'nın ya da *Kriton*'un geleneksel olarak *Sokrates'in felsefesini* kendilerinden damıttığı Sokratik diyaloglarda geleneksel olarak kullanılan bir okuma biçimidir. Fakat Sokrates Sorununu çözmeye ve böylece de ona bir çözüm önerisi getirmeye ayrılmış olan bu bölüm boyunca takip ettiğimiz düşünce çizgisi açısından bu okuma biçimi, Sokrates'i Platoncu bir Sokrates olarak değil, onu Nietzscheci bir Sokrates olarak okumaya yöneliktir. Öyleyse Platon'un diyaloglarını okurken deneyimlenen bir kafa karışıklığının Sokrates Sorununun en temel ifadesi olarak dile getirildiği o soru artık bir parça değişmiştir: Şimdi, bu okuduğumuz metinlerde bizim duyduğumuz ses Platon'a mı, yoksa Sokrates'e mi aittir?

Demek ki *Logoi Sokratikos* artık yalnızca kısa ömürlü bir edebi türün ismi değil, şimdi *Sokrates/Platon fenomeninde* Sokrates'in sesini duymak isteyen bir kişinin bu meşhur kitapların tamamını temsil eden *Diyaloglar* başlığının yerine tercih edebileceği yeni bir isimdir. Fakat eğer ki diyaloglara sanki onları Sokrates'in kaleminden çıkma metinlermiş gibi yaklaşırsak, böyle bir girişimin hiç olmazsa denenmesine değmesi için, yaklaşımın Platoncu malzemedan ve yöntemden olabildiğince arındırılması gerekmektedir. Demek ki önce kendisini *Sokrates'in kaleminden çıkma metinlermiş gibi* derken bile orada gizlenen, bu ifadenin ürkekliğinde hâlâ daha kendi tahakküm edici gücünü gösteren, önerilen bu girişimin asıl doğru olan o tek yaklaşımın gölgesinde gerçekleştiğini hâlâ daha ima ve ispat eden şu *-miş gibinin* bir hesabının verilmesi, yani geleneğin içinden geçmek zorunda olan rotanın *hakikat* durağına öyle veya böyle uğranılması gerekmektedir.

4.2.2. Bir Yanılgının Öyküsü: “Masal Dünya”nın Sonunda Bir Hakikat Oluşu

Rotanın içinden geçmek zorunda olduğu bir iklim olarak metafizik, insanın kendisi için oldukça elverişsiz olan bu iklimde her nedense onun etkisi altında yaşamak zorundaymış gibi hissettiği çok uzun süren bir dönemin eleştirisi olarak,

Nietzsche'nin yapıtı boyunca takip edilebilecek bir ana izlek oluşturur. Metafizik'in eleştirisi, bu izleğin tespit edilebileceği en erken yazılardan birinde, onun felsefe alanındaki kariyerinin daha en başında kaleme aldığı *Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine* isimli kısa ve tanıyıp bildiğimiz Nietzsche'den umulmayacak derecede cana yakın olan bir metinde, hakikat kavramının kökenine ilişkin bir soruşturmayla birlikte gerçekleştirilir. Soruşturma, Nietzsche'nin daha sonra *Bir Yanılgının Öyküsü* olarak *Putların Batışı*'nda yer alacak olan ve hakikat kavramının *hakiki dünya* ile birlikte nasıl kendi sonuna doğru ilerlediğini anlatan "*Hakiki Dünya*"nın *Sonunda Bir Masal Oluşu* başlıklı sinopsisi önceler bir tarzda, sanki hakikatin daha henüz *hakiki dünya* türünden bir ahlaksal anlam taşımadığı o *masum* dönemlerdeki öyküsünü anlatan bir başka *masal* ile başlıyor gibidir.

Sayısız güneş sistemlerinin herhangi bir ücra köşesine pırıl pırıl yerleştirilmiş evrende bir zamanlar, üzerinde akıllı hayvanların bilgiyi icat etmiş oldukları bir yıldız vardı. Bu, "dünya tarihi"nin en cesur ve en yalancı dakikasıydı: Ama, yalnızca bir dakika. Doğanın birkaç nefesinden sonra o yıldız taşlaştı ve o akıllı hayvanlar ölmek zorunda kaldı.³²⁶

Zweig'in şu pek hoş başlığını ödünç alacak olursak, bütün bir kozmoloji tarihi içerisinde *insanın yıldızının parladığı anlar*, onun *bilgiyi icat etmiş olduğu* çifte ana karşılık gelmek üzere, insanın yokluğunda hayatta kalmayı beceremeyeceği şeyi ortaya çıkarmayı başardığı *en cesur* dakikayla onu ortaya çıkardığı koşullara tümüyle yabancı bir şekilde kullanmaya başladığı *en yalancı* dakikanın birbirine denk düşmesinde kendini gösterir. Bilgiyle ilgili söylenebilecek ilk şey, onun doğanın en zayıf varlığına aralarında yaşamak durumunda olduğu daha güçlü ve vahşi varlıkların yanında hayatta kalabilmesi için verilmiş bir araç olan zekânın ürünü olduğudur. Üstelik zekâ da, zayıf varlığın tek gücü olarak, özgül niteliklerini ancak karakteristik olarak *rol yapmaya* varan bir dizi *aldatıcı* eylemle birlikte gerçekleştirmek zorunda olan bir araçtır. Öyleyse bilgi, zekânın insan hayatta kalabilsin diye sahnelemek zorunda olduğu bir tiyatro oyununda, oyun sona ermesin diye ve her defasında *duruma göre* senaryoya eklemek zorunda olduğu yeni bir satırdır. Tam da bu yüzden "insanlar arasında en anlaşılmayan şey" der Nietzsche, "samimi ve temiz bir hakikat merakının ortaya çıkmasıdır."³²⁷ Öyleyse nasıl olup da *en cesur anı en yalancı ana* çevirecek olan bu *hakikat merakı*, "bizi hâlâ nice tehlikeli serüvene kışkırtan hakikat

³²⁶ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev: Gürsel Aytaç, (İstanbul: Say, 2015), 109.

³²⁷ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 110.

istemi, filozofların şimdiye dek saygıyla sözünü ettiği şu ünlü hakikatperestlik”³²⁸ ortaya çıkabilmiştir?

Söz konusu kısa metinde bu soru, Nietzsche tarafından ve muhtemelen sonradan onun uykularını kaçırarak denli bir kolaylıkla, sözleşmeci siyaset teorisine ait bir konsept içerisinde yanıtlanır. Hakikat merakı, insanların varoluş koşullarıyla ilgili olarak, onların bir arada yaşama yoluna gitmek ve bu tarzda bir yaşamı sürdürmek zorunda kalışları yüzünden ihtiyaç duydukları bir *barış kararı*na dayanıyor gibidir. “Yani şimdi, bu andan itibaren ‘hakikat’ olacak bir şey belirlenir, yani varlıkların eşit derecede geçerli ve bağlayıcı bir nitelemesi icat edilir ve dilin ilk yasası, hakikat ve yalanın karşıtlığı, ilk olarak ortaya çıkar.”³²⁹ İçinde bulunduğumuz bölüm açısından burada önemli olan nokta, *hakikat* diye bir şeyin *toplum* diye bir şeyle aynı anda ortaya çıkması değil, onun *geçerli ve bağlayıcı* niteliğiyle özellikle *dil* içerisinde bir *ilk ilke* olarak belirmesi ve kökenini insanın varoluş koşullarında bulmasıdır. Zekâ ya da akıl ile ilgili bir kez “ona sahip olmaya *ihtiyacımız* olmasa, ona sahip olmazdık ve ona *olduğu gibi* sahip olmaya *ihtiyacımız* olmasaydı, *başka bir şekilde* yaşayabilseydik, ona *olduğu gibi* sahip olmazdık”³³⁰ deniliyorsa eğer, hakikatin ve yalanın insan için zorunlu olduklarının ve onların kökenlerinin özellikle ve her şeyden önce dil ile ilgili olduklarının da kabul edilmesi gerekir.

Dilin ilk yasası olarak hakikat ve yalan, hakikatin yalnızca *geçerli ve bağlayıcı* nitelikte olmasıyla birlikte kendini gösterir. Birileri hakikat türünden bir şeyden bahsettiğinde, bu, onun gerçekten de *hakiki* olup olmadığıyla ilgili bir merakı değil, onun üzerinde anlaşılmış olan bir sözcük olduğuyla ilgili bir anlayışı beraberinde getirir. Öyleyse *hakiki olan*, öyle olması istendiği için hakiki olduğundan, pekâlâ *yalan olan* da olabilir ve birini hakiki olmaya davet etmek o kişiyi “sağlam, belli bir antlaşmaya uyarak yalan söyleme, topluca, herkes için bağlayıcı bir üslupla yalan söyleme”ye³³¹ davet etmekle aynı şeydir. Öte yandan hakikatin üzerinde uzlaşılmış bir yalan olduğunun ve böylece yalanın da bir hakikat adayı olduğunun her fırsatta dile getirilmesi, hakikatin icat edilmesiyle birlikte üstesinden geline koşullara doğru bir gerileme tehlikesini beraberinde getireceğinden, üzerinde henüz ne ahlaksal ne de epistemolojik bir hesabın tutturulabileceği hakikat ve yalan, hakikatin lehine olacak

³²⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 17.

³²⁹ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 111

³³⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, 333.

³³¹ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 114.

bir unutuş ile desteklenmelidir. Ancak hakikatin kökenine ilişkin bir unutuşla birlikte *hakikat* mutlak doğruluk değerinin bir ifadesi olarak düşünülebilir ve aynı zamanda yalanı ya da hakiki olmayanı dolaşıma sokmanın ahlaki yükümlülüğüyle ilgili bir *ödev* duygusu da ancak bu unutuşla birlikte mümkün olabilir.

Bir şeyi kırmızı, bir başkasını soğuk, bir üçüncüyü sessiz diye nitelemeyle ödevlendirilme duygusuyla ahlaki, hakikatle ilgili bir heyecan uyanır: Kimsenin güvenmediği, herkesin dışladığı yalancının karşıtından insan kendine hakikatin saygınlığı, güvenilirliği ve yararlılığı anlamını çıkarır. Şimdi davranışını akıllı bir varlık olarak soyutlamaların egemenliğine bırakır.³³²

Soyutlamaların egemenliği, insanın sözcük ile şey ya da dil ile dünya arasında bir örtüşme, birinin ayağını kaldırdığı yere diğerinin adımını attığı bir denk düşme ilişkisinin olduğu varsayımıyla birlikte hüküm sürer. İşte unutuşta köklenen böylesi bir varsayımla birlikte hakikat hem doğru söylenip söylenmediğine yönelik bir ölçü hem de doğru söylenmesi gerektiğine dair bir ölçüt olmanın yanında hakkında konuşulan şeyin dil dışındaki varlığını temsil etmeye yönelik bir sözcük olmaya, yani hakikatin *felsefi* ya da *metafizik* anlamına doğru evrilir. Öte yandan, aslına bakılırsa, yalnızca zekâ ile, akıl ile, sözcüklerin belirli amaçlar uğruna icat edilip kullanıma sunulmaları ile işlerin buralara dek varması pek de olası değildir. Çünkü insan sözcükler aracılığıyla dünyanın gizemini çözmek isterken aslında yalnızca “varlıkların sırtına bir dokunmaca oyunuyla yetinir.”³³³ Temelde bir *sinir uyarısından* başka bir şey olmayan *sözcük*, bu uyarı bir resme çevrildiğinde ve bu resim de bir sesle ikinci kez bir benzetme ilişkisine girdiğinde elde edilen bir şeyken, benzer şekilde *kavram* da, *aynı olmayanların aynılaştırılmasıyla* üretilen ve bir kere üretildikten sonra da daima bir *ilk biçim* izlenimi veren şeydir. Demek ki ne hakikat dil ya da zihin dışında keşfedilmeyi bekleyen bir giz ne de akıl ve dil hakikatperestin sayesinde hakikat merakını giderebileceği ya da hakikat istemine göre dünyayla ilgilenebileceği verimli araçlardır. “Öyleyse hakikat nedir? Eğretilmeler, ad değişimleri ve insan biçimciliklerden oluşma hareketli bir ordu, kısaca şairane ve hatipçe abartılmış, aktarılmış, süslenmiş ve uzun bir kullanımdan sonra bir halka sağlam, ilkeli ve bağlayıcı gelen insani bağıntılardır.”³³⁴

³³² Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 114.

