

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Anti-felsefe

ISSN 1309-3304
9 771309 330402

düşünbil

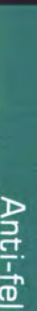
78

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

NİSAN 2019 | YIL 13 | FİYATI 20 TL



AND
THE
FELLOWS
OF
THE
DEER
GILDS



AND
THE
FELLOWS
OF
THE
DEER
GILDS



AND
THE
FELLOWS
OF
THE
DEER
GILDS



78

KARTIN KULLANIMI

Kart Numarası

01



Felsefenin Sembolü



Sokrates

(MÖ. 469/470-399)

düşünbil

Sokrates

-Sorgulanmayan hayat yaşanmaya değmez-

Özel yaşamına ilişkin fazla bir şey bilinmemekle beraber Sokrates, Platon ve Ksenophon'a kadar uzanan bir geleneğe göre kendisine üç çocuk veren Ksanthippi ile evlidir. Platon ve Ksenophon'un çizdiği portreye göre basık burunlu, patlak gözlü, sarkık dudaklı ve göbeklidir. Alçakgönüllü, alışkanlıkları ve felsefeden başka bir uğraşı olmadığı bilinen Sokrates, başta öğrencisi Platon olmak üzere Yunan gençleri üzerinde giderek kendisini taklit etmeye varan derecede yükselen bir etki yaratır. Onun gibi yalın ayak yürürler. Platon'un Sokrates'in Savunması adlı eserinde anlattığı kadarıyla Sokrates, şehrin tanrılarına inanmamak onların yerine başka tanrılar koymak ve böylece gençliği zehirlemekle suçlanır. Sokrates bu suçlamalar sonucunda ölüme mahkûm edilir. Sokrates, yazılı bir kaynak bırakmamıştır. Sokrates'in ölümünden on beş yıl sonra dünyaya gelen Aristoteles'in dolaylı anlatımlarıyla günümüze ulaşmıştır.



Daha Fazla Bilgi İçin
Karekodu Okutun

www.dusunbil.com
düşünbil
Aylık Felsefe Dergisi

Bu kart Düşünbil Dergisi sayı 76 ile birlikte okuyucularınıza ücretsiz olarak verilmektedir.



Youtube Videosu İçin
Karekodu Okutunuz

www.dusunbilkitap.com
için indirim kuponu.
100 TL ve üzeri
alışverişlerde %10 indirim.

Karekod 1: Filozof hakkında
daha detaylı bilgi almak için
sizi web sitemize yönlendirir.

Karekod 2: Filozof hakkında
daha detaylı bilgi almak için
sizi YouTube videosuna yönlendirir.

düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 78 / NİSAN 2019

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

**Sorumlu Yazı İşleri ve
Genel Yayın Yönetmeni**
Olcay Yılmaz

Yayın ve Çeviri Editörü
Cemre Yılmaz

Görsel Yönetmen
Olcay Yılmaz

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Üyelik Koşulları

Yıllık (12 Sayı) Abonelik: 240 TL
Yıllık Yurt-dışı Abonelik: 60 €
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 480 TL

Abonelik ve Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: bilgi@dusunbil.com

ISSN: 1309-3304
Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah. Büklüm
Sok.

No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA

Telefon: (12.00-17.00 arası): 0(312)926 72 60

Baskı: Desen Ofset
Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2
Çankaya, Ankara
Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 24 Mart 2019
Baskı Adedi: 4.000
Dağıtım: Dünya Dağıtım

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbilde yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDITÖRDEN

2019 yılına hem ülke hem de yayıncılar olarak büyük sıkıntılarla girdik. Yayıncılık gün geçtikçe zorlaşıyor ama yayıncılar bıkmadan usanmadan yoluna devam ediyor. Etmek de zorundayız. Binlerce okuyucumuzun bizden beklentileri var. Geçen sayıyı dağıtımcıdan ödeme alamadığımız için kısıtlı sayıda basıp sitemiz üzerinden satışa sunduk. Umarım bundan sonra bu tür bir sıkıntı ile karşılaşmayız.

Yükselen dergi ücreti okuyucularımızın bir kısmını bizden uzaklaştırmış olsa da yavaş yavaş fiyatların dengelenmesi ile yeniden geri dönüşlerin başladığını görüyoruz. Maalesef artık her şey pahalı. Enerjimizin büyük bir bölümü gördüğümüz gibi felsefe veya düşünmekle değil derginin baskısını nasıl yapacağız, dağıtımda sorun çıkacak mı gibi sorunlara gidiyor. Yayıncılık keyifli bir meslek olsa da zor ve yıpratıcı da.

2019 yılı programı için çok çalıştık. Derginin kapasitesini arttırmak için oldukça yoğun çalışma yaptık. Filozof kartlarını umarız sevmişsinizdir. Bu kartlar sadece göstermelik bir eşyadan ibaret değil, karekodlarla çeşitli bilgi ve belgelere ulaşabileceğiniz bir kılavuz! Ara verdiğimiz afiş verme işini de yeniden başlattık ve devam edeceğiz. Ayrıca defter kullanan ve felsefi etiketler arayanlar için artık etiketleriniz bizden! Kitap ayracımızda da bir farklılığa gidip sizi farklı bakış açıları sunmaya itecek bilgiler sunmaya devam edeceğiz.

Bu sayı bizler için de sürpriz oldu. Üzerine çalıştığımız ve Türkiye’de henüz pek konuşulmayan bir alan olan anti-felsefeyi kapağımıza önemli bir makale ile taşıdık. Bu önemi makale bir kaynak metin niteliğindedir. Ayrıca Sokrates yazıları ile bu sayıyı felsefe litaretürüne sokmuş bulunmaktayız.

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi

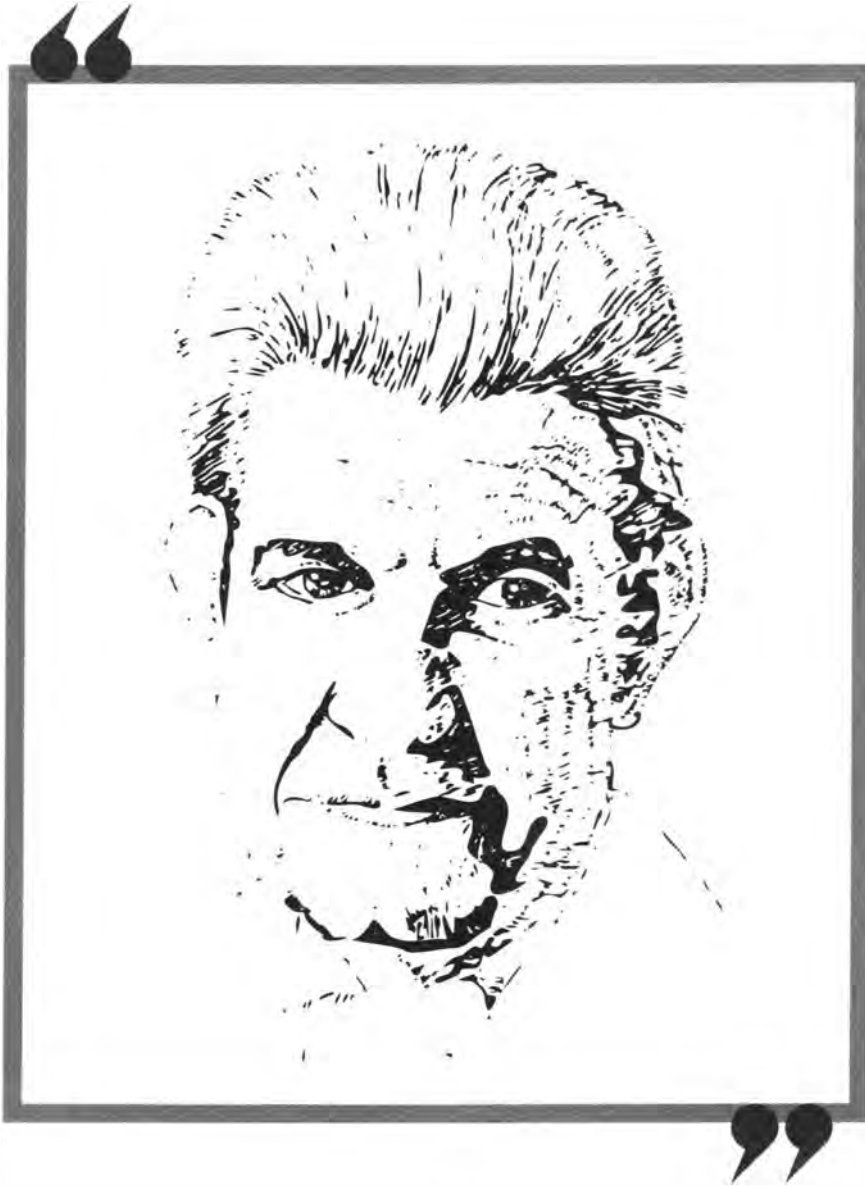


/dusunbildergisi

Öteki, öznenen çıkıp mevcut hale gelebilen ne varsa hepsine hükmeden gösterenler zincirinin yer aldığı mahaldir, öznenin içinde görünür hale gelmesi gereken o canlı varlığın alanıdır.

Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Jacques Lacan

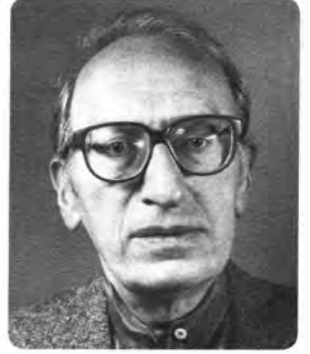
Anti-



felsefe

KAPAK

- 06** 'Bir' Olmayan Şu Felsefe:
Jean-Claude Milner, Alain Badiou ve
Lacanyen Anti-felsefe
Adrian Johnston
Çeviren: Güncel Oğulcan Ülgen



- 22** Sokrates'in Yaşam Öyküsü
Aylin Çankaya

- 27** Hannah Arendt'in Sokrates Okuması
Üzerinden Felsefe Politika İlişkisi
Ala Emire D. Ersoy



- 32** Bir Sosyal Girişimci Olarak Sokrates
Tim Rayner
Çeviren: Akın Ayberk

- 36** Kierkegaard'ın Analogisi Olarak
Sokrates
Burak Saytekin





- 39** Sokratik Tevazu
Glenn Rawson
Çeviren: Janset Nas Kılınc

- 44** Mağara Alegorisi ve Simülasyon
Bağlamında Ruh-Beden
Tuba Gültekin - Aşkın Bahadır



- 50** Filozof Freud
David Livingstone Smith
Çeviren: İsmail Ege Yaylım

- 54** Platon'un Mağara Benzetmesi
ve Siyasetine Yansıması
Hasan Yıldız



- 59** Sokrates'in Bildiği Tek Şey:
Namı-diğer Platonik Aşk
O. Vahdet İşsevenler



- 63** Karikatür

- 64** Okuma Önerisi

'BİR' OLMAYAN ŞU FELSEFE:

JEAN-CLAUDE MILNER, ALAIN BADIOU VE LACANYEN ANTİ-FELSEFE

ADRIAN JOHNSTON

ÇEVİREN: GÜNCEL OĞULCAN ÜLGEN



İllüstrasyon: Alexander Grebenyuk

Jacques Lacan, hayatının ve öğretilerinin geç döneminde, "antifelsefe"den ne anladığına dair çok az şey söyler. Akademik mesleklerin en köklüsünü olumsuzlayan bu alanı, 1975 yılında, üniversite eğitimi kapsamında psikanalize maruz kalanlar için bir çalışma alanı olarak önerir.[1] Beş yıl sonra, Ecole freudienne'i lağveder ve *le Seminaire*'i kaparken, Lacan, tekrar antifelsefeden bahsederek şöyle bildirir: "[Bunu] söylememin mahzuru yoksa, felsefeye *baş kaldırıyorum*." [2]

Lacan, ardında antifelsefeye dair sadece iki adet kırsakık değini bıraktığı halde (belki de bu sebeple), ölümünden sonra onun en hünerli okuyucularından kimileri – özellikle, Jean-Claude Milner, Alain Badiou, François Regnault ve Colette Soler – bu konu hakkında epey yazıp çizmiştir. Lacan'ın bütün entelektüel yörüngesi kesintisiz ve yinelenen bir biçimde felsefeye bel bağladığından, söz konusu yazarların anlaşılması pek de güç olmayan bir kafa karışıklığına kışkırtılmış olmaları muhtemeldir.[3] Regna-

ult'nün doğru şekilde gözlemlediği üzere, Lacan'ın çalışmalarında Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger ve diğerlerinden verilen alıntılar, neredeyse Freud'a yapılan atıflar kadar fazladır.[4] Regnault'nün okumasına göre, Lacancı antifelsefede söz konusu olan felsefe, o tarihte güncel olan anti-Oidipal ikili Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin antipsikanalitik felsefesi kadar genel bir felsefe değildir.[5] Slavoj Žižek "Lacan'ın aklında hangi (tikel) felsefe vardır, hangi felsefe onun için 'böylesi' bir felsefenin yerini alır?"[6] diye sorarak bu okumayı destekler. Žižek'e göre, Lacan'ın aklında, Mayıs 1968 sonrası Paris ikliminde "mevcut iktidar grubuna kusursuz olarak uyan yanlış tahrir edici radikalleşmeyi"yi ideal örnek haline getiren bir felsefi duruş olarak Deleuze'ün düşüncesi vardır.[7] Badiou, Regnault ile Žižek'in gözlemlerine katılarak antifelsefenin yaygın kavranışıyla ilgili bir sav geliştirir: "Her antifilozof, kendine, boş ve beyhude sözlerin *kanonik* örnekleri haline getirmeye niyetlendiği filozoflar seçer"[8] (yani antifelsefedeki "anti-", – eğer böylesi bir şey

varsa – Felsefenin kendisinden ziyade, daima belirli filozoflar ve/veya felsefelerle ilgilidir).

Fakat, tıpkı teknik olarak biçimselleştirilmiş grafikleri ve “mathemleri” gibi (ikincisi aşağıda tartışılacak), Lacan’ın felsefi olana isyanına ilişkin – “felsefe”den tam olarak ne anladığına dair hiçbir ayrıntı sunmayan – birkaç kıymetli cümlesi, Rorschach’ın mürekkep lekeleri gibi işleyerek bir yığın farklı yorumun izdüşümünü destekler. Regnault ve Žižek, geç 1960’lar ve 1970’lerin Fransa’sının huzursuz öğrencileri arasında hüküm süren felsefi eğilimlere karşı bir küçümseme tespit ederken Soler, felsefenin ileriki Lacancı aşağılanması, çağdaşı olan ’68 Mayısı başlangıcındaki sosyo-kültürel Zeitgeist’a karşı çıkmaktan ziyade ona uyum sağladığı yorumunu yapar; Soler’in resmettiği bu Lacan – kurumsal düşünce, *statüko* toplumun ideolojik olarak oluşturulmuş üst yapısal katmanına umutsuzca gömülü olduğundan – kurumsal düşüncenin yaygın Marksist(gibi/-imsi) değersizleştirilmesine katılmaktadır.[9]

Lacan tarzı antifelsefenin yorumsal ayrılıklara yol açmasına rağmen, bu konuyu ele alanlar, onun değeri [*significance*] hakkında belirli bir ortak varsayımdaya birleşir: Milner, Badiou, Regnault ve Soler, Lacan’ın felsefeye karşı ilan ettiği isyanın, kurumsal varlığının, psikanalizin akademik ortamlarda öğretilmesi ve aktarılmasıyla ilgili sorunlar içerdiği bir zamanda ortaya çıkışının ne kazara ne de tesadüfen olduğu konusunda hemfikirdir.[10] Gerçekten de Lacan bu kavramı “*Peut-etre a Vincennes...*”de ilk defa kullandığında, antifelsefeyi “üniversite söyleminin, kendisinin varsayılan ‘eğitimsel’ işlevine ne borçlu olduğunun araştırılması” olarak tanımlamıştır.[11] Bilindiği gibi, ilk defa 1969-1970’deki (*L’envers de la psychanalyse*) on yedinci seminerde ayrıntılı olarak ele alınan “üniversite söylemi” terimi, Lacan’ın dört söylem kuramının bir parçasıdır (diğer üçü efendi söylemi, histerik söylem ve analist söylemidir).

Bu makale, (1980’deki istisnai beyanına ve ilgili sözlerine rağmen) Lacan’ı bir antifilozof olarak değil, tabiri caizse – psikanalizi ve felsefeyi iç içe geçirmesiyle, Badiou’nün de en önemli figürlerinden biri olduğu Avrupa felsefesinin/Avrupa’dan-etkilenen felsefenin en yeni gelişmelerinin önünü açan – bir parafilozof olarak kabul ettirmek niyetiyle Milner’in ve Badiou’nün Lacancı antifelsefe okumalarına odaklanacaktır. Ama bu eleştirel araştırmaya geçmeden, Lacan’ın üniversite söylemi ve felsefeyle ilgili – onun budanmış antifelsefe tartışmasıyla hemen hemen çağdaş – bildirilerini hızlıca inceleyeceğiz.