³³³ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 110.

³³⁴ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 113.

Hakikat ile ilgili bu *insani bağıntı* unutulduktan sonra, örneğin ahlakçı olarak filozof, “kişilerin sadece belirsiz bir işaret ya da bir on yılın kente ya da taşraya yerleşik hakikati olduğunu söyledikleri şeyin zorunlu olduğunu kanıtlamaya”³³⁵ çalışır. “Eğer bir kimse bir şeyi bir çalı arkasına gizleyip onu işte orada arayıp buluyorsa, bu arama ve bulmanın övülecek pek yanı yoktur”³³⁶ dendiğinde burun kıvrıran bilimci, hakikatin bir *seyyar metaforlar ordusu* olduğunu çoktan unutmuştur. Öte yandan, akıl ya da dilin unutulmamış kökenine işaret edecek şekilde, yok sayılması insanın kendisinin de yok sayılmasını gerektirecek denli temel bir içgüdü olan *mecaz oluşturma içgüdüsü* “kendine faaliyeti için yeni bir alan ve yeni bir nehir yatağı arar ve bunu efsanelerde ve genel olarak sanatta bulur.”³³⁷ Öyleyse nasıl ki bir insanın yaşamın zorunluluklarıyla boğuşmasının ardından kavuşabildiği o boş vakitte neler yapıp ettiğine bir göz atmanın o kişinin *asıl* eğilimlerinin neler olduğunu anlayabilmek adına bir fırsat sunduğuna inanıyorsak, benzer şekilde, zekânın ya da aklın uzun yolculuğunun sonunda vardığı yerde, yani şu durumda sanatta, onların *temel* yöneliminin ne olduğunu bulduğumuza da inanabiliriz. Zekânın ya da aklın temel yönelimi, kendisinde hakikate yönelik bir ilgiyle birlikte sayesinde hakikate dair bilginin erişilebilir olacağı bir yetiyi bir arada bulan özne ile hakikatin içinde, ardında, üstünde ya da derinlerinde bir yerlerde bulunduğu bir nesne arasındaki geçişliliği garanti etmek değildir. “Çünkü özne ve nesne gibi birbirinden kesinlikle farklı iki alan arasında nedensellik de yoktur, doğruluk da yoktur, ifade de yoktur, olsa olsa estetik bir tavır vardır; bence imalı bir aktarma, tamamıyla yabancı bir dile aşağı yukarı bir çeviri.”³³⁸

Tam da bu nedenle içine şöyle bir bakıldığında ilksel içgüdülerin kolaylıkla seyredilebileceği “‘sanatçı’ fenomeni hâlâ en şeffaf fenomendir.”³³⁹ Sanatçıyı şeffaf kılan şey, onda hakikat ve yalan üzerindeki ahlaki, dinsel ya da felsefi olmayan kullanım gücünün belirli bir ölçüde sürüyor olmasıdır. Bu nedenle “sanatçı, hâlâ daha güçlü olan bir ırka aittir. Bizim için zararlı ve hastalıklı olacak olan şeyler, onda doğaldır.”³⁴⁰ Hakikatin *doğru söylemeye* dair bir mutlak mantık, *doğru davranmaya* yönelik nihai bir buyruk ve onu keşfetmeye ya da onun henüz keşfedilmemiş

³³⁵ Nietzsche, *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*, f5, 12.

³³⁶ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 115.

³³⁷ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 118.

³³⁸ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 116.

³³⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 501.

³⁴⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, 513.

gölgesinde yaşanmaya çalışılan bir ömrün *doğru yaşam* reçetesini sunan bir rehber olduğu inancı karşısında bağımsızlık sahibi olan sanatçılar “hayatın kokusunu unutmamışlardır, ‘bu dünyada’ olanları sevmişlerdir.”³⁴¹ Peki o zaman sanatçının sevdiği, üzerine hayatın kokusunun sinmiş olduğu *bu dünya* ve Nietzsche’nin sonradan nihayetinde artık bir masala dönüşmüş olduğunu ilan ettiği şu *hakiki dünya* tüm bu resim içerisinde nereye yerleşir?

Hakiki dünya, *dünya tarihinin en yalancı dakikası* olarak, hakikatin ve yalanın sanki insanın varoluş koşullarıyla ilgili birer araç değillermiş gibi düşünölmeye başlanmasıyla birlikte kurulur. Hakikat merakı ve hakikat istemi, yüreği *hakikat* diye atan ve zihni hakikate kilitlenmiş olan hakikatpereste, hakikatin illa ki bir yerlerde, açık bir şekilde göz önünde olmadığına göre dünyanın ötesinde ya da ruhun derinliklerinde bir yerlerde olması gerektiği yönünde kuvvetli bir inanç verir. Daha önce *Platon ve Platonculuk* başlıklı bölümde kökenine ve seyrine yönelik bir bakışın sunulmaya çalışıldığı bu inancın temelleri, Nietzsche tarafından, *metafizik psikolojisi* olarak isimlendirilir. “Bu dünya görünürde bir dünyadır: dolayısıyla gerçek bir dünya vardır; -bu dünya koşulludur: dolayısıyla koşulsuz bir dünya vardır; -bu dünya çelişkilerle doludur: dolayısıyla çelişkilerin olmadığı bir dünya vardır; -bu dünya, oluş dünyasıdır: dolayısıyla bir varlık dünyası vardır.”³⁴²

“Özetle: Olması gerektiği gibi bir dünya vardır; içinde yaşadığımız dünya bir hatadır –bizim dünyamız var olmamalıdır.”³⁴³ Metafizik psikolojisi dilin ilk yasası olarak belirlenen ve yalnızca yeryüzünde soluk alıp veren bir türün varoluş koşullarına özgü olumsuzlukların bir sonucu olan hakiki ve yalan karşıtlığını, varlığın ilk yasası olarak belirlenen ve ayrıntılarını ancak yeryüzündeki özel bir türün keşfedebileceği gerçek ve görünüşte dünya karşıtlığına dönüştürmeye çalışır. Bu dönüşümde hakikat, onda yalnızca *geçerli* diye belirlenene yönelik *bağlayıcı* bir işlev görme niteliği alıkonularak, bir yandan dilsel bir uzlaşım olmaktan mutlak bir doğruluk kategorisi olarak *hakiki bilgi* olmaya ve bir yandan da içinde belirli türden varlıkların soluk alıp verebilmeleri için el yordamıyla düzenledikleri bir dünyanın üyesi olmaktan içinde onu bütünüyle yaratmış olan esas varlığın ya da gizli sürecin anlaşılmaz bir dille konuştuğu *hakiki dünya* olmaya doğru hareket eder. Öyle ki böylece hakikat, kendini

³⁴¹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 517.

³⁴² Nietzsche, *Güç İstenci*, 376.

³⁴³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 383.

gösterebilmek ya da işaret edilebilmek için artık *hakikat* sözcüğüne bile ihtiyaç duymaz. Hakikat, dünyanın hep daha doğru ve daha *kendinde her nasılsa öyle* bir ifadesini bulabilmenin yüzyıllar süren uzun tarihinde, İyi, Mutlak, Bir Olan, Özdeş, Tanrı, Töz, *Causa sui*, Monad, Kendinde Şey ya da Tarih gibi isimlerin maskesini takar. Bu isimler, zaten olması gerektiği gibi olan bir dünya ile ne yazık ki öyle veya böyle içinde yaşamak zorunda olduğumuz bir dünya arasındaki mesafeyi ifade eden sözcüklerdir. Tam da bu yüzden bu sözcüklerin kullanıldığı bir dil, yani dünyanın aslında *böyle* olduğunu değil de *şöyle* olduğunu söylemek için kullanılan bir dil, bu sözcüklerin kullanılmasıyla değil bu sözcüklerin kullanılabilecek yegâne sözcükler olduğunun öne sürmesi bakımından tehlikelidir. Bu tehlike, tam da sanatçı içgüdüğü ile metafizikçi içgüdüünün sanat ve felsefe olarak kurumsallaşmalarıyla birlikte, birinin gerçek dünyanın kendisi ile *ciddi bir şekilde* ve diğerinin de görünen dünyanın gölgeleri ile *eğlence olsun diye* ilgilendiği görüşüne sahip olmanın sonuçlarıyla birlikte kendisini gösterir. Örneğin bir defasında kendi yaşamında yolunu kaybetmiş bir okuyucusu Salinger'ı arayarak ondan nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili birkaç öğüt istediğinde Salinger onu teselli ederek yalnızca bir yazar olduğunu ve bu konuda elinden hiçbir şey gelmeyeceğini söyleyerek konuşmayı bitirmişti. Salinger yaptığı şeyin yalnızca sözcükleri yaratıcı bir biçimde yan yana, alt alta ya da üst üste yerleştirmek olduğunu ve bunu yapabilmesinin dünyanın anlamı ya da insan ruhu gibi *gerçek* şeyler hakkında herhangi bir *derin bilgi* ile ilgili olmadığını farkındaydı. Öte yandan Kant gibi kişiler, insanların kendilerini gözyaşları içinde aramalarını bile beklemeden, peşinen, insanlara kendilerini doğru ve dürüst kişiler olarak görebilmeleri için nasıl yaşamaları gerektiğiyle ya da sahip oldukları akılla, ortaya makul sonuçlar koyabilmek adına, hangi sınıra dek iş görebilecekleriyle ilgili öğütler vermekten hiç çekinmemişlerdir. Çünkü onlar, hem kullandıkları sözcüklerin dünyanın doğal bir uzantısı olduğuna inanan hem de kendilerini sayesinde çok hayati işlerin görüldüğü, örneğin yasaların yapıldığı, vaazların verildiği ya da bilimin işletildiği sözcüklerin unutulmuş kökenlerinin üzerinde yükselen *ciddi* tarihin uzantısı olarak gören kişilerdir.

İster bilimin ister felsefenin ve ister sanatın dili içerisinde konuşalım, kullandığımız sözcüklerin dünyanın ya da insan ruhunun nihai doğasına uygun yegâne sözcükler olduğunu öne sürdüğümüz her seferde, bizde konuşan bu ses, bir metafizikçinin sesidir. “Metafizikçi, ‘doğru’nun yalnızca ‘bizim gibi konuşanlar açısından uygun’

demek olmayıp daha güçlü bir anlama -‘gerçek özü kavrama’ anlamına- sahip olduğunu düşünür.”³⁴⁴ Bu nedenle metafizikçi ya da içinde bir metafizikçinin konuştuğu kişi, ya da Salinger örneğinde olduğu gibi bir metafizikçi kulağına sahip olan kişi, sözcüklerle kurduğu ilişkide bir sakatlama ya da bir sakatlanma tehlikesiyle yüz yüzedir.

Eskiler, sözcük ürettikleri her yerde, bir keşif de yaptıklarına inanırlardı. Oysa durum gerçekte ne kadar farklıydı! – Bir soruna değinmişler ve onu çözdüklerini sanarken, çözümsüzlük yaratmışlardı. – Şimdi her bilgi edinmede, insanın ayağı taşlaşmış ölü sözcüklere takılmak zorunda kalıyor ve bunu yaparken, sözcük engelini aşmaktan çok bacağı kırıyor.³⁴⁵

Öyleyse sanatçı, bir sanat eserinin arkasında duran ya da potansiyel bir sanat eserini içinde taşıyan kişi değil, *ayağı ölü sözcüklere takılmak zorunda* olmayan kişidir. O, daha geniş bir anlamda, kırmızıya *kırmızı* ve hakikate *hakikat* denen o ilk andaki içgüdüyü kendisinde koruyan ve kırmızıya *kırmızı* demekle hakikate *hakikat* demek arasında, diyelim ki bu sözcüklerin biriyle dünyayı değerlendirmenin ve dünyada olup bitenlere bir düzen getirmenin *daha doğru* olabileceği bir anlam hiyerarşinin bulunduğu iddiasını reddeden kişidir. Bu yüzden Nietzsche “yüz kez söyledim,” der biraz da asabileşerek, “şu sözcüklerin ayartısından kurtulalım artık.”³⁴⁶ Çünkü tam da gerçeğe, hakikate, şeylerin asıllıklarına denk düştüğüne inandığımız bu türden *harikulade* sözcükler kendi üzerlerine kapanmış ve gerçekten bir şeyler ifade ettikleri o güzel günlerdeki canlılıklarını çoktan yitirmiş olan ölü sözcükler olarak mumlayanmış birer metafor gibidir.