Lacan, felsefeyi üniversite söylemiyle yakından ilişkilendirmeye meyillidir. Kant’tan beri filozoflar genellikle profesör olmuştur. Lacan, on beşinci seminerinde (*Lacte psychanalytique*, 1967-1968), kendi analitik söylemini atanmış akademik “bildiği varsayılan özneler”in söylemiyle karşılaştırır; onların söyleminin, Lacan’ın analist olarak söyleyeceklerine muhtemelen karşı çıkıp düşmanca davranacağını savlar.[12] Ertesi yıl, ’68 Mayısının hemen ardından düzenlenen bir seminerde (*D’un Autre a l’autre*, 1968-1969), Lacan, (neo-)liberal kapitalizmin hükümdarlığının, bu mathem-şemada “bilgi”nin (S2 olarak *savoir*’ın) “eyleyen” konumunda olduğu üniversite söyleminin otoritesi olarak bilimin egemenliğinde başladığına işaret eder.[13] Lacan on yedinci seminerde (*L’envers de la psychanalyse*, 1969-1970[14]), biçimlendirilmiş dört söylem kuramına göre üniversite söyleminin efendinin söylemine yakın olduğuna, efendi söyleminin sadece “90 derece” döndürülmesiyle üniversite söylemini oluşturulduğuna dikkat çekerek bu iddiayı pekiştirir.[15] (Lacan’ın, 1971’deki on sekizinci seminer *D’un discours qui ne serait pas du semblant*’da söylediği gibi, “üniversite söylemi ancak efendinin söyleminden hareketle eklemelenebilir.”)[16] Benzer şekilde, bu dört söylemin her birinde eylemliliğin (bariz) odağı – üniversite söylemi söz konusu olduğunda S2 olarak bilgi –, altında “hakikatinin” (*vérité*) yattığı – akademik eyleyicilerin *savoir*’ının temelini oluşturan ve yöneten S1 olarak “ana gösteren” – bir “görünüştür” (kabaca söylemek gerekirse, üniversite söylemi nihai olarak iktidarın keyfi düğümlerine [S1’lerine] dayanır ve onları destekler).[17] Lacan, 1971-1972 akademik yılında, şu noktaları vurgulamaya devam eder: Üniversite söylemi tarafından üretilen, analitik söyleminkiyle karıştırılmaması gereken bilgi, nihayetinde kapitalizmin iktidarını destekler ve onu daha etkili kılar.[18] Felsefe tarihi tarafından ideal örnek haline getirilen üniversite söylemi, *statüko* efendi kimse onu destekleyip ideolojiyi gizleyen bir bilgi üretir.[19] Lacan, yirminci seminerinde, (*Encore*, 1972-1973) açıkça “felsefi söylemi kendi gerçek ışığında” “efendinin söyleminin bir çeşidi” olarak tanımlar.[20] Soler’in Lacancı antifelsefe okuması kendi zamanının ürünü olduğundan kesinlikle temelsiz değildir. Üstelik, felsefi geleneği, onu hakir görenlere ve övenlere karşı koruma görevini üstlenen Badiou, böylesi bir felsefenin Lacan’ın dört söylemine “çarpaz” olduğunda ısrar eder (yani, bu yapısal şemaların hiçbirine indirgenemez).[21]

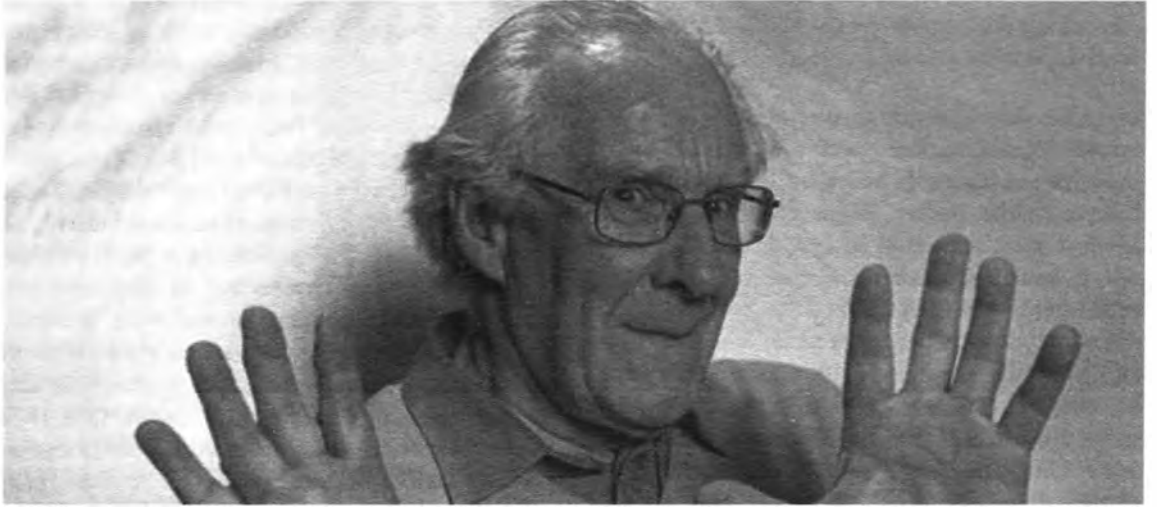
İlginç biçimde, Lacancı antifelsefeye dair önceki tartışmalarda 1975’in “*Peut-etre a Vincennes...*”i ve 1980’in “*Monsieur A*”sı alıntılanırken, Lacan’ın 1974

yılında Roma'da gazetecilerle yaptığı söyleşi "*Le triomphe de la religion*" ihmal edilmiştir. Söyleşinin Jacques-Alain Miller tarafından "*Ne pas philosophe*" olarak adlandırılan kısmı, muhabirin "Sizin felsefenizde..." ifadesiyle başlar. Lacan aniden araya girip "Ben hiç de filozof falan değilim" diyerek muhabiri tersler.[22] Muhabir "felsefe"den anladığı şeyin Lacan'ın "gerçeğin metafiziği" gibi "ontolojik bir kavram" (*nozione ontologica*) olduğunu belirttiğinde, benzeri bir dobra olumsuzlamayla daha karşılaşır: "Hiç de ontolojik falan değil"[23] (Lacan'ın bu dönemki kuramsallaştırmasına ait kanıt, onun felsefeyi ontolojiyle tamamen eşit saydığını; ontolojiyi de varlığın tutarlı ve tek biçimli tözsel bir bütün, kusursuz bir Bir olduğu kabulüne dayanan, aklen müflis ve gülünesi bir "her şeyin kuramı olan", sistematik bir *Weltanschauung*¹ olarak gördüğünü güçlü bir biçimde öne sürmektedir.[24] Regnault makul bir biçim-

varsa, bu son derece komplekstir; bu yüzden de bir bütün oluşturacak şekilde kavranması imkansızdır. Gerçeğin bir bütün olabileceği düşüncesi oldukça küstah bir düşüncedir."[26]

Lacan, sohbet biraz ilerlediğinde, "Ben burada felsefe falan yapmıyorum. Aksine felsefe yapmaktan vebaymışçasına kaçınıyorum"[27] diye haykırır. Derhal, analizde Gerçek'in felsefi ya da Kantçı-olmayan bir ele alınışına merkez olarak Gerçek, Sembolik ve İmgesel düzenin topolojik Borromean düğümlerinden bahsetmeye başlar[28] (benzer bir şekilde hem Soler hem de Badiou, Lacan'ın, Gerçek'in mutlak olarak ulaşılamayan bir numenal 'x' olarak Kantçı bir biçimde eleştirel kuşatılmasına karşı koyduğunu belirtir[29]). Bu noktada, mesele iyice karmaşık bir hal alır.

Alain Badiou



de, alternatif bir dünya görüşü oluşturmaya kalkışmayan Lacancı antifelsefenin önemli bir görevinin, akademik felsefenin/üniversite felsefesinin ontolojik dünya görüşlerinin temelini sarsmak olduğunu ileri sürer[25]). Muhabir, Lacancı gerçeği Kantçı olarak tanımladığında, Lacan (tıpkı Hegel gibi), açıkça Kant'ta mümkün deneyimin sınırlarının ötesinde bulunan numenal² dünyadaki kendinde-şeylerin tutarlı bir bütünlük oluşturduğunu varsayarak karşı çıkar:

"Hiç de Kantçı falan değil. Şunda da ısrarımı sürdürüyorum ki gerçek diye bir kavram

Şüphesiz, "*Le triomphe de la religion*"un Lacan'ı, topolojize edilmiş, analitik düzen kuramını (geleneksel töz metafiziğinin analiz edilmemiş izlerini barındırmakla dolaylı olarak suçlanan Kant'ın eleştirel-transandantal çerçevesi de dahil olmak üzere) felsefi ontolojinin her şeyi kapsayan kurgularına karşı öne çıkarır. Buna karşın, yirmi üçüncü ve yirmi beşinci seminerin (*Le sinthome*, 1975-1976 ve *Le moment de conclure*, 1977-1978) zamansal olarak bize daha yakın olan Lacan'ı ağız değiştirmiş görünür. *Le sinthome*'un Lacan'ı bir "*foliesophie*" (yani, "philo-" ve "*folie*" [delilik] arasında akustik rezonans barındıran bir neolojizm⁴) kurmak ister[30]; Borromean dü-

1. Dünya görüşü (ç.n.)

2. Burada Kant'ın fenomen ve numen ayırımından bahsediyor. Kant'a göre fenomenler deneyi oluşturan görünüşlerdir, numenler ise gerçekliği oluşturan kendinde şeylerdir. Biz bu kendinde şeylerin ne olduklarını bilemeyiz, yalnızca onların bize gözüktüğü fenomen hallerini bilebiliriz. (ç.n.)

3. Lacan burada bilgelik sevgisi anlamına gelen philosophia üzerinden bir oyun yapar. Bu oyunu dilimize delilik sevgisi olarak çevirmek mümkündür. (ç.n.)