Bu noktada, bu çalışmanın *Sokrates’in Felsefesi* başlıklı bölümünde, Sokrates’in sözcükleri hâlihazırda ima ya da ifade etmek zorunda oldukları şeyi hiç de ima ya da ifade etmek zorunda olmayan sözcükler olarak gören bir sanatçıya benzetilmeye çalışıldığı hatırlanabilir. Oysa Platoncu Sokrates, dünyanın aslolan *düşünüdür* varlığına ulaşmak adına, sözcükleri, onlarda mevcut kullanım şekilleriyle birlikte artık görünmez olmuş bir *hakiki* doğruluk değerine doğru taşıyormuş izlenimi verir. Sokrates’in *arete*, *psykhe* ya da *sophos* gibi sözcükleri yeniden tanımlayarak daha önce bu sözcükler vasıtasıyla hiç de mümkün olmamış olan yeni bir dili, yeni bir yaşam imkânını ve yeni bir *dünyayı* betimlemeye çalıştığı varsayımını ciddiye alarak

³⁴⁴ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, 118.

³⁴⁵ Nietzsche, *Tan Kızılığı*, çev: Özden Saatçi, (İstanbul: Say, 2021), 46.

³⁴⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 29.

onun suratından bu Platoncu maske sıyrılıp atılabilir. Elbette ki *Sokrates/Platon fenomeninde* Sokrates'in hareket ettirici neden olarak daha önemli fakat her hâlükârda Platon'un yanında ikincil bir konumda bulunduğunu kabul eden perspektif de perspektifler içinde bir perspektiftir. Fakat bu perspektifi kabul eden kimdir? Kim Sokrates'i öğrencisinin daha cesur fakat daha ilkel, onun daha sansasyonel fakat daha *roturier* ve daha esprili fakat daha sığ bir versiyonu olarak görmek istemektedir? Öyleyse aşağıdaki cümlelerin Nietzsche'nin değil de, Sokrates'in kaleminden çıktığını düşünelim –Nietzscheci Sokrates'in.

Bir kitap [adam] düşünün ki, baştan başa yeni yaşantılardan söz açıyor, sık sık olsun, seyrek olsun, fırsatı çıkmayacak yaşantılardan, –bir dizi yepyeni yaşanti için yepyeni bir dildir; bu durumda kimse bir şey duyamaz; şu işitme yanılgısı da birlikte gelir: Bir şey duyulmayan bir yerde, bir şey yoktur da... Benim karşılaştıklarımın ortalaması, isterseniz özgünlüğü diyelim, budur işte. Benden bir şey anladıklarını sananlar, kendi boylarına göre kesip biçtiler beni; tam karşıtımı, örneğin bir “ülkücü” yaptıkları da oldu benden.³⁴⁷

4.3. Sokrates'i Ana Dilinde Okumak

Eğer ki *Sokrates/Platon fenomenini* içinde Platoncu olmayan bir Sokrates'in konuştuğu, yani Sokrates'in yazmış olsaydı tam da *bu* şekilde yazmış olacağı metinler olarak göreceksak, öncelikle, Sokrates'in *ana dilini*, onun diyaloglarda *hangi dilde* konuştuğunu belirleme görevi ile karşı karşıya geliriz. Çünkü bu görev üstlenilmediği sürece *Diyalogları* Platon'un ana dilinde, yani Platon'un metinlerini okumakla türetilmiş olan dillerde ve lehçelerde kullanıma hazır olan sözcüklerle okumaya devam etmek mecburiyetinde kalırız. Kaldı ki bu mecburiyet aslında hiç de bizi *zora koşmaz*. Bizler hâlihazırda Platon'un ana dilinde konuşmaya, Platoncu sözcükleri kullanmaya zaten alışığızdır. Belirli sözcüklerin iyiden iyiye marjinalleştirilmiş nihai anlamlarına göre yaşamlarımızı düzenlemeye ya da dünyayı betimlemeye kalkıştığımız her anda, eğer bunu paylaşmak istiyorsak, *Platonca* konuşmadan derdimizi anlatabilmemiz imkânsızdır. Gündelik yaşamda, aşkta, politikada, alışverişte ya da eğitimde, kısaca kendi *içimizde* ve kendi *dışımızda*, yani kendimize ve dünyaya inandığımız her anda onları henüz gerçekleşmemiş olan şeyler, gerçekleşebilmek için bizlere o gerçekleşmemişliği içinden işaretler veren şeyler ve bu bizi kederlendirse de, sıkırsa da ve hatta öldürse de onların *her şeye değer* olan şeyler olduğunu düşündüğümüzde bu dil, oradadır. Öte yandan benlik ile

³⁴⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, 49.

dünyayı, asıl benlik ile gündelik benliği, yaşadığımız dünya ile yaşanmaya değer olan dünyayı ya da *ben* ve *dünya* denerek işaret edilmek istenen şey her ne ise ondaki görünen işe yaramaz yanı ile hakiki olan mükemmel yanı birbirinden ayırmak üzere konuşulan bu dilden mümkün olduğunca vazgeçmeye doğru yöneldiğimizde, o dilin içinde bir anlam ifade ettiği dünyanın da yok olmaya başladığını, yani *görünüşte dünya* ile *hakiki dünyanın* birbirlerine doğru birbirlerinin içinde erimek üzere yaklaştıklarını fark ederiz. Bu, örneğin Nietzsche'nin annesinden kendisine daha kalın, daha yünlü çoraplar göndermesini istediği mektubu okuduktan sonra *Zerdüşt*'ü artık daha iyi anlayabileceğimize inanmamız anlamına gelir. Orada, bizim anlayamayacağımız bir dilde yazılmış olan bir kitap ve yine orada, bizim ancak belirli bir dili öğrendikten sonra kimi umutları besleme hakkına erişebileceğimiz *ayrı* bir dünya yoktur. Çoraplar ve bengi-dönüş ya da içkili erotik sohbetlerle yüksek felsefe aynı dünyaya aittir. Eğer ki sözcükleri kullanarak bir başka dünyadan, daha önemli ve aslolan bir dünyadan haber verdiğimizize inanmak yerine onları yalnızca çeşitli dereceden yetenekli kişilerin ve belirli türden yeteneklere sahip bir türün ihtiyaç duyduğu aletler olarak görebilsek keşfetmelerin dünyasından yaratımların dünyasına, *ideaların* dünyasından perspektifin dünyasına ve *hayırların* kederli dünyasından tek bir *evet*in neşeli dünyasına adım atabiliriz. “Evet, kutlu bir Evet-deyiş gerekir yaratma oyununa, kardeşlerim: şimdi kendi istemini ister ruh, kendi dünyasını kazanır, dünyayı kaybeden.”³⁴⁸

Öyleyse Sokrates'i Platonca konuşulan dünyada kaybederek onu *kendi* dünyamızda tekrar kazanmaya yönelik bu *yaratma oyununda* Sokrates'i duymayı, onun ana dilinde ne söylediğini işitmeyi nasıl başarabiliriz? Bu noktada diyalogları Sokratesçi metinler olarak görebilme, onları bu şekilde yaratabilme projesini desteklemek üzere Sokrates'in *aslında* yazmamış, hiçbir şey *kaleme almamış* olduğu olgusunun üzerine giderek yola koyulabiliriz.

Sokrates'in yazmamış olduğu *zorunlu varsayımına* dayanan perspektifimizi salt ana başlığında dile gelen soruyla bile alt üst eden Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?* isimli çalışmasında Sokrates'in *yazıya* yaklaştığı en az üç anla ilgili birer fotoğraf çeker. Bunlardan ilki *Theaitetos*'ta çekilmiştir.

³⁴⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 29.

Theaitetos diyalogu, anlatıcı Eukleides'in, Sokrates ile Theaitetos arasında geçen bir sohbeti kaydeden bir metni bir kölenin okumasını önermesiyle başlar. Eukleides'in aktardığına göre, Sokrates'i hapishanedeki son günlerinde ziyaret ettiğinde, Sokrates Eukleides'e yıllar sonra gerçekleşmiş olan bu sohbeti anlatmış; Eukleides eve döndüğünde daha sonra hatırlamak üzere bu sohbeti yazıya dökmüş; daha sonra Sokrates'i yeniden ziyaret ettiğinde, Sokrates metni okumuş ve sohbeti doğru olarak kaydettiklerinden emin olana kadar metni düzeltmiş. Başka bir deyişle, *Theaitetos* diyalogunun metninin yazılı üretimini, kurmacada hem Eukleides'e hem de Sokrates'e atfeder. Bu, Sokrates'in bir diyalogu bizzat yazdığını görmemize en yakın düşen durumdur.³⁴⁹

Allen'ın gösterdiği ikinci fotoğraf, bu kez Laertios'un kalabalık sahnesinde, Platon'un "Sokrates'ten editoryal yardım yerine eleştiri aldığı"³⁵⁰ o ana odaklanır. "Anlatıldığına göre," der Laertios, "Platon *Lysis* adlı eserini okurken, Sokrates 'Ey Herakles,' demiş, 'bu delikanlı bana amma da çok yalan söyletmiş!'"³⁵¹ Bu noktada Allen, haklı olarak, "Platon Eukleides'in yazdıklarından farklı türde diyaloglar mı yazıyordu?"³⁵² diye sorar. Çünkü Eukleides'in yazdıklarını onaylayan Sokrates'e ve Platon'un yazdıklarını onaylamayan Sokrates'e ait bu iki fotoğrafın yan yana koyulması yazılmış olanlar arasında *uydurma* olanlardan *aslı gibi* olanları yeğlediği görüşünün oluşmasına olanak sağlar. Fakat Allen'ın üç numaralı fotoğrafı, bu kez de Sokrates'in *aslı gibi* olan yazıları tercih etmesinin onun *uydurma* yazılara karşı beslediği bir düşmanlıktan kaynaklanmadığına odaklanır. Bu son fotoğraf Phaidon'un görkemli ve kasvetli manzarasında, Sokrates'in ölümü beklerken şiirle ilgilendiği o sıra dışı anları kaydetmiştir.

³⁴⁹ Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?*, çev: Ayşe Batur, (İstanbul: İletişim, 2011), 47. Allen'ın özetlediği bu durumu örnekleyebilecek bir başka *yakın düşen* durum fotoğrafına *Şölen*'de rastlanabilir. Diyalogun hemen başlangıcında kendisinden Sokrates'in de aralarında bulunduğu birkaç kişinin yiyip içtikleri ve *Eros* üzerine konuştukları o meşhur akşamda neler olup bittiğini anlatması istenen Apollodoros, bu arada kendisinin de o akşam orada bulunup bulunmadığını soran Glaukon'u şaka yollu azarlar. Çünkü Agathon'un ilk tragedyası ile birincilik kazanmasının ardından toplanılan o akşam Apollodoros daha çocukken yaşamıştır. O akşam ile Apollodoros'un arasında Apollodoros'un kendinden habersiz bir şekilde bir o yana bir bu yana savrulmuş geçirdiği seneler ve üstüne bir de kendisini "Sokrates'in peşine düşüp, her gün ne deyip ne ettiğini öğrenme sevdasına" (172c) kaptırdığı an az bir üç sene daha vardır. Kendisi bu hikâyeyi o akşam orada bulunan Aristodemos isimli birinden dinlemiştir. Fakat "sonraları ondan duyduklarım üstüne Sokrates'e bir şeyler sormadım değil, her defasında Aristodemos'un anlattıklarını doğru buldu," (173b) diyen sadık ve temkinli dost Apollodoros, duyup dinlediklerini Sokrates'e teyit ettirmiş, bunların telif konuşmalar olup olmadıklarını denetlemiştir.

Dramatik tarihlendirme *Şölen*'de bu şekilde verilir. Kronolojiye göre ise şölen gecesi İÖ.416 senesinin Şubat ayındaki bir güne, Apollodoros'un doğum tarihi İÖ.429 senesine ve onun Sokrates'in peşine takıldığı tarih İÖ.403 senesine denk düşer. Demek ki Sokrates'in teyit ettiği konuşmalar, neredeyse üzerinden en azından on sene geçmiş olan konuşmalardır.

³⁵⁰ Allen, *Platon Neden Yazdı?*, 48.

³⁵¹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III-35.

³⁵² Allen, *Platon Neden Yazdı?*, 48.

Sokrates kesinleşmiş ölüm kararının gerçekleştirilmesi için beklerken ömrü boyunca gördüğü ve ona güzel sanatlarla, müzikle uğraşması gerektiği öğüdünü veren rüyaları yeniden yorumlamaya girişir. Kendisine “Sokrates, şiir yaz, güzel sanatlarla uğraş”³⁵³ diyen bu rüyaları eskiden bu yana zaten yapmakta olduğu şeyle, yani sanatların en yükseği olan felsefeyle ilgilenmeye devam etmesi için üstü kapalı ve cesaret verici birer işaret olarak yorumlayan Sokrates, şimdi ölmek üzereyken, bu kez de onların düpedüz sanatla, müzikle ilgilenmesine yönelik apaçık birer işaret veriyor olabilecekleri yorumuna bir şans vermek istemiştir. “İşte bayramı kutlanan tanrı şerefine ilk manzumeyi böylece yazdım,”³⁵⁴ der Sokrates.

Bu üç fotoğraf bize, Sokrates’in hiçbir şey kaleme almadığı *olgusunun* gücünü zayıflatabileceğimiz kimi ayrıntıların yalnızca diyaloglara bakarak bulunabileceğini gösterir. Buna göre Sokrates kendi konuşmalarının kaydedildiğini bilen, bu kayıtların düzenlenmesi çabasında etkin bir şekilde rol alan, *aslı gibi* olmayan kayıtları tespit eden ve yazmaya karar verdiğindeyse felsefi metinler değil de şiirler yazmaya ya da besteler yapmaya yönelen bir figür olarak belirlenebilir. Sonuç olarak, örneğin Sokrates *Menon*’u yazmamışsa da, *Menon*’u Sokrates’in hakemliğinde yazılmış bir kitap olarak okumak için en azından dişe dokunur birkaç kanıt istenecekse, salt diyaloglar içinde kalınarak bu yanıtın verilebileceği söylenebilir.

Sokrates’in ömrü boyunca belirli bir şekilde yorumladığı ona rüyalarından seslenen buyruğu şimdi ölmek üzereyken başka türde yorumlaması ve nasıl ki ömrü boyunca yazmakla ya da beste yapmakla ilgilenmemişse, şimdi buyruğun bu yeni yorumuyla birlikte, yazı yazmaya ya da beste yapmaya ilgi duymuş olması bizi daima *kafasının dikine giden* ve illa ki *nedir?* sorusunun yanıtlanması için çeşitli sohbetleri sabote edip yönlendiren Sokrates’ten bambaşka bir Sokrates ile baş başa bırakır. Bu Sokrates, bir şey bize uzunca bir süre boyunca belirli bir anlama sahipmiş gibi görünüyor olsa da, bu aynı şeyin tümüyle başka koşullar altında ve en az yaşamımızı ona uygun şekilde yeniden şekillendirebileceğimiz oranda doğru olduğunu kabul eden bir Sokrates’tir. Sokrates’in *tanımın*, bir sonraki adımda *idea* ve sonra da *hakikat* denecek olan *kendiliklerin* hiç de peşinde olmadığını, onun büsbütün başka güdülerle *felsefe yaptığını* savunan bir perspektif için hayati öneme sahip bu ayrıntı,

³⁵³ Platon, *Phaidon*, 60e.

³⁵⁴ Platon, *Phaidon*, 61b.

belki de kendine yardımcı olacak gücü hiç ummadığı bir otoritede, Aristoteles'te bulabilecektir.

Aristoteles şöyle der: "Sokrates karakter faziletleriyle bizzat meşgul olmaktaydı ve onlarla bağıntılı olarak tümel tanım problemini ortaya atan ilk kişi oldu"; bir kaç satır ilerde, Aristoteles, Sokrates'in kıyaslar yapmaya çalışmakta olduğu için özü aramakta olmasının doğal olduğunu ve "'bir şeyin ne olduğu'nun kıyasların hareket noktası olduğu"nu kaydeder. Burada dikkati kendisine çekmek istediğim şey, biz tam da Sokrates'ten kendisinin tanımlar keşfetme ilgisi içinde kıyas yaptığını söylemesini beklerken, Sokrates'in kıyas yapmak için tanımlar aramakla meşgul olduğunu Aristoteles'in kaydetmesidir.³⁵⁵

Gerçekten de Aristoteles'in dikkate değer bu notu, yani onun "Sokrates haklı olarak özü aramaktaydı; çünkü o kıyaslar yapmak istiyordu"³⁵⁶ demesi, diyaloglarda Sokrates'in felsefesini duymak için Sokrates'in sesine kulak kabarttığımız şu anlarda elimizi oldukça güçlendirmektedir. Çünkü Aristoteles'in yorumu, Sokrates özelinde, özlerin bilinmeye değer oluşunu, onların şeylerin ya da dünyanın aslolan varlığına dair bilginin ele geçirilmesinden değil, yalnızca kıyasları yönetmenin ve yönlendirmenin birer aracı olmalarından türetmektedir. Yani, eğer ki diyaloglar, içinde belirli türden konuşmaların sergilendiği birer oyunsa, Aristoteles bize, oyunu oynamanın hiç de oyunu yöneten kuralları keşfetmekten ibaret olmadığını söylemektedir.

Sokratesçi konuşmalar olarak diyaloglar, hakkında konuşmak için *ne* olduklarını kesinlikle bilmemiz gereken, aksi takdirde onlar hakkında konuşmamızın anlamsız olacağı şeyler hakkındaki birer tartışma gibidir. Diyalogların belirli, tatmin edici ve elle tutulur sonuçlara varmaksızın tamamlanmaları ise sanki hakkında ne olduklarını bilmediğimiz şeylerle ilgili konuşmaya devam ettiğimizde başımıza neler geleceğiyle ilgili ahlaki birer derstir. Öte yandan bu konuşmalar devam eder, diyaloglar art arda sıralanmayı ve Sokrates her seferinde taze bir enerji ve hevesle konuşmayı sürdürür. Bu uyumsuzlukta birer *Sokrates/Platon fenomeni* olan diyaloglardaki o çift-sesliliğin belirlenmesi ve tercihen bu seslerin birbirinden ayrılabilmesi mümkündür. Diyaloglarda Sokrates öz, tanım ya da idea türünden şeyleri bilmesek bile konuşmaya devam etmemizi, öte yandan Platon ise bu türden şeyleri bilmeden konuşmaya devam ederek hiçbir yere varamayacağımızı söyleyen sesi temsil eder.

³⁵⁵ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 25.

³⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1078b.20.

Daha önce Platon'un mektupları vasıtasıyla Platon'un kendisinin bile bir Platoncu olarak adlandırılmayacağı varsayımına dair dile getirilen ayrıntılar, yani onun aslında kendi felsefi ilgileriyle ilgili hiçbir şey kaleme almamış olduğuna yönelik itirafları, sanki bu çift seslilikte Sokrates'i duyabilmek için nereyi dinlememiz gerektiğiyle ilgili bir yol gösteriyor gibidir. İçinde Sokrates'in ağırlığını tespit edebildiğimiz oranda Sokrates'in kendisine ait olduğuna inanabileceğimiz tüm diyaloglar, Platoncu perspektifle, Sokrates'in felsefesinin başarısızlığına işaret eder. Onca söze, onca çabaya rağmen, diyalogların sonundaki durum *sıfıra sıfır, elde var sıfırdır*. Örneğin *Menon*'u ele alalım. Eğer bu diyalog sahnelense ve tam da Menon'un Sokrates'e "Bana söyler misin Sokrates, erdem öğretilir mi, ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir? Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan veya başka bir yoldan mı geliyor?"³⁵⁷ dediğini duymaktayken uyuyakalan yorgun bir seyirci, oyunun son saniyelerinde gözlerini açıp da bu kez de o son sözleri, yani Sokrates'in "kesin bir yargıya varabilmek için erdemin insana nasıl geldiğini araştırmadan önce, onun ne olduğunu incelemekle işe başlamalıyız"³⁵⁸ derkenki sesini duysaydı, muhtemelen yalnızca bir saniyeliğine uykuya dalar gibi olup hemen tekrar uyandığına inanır, oyunun bu kadar kısa olduğuna şaşırır, çevresindeki insanların neden sahnedekileri alkışladığına anlam veremez ve belki de bu oyun için ödediği paraya acırdı. Belki seyirciler, çıkışta, bu tarihi oyunun ne derece önemli olduğundan, örneğin burada ilk kez *ruhun ölümsüzlüğü*nün deneysel bir kanıtının sunulduğundan ve sanatçının ileri eserlerinde ortaya çıkacak olan *idealar kuramı* için bunun çok ama çok önemli olacağından bahsederken bu yorgun seyirci kendi kendine "Tamam ama, bu izlediğimiz şey de neydi?" diye sormaktan geri duramayacaktı. Yani *Menon* ya Platoncu felsefenin bir basamağı olarak anlamlı ya da başladığı yerden bir adım ileri gitmeyen bir diyalog olarak anlamsızdır.

Diyaloglara yakıştırılan bu iki nitelik birleştirildiğinde diyalogların pozitif bir öğreti taşımaksızın önemli metinler olduğu görüşü, yani onların içlerinde söz konusu ettikleri problemlere birer çözüm getirmeksizin daha ileri problemlerle birlikte büyük bir sistemin parçaları olarak pozitif bir öğreti taşıdıkları görüşü meydana gelmektedir. Dolayısıyla diyaloglarda bu çözümsüzlüğün onların en önemli niteliği olduğunu düşünerek ve bunu Sokrates'in zaten sahip olduğu o meşhur cehaletinin ve

³⁵⁷ Platon, *Menon*, 70a.

³⁵⁸ Platon, *Menon*, 100b.

ironisinin gerektirdiği şey olduğuna inanarak, birçok diyalogdan meydana gelen tek bir diyalog olarak Platonculuğun *kutsal* metinlerine ulaşılmaktadır. Bu tabloda Sokrates, gerçekten de, kendi felsefi etkinliğini ileride Platonculuk olarak kullanılacak olan teori ve kitaplar uğruna harcayan bir *filozof* olmaktan pek de öteye geçemez. Sokrates'in payına düşen, bir avuntu olarak, pozitif bir öğretiyeye sahip olmasa da insanların *hatalı* pozitif öğretilerinin doğruluğunu ve yerindeliğini, ve bir kez daha özellikle *Platon'un amaçları için*, sorgulayan ve zayıflatan bir kişi olmaktır.

Oysa Aristoteles ile birlikte Sokrates'in özlerle, tanımlarla ya da tümellerle, yani konuşmalarımızı ve akıl yürütmelerimizi yönlendirmesi gereken ilkelerle ilgilenmesinin yalnızca konuşmayı sürdürmekle ilgili bir hedefe hizmet ettiğini düşünür ve diyalogların her birinde sergilenen şeyin bir amaç olarak *tanımlara* varmak değil de *tanım* denen yeni şeylerin ışığında bir konuşmaya yön vermek olduğunu düşürsek, belki Sokrates ile ilgili daha az Platoncu bir perspektifi benimseyebiliriz. Öyleyse *Menon* diyaloguyla ilgili, yani erdemın ne olduğunu bilmeden onun hakkında kesinlikle konuşulamayacağını iddia edip de sürekli olarak erdem hakkında konuşan bir kitap hakkında neler söyleyebiliriz?