4. Yeni anlamına gelen neo- öneki ve söz anlamına da gelen logos'un birleştirilmesiyle oluşturulmuş bir kelimedir. Kelimenin kendisi de bir neolojizmdir. Üretilmiş/türetilmiş

gümleriyle beraber felsefedeki “belirli bir eksikliğe” “eklentide bulunmak”tan ve böylece “kendi kendini desteklediği görülen ilk felsefe”yi yaratmaktan bahseder.[31] Daha ilginç, Lacan, 1977 yılında, analizin kuramı ve pratiğiyle olan hayat boyu ilişkisine değinerek şu itirafta bulunur:

Orada yapmış olduğum şey... “felsefeye aittir...” Benim Borromean düğümlerim de felsefedir. Akımı takip edebildiğim kadarıyla, Freud’un felsefesinden çıkan akım dememin bir mahzuru yoksa, ele aldığım şey felsefedir.[32]

Lacan’ın tüm bu kararsızlıkları, “antifelsefe” kelimesinin iki açık kullanımı arasına sıkıştırılmıştır. Yukarıda söylenene dair iki tepkiden, en azından bu aşamada, kaçınılmalıdır: Bunlardan ilki, felsefeyle olan endişe verici ilişkisiyle ilgili ardı ardına açıklamaları kendisiyle pervasızca çeliştiği için Lacan’ın tutarsız olduğu sonucuna balıklama dalmaktır; ikincisi ise bu tutarsızlıkları (belki de fazlasıyla) müşfik çeşitli yorumlarla tatlıya bağlamak için acele etmektir. Benim yaklaşımım ise Lacan’ın kendisini ve psikanalizini felsefeye karşı nihai olarak nasıl konumlandığına dair daha iyi bir bakış açısı elde etmek amacıyla (Regnault, Soler ve Žižek’e ilave atıflarla) Milner ve Badiou’nün örtüşen Lacancı antifelsefe değerlendirmelerinin incelenmesini hedeflemektedir.

Milner ve Badiou, 1990 yılında Collège international de philosophie tarafından düzenlenen *Lacan avec les philosophes* adlı konferansta birer bildiri sundular. Bu etkinlikte, ikisi de Lacan’ın antifelsefesine atıfta bulundu.[33] Birazdan daha açık olacağı üzere, Milner ve Badiou’nün, Lacan’ın felsefeyle olan ikircikli ilişkisine dair yorumları örtüşmektedir. Milner ile başlarsak, o fevkalade kitabı *L’Œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*’nin⁵ (1995) sondan önceki bölümü olan dördüncü bölümünün (“*Le second classicisme lacanien*”) son kısmı “*L’anti-philosophie*”-ye ayrılmıştır. Buradaki bir argümana göre, Lacan’ın sürekli başvurduğu felsefi geleneğe son dönemdeki karşı çıkışı, Milner’in Lacan’ın “ikinci klasisizm”-inin[34] hiperyapısalcılığı olarak nitelendirdiği, öğretilerinin son dönemine (özellikle 1970’lerde) egemen olan mathem öğretisini merkeze alan paradigmaya yakından bağlı anlaşılmalıdır.[35] Milner, Lacancı antifelsefeyi bu öğreti ile özdeş kılarak ak-

tarılabilir, matematiksel tarzda biçimselleştirilmiş psikanaliz ile Lacan’ın son dönem kuramsallaştırmasında “felsefeden” anladığı şey arasında bir antinomi kurar.[36]

Lacan’ın bol miktarda harf, rakam, formül ve diyagramdan oluşan mathem’leri, onun analitik görüşlerini biçimselleştirme girişimleridir. Neden psikanaliz üzerine tefekkürlerini, bilimsel tarzda sembolleştirmenin iskelet konfigürasyonuna damıtmak için çabalar? Muhtemelen, Lacan’ın böyle temsillere uzanmasının sebebi, Freud’u onu çarpıtan ve aldatanların (bunlar, Lacancı olmayan post-Freudculardır) eline düşürenin onun yanıltıcı bir biçimde anlaşılır ve aldattıcı bir biçimde açık yazmış olduğu şüphesidir. Freud’un yazım biçiminde kullanılan gündelik dil kolayca “anamlandırılabilir” için okuyucularına kayıtsız bir rahatlık sunar (bu Lacan’ın anlamının yanlış anlamayı gerektirdiği özdeyişinin bir örneğidir[37]). Kuşkusuz bu, Lacan’ın “Freud’a dönüş” adı altında kendini ifade ederken kullandığı o adı çıkmış örtük üslubunu açıklamaya yardımcı olur. Dahası, mathem öğretisi ve sürekli tekrar eden aktarım teması arasındaki bağlantıyı da açıklar. Lacan, psikanalizin üniversitedeki yerinin tehlikede olduğu bir dönemde felsefeye isyan beyanına çağdaş olarak, eski Yunanların *ta mathematika*’dan (yani, bir kayıp olmaksızın öğretilebilen ve devredilenden) [38] anladığı şekliyle mathem’den bahsederken, biçimselleştirmelerinin analitik kavramları bütünsel bir biçimde aktarılabilir kılmaya hizmet ettiğini defalarca vurgulamıştır.[39] Bu dolaylı karşılaştırma, biçimselleştirilmemiş kavramlarının bozulmaya ve yanlış iletmeye karşı dayanaksız olduğu ortaya çıkan Freud üzerinden yapılmaktadır. Yine de gözden kaçırılmaması gereken ironi, Lacan’ın mathem’leri, kendi yorumlarındaki muğlaklığı yüzünden pek çok sayıda kuvvetli okuma bolluğuna sebep olduğundan, onların yeni bir Babil kulesinin sütunları olarak görülmesidir (kabul edilmelidir ki Lacan da bu tehlikeye dair bir farkındalık göstermektedir – örneğin, mathem’lerinden bahsederken şöyle der: “dilini yardımcı olmadan iletilemezler, onları bu kadar dayanaksız yapan şey de bu”[40]).

Ne var ki, Lacan’ın ’60’lar ve ’70’lerdeki artan mathem seferberliği sadece analitik pedagoji pratiğinin (yani, analizin eğitimsel öğretimi ve iletiminin) değil aynı zamanda metapsikolojik kuramın nesnelerinin (yani, *parlêtre* olarak bilinçdışının öznesinin) (yanlış iletişim ve yanlış anlaşılma olarak) iletişimi ve anlaşılmasıyla ilgiliydi. Lacancı antifelsefeye dair tartışmasında Milner, felsefenin (en azından bu bağlamda)

kavram diye çevrilebildirdi ama böylesi bir çeviri kelimenin neolojistik mantığını zedeleyebileceğinden neolojizm olarak bırakmayı tercih ettik. (ç.n.)

5. Bu kitabın adında Lacan’ın ismindeki ‘La’ da bir artikelmişçesine kullanılmış ve bir kelime oyunu yapılmıştır. (ç.n.)

manalı bir bilgeliğin elde edilmesiyle ruhun (*psuchê*, âme) zenginleştirilmesini sağlayan modernlik öncesi bir ethos'ta tamamen arkaik köklerine bağlı kaldığını iddia eder. Milner'in görüşüne göre modern bilimin oluşumu – o da tıpkı Lacan gibi Alexandre Koyre'yi takip ederek bilimsel modernitenin[41] kurucu jesti olarak Galileo'nun doğa çalışmasını matematikleştirmesine ayrıcalık tanır – filozofların bilgelik seven ruhlarının karıştığı modernlik öncesi bir hayal olan kapalı kozmosun bütünlüğünü paramparça eder. [42] Buna karşın, iddialara göre, Galileo adıyla gösterilen on yedinci yüzyılın başlarındaki devrimci kırılmadan (halen) geri kalan felsefi geleneğin aksine psikanaliz, Milner'e göre modern bilim[43] ile tamamen uyumludur (herkesin bildiği gibi, Lacan bu yeni bilimselliği Freudcu psikanalizin yaklaşık üç yüz yıl sonraki ortaya çıkışının olanağı için tarihsel bir koşul olarak değerlendirir[44]). Dolayısıyla, Lacan'ın antifelsefesi, gündemindeki diğer şeylerle birlikte, psikanalizin psişik ıstırapın derin manasını araştıran derin bir yorumbilimi olarak felsefi (ve gündelik) kavranışının, Freud'un ve onun fikirler tarihindeki yerinin umutsuz bir inatçılıkla yanlış okunması olduğunu göstermeyi amaçlıyor olabilir.

Soler okuyuculara Freud'un bilinçdışı keşfinin geleneksel felsefe için temel pek çok sorun çıkardığını haklı bir biçimde hatırlatır.[45] Milner'in konumunu destekleyerek son dönem Lacan'ın bilimsel formüller üzerine kurulu mathem'lere inancının sebebinin anti-antik, matematikleştirilmiş modern bilimin "düşünmemesi"[46] olduğunu belirtir – burada düşünmekten anlaşılan, şeylere anlam [*sense*] ve değer [*significance*] bahsetmeye eğilimli olan biliş biçimleriyle ilişkilendirilmesidir (sahiden de geleneksel felsefe kesinlikle bu tarzda düşünür). Galileo sonrası evrende ise, matematiksel olarak ayrıştırılmış maddesel varlığın Gerçek'i, söylenebilir ve bilinebilir olsa da manasızdır [*meaningless*]; düzenli olandan, düzenin ve aklın garantisi olan nihai sonuçların düzenleyici planlarından ayrılır.