Menon diyalogu birden bire başlayan, deyim yerdeyse konunun hiçbir girizgâh olmaksızın *pat diye* ortaya atıldığı bir diyalogdur. Sanki Menon, misafiri olduğu Atina şehrindeki evinin önünde köleleriyle birlikte otururken, o sırada oradan geçmekte olan Sokrates'i yoldan çevirmiş ve ona erdem hakkındaki düşüncelerini sormuş gibidir. Diyalog, konuşmanın geçtiği sahneyle ilgili daha fazlasını hayal edebilmemiz için pek bir ayrıntı sunmasa da, konunun böyle ansızın dile getirilmesinden, bu konunun zaten revaçta bir konu olduğu izlenimine sahip olabiliriz. Gerçekten de aslen Thessalia'ı olan ve orada Gorgias'ın öğrencisi olan Menon dramatik yapı içerisinde Sofistleri temsil eder. Zaten Sokrates de Menon'un Sofistler adına konuştuğunu Menon'un sorusu karşısındaki ilk yanıtıyla birlikte açık eder. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Menon'un erdemın öğretitilip öğretilemeyeceği sorusuyla karşılaşan Sokrates'in *nedir?* sorusundansa *kim?* sorusuna daha yakın olan ve bu iki soru arasındaki ilişkiyi kurabilecek tarzda bir yanıt vermiş olmasıdır.

Sokrates sanki Deleuze'ün “‘Nedir?’ sorusunu sorduğumuzda yalnızca en kötü metafiziğin içine düşmüş olmuyoruz; aslında yalnızca ‘Kim?’ sorusunu beceriksiz, kör, bilinçsiz ve bulanık bir biçimde sormuş oluyoruz,”³⁵⁹ diyerek tespit ettiği maskelemenin farkında gibidir. Menon kendisine erdemin öğretilip öğretilmeyeceğini sorduğunda Sokrates'in ona verdiği ilk cevap erdemle ya da onun öğretilip öğretilmeyeceğiyle ilgili değil, Menon'un *kim?* olduğuyla ilgilidir. “Şimdiye kadar Thessalia'lılar,” der Sokrates, “Hellas'ta, binicilikteki ustalıklarıyla, zenginlikleriyle ün salmışlar, beğenilmişlerdi Menon; ama bugün bana öyle geliyor ki onlar ... bilgelikleriyle de anılmaktadırlar ve siz bunu Gorgias'a borçlusunuz.”³⁶⁰ Dolayısıyla erdemin öğretilabilir bir şey olup olmadığı sorusu, deyim yerindeyse, başka bir coğrafyanın sorusu, başka türden bir dili konuşan kişiler için anlamlı olan bir sorudur. Oysaki Atina, Sokrates gibi, bilgelik konusunda bütünüyle kısırdır. Sokrates “Bilmem nasıl bir kurutucu tesir altında kaldı da bilgelik bizi bırakıp sizin illere göç etti,”³⁶¹ diyerek hayıflanır. Erdemin nasıl edinileceği, onun doğuştan itibaren insanda bulunup bulunmadığı türünden sorular Atinalılar için geçersizdir. Çünkü Atinalıların, yani Sokrates'in, erdemin ne olduğuyla ilgili kıstasları bütünüyle farklıdır. O erdemin öğretilip öğretilmeyeceği şöyle dursun, onun *ne* olduğuyla ilgili bile hiçbir fikir oluşturmamaktadır. Öncelikle erdemin ne olduğunu bilebilmek ve böylece ikinci soruya, onun nasıl yaygınlaştırılabileceği sorusuna geçebilmek ancak bir Sofist olmakla, bir Sofist gibi düşünmekle mümkün olmaktadır.

Öte yandan *erdem* sözcüğünün içinde bir anlam ifade ettiği başka türden bir sözcük dağarına sahip olan kişi, yani *politikos* Anytos, politikada başarılı olmak isteyen kişilerin değil de zaten belirli bir politik kariyer sahibi olan kişilerin dünyasından gelmektedir. Bu yüzden onun için ne erdemin ne olduğu sorusu ne de onun öğretilip öğretilmeyeceği sorusu önemlidir. Ona göre bu türden sorulara sahip bir kimse “karşısına çıkan herhangi bir iyi, şerefli Atinalıya başvurabilir”³⁶² ve bunu yapmakla da kendisini hem erdemin ne olduğu sorusuna bir yanıt ve hem de kendiliğinden açık olduğu üzere erdemin öğretilbildiğine dair de apaçık bir kanıt bulabilir. Dolayısıyla Sokrates, *erdem*in ne olduğunu bilen ve böylece onun nasıl yaygınlaştırılacağıyla

³⁵⁹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 104.

³⁶⁰ Platon, *Menon*, 70b.

³⁶¹ Platon, *Menon*, 70c.

³⁶² Platon, *Menon*, 92e.

ilgili yöntemler konusunda da kafası hiç karışık olmayan iki söz dağarı arasında kalmış gibidir.

Bu iki söz dağarı, yani sözcükleri belirli türden anlamlara gelmek üzere benimsemiş olan farklı türden insanların dillerini niteleyen sözcüklerin anlamları, ilk bölümde bir portresinin sunulmaya çalışıldığı beşinci yüzyılın çalkantılı ve kaotik toplumsal yaşamında hâkim olan görüşlerin dile getirilişlerini temsil etmektedir. Buna göre Atina entelektüel ortamı bir yandan politikada kendileri için bir gelecek gören gençlerin almak istedikleri Sofist eğitim ve bir yandan da sahip oldukları konumdan asla vazgeçmek istemeyen konformist devlet adamlarının savunduğu gelenekçi eğitim arasında sıkışmış gibidir. Bu durum, Sokrates’in gözüne, para ve ün sahibi olmak isteyenlerin kullandığı *erdem* sözcüğü ile sahip oldukları ayrıcalıkları yitirmek istemeyen kişilerin kullandıkları *erdem* sözcüğü arasında yapılacak bir tercihe bir üçüncü unsur, yine tercihen, örneğin *kendi kendisi* olarak *erdem olan şeyi*, yani nasıl ki gözlüğün tanımı “görmemizi sağlayan şey” ise erdemin tanımının da “erdemli olmamızı sağlayan şey” olduğu varsayımını sokmak için bir fırsat olarak göründü. Dolayısıyla Sokrates’in *Menon* boyunca gözlenen *erdem nedir?* sorusuna olan düşkünlüğü erdemin ne olduğunu bilerek daha erdemli olabileceğimize değil, onun ne işe yaradığını düşünerek daha makul kişiler olarak daha iyi düzenlenmiş bir sözcük dağarına göre yaşayabileceğimizi göstermekti.

Sokrates için daha tipik olan şey onun teleolojik bakış açısı, herhangi bir şeyin doğasını anlamanın onun hizmet etmesi düşünülen işlev ya da amacı anlamak olduğu şeklindeki inançtı. Bir tanım ... konu edilen nesnenin yerine getirmesi gereken *ergon* ya da işi de belirtmelidir. ... Platon ona eğer biri bir mekik yapacak olursa mekiklerin *eidosa*na bakması gerektiğini söylediği zaman bu Sokratesçidir ve bu kişinin anlaması ve model olarak alması gereken bu *eidos*, basitçe bir başka mekiğin şekli ya da başka gözlenebilir özellikleri değildir; bir mekiğin dokumacının işini kolaylaştırırken yerine getirmesi gereken rolle belirlenmektedir.³⁶³

Menon özelinde *arete* ile ya da başka diyaloglar üzerinden *aretenin* daha tikel belirlenişleri olarak adalet, cesaret ya da dindarlık özelinde ortaya çıkan şey, erdemin ya da erdemlerin *ne* oldukları değil, daha çok bir *tanımın* ne olduğuyla ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles, Sokrates ile birlikte mümkün olmuş olan düşünme biçiminin ahlaksal konularla ilgilenmek değil, bu konularla ilgili olarak özellikle *ilk kez*

³⁶³ Guthrie, *Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*, 426.

tanımlarla ilgilenmek olduğunu söylemektedir.³⁶⁴ Öyleyse söz konusu olan şey erdemi bilmek vasıtasıyla erdemli olmak değil, örneğin erdemi, cesareti ya da dindarlığı *tanımlamak zorunda olduğumuz* şekilde tanımlamak zorunda olmadığımızı görerek, bir şeyleri farklı bir biçimde tanımlamayı başardığımızda dünyanın da büsbütün farklı bir şekilde görünebileceğini önermektir. Böylesi bir proje için gerekli olan şey ise sözcükler ve sözcüklerle *hakiki, yalan* ya da *masal* bir dünya kurulabileceğine dair *sanatsal* bir kullanışlılık pratiğinin kazandırılmasıdır. Öyleyse Sokrates’in gerçekleştirdiği şey erdemin ne olduğunu bilemesek de hiç olmazsa erdemin *ne olmadığını* bilebileceğimizi söyleyen bir avuntuya sahip olmaktan daha ileri, daha pozitif bir şeydir. O, erdemin ne olduğu özelinde, bir şeyleri yeniden tanımlamanın yaratıcı ve perspektifsel gücüne işaret etmektedir.

Bir şeyin ne işe yarayacağıyla ilgili olan *tanım*, demek ki tüm zamanlar için ve her yerde, akıl sahibi herkes için ve bütün evrende geçerli olabilecek bir *hakikat* değil, düpedüz işe yarar bir *işlev* olarak, çözmek durumunda olduğumuz problemleri çözmek için duruma göre yeniden şekillendirebileceğimiz aletlerdir. Zaten “‘Bu nedir?’ sorusu, başka bakış açılarının anlamlarının zorla kabul ettirilmesidir,”³⁶⁵ diyen Nietzsche, *başka bakış açıları* derken, tam da başkalarının amaçlarına hizmet eden şeyler olan sözcüklerin *bu* amaçların aletleri olarak sahip oldukları tanımlara *bu* amaçlara hizmet etmeye devam edebilsinler diye sabitlenmeye çalışıldığından bahsetmektedir. *Hakikat*, üzerinde uzlaşmış bir *yalan* olarak, bu yalanın işlevsel olduğu perspektiflerde iş gören, çalışan bir aletten başka bir şey değildir.

Öyleyse Sokrates hem Menon’un hem de Anytos’un erdemin hem ne olduğunu hem de onun öğretilip öğretilmeyeceğini bilen kişiler olduklarını kabul etmekle birlikte, dünyanın erdemin onların söz dağarında ve onların dünyasında ele alınan şekliyle betimlendiği *o* biçimini beğenmemektedir. Sokrates basitçe, her birimiz gibi belirli türden bir mizaca sahip olan bir kişi olarak, *erdemli* olmanın bu kadar kolay olduğu bir dünyadansa kendimizi ve dünyayı *yaratmak* için kullandığımız sözcüklerin bize ait olması gerektiğini düşünen bir kişidir. Nietzsche “Kendimizi en özgür hissettiğimiz, yani en güçlü dürtülerimizin kendilerini çalışacak kadar özgür hissettikleri felsefede dünyanın bir resmini ararız,”³⁶⁶ derken, Sokratesçi tanımın hem

³⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 987b-5.

³⁶⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, 365.