Kendini ikinci ve son defa bir antifilozof olarak tanımlamadan önce Lacan, École freudienne'in sonunu bildiren "Tasfiye Mektubu"nda, "daima dini" olan "mana"ya (meaning) karşı bir mücadele olarak "mat-hem yolundaki inatçılığı"nı sergiler.[47] Başka bir ifadeyle, ateist psikanaliz dinseliliğin özüne karşıdır. İkincisi [*dinsellik*] amaçlılığın, anlam [*sense*] ve değer [*significance*] varlığa, varoluşa, gerçekliğe, dünyaya ve benzerlerine aşılması olarak değerlendirilir (Badiou'nun mathem öğretisini "Lacan'ın felsefeye dinsel bir anlam [*sense*] iyileştirme yüklemesi"yle

psikanalizin "sürekli anlamın [*sense*] yorumbilimi olmakla tehdit edilmesi" olgusuna karşı bir tedbir olarak tanımladığı Lacan'ın antifelsefesi üzerine seminerinde, 1980'deki bu açıklamayı aklında tuttuğu [48]). Bunu Milner ve Soler'in biraz önce bahsedilen gözlemleriyle birleştirecek, Lacan'ın öğretisinin son dönemlerinde iki eşdeğer zincir arasında güçlü bir karşıtlık belirir: (eski sonlu kozmosta temellendirilen ve bütünlleştirilen) din-felsefe-mana karşısında (modern sınırsız evrende temellendirilmeyen ve bütünlleştirilmeyen) psikanaliz-antifelsefe-manasızlık.

Soler, Lacan'ın felsefeye karşı başkaldırısını yorumlarken, "düşünce[nin] *jouissance*"[49] olarak değerlendirildiği Lacancı "antibiliselci teze" – ki bu tez ile enine boyuna uğraşır – atıf yapar.[50] Hem Badiou hem de François Balmes, *jouissance*'ı klasik felsefe/ontolojide kendine özgü yeri olmayan olarak tanımlar.[51] Lacan'ın derin düşüncelerinde başlangıçta bilmecemsi ve gizemli gözükten pek çok şeyde olduğu gibi, Freud'a dönüş bu iddiaların ardındaki akıl yürütmeyi aydınlatmak için hem yardımcı hem de önemlidir. Kökende, bütün yukarıda söylenenleri birbirine bağlayan, Freud'un, bilinçdışı düşünmenin özelliği olan birincil-süreç-biçimi düşünme kavrayışıdır.[52] Zorunlu derin manaların temeli olan doğuştan gelen şeylerden, yani doğuştan idelerden, Jungcu arketiplerden ve benzerlerinden yoksun Freudcu psyche, olumsal içeriğini zamansal ontogenetik özne oluşumundan elde eder. Bu şekilde sağlanan ve düşünsel tasarımlar biçiminde kaydedilen bu içerikler (yani, Freudcu *Vorstellungen*⁶ ile Lacancı gösterenler) anlamı [*sense*], değeri [*significance*], söylenebilirliği ve kavranabilirliği hiçbir şekilde dikkate almadan zihinsel malzemeleri birbirine bağlayan libidinal olarak yüklü (yani, *jouissance*-ile-doymuş) psişik dinamiklerin birincil süreçlerinin hareket ettirici etkisi altında toplanır. Bunlar [*anlam, değer, söylenebilirlik ve kavranabilirlik*] bilinçli bilişi yöneten ikincil-süreç-biçimi düşünmenin kaygılarıdır (bu noktada Soler'in biraz önceki görüşlerine geri döneriz: Felsefe, Lacan'ın analitik mathem'leri tarafından alt edilmiş ikincil süreç kipinde "düşünür". Diğer taraftan, Soler'in *jouissance* ile denk tuttuğu düşünme ise oldukça farklıdır ve birincil süreçle ilişkilendirilir).

Lacan'ın son dönem kavramlarının, onun antifelsefe alanına geçiş hareketini bildirmesiyle eşzamanlı belirişi (örneğin, harf, *lalangue* ve *jouis-anlam* [*jouis-sens*], *keyf-manaya-gelen* [*enjoy-meant*]), Freud'un birincil sürece dair görüşlerinin uzantısı olarak görülebilir. Psikanalizin kökeninden gelen bu görüş

6. Temsiller (ç.n.)

göre, özbilincin farkındalığı konumundan manasız görünen çağrışımın şebeke ve ağları (manalı yerine maddi olan *Vorstellungen*/gösterenler arasındaki akustik ve grafik benzerliklere bağlı çağrışımlar) psikik yaşamın bilinçdışı temellerini oluşturur. Eğer felsefe, ruhun (âme) farz edilen derinliklerine, birleşik bir kendiliği tutarlı bir global bütün olarak dünyayla ilişkilerinde düğümleyen engin *a priori* manalar keşfetmek için iç gözlem [*introspection*] yapıyorsa, Lacan'ın geliştirdiği haliyle Freudcu psikanaliz, Gerçek'in, duyumsanabilir dünyevi gerçekliğe uygun olmayan garip düşüncesiz düşünmenin – öyle bir düşünmedir ki, bu düşünmede (*jouis-anlam* olarak) *jouissance* akımları, biçimsel nitelendirme ve analitik yorumlamaya yatkınlıkları kendilerini yaygın, bilinçli anlamdan daha anlamsız kılmayan devinim halindeki fonem, kelime, imge ve anıların *a posteriori* kırıntılarını birbirine bağlar – izlerini bulmak için *parlêtre*-olarak-Ş'in yüzeylerini araştırdığı ölçüde antifelsefedir. Lacan'ın adının felsefeyle olduğu kadar bilimle de ilişkilendirildiği Milner'in *L'Œuvre claire* adlı kitabındaki o alt başlığı ("*Lacan, la science, la philosophie*") burada hatırlayalım: Tıpkı " $E=mc^2$ " gibi bilimsel denklemlerin aşkın ve metafiziksel bir Ötekisi veya Başka-bir-yeri olmayan evrenin yönlerini betimleyici olarak sarmaktan başka bir şey yapmaması gibi, – kendi anlaşılmaz olumsuzluğundaki içkin maddeselliğin düpedüz, vahşi verilmişliği, bilimin herhangi bir zorunlu değerini [*significance*] güvencesini ya da tamamlayıcı bir manayı eklemeden temsil eden sıfır noktasıdır – Lacan'ın, eşit derecede manasız olan fiziğin matematiksel formülleri olarak *mathem*'leri de öznelğin yapısının temelsiz temelini anlam alanlarının altında veya ötesindeymişçesine yansıtır.

Milner, Lacancı psikanalizdeki antifelsefe üzerine söylediklerini, psikanaliz ve felsefeyi yukarıda öncelenen olumsuzluk ve zorunluluk diyalektiğiyle ilişkilendirerek sonlandırır. Lacancı kuramla felsefi gelenek arasındaki kesişimin çekirdeği olan özne kavramına odaklanarak şöyle der:

Psikanalizin müdahalesinin amacı şu şekilde güzelce özetlenir: Konuşan varlığın – bedeninde ve düşüncesinde – olduğundan sınırsız bir şekilde ötekileşebileceği önceki andan, konuşan varlığın, tam da olumsuzluğu nedeniyle, ebedi bir zorunluluk olarak tamamen aynı olduğu sonraki ana geçiş, ebedi bir gereksim ile eşdeğer olur. Eninde sonunda, psikanaliz sadece tek bir şeyden bahseder: öznel tikelliği doğanın yasaları

kadar zorunlu, ama aynı zamanda onlar kadar olumsal ve mutlak bir yasaya çevirmek. [53]

Milner şöyle devam eder:

Gerçi, felsefenin bu anı ele almayı bırakmadığı doğrudur. Bir anlamda, bu anı yaratanın felsefe olduğu iddia edilebilir. Ama felsefe, bu anı anlatmak için genel olarak evrenin-dışındaki (*hors-univers*) yollara başvurmuştur. Ne var ki, psikanaliz, evrenin-dışında diye bir şey olmadığı öğretisini esas noktası olarak sürdürmedikçe bir hiçtir. Orada ve sadece orada modern bilim ile ilişkisinde yapısal olan ve kronolojik olmayan yatar.[54]



Bir anlamda, bu pasajlardaki iddialar, Lacan'ın Poe'nun "Çalınan Mektup"[55] adlı öyküsü üzerine yaptığı en az 1950'lerin ortasındaki tartışmaları kadar erken kuramsallaştırmalarıyla örtüşür (yani, antifelsefi *mathem*'lerin 1970'lerdeki ve 1980'lerin başındaki egemenliğinden epey önce). Basitçe söylemek gerekirse Lacan, (libidinal ekonomi, *jouissance*, dürtüler ve arzular da dahil) birincil-süreç-seviye dinamikleri ile *Vorstellungen* olarak keyfi gösteren setleri (yani, tesadüfe dayalı deneyimler, karşılaşmalar ve ilişkiler tarafından psişeye damgalanan bu dayatılmış olumsuzluklar, vb.) arasındaki aşığıdan



yukarıya bir oluşum yoluyla, kendisinden öznelliği biçimlendiren yasa-benzeri, sıkı yapısal kısıtlamaların bir iskelesinin (yani, psişik yaşamın değişikliklerini düzenleyen belli zorunlulukların) ortaya çıktığı özne oluşumu modeline istikrarlı bir şekilde bağlı kalır. Milner'in okumasına göre, felsefe, olumsallığın temelsiz temeli altına nihai, indirgenemez mananın/anlamanın [*meaning/sense*] (bu, şeylerin düzenini ussallıkla düzenleyerek varoluşu gerekçelendiren metafiziksel ve/veya teolojik bir "öteki sahne" olarak "evrenin-dışındır", burada "evren" Galileo-sonrası matematize edilmiş maddeselliklerin düzlemini imler) varsayılan sağlam temelinin hayali derinliğini yerleştirip onu sağlamlaştırmaya çalışarak yanılır. Badiou'nün de belirttiği gibi "Lacan'ın gözünde felsefe, hakikatin manasının [*meaning*] veya anlamının [*sense*] (*sens de la vérité*) kabulüyle işler".[56]

Milner, Regnault ve Badiou, Lacan için felsefe ve antifelsefenin birbirine basitçe ve bütünüyle birbirini dışlayan, taban tabana zıt iki farklı entite olmadığına hemfikirler. Milner için "psikanaliz, felsefenin konuştuğu şeyler hakkında yalnızca konuşma hakkına değil tam da felsefeyle aynı nesnelere sahip olduğundan konuşma zorunluluğuna da sahiptir".[57] Regnault için "antifelsefenin" "anti-"si "artık bir çelişki olarak anlaşılmamalıdır".[58] Badiou için durum bilhassa karmaşıktır. Bir taraftan, tıpkı Regnault'nün,

felsefeyle aynı nehri sınırlayan "karşı kıyı"da[59] psikanalizin bulunduğu betimlemesi gibi, – bu Milner'in felsefe ve psikanalizin ortak referans noktaları paylaştığı savının başka bir ifadesidir – Badiou de kendini özdeş konulara adanmış için Lacancı kuramın felsefeye oldukça yakın olduğunu kabul eder[60] (benzer bir şekilde, Platon'un Sokrates'ini ilk analist olarak tanımlar[61]). Bununla beraber, Lacan'ın açık bir şekilde felsefenin kendisinden sert ve keskin biçimde ayrı tutulması gereken bir antifelsefenin partizanı olduğu konusunda tekrarlar ve üzerine basa basa ısrar eder.[62]

Hatta, Badiou, 1994-1995 akademik yılı seminerini "Lacan'ın Antifelsefesi"ne ayırır; bu seminer, Lacan'ın yanı sıra bu çağın muhteşem antifilozofları olarak değerlendirdiği diğer iki figür üzerine düzenlediği yıllık seminerler tarafından öncelenmiştir: Nietzsche ("Nietzsche'nin Antifelsefi", 1992-1993) ve Wittgenstein ("Wittgenstein'in Antifelsefesi", 1993-1994). Lacancı antifelsefe üzerine düzenlediği seminere ek olarak, Badiou'nün üç farklı metni daha, Lacan'ın kendisini felsefeye karşı alengirli konumlandırışına odaklanır (Badiou'nün erken döneminden bugüne kadar külliyatına saçılmış çokça referansı ve Lacancı etki çizgisini dahil etmezsek): "*La psychanalyse a-t-elle des fondements philosophiques?*" (1989), "*Lacan et Platon: La matheme est-il une idee?*"

(1990/1993) ve “The Formulas of *Létourdit*” (2006). Bu bağlamda, (Badiou’nün antifelsefeyi genel, temel bir kategori olarak ele alınışının oldukça geniş kapsamlı detaylandırmaları bir yana[63]) Badiou’nün Lacan’la ilişkisini, hatta Lacancı antifelsefe üzerine karmaşık açıklamalarını enine boyuna araştırmak ve onların ayrıntılarına inmek söz konusu bile olamaz. Onun yerine, benim Badiou’nün Lacancı antifelsefe üzerine düşünceleriyle uğraşım, öncelikle Milner’in yukarıda söyledikleriyle ve az önce Badiou tarafından aktardıklarımızla yönlendirilecektir.

Kendisinin de açık şekilde kabul ettiği gibi, Badiou, “antifelsefe” kelimesini kendi felsefi amaçları doğrultusunda ödünç almakla kalmaz, onun felsefesi “bilgi” (*savoir*) ve “hakikat” (*vérité*) ayırımına ciddi ölçüde dayanarak bu iki kavram arasındaki Lacancı farkı da yankılar.[64] 1994-1995 seminerinin ilk oturumunda, Badiou, antifilozof-Nietzsche’nin aksine Lacan’ın hakikat nosyonunu[65] sürdürdüğünü belirtir (her ne kadar, psikanalizin felsefi temelleri [veya temelsizliği] üzerine dersinde, Badiou, öznenin analizdeki yürügesinin birincil katalizörü olarak yerleşmiş neden-olarak-hakikatin analitik kavramı ile soruşturmacının yolculuğunun nihai telosu olarak yerleşmiş bir amaç-olarak-hakikatin felsefi idesini karşılaştırsa da[66]). Gelgelelim, (bilinçli, tematize edilmiş ve öz-düşünümsel) bilginin sınırlarını aşan bilinçdışı hakikatleri (Kantçı-biçimde numenal Gerçeğe ait) ele geçmez ve ölçülemeyen ebedi gizemler olarak düşünme eğilimine karşın Badiou, Lacan’ın deyim yerindeyse söylenemez olanı söylemek, konuşan öznelerin varlıklarının dayandığı bu hakikatlerin (*vérités*) analitik bilgisini (*savoir*) üretmek istediğine doğru şekilde dikkat çeker. Daha sonra, bu seminerin son dan birinci oturumunda ise Lacan’ın “gerçeği, söylenemez ve bilinemez olanın öğretilmesine düşmeden, bilme’den (*connaître*) çıkartma”[67] arayışında olduğunu açıklar. Burada, bilinçli bir tanışıklık veya yakınlık (*connaître/connaissance*) olarak bilme/bilgi ile kavramsal, entelektüel kavrayış gerektiren bilme/bilgi (*savoir*) arasındaki farkın değerini takdir etmek son derece önemlidir. Badiou’nün de pekâlâ farkında olduğu gibi, Lacan’a göre *parlêtre*’nin bilinçdışının keyfi, anlamsız çekirdeğini oluşturan Gerçek hakikatleri, kuramsal olarak kavranabilen veya sembolik olarak yorumlanabilen bilme tarafından (yani psikanalizin söylemiyle) bilinebilirse de alışıldık ve tanıdık bilgi olarak bilinçli bir şekilde tanınmaz. “The Formulas of *L’Etourdit*”’nin aynı satırlarında, Lacan’da “bükme, Gerçek’in bilinmez veya bilinir olduğunun öne sürülmesi değildir” diye belirtir ve devam eder “Lacan’ın tezi, Gerçek’in bilme ve farkında olmamak arasındaki

antinomiye bir dışsalılığı olduğudur”[68]. Bilinçdışının Gerçek’in düzleminde konumlanan hakikatleri (analitik) *savoir’a* değil *connaissance’a*7 meydan okur. Bu *savoir*, Lacan’ın “bilme ile” (*connaître*) – *connaître*, şeyleri iletilebilir mana [*meaning*] ve değer [*significance*] zerkiyle tanımlanabilir kılmak için gündelik ve felsefi cazibeleri kaçınılmaz bir şekilde kendisiyle beraber getirir, böylelikle analiz sayesinde aydınlanan yanlış tanımanın (*méconnaissance*) manasız olumsuzluklarını (yani, Gerçek hakikatlerini) garantiler – “farkında olmamak arasında” konumlandığı şeydir.