³⁶⁶ Nietzsche, *Güç İstenci*, 278.

bir şeyi tanımlarken hem de tanımlama pratiğinin denk düştüğü yaratıcı edimi vurgularken işaret ettiği perspektifsel dünyalar resmine yakın bir şey söylüyor gibidir. Sokrates'in kendisini *en özgür* hissettiği felsefe, yani onun *en güçlü dürtüleri* olan tanımlamaya ve tanımlamakla *sanki bir başka dünyadan* haber vermeye yönelik yaratıcı dürtülerini özgürce kullanabildiği felsefe, sanki gerçekten de Platonculuğun o dikey, tek yönlü felsefesinden çok olanaklı dünyaları çoğaltan, yaratıcı bir felsefeye benzemektedir. Bu felsefedeki *yaratıcı çoğul güç*, bu felsefenin sunulduğu diyaloglarda, sanki Sokrates'ten başka hiç kimsenin anlamadığı ve bu yüzden de hakkında doğru dürüst birkaç cümle bile kuramadığı şeylerin, yani sözcüklerin daha önce hiç de aşına olunmayan tarzdaki bir kullanımının ve yeniden tanımlanışının ısrarlı bir biçimde ön planda tutulmasına dayanıyor gibidir. Bu nedenle, örneğin Menon, erdemin ne olduğu zaten kendiliğinden açık olduğu için, *erdem nedir?* diye gülünç bir soruyu değil, onun öğretilmesiyle ilgili daha anlamlı ve gerekli bir soruyu dile getirmektedir. Fakat Sokrates eğer gerçekten erdemin ya da bir şeyin tanımının ne olduğuyla değil de tanımlama pratiğinin yaratıcı sonuçlarıyla ilgileniyorsa, niçin sürekli olarak bir şeylerin *aslında ne olduklarını* keşfetmemiz ve o andan itibaren de topyekûn yaşamlarımızı ona uygun bir şekilde sürdürmemiz gerektiğini savunan konuşmaları yapar gibi görünmektedir?

Bu sorunun yanıtı, Sokrates'in tanımları, bir şeyin *ne* olduğunu soran soruyu, tam olarak *nedir?* sözcüğünün kendisini ortaya, sohbetin içine bir metafor olarak attığı yorumuyla birlikte verilebilir. Fakat bu yanıtın uygun ve yerinde olabilmesi için metaforları bir benzeşim, daha kolay anlatmanın ya da işaret etmenin bir aracı olarak değil de tamamen anlam içeriğinden yoksun olan ve yalnızca bir etki yaratmaya yarayan aletler olarak anlamamız gerekir. Bu anlamıyla metafor, örneğin Platon'un mağara metaforunu kullanmasında olduğu gibi, belirli türden bir yaşamı ya da zihinsel tutumu anlatmak için kullanılan, yani başka sözcükler vasıtasıyla da anlatılabilecek olan bir şeyin bir benzeşim yoluyla anlatmayı tercih eden bir kişinin değil, tam da başka türden bir etki yaratmak isteyen bir kişinin kullanabileceği aletlerdir. Rorty ile birlikte,

literal olan ile metaforik olan arasındaki ayrımı, Davidson'ın gördüğü biçimde görmemiz gerekiyor: İki anlam türü arasındaki ayrım olarak değil, iki yorum türü arasındaki ayrım olarak da değil; gürültülerin ve işaretlerin tanıdık ve tanıdık olmayan kullanımları arasındaki ayrım olarak. Gürültülerin ve işaretlerin literal kullanımları, insanların çeşitli koşullar altında ne

söyleyeceklerine dair eski teorilerimizle idare edebileceğimiz kullanımlardır. Oysa gürültülerin ve işaretlerin metaforik kullanımı, bizi yeni bir teori geliştirmekle meşgul eden kullanım türüdür.”³⁶⁷

Menon, Sokrates’in sorduğu *erdem nedir?* sorusuna verdiği karşılıkların hiçbirinde bu yanıtların yanlış olduğu yönünde bir uyarıyla karşı karşıya gelmez. Çünkü aslında Sokrates de bilir ki Menon’un yanıtları Menon’un ait olduğu dünyada, onun içinde cümleler kurduğu söz dağarı içerisinde gerçekten de anlamlıdır. Fakat Menon’un Atina’da, yani bu türden cümlelerin anlamlı olduğu bir memlekette değil de Sokrates’in memleketinde bir misafir, bir yabancı olarak bulunuyor olması, şimdi onun bir başka dilde, bir başka söz dağarı içinde konuşmasını gerektirir. Sokrates Menon’a ve *Menon* üzerinden kendi okuyucusuna, kullanmakta olduğumuz sözcüklerin başka insanların kullanmakta olduğu sözcüklerden *daha doğru* sözcükler olmadıklarını anlatmak için *her koşulda doğru sözcükler* diye bir kriteri konuşmayı yönlendirecek bir ilke olarak öne sürer. Böylece *nedir?* sorusu, gerçek anlamda bir şeyin *ne* olduğunu soran soru değil, sorulduğu bağlam içerisinde bir *etki* uyandırmak için kullanılan *anlamsız* bir sözcük, hiçbir yeri işaret etmeyen, yalnızca dikkat dağıtan bir işaret gibidir.

Bir anlama sahip olmak, bir dil oyununda bir yere sahip olmak demektir. Metaforların (tanım gereği) anlamı yoktur. Davidson, “bir metafora yazarının nakletmek istediği ve eğer mesajı almak istiyorsa yorumcunun kavramak zorunda olduğu bilişsel bir içeriğin eşlik ettiği yönlü tez”i yadsır. Davidson’a göre, bir konuşmanın içine bir metafor fırlatmak, surat asmaya, cebinizden bir fotoğraf çıkarıp göstermeye, etraftaki bir şeylere işaret etmeye, muhatabınızın suratına bir tokat aşketmeye ya da muhatabınızı öpmeye yetecek bir süre için birdenbire konuşmayı kesmek gibi bir şeydir. Bir metine bir metafor fırlatmak, italik kullanmaya, örnekler getirmeye, acayip noktalamalar ya da formatlar kullanmaya benzer. Bunların hepsi de muhatabınızın ya da okuyucunuzun üzerinde etkiler üretme yollarıdır, bir mesaj ulaştırmanın yolları değil.³⁶⁸

Sokrates’in sesini ağırlıkla duyabileceğimiz diyalogların sonuçsuzluğu, bu nedenle, tam da pozitif olan şeyin verilmesinin bir işareti olarak yorumlanabilir. Örneğin, *nedir?* sorusu özelinde, başlangıcında ve sonucunda hiçbir bakımdan farklı bir konumda bulunmadığımız *Menon*’da, erdemin ne olduğunu bilmeden, *erdem kendi kendisinde nedir?* sorusuyla birlikte Menon’un kendisi, bambaşka bir insana dönüşmüştür.

³⁶⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, 43.

³⁶⁸ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, 44-45. Alıntı içindeki alıntı şuraya gönderir: Davidson, “What Metaphors Mean”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford University Press, 1984), s.262.

Daha seni tanımadan, senin her zaman bir takım çıkmazlar bulduğunu, başkalarını da bu çıkmazlara sürüklediğini duymuştum. Şimdi bunu daha iyi anlıyorum. Bilmem beni nasıl bir sihirle büyüledin ki ben de çıkmazlara saplandım. Bırak, seninle biraz şaka edeyim; sen görünüşünle, her şeyinle şu uyuşturucu yassı balıklara benziyorsun. Bu balık kendisine yaklaşanı ve dokunanı hemen uyuşturur. Sen de bana böyle tesir ettin, beni uyuşturdun. Gerçekten bedenim de, ruhum da o kadar uyustu ki sana cevap veremiyorum. Bense şimdiye dek kalabalığın karşısında kaç kere erdemden söz açmıştım, hem de öyle sanıyorum ki iyi de konuşmuştum. Ama bugün onun ne olduğunu söylemek bile elimden gelmiyor.³⁶⁹

Menon'un betimlediği bu uyuşmuşluk hali, hiç de *bilginin imkânı* ya da *düşünmenin zayıflığı* gibi entelektüel bir çıkmaz ya da yoksunluktan kaynaklanmamaktadır. Menon'un kendisi, tam da dünyayı ve dünyayla birlikte kendini de tanımladığı sözcüklerin olumsuzluğuyla karşılaşmış ve bu durum karşısında yaşadığı *şoku*, o uyuşma hissini, Sokrates'i hiç olmadık bir şeye, kendisine dokunulduğunda uyuşturan bir deniz hayvanına benzeterек ifade etmiştir. Tanımların somut gerçeklik alanındaki işlevleri, bizzat onların henüz erişilmemiş anlamlarının peşindeyken gerçekleşen *şokta* temellenmektedir. Bu şok, Menon'u *ölü sözcüklerden*, başkalarına ait sözcüklerden ve dolayısıyla başkalarına ait bir dünyada yaşıyor olduğu gerçeğinden kopartmakla onu bir şair olmaya, dünyayı sanki bir denizmiş de Sokrates de oradaki bir *yassı balık*mış gibi düşünmeye ve tasarlamaya yöneltmiştir. Menon'un yassı balık *şii*ri hoş a gider ya da gitmez. Bu, onun şiir ile başka türlü dile getirilemeyecek olanı anlatma çabasına girmiş olması, Sokrates'in bir *aptal* ya da bir *rehber* olarak değil, kendisini dönüştüren bir kişi olarak görmüş olması kadar önemli değildir. Sokrates'in insanları davet ettiği deneyim bir şiir, bir şair olma deneyimi ve sözcükler üzerinde düşünmekle dünya üzerinde yaratmak arasında bir bağlantı olduğunu sezdirmesidir.

Tüm olaylara ve tüm kişilere uygun bir tanım, demek ki böyle bir şey içerik bakımından mümkün olamayacağı için, yerleşik tanımların nihai olma iddialarını ortadan kaldırmaktan başka bir *işe*, yani başka bir *tanıma* sahip değildir. *Kendiliklere* yönelik bir ısrar, örneğin yüzyıllar süren metafizik geleneğin sonunda Nietzsche'deki bir yansıma ile kendini gösterdiği gibi, bir özgürleşme ve yaratma pratiğini hayata geçirme konusunda bir yol, yöntem olarak kendini gösterir. Bir şeyin *ne* olduğuna yönelik ısrarlı soru, sorunun muhatabına o şeyin gerçekten de *ne* olduğu yanıtını vermesi gerektiği ve bu yanıtı vermekle de bu soruyu başından atmaya yönlendirir.

³⁶⁹ Platon, *Menon*, 79e.

Bu, Sokrates'ten öğrendiğimiz bir şey değil, Sokrates ile birlikte gördüğümüz, bir deneyimini yaşadığımız şeydir.

Bu deneyim, aslında diyaloglarda ortaya çıkan ya da adı geçirilen o anlı şanlı şahsiyetlerin boy gösterdiği bu büyük akıl tiyatrosu içerisinde pek de yeri olmayan bir kişide, Menon'un kölesinde kendini gösterir. Sokrates, Menon'un ortaya attığı *bilme paradoksu* için gerekli cevabı verebilmek, yani aslında bir şeyi unutmuş olmanın bu paradoksu çürütebilecek bir unsur olduğunu öne sürebilmek için Menon'un bir kölesini yanına çağırır ve ona sorular sorar. Diyalog, okuma yazması olmayan ve doğduğu andan itibaren Menon'un gözetimi altında olan bu kölenin hiçbir eğitim almadığı konusunda garanti verir. Sokrates, köleye şu türden sorular sorar: “Bir şekil daha büyük ya da daha küçük olamaz mı?”³⁷⁰, “İki kere iki ayak ne eder”³⁷¹, “Şu gördüğün kenara kendine eşit bir uzunluk katarsan, iki misline çıkarılmış olur mu?”³⁷² Köle tüm sorulara doğru yanıtlar verir ve yanlış yanıtlar verdiğinde, daha açık ifade edilmiş başka sorularla birlikte, yanlışlarını düzeltir. Nihayetinde kölenin tek başına çözemeyeceği bir geometri problemi çözülmüş ve köle de diyalog içerisindeki rolünü tamamlayıp sahneden çekilmiştir. Burada, bu deneyimi yaşayan kişi olarak kölede ne olup bittiğini hiç düşünmeksizin bu örnekle birlikte Platon'da daha sonra ortaya çıkacak olan kuramsal içeriğin bir haber verilmesini görmek, tam da *nedir?* sorusu perspektifini sahiplenmek ve bu deneyimde *kim?* sorusunu sormayı tercih etmemek anlamına gelir. Bu, diyalogları okurken kendi kendimize “Gerçekten ben de erdemin ya da cesaretin, aslında sahip olduğumu ve kendimi tanımladığımı zannettiğim şeylerin ne olduklarını hiç de bilmiyormuşum,” diye düşündükten sonra bu tür şeylerin ne olduklarını öğrenebilmek adına daha fazla diyalog ya da daha fazla kitap okumaya yönelmek anlamına gelir. Oysa kölenin deneyimlediği şey, zaten bilmekte olduğu şeyleri yalnızca daha başka türlü tanımlamakla *geometri bilmeyen bir köleden geometri bilen bir köleye* dönüşmektir. Belki de bu köle, sahneden çekilişinin ardından, artık kendini diğer kölelerin arasında bir köle olarak görmeyecek, aldığı derste edindiği tecrübeyi nasıl değerlendireceğine göre, belki kölelerin arasında onlardan çok farklı bir köle ya da kölelikten kurtulmak adına girişeceği uzun maceraların sonunda bir zamanlar köleliği deneyimlemiş olan

³⁷⁰ Platon, *Menon*, 82c.

³⁷¹ Platon, *Menon*, 82e.

³⁷² Platon, *Menon*, 83a.

bir özgür yurttaş olacaktır. Zaten Sokrates'in kendisi de, Apollon'un sözüyle, şimdi Sokrates'in bu kölede yarattığı aynı etkiyi kendisinde hissederek felsefenin yoluna girmemiş midir? Tanrı "Sokrates'ten daha bilgisi yoktur," dediğinde, bizim tanıyıp bildiğimiz Sokrates'i yaratan şey bir sözcük, o *sophos* sözcüğü değil midir?



5. SONUÇ

“Bir olayın büyük olabilmesi için, iki şeyin bir araya gelmesi gerekir: olayı gerçekleştirenlerin büyük anlayışı ve olayı yaşayanların büyük anlayışı.”³⁷³ Sorabiliriz: Felsefedeki en büyük olay nedir? Fakat felsefenin kendisi, zaten bir *en büyük olay* değil mi? Bugüne dek kendisini felsefe olarak göstermiş olan şey, nihayetinde kalınca bir kitap olan şeyin her bir bölümünde, onu yazmış olan bir kişinin *büyük anlayışı* ile şimdi onu okuyor olan kişinin *büyük anlayışının* birbirlerine denk düştüğü o nokta olarak bu *en büyük olayın*, yani felsefenin ta kendisi değil mi? Sokrates’in Anaksagoras ile, Platon’un Sokrates ile, Augustinus’un Hristiyanlık ile, Hume’un Kant ile ya da Marx’ın Hegel ile bir araya gelmesinde iki büyük anlayışın yan yana gelmesi ve böylece *bir büyük olayın* gerçekleşmesi bunun bir kanıtı değil mi? Demek ki *en büyük olay* olarak felsefenin kendisi, tam da Nietzsche’nin yukarıdaki formülüne uygun olarak, *birçok büyük olayın* gerçekleşmesinin bir sahasından başka bir şey değildir. Öte yandan felsefe tarihi *denk gelmiş büyük anlayışların* tarihi ve felsefi etkinlik de *büyük bir anlayışa denk getirilmeye çalışıldığı için büyük kılınmaya çalışılan bir anlayışın* ta kendisi olarak açıkça belirlenebilir.³⁷⁴ Fakat böyle bir plan içerisinde felsefe, *en büyük olayın* ta kendisi olarak, belki de hâlâ belirsizliğini korumaya devam eder. *Felsefe* diye bir şeyle haşır neşir olup duruyor, onun ne acayip bir şey olduğunu, bu üst-düzey şeyin ne derece önemli olduğunu söylüyor fakat onun ne olduğunu kesinlikle bilmiyoruz. Üstelik ne olduğunu bilmediğimiz bu şeyle ilgilenmekten vazgeçmediğimizi, bu işle ün ya da para kazanmaya devam ettiğimizi, onunla kendimizi diğer daha az akıllı kişilerin yanında daha iyi hissettiğimizi, dünyanın felsefeyi okullarda, sempozyumlarda ya da kitaplarda kabul ve teşvik ettiğini görüyor ve *ne* olduğu bilinmediği halde bunca işe yarayan bu şeyle ilgilenmekten gizli bir zevk alıyoruz. Diyoruz ki ne olduğu bilinmediği durumda bile bunca zamandır dünyadan silinip

³⁷³ Friedrich Nietzsche, *Zamana Aykırı Bakışlar IV: Richard Wagner Bayreuth’ta*, çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İş Bankası, 2020), 1.

³⁷⁴ Bu belki de *filozof* ve *felsefeci* arasındaki konulmuş fakat anlamı muğlak kalmış bir ayrımı netleştirebilmeye de yardımcı olur. *Filozof* büyük bir anlayışı devralmış bir başka büyük bir anlayıştır. *Felsefeci* ise hem veren hem de alan büyük anlayışlardaki o büyüklüğü tanıyan, onların hakkını veren bir *büyük anlayışlar koleksiyoncusudur*. Böylece *felsefeciden filozofa* giden yol, felsefecinin kendi anlayışını *büyük* diye kabullenmesi ilk adımıyla birlikte başlıyormuş gibi görünür. Fakat yakın tarihin bir noktasından itibaren herhangi bir kimsenin *büyük bir anlayışa* sahip olduğunu değil iddia, ima etmesi bile hoşgörüsüzlükle karşılanıyor. Her şeyin olduğu gibi *anlayışların* da demokratikleştirilmesi ile, örneğin nasıl ki iyi ya da kötü eskinin büyük kural-koyucuları dört beş senelik yüksek düzey memurlara dönüşmüşse, geçmişin büyük-filozof karakteri de bugün kreasyonlarını ünlü koreografilerle sunan resmi ya da gayriresmi koleksiyonculara dönüşmüş gibi duruyor.

gitmemiş olan bu *felsefe*, demek ki ona tutulanları büyüleyen ve garip bir şekilde de dünyanın gizli çarkında bir yere sahip olan bir şey. Biri *nedir bu felsefe?* diye sorduğunda, vermek üzere olduğumuz o derme-çatma yanıtta soylu boşlukla birlikte kendi kendimizden gizli gizli gurur duyuyoruz.

Öyleyse şimdi de gururlanalım ve soralım: Felsefe nedir? *Nedir?* sorusuyla ilgilendiğimiz çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde, bu soru her ne ile ilgili soruluyor olursa olsun, yanıtın ancak sorunun bir analizi ile birlikte verilebileceği söylenmiş ve “*Ti estin* sorusunun yanıtı, onun aydınlığa taşınması olarak, *ne-dir?* sorusunun kendi içselliğinin düzenine aittir,” denmişti. Yani *şu* ya da *bu* ile ilgiliymiş gibi görünen *nedir?* sorusu, yalnızca *nedir?* sorusu gündeme gelebilsin diye makul bir *bunu* ya da *şunu* işin içine karıştırıyormuş gibi görünmektedir. Bu sanki nasıl ki *Ali ata bak.* ya da *Ayşe ılık süt iç.* gibi cümlelerde önemli olanın *Ali* ya da *süt* veya *Ayşe* ya da *bak* değil de *gramerin* ta kendisi olmasıysa, benzer olarak, *felsefe nedir?* sorusunda da önemli olanın *felsefe* değil de *nedir?* sözcüğü, yani nihayetinde *-dir* olarak *hakikatın* ta kendisi olması yüzündendir. Bu nedenle bize *nedir bu felsefe?* diye sorulduğunda verdiğimiz yanıtta o *derme-çatmalık hakikatın* ne olduğunu söylemenin çok zor oluşundan ve o *gizli gurur* ise bize bunu soran kişinin bizim *hakikatın* ne olduğunu bildiğimize inanıyor olmasından kaynaklanır. Fakat öte yandan görüyoruz ki, hemen bir önceki paragrafta, *felsefe nedir?* sorusunun bir yanıtı, hiç de şüpheye düşmeden, çok kolay bir biçimde verilebilmiştir. Çünkü o paragraf ünlü filozof Frederick Wilhelm Nietzsche’nin görkemli ismini işin içine karıştıran bir alıntı ile birlikte başlayarak, aslında *nedir?* sorusuyla kastedilen bir başka perspektifi, yani *(kim için)* *nedir?* perspektifini açığa çıkarmıştır. Yani yanıt verebilmek için herhangi bir filozofun ya da belirli bir kişinin *felsefe nedir?* sorusuna verdiği yanıtı değil, düpedüz herhangi bir *filozof* ya da herhangi bir kişi ile ilgili herhangi bir şeyin işin içine karıştırılması bile yeterlidir. Böyle olduğunda, sanki tahtada *Ali ata bak.* cümlesini okuyan şaşkın öğrenci Ali, sınıfın penceresinden bahçeye baktığında, orada gerçekten de bir at görmüş gibidir.

Felsefenin *ne* olduğunu soran soru, felsefe yapan ve felsefeyi *kuran* kişilerin *kimliğine* yönelik zayıf da olsa bir işaret vermekle birlikte derhal aydınlığa doğru yol alır. Pre-sokratiklere göre felsefe nedir? Platon’a göre nedir? Peki ya Spinoza’ya, Hume’a, Kierkegaard’a göre nedir? Bu soruların tamamını yanıtlamak, *felsefe nedir?*

sorusunu tek başına yanıtlamaktan çok daha basittir. Bu nedenle *nedir?* sorusunda *kim?* sorusuna dair bir geçiş hem yanıtın aranacağı yerde hem de yanıtı verecek olan kişideki bir yer değişikliğini beraberinde getirir. Öyleyse felsefedeki *en büyük* ve *en istisnai* karakterlerden birine yönelik olarak *kim?* sorusunu dile getirmenin sonuçları nelerdir?

Sokrates'in hiçbir şey yazmaması, günün sonunda, Sokrates'i belki de artık kendisinden başka hiç kimsede kendini gösteremeyecek olan bir kaderle baş başa bırakmıştır. Bu kader Sokrates'i, geriye yazılı hiçbir şey bırakmamış olsa da, yazılı olan eserlerin en önemlilerinden birinde adının neredeyse hiç duraksamadan tekrarlanmasını sağlamıştır. Sokrates böylece *yazıya* saklanarak, *yazının kendisinde* konuşarak, güncelliğini hiç yitirmeksizin felsefe tarihi içerisinde gezinme ve kendisine uygun bir maske bulduğu anda da ortaya çıkma imkânı kazanmıştır. Sokrates üzerinde düşünölmeye, Platon'un bir malzemesi, bir kuklası ya da en değer verdiği bir hatırası olmaktan öte, bir yaşam öyküsü olarak düşünölmeye başlar başlanmaz, yüz hatları karanlığın içinden yavaşça seçilmeye başlayan bir figür olarak kendini açık eder. Nietzsche'nin hep pek yakınında bulunduğu ve bu yüzden de daima mücadele etmek durumunda kaldığı yüz de bu yüzdür.

Nietzsche Sokrates'te Platonculuğu esinlemiş olan kişiyi ve Platon'un sözcüsü olan kişiyi gördüğü sürece en güçlü silahlarını ona yöneltir. Fakat Nietzsche kimi zaman da sessizce yazıya yerleşmiş olan, kendi bildiğı ve doğru gördüğü şekilde yaşayan, insanları hâlihazırda yaşadıkları yaşamdan başka türlü olan bir yaşamın olanağına inandırmak üzere onların ruhlarına şekil vermeye ya da onları kendi ruhlarıyla ilgilenmeye yönlendirmeye çalışan Sokrates'i gördüğünde, kendisi ile onun arasındaki benzerliğin farkına varmaktadır. Fakat Nietzsche, yalnızca kendisinin ya da Sokrates'in değil, bizlere belirli bir şekilde davranmak ya da düşünmek zorunda olmadığımızı etkileyici bir tarzda anlatmaya çalışan tüm kişilerin karşı karşıya kalmak zorunda oldukları o putlaştırıcı kader karşısında, adeta kendi geleceğı için korktuğı şeyi Sokrates'te bizzat gördüğü için, Sokrates'ten uzak durmaktadır.