Tıpkı Milner gibi Badiou de, Lacan’ın derslerinin son dönemindeki mathem öğretilmesine büyük önem atfeder. Badiou’nün perspektifine göre, Gerçek *vérité*’nin sınırlarının izini aktarılabilir *savoir*’ın simgesel alanı içinde sürmek, Lacan tarafından mathem’lere atfedilen çok önemli bir ödevdir.[69] Daha belirgin bir biçimde, her eşsiz, tekrar edilemez analiz edimi (tam da Lacancı anlamıyla “edim”[70]), *ta mathemata* olarak, yinelenen, tekrarlanabilen bilgi olarak yakalanabilmesi, hatta yakalanmalıdır; Lacancı analiz, böylece, “tekelliğin” paradoksal “bilimi”[71] olma çabasıdır (yani, Gerçek *vérité*’nin Simgesel *savoir*’ı, ilki analiz deneyimine veya olayına özgü ve özeldir). Badiou, birkaç defa, bilinçdışını hedefleyen analitik edimlerde söz konusu öznelere nedensel olarak etkileyen hakikatlerin bilgisi olan bu mathem-dolaylı bilgiyi *ab-sens* (yok-anlam⁸)[72] ile ilişkilendirir: Lacan’ın 1972/1973 yılındaki bildirisi “*Létourdit*”te sık sık gözüken Lacancı bir neolojizm. Badiou’nün Lacan’ı bu dönemde tekrar yapılandırmasında ne *connaissance* ne de doğrudan *vérité* olan (ama yine de ikincisine daha yakın duran) *savoir* “yok-anlam’a erişir”.[73]

Badiou’nün “*Létourdit*” okumasına devam etmeden önce *yok-anlam*’ın kısa bir tanımı gerekmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, yok-anlam cinsel ve toplumsal cinsiyet kimliklerine sahip cinselleştirilmiş öznelerin, Freud’dan beri psikanalizde bahsedilen *parlêtre*’lerin İmgesel-Simgesel gerçekliklerini oluşturan Gerçek olarak “cinsel ilişki”nin yokluğuna (Lacan’ın kötü şöhretli çağdaş özdeyişi “*il n’y a pas de rapport sexuel*” [“cinsel ilişki yoktur”]) işaret eder. Ek olarak, Lacan *yok-anlam*’ın bu ilişkinin yokluğunun sonuçlarının (mathem’ler, topoloji ve benzerleri aracılığıyla) biçimsel manalı-imlem-olmadan-nitelen-

7. Lacan iki farklı bilmeden bahseder, imgesel bilmeye *connaissance* der ki bu Ego’nun bilgisidir. Simgesel bilmeye ise *savoir* der ki bu da Özne’nin (yani *Ŝ*’nin) bilgisidir. (ç.n.)

8. Latince de bir yerden çekilmek, gitmek, uzaklaşmak anlamlarına gelen *ab-* önekiyle anlam anlamına gelen *sens*’i kullanarak türettiği bu kelimeye karşılık olarak anlamın çekilişini yani yokluğunu belirtmek için *yok-anlam*’ı uygun gördük. (ç.n.)

dirme'yi kapsadığını açık kılar[74] (Badiou'nün bu satırlarda gözlemlediği gibi, "mümkün olan yok-seks anlamı için gereken aktarılabilirliğin biçimi sadece mathem figürlerinde bulunur. Gerçek'in dili yoktur sadece formülleri vardır"[75]).

L'Œuvre claire'in ikinci bölümünün kapanış sayfalarında, Milner, açık olarak "*Létourdit*"yi anmasa da neolojizm olarak *yok-anlam*'dan bahsederken Lacan'ın aklında ne olduğunu açıklamaya yardım eder. Freudcu-Lacancı analizin psikik-öznel yaşamda cinselliğe attığı merkezi temel rolü göz önünde bulundurarak şöyle der:

Cinselliğin, psikanalizin ondan bahsettiği kadarıyla, şundan farklı bir şey olmadığıyla ilerleyeceğim: bedende sınırsız olumsuzluğun yeri. Cinselleştirilmenin olmayışından ziyade oluşu olumsaldır. Bir ya da daha çok yerine iki tane cinsiyetin olması olumsaldır. Birinin bu tarafta ya diğer tarafta olması olumsaldır. Cinselleştirilmeye böylesi somatik özellikler yüklenmesi olumsaldır. Ona böylesi kültürel özellikler yüklenmesi olumsaldır. Olumsal olduğu için sonsuza erişir. [76]

Buradaki "sonsuya erişir" kısmı Badiou'nün yukarıdaki "yok anlam'a erişir" kısmı ile eşanlamlı yorumlanabilir. Milner devam eder: "Cinsel olduğu kadarıyla Freudcu bilinçdışı, kendinden ötekileşebildiği kadarıyla bilinçdışıdır [...]. Onun yerinde, sınırsız ve olumsal olan birbirine geçer".[77] Elbette, cinsel üreme ile üreyen organizmalar olan insanların her biri varlığını cinselliğe borçludur. Ama diğer hayvanların aksine konuşan varlıklar olan insanlar bilinçli olarak ve/veya bilinçdışı olarak, bu koşulun beraberinde getirdiği sınırsız olumsuzlukların ezici bilgisini bir şekilde öznelletirmek zorundadır (kişinin herhangi bir insanın varlığının katıksız olanaksızlığını düşünmesi yeterlidir - "eğer bu belirli erkeğin belirli spermi bu belirli kadının belirli yumurtasını dölemeseydi... kişi durumları ve olanları bu inanılmaz derecede tesadüfi olan noktadan düşünmeye başladığı zaman, insanlığın ve hatta evrenin varlığının anlaşılmaz olgusuyla karşı karşıya kalır ve sonunda şu soruya kadar gelir, "Neden hiçbir şey yok da bir şey var"[78]. Milner, yeterli bir temellendirmeye dayanarak, bilinçdışının düzenlenişinin (özellikle, çeşitli fantezilerin) analitik olarak kuramlaştırılan cinsellikle ayrılmazcasına bağlı kalan "başka türlü olabilirdi"lerin versiyonları tarafından öznellik üzerinde oluşturulan izlenimlerin etrafında dolandığını ve onları yansıttığını iddia eder. *Yok-anlam* bu sınır-

sız olumsuzluğun Gerçek'idir, ondan mana [*meaning*] çıkartmaya mahkûm olanların kalbinde bulunan mana [*meaning*] yokluğudur. *Yok-anlam* anlamsızlıktan anlam [*sense*] çıkartmaya mahkûm olmayı gerektirir.

Badiou "The Formulas of *Létourdit*"de *yok-anlam*'a epey ilgi gösterir ve Lacancı kavram-terimi şu şekilde tanıtır:

... Gerçek, *yok-anlam* [*ab-sense*] olan bir anlam [*sense*] olarak tanımlanabilir. Gerçek, *yok-anlam*'dır, bu nedenle bir anlam yokluğudur; ama tabii ki, bu yokluk anlamın var olduğunu ima eder.[79]

Hemen ardından şöyle ekler:

Lacan'ın formüle ettiği kompleks karara dair anlaşılması gereken nokta şudur ki *yok-anlam* [*ab-sense*] anlamsızlıktan [*nonsense*] tamamen ayrı tutulmalıdır. Lacan'ın argümanı absürdist veya genel anlamda varoluşçu değildir. O, Gerçek'in anlamsız [*nonsense*] olduğunu ileri sürmez. Gerçek'in anlamda [*sense*] yokluk olduğu, onun bir *yok-anlam* [*ab-sense*] olduğu, ya da anlamdan bir şeyin çıkarılması ya da dışarı çıkarılması olduğu varsayımıyla Gerçek'e bir gedik açmanın mümkün olmadığını savlar. Her şey *yok-anlam* ve anlamsızlık arasındaki bu ayırma dayanır.[80]

Badiou, aynı makalede, antifelsefe temasına tekrar katılarak felsefenin *yok-anlamı* kabul edip dahil etmekte hem isteksiz hem de beceriksiz olduğunu vurgular.[81] Badiou'nün doğru görüşleri çok önemli iki detaya değinir. İlkin, (*jouis-anlam*, *lalangue* ve ilgili kavram-terimler ile dolu) *yok-anlam* olarak Gerçek, herhangi bir (varolmayan) entelektüel sezgiye veya *le reel du ab-sens*'e mistik birliğine erişilmez kalan sosyo-simgesel gerçekliklerin alanında varsayılır ve incelenir. Başka bir deyişle, tabiri caizse *yok-manaya-gelen* [*ab-meant*] Gerçek, yüce ve tümüyle geri çekilmiş bir aşkınlık değil, onun yerine eklenilebilir bilginin (özellikle, *mathem*'den oluşan formüllerin *savoir*'ının[82]) ulaşılabilir düzlemlerine göre içkin bir biçimde mevcut olandır. İkincisi, *yok-anlam* bir bakıma deliliğin yöntemidir yani gündelik ve felsefi bilince yakın olan ikincil süreç düşünmeden farklı olarak bilinçdışının düzenlenişinin ön bilgilerini oluşturan, serbest çağrışımsal *jouis-anlam*'ın *lalangue*'ı olarak kendi kendini açan düşünmenin birincil süreç dinamikleridir ve düşünmenin klasik

olmayan mantığıdır. Klasik/geleneksel felsefe (iletilebilir mananın [meaning] üretimi için iki değerli mantığın sınırlamalarına ve sistemler olarak geçerli doğal dillerin sentakslarına ve semantiklerine boyun eğen, ikincil süreç bilinçli düşünme olarak akıl yürütmeye ilişkili olan) anlam [sense] ve (önceki tanıma göre anlam olarak tanımlanamayan, tamamen rastgele ve ilkesiz olan) anlamsızlık [nonsense] arasındaki ayrım için siyah ve beyaz, ya/ya da ayrımlarının peşindeyken, böylesi bir yok-anlam Lacancı psikanalitik antifelsefenin tamamlayıcı bir parçasıdır.[83] Badiou'nun de uygun bir şekilde fark ettiği gibi, Freudcu-Lacancı analiz, diğer varsayımların yanında, katı bir şekilde yapılandırılmış anlam ile hiçbir şekilde yapılandırılmamış anlamsızlık arasında sadece bir şeyin var olduğu değil, bu şeyin aynı zamanda anlama dayanak oluşturduğu varsayımına dayanır (böylelikle, Badiou'nun yok-anlam üzerine düşünceleri yukarıda alıntılanan Soler'in bilinçdışı düşünmeyi *jouissance* ile eşitleme ısrarıyla kesilir).