Nietzsche kendi tasarısının Sokrates'in tasarısına çok benzediğinin farkındadır ve bu nedenle, en azından kendi gözünde felsefeyi karakterize eden çeşitli projelere de benzediğini kavramaktadır. Dolayısıyla, aynı zamanda geleneksel türden başka bir proje gibi görünme, hatta böyle bir proje olma riskini taşıdığının da farkındadır. Bu sorun, Nietzsche'ye göre, Sokrates'in dogmatizmi adını verdiği şey tarafından, kendi görüşlerini ve değerlerini

yalnızca kendisine ait, kendisine ve kendisi gibi olanlara uygun görüşler olarak değil; rasyonel, nesnel ve kayıtsız şartsız otoritelerinden dolayı herkesçe kabul edilmesi gereken görüşler olarak sunma çabası tarafından üretilen bir sorundur.³⁷⁵

Bu yüzden Sokrates, deyim yerindeyse dogmatizmin kalesi olan Platonculuktan kurtarılmaya çalışıldığı noktada, bu oranda, Nietzsche'ye yaklaşmaktadır. Üstelik Nietzsche'nin metafizik düşünme geleneğine yönelik olarak geliştirdiği silahlar Sokrates'in eline verildiğinde, Nietzscheci bir Sokrates'in olanaklı bir felsefi deneyimi, onu adeta felsefenin kalbindeki bir açığa, bir boşluğa, bir temelsizliğe yerleştirmektedir. Bu iki isim arasındaki gönülsüz dostluk, felsefenin başında ve sonunda, perspektiflerin oyununa müsait ve hatta bu oyunu kışkırtan iki figürün bir araya gelmesinin biçimidir.

³⁷⁵ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*, çev: Cem Soydemir, (Ankara: Doğu-Batı, 2016), 23.

KAYNAKLAR

- Allen, Danielle S. *Platon Neden Yazdı?*. Çev: Ayşe Batur. İstanbul: İletişim, 2011.
- Arendt, Hannah. *Zihnin Yaşamı*. Çev: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim, 2018.
- Aristophanes. *Bulutlar*. Çev: Ali Süha Delilbaşı. İstanbul: Maarif, 1957.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal, 1996.
- Aristoteles. *Poetika*. Çev: Nazile Kalaycı. Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi-C.II: Sokrates'ten Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Bayet, Albert. *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*. Çev: Cemal Süreya. Ankara: Varlık, 1970.
- Benjamin, Walter. *Son Bakışta Aşk*. Çev: Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis, 2012.
- Bergson, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. Çev: M.Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2017.
- Betalli, Marco. "İstisnai Bir Model: Atina ve Demokratik Polis." *Antik Yunan* içinde, ed: Umberto Eco, 114-28. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2017.
- Blanchot, Maurice. "Nietzsche ve Parçalı Yazı." Çev: Ömer Aygün. *Cogito*, no. 25 (Kış, 2001): 77-101. İstanbul: Yky, 2012.
- Bonelli, Maddalena. "Edebi Muhayyilede Filozof Figürü." *Antik Yunan* içinde, ed: Umberto Eco, 420-35. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2017.
- Bonnard, André. *Antik Yunan Uygarlığı-C.2: Antigone'den Sokrates'e*. Çev: Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel, 2004.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe-C.II*. Çev: Oğuz Özügöl. İstanbul: Kabalcı, 1995.
- Capuccino, Carlotta. "Sokrates." *Antik Yunan* içinde, ed: Umberto Eco, 407-20. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2017.
- Carastro, Marcello. "Tanrıların Dünyadaki Varlığı: Yunanistan'da Kült." *Antik Yunan* içinde, ed: Umberto Eco, 591-602. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2017.
- Collingwood, R.G. *Doğa Tasarımı*. Çev: Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge, 1999.
- Copleston, Frederick. *Yunan ve Roma Felsefesi-C.I/b.1-a: Ön-Sokratikler ve Sokrates*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1990.
- Copleston, Frederick. *Yunan ve Roma Felsefesi-C.I/b.1-b: Plato*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1985.
- Cornford, F.M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çev: A.M.Celal Şengör-Senem Onan. İstanbul: İş Bankası, 2020.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çev: İlke Karadağ. İstanbul: Otonom, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. Çev: Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Pratik Felsefe*. Çev: Ulus Baker. İstanbul: Norgunk, 2005.
- Derrida, Jacques. *Nietzscherin Şöleni*. Çev: Ali Utku-Mukadder Erkan Sunuş. İstanbul: Otonom, 2007.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. Çev: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu, 2007.
- Descombes, Vincent. *Platonculuk*. Çev: Murat Erşen. Ankara: Doğu Batı, 2020.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *Yer Altından Notlar*. Çev: Mehmet Özgül. İstanbul: İletişim, 2015.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*. Çev: Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı, 2013.

- Guthrie, W.K.C. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çev: Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan, 1999.
- Guthrie, W.K.C. *Socrates*. London: Cambridge, 1971.
- Guthrie, W.K.C. *Yunan Felsefe Tarihi-C.III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*. Çev: Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı, 2021.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*. Çev: Muna Cedden. Ankara: Dost, 2020.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çev: Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan, 2012.
- Hegel, G.W.F. *Felsefe Tarihi-C.I: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. Çev: Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Notabene, 2018.
- Heidegger, Martin. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Çev: Robert D. Metcalf-Mark B. Tanzer. Bloomington: Indiana University, 2009.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. Çev: Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.
- Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?*. Çev: Ali Irgat. İstanbul: Afa, 1995.
- Heidegger, Martin. "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi." Çev: Oruç Aruoba. *Cogito* no: 25 (Kış, 2001): 134-41. İstanbul: Yky, 2012.
- Heidegger, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*. Çev: Deniz Kandı. Ankara: A, 2001.
- Heredotos. *Tarih*. Çev: Müntekim Ökmen. İstanbul: İş Bankası, 2012.
- Homer. *İlyada*. Çev: Azra Erhat-A.Kadir. İstanbul: Can, 2013.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*. Çev: Murat Batmankaya. İstanbul: Alfa, 2013.
- Jones, W.T. *Batı Felsefesi Tarihi-C.I: Klasik Düşünce*. Çev: Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2006.
- Kant, Immanuel. *Fikir Mimarları-2: Kant*. Çev: Nejat Bozkurt içinde. İstanbul: Say, 2005.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Felsefe Parçaları ve Bir Parça Felsefe*. Çev: Doğa Şahiner. İstanbul: İş Bankası, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. Çev: Sıla Okur. Ankara: İmge, 2009.
- Koyre, Alexandre. *Platon Okumaya Giriş*. Çev: Kurtuluş Dinçer. Ankara: Pharmakon, 2020.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. Çev: Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal, 2009.
- Ksenofon. *Yunan Tarihi*. Çev: Suat Sinanoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Ksenophon. *Şölen ve Sokrates'in Savunması*. Çev: Hayrullah Örs. Ankara: Remzi, 1993.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev: Candan Şentuna. İstanbul: Yky, 2007.
- Lange, F. Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi-C.I*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal, 1998.
- Leibniz, G. Wilhelm. *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*. Çev: Levent Özşar. Bursa: Biblos, 2008.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. Çev: Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma, 2001.
- Mansel, A. Müfid. *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Martin, Thomas R. *Eski Yunan (Tarih öncesinden Helenistik Çağ'a)*. Çev: Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Say, 2012.

- Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*. Çev: Cem Soydemir. Ankara: Doğu-Batı, 2016.
- Nehamas, Alexander. *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünüm*. Çev: Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. "Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine." *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* içinde (43-107). Çev: Gürsel Aytaç. İstanbul: Say, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerrdüşt*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. Çev: Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Çev: Can Alkor. İstanbul: İthaki, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çev: Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev: Ahmet İnam. İstanbul: Say, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Otobiyografik Yazılar ve Notlar*. Çev: M. Sami Türk. İstanbul: Pinhan, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çev: Nur Nirven. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Batışı*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Wagner Olayı*. Çev: M. Osman Toklu. İstanbul: Say, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Zamana Aykırı Bakışlar II: Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Zamana Aykırı Bakışlar III: Eğitimci Olarak Schopenhauer*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Zamana Aykırı Bakışlar IV: Richard Wagner Bayreuth'ta*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2020.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 2014.
- Platon. *Alkibiades I*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2010.
- Platon. *Devlet*. Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası, 2008.
- Platon, *Kriton*. Çev: Candan Türkkan-Filiz Öktem. İstanbul: Kabalcı, 2011.
- Platon. *Lakhes*. Çev: Şazi Kösemihal. İstanbul: Sosyal, 2001.
- Platon. *Mektuplar*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2010.
- Platon. *Mektuplar*. Çev: İrfan Şahinbaş. Ankara: Meb, 1999.
- Platon. *Menon*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2013.
- Platon, *Phaidon*. Çev: Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal, 2001.
- Platon. *Protagoras*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2014.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2014.
- Platon. *Şölen*. Çev: Sebahattin Eyüboğlu-Azra Erhat. İstanbul: İş Bankası, 2008.
- Platon, *Theaitetos*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2014.
- Plutark. *Yaşamlar: Alkibiades - Coriolanus*. Çev: Meriç Mete. İstanbul: İdea, 2011.
- Popper, Karl. *Platon (Açık Toplum ve Düşmanları-C.I.)* Çev: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi, 1989.

- Porphyrios. *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. Çev: Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi, 1986.
- Renci re, Jacques. *Cahil Hoca: Zihinsel  zg rle me üstüne Be  Ders*. Çev: Savaş Kılıç. İstanbul: Metis, 2014.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi-C.I: İlk a *. Çev: Muammer Sencer. İstanbul: Say, 1997.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Bilim ve Sanatlar  zerine Söylev*. Çev: Sabahattin Eyüpoğlu, İstanbul:    Bankası, 2020.
- Rohde, Erwin. *Psykh : Yunanlarda Ruhlar Kültü ve ölümsüzlük  nancı*. Çev: Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan, 2020.
- Rorty, Richard. *Olumsuzluk,  roni ve Dayanışma*. Çev: Mehmet Küçük-Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı, 1995.
- Savater, Fernando. *Nietzsche'nin  deası*. Çev: Saliha Nilüfer. İstanbul:  letiřim, 2008.
- Taylor, A. Edward. *Sokrates:  roni,  nfaz ve Etik*. Çev: Mukadder Erkan. Ankara: Fol, 2020.
- Taylor, C.C.W. *Sokrates*. Çev: Cemal Atila, İstanbul: Altın, 2002.
- Thukydides, *Pelapponesos Savaşları*. Çev: Furkan Akderin. İstanbul: Belge, 2019.
- Vattimo, Gianni. *Nietzsche ile Diyalog*. Çev: Durdu Kundakçı. Ankara: Dost, 2005.
- Vegetti, Mario. "Felsefi Bilgi şekli Olarak Yazı." *Antik Yunan* içinde, ed: Umberto Eco, 434-40. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2017.
- Vegetti, Mario. "Platon." *Antik Yunan* içinde, ed: Umberto Eco, 440-61. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2017.
- Versenyi, Laszlo. *Sokrates ve  nsan Sevgisi*. Çev: Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan, 2010.
- Wilson, Emily. *Sokrates'in  l m : Kahraman, Hain, Geveze, Aziz*. Çev: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2020.
- Whitehead, A. North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillian, 1978.
- Wilde, Oscar. *Reading Zindanı Baladı*. Çev: Piyale Perver. İstanbul: Dedalus, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev: Oruç Aruoba. İstanbul: Metis, 2013.
- Xenophon. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Çev: E.C.Marchant-O.J.Todd. London: Harvard University, 1997.
- Zweig, Stefan. *Kendileriyle Savaşanlar: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Çev: Nafer Ermiş, İstanbul:    bankası, 2018.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı: Esencik, Alican

Eğitim Bilgileri

<u>Derece</u>	<u>Eğitim Birimi</u>	<u>Mezuniyet Tarihi</u>
Yüksek Lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe A.B.D.	2022
Lisans	Hacettepe Üniversitesi Felsefe	2017
Lise	Samsun Anadolu Lisesi	2008

Yabancı Dil

İngilizce