Badiou, bu doğrultuda, Lacan'ın maddi gösteren kuramını vurgular. *Le Seminaire*'in tamamı boyunca devamlı karşımıza çıkan bu kuramı anlatmak için yeterli alan olmadığından, yok-anlam'ın, düşünüm-sel-psişik *Vorstellungen*'in tumturaklı ve/veya görsel maddeselliklerine başvuran bir neolojizm olduğunu söylememiz yeterlidir. Kendileri manaya [meaning] sahip değildir; fakat aşkın ve kaotik manasızlık, değer [significance] kabul edilmiş mantık ve gramer tarafından çevrelenmiş, bilinçli bir şekilde tanıyan ve güven veren sınırları ötesinde sessizce gizlenirken, tamamen anlamsız [nonsense] da değildir.[84] Badiou, cisimsiz cisimler olarak maddi gösterenlerin Lacancı "meta-fiziğinden" bahseder.[85] Badiou için, buradaki "meta-", maddi gösterenlere bağlı psişik nedenselliğin iç-gösterme [*intra-signifying*] devinimlerinin fiziksel nedenselliğe indirgenemez olduğuna işaret eder. Böylece, psişik olanın fiziksel olana indirgendiği herhangi bir psikanalitik bilimselcilik söz konusu olamaz.

Badiou, teoloji ve bilim temelli ideolojiden ortaya çıkan çifte tehlikeye karşı manevra yapmamıza yardımcı olmayı vaat eden spekülasyon vektörleri geliştirdiği için Lacan'ı över. *Logics of Worlds*'te, şöyle bir yorumda bulunur: "Lacan'ın antifelsefesini katetmek, din ile bilimselciliğin tepkili yakınlaşımından kendini uzak tutmak isteyenler için zorunlu bir uygulamadır".[86] Bu yorum, Badiou'nun, Althusser'e methiyesindeki "felsefenin tüm yorumbilimsel kavranışlarıyla" ilgili kimi görüşleriyle beraber okunmalıdır:



Jacques Lacan

Bilindiği üzere, sorgulama ve açıklıkla ilişkili olan felsefe fikri her zaman dinsel olanın dönüşünün önünü açar. Burada "din"i, hakikatin her zaman mana gizemlerinin mahkûmu ve yorum ile tefsirin konusu olduğu aksiyomunu tanımlamak için kullanıyorum. Felsefe kavramına karşı Nietzsche'yi hatırlatan Althusserci bir vahşilik var. Felsefe olumlayıcı ve savaşıdır; geciken yorumun kısmen tehlikeli hazzının esiri değildir. Lacan gibi diğerlerinin ateizm ön kabulünü antifelsefede sürdürdüğü gibi, Althusser de ateizm ön kabulünü felsefede sürdürür. Bu ön kabul tek bir cümleyle ifade edilebilir: hakikatlerin manası [meaning] yoktur.[87]

Lacancı psikanaliz cisimsiz ama yine de maddi gösterenin kendine özgü meta-fiziğiyle ilgilenirken fiziksel bilimlere boyun eğen ve onları taklit etmeye çalışan bilimselcilikten de kaçınır. Ama bunu, kendini bilimsel indirgemeciliğe karşı konumlarken dinselliğe düşenlerin başına gelenin kendi başına gelmesine izin vermeden, yani dinselliğe kaymadan yapar. Mathem'lerin (Milner'in söylediği şekliyle[88]) biçimsel "harfleştirilme"sinden geçerek (kendisi de mana [meaning] ve anlamdan [sense] yoksun) Gerçek *vérité* oyununun hatlarını çizen ve yakalayan analitik *savoir*'ın Sembolik'i, (biyolojik

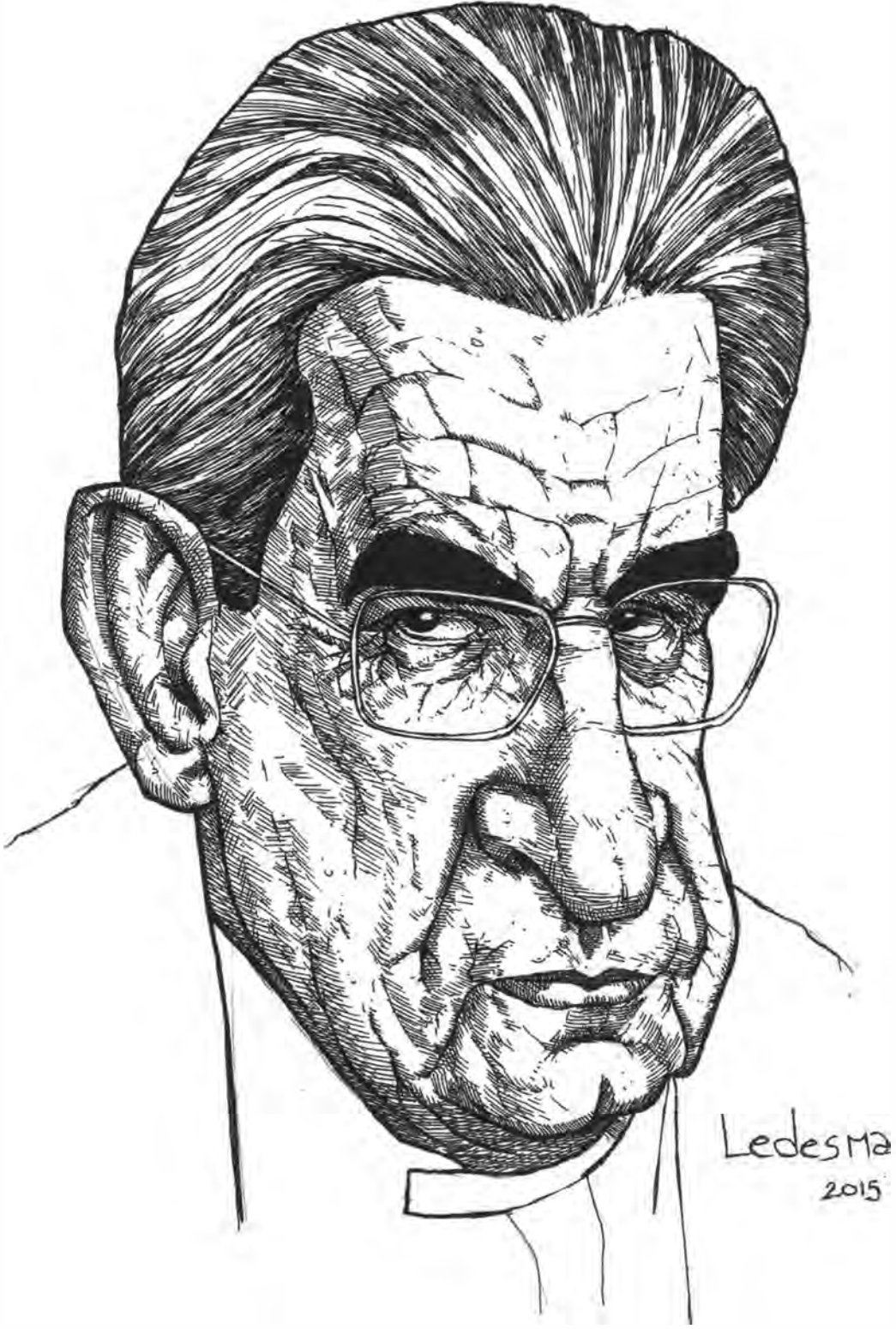
bilimselcilik olan) cisimsel tamlık öngörüsünde ve/veya (onto-teolojik din ve daha önce de gördüğümüz üzere Lacan ve Badiou'ye göre geleneksel felsefenin çoğunluğu) değer [significance] dünyasının kapsanmasında takılı kalmış *connaissance*'ın İmgesel tuzaklarını atlatır. Lacan ve Badiou'den haberdar olan herhangi biri için, ilkinin antifelsefesiyle diğerinin felsefesi arasındaki derin çapraz-yankıları duymamak imkansızdır.

Bu çapraz-yankılara tepki olarak, Badiou'nün felsefe ve antifelsefe karşıtlığının antifilozof-varsayılan-Lacan ile karşılaşmasında çözüldüğü savunulabilir (Milner'in Lacan'ın kendini birkaç defa antifilozof olarak tanımlayışını onaylaması bu noktada problematik bir hal alır). Muhtemelen, Badiou'nün kendi ifadelerinden bazıları buna delalet eder. 1990'deki College international de philosophie sunumu, Lacan'ın düşüncesinin kendi felsefesine olan tekinsiz yakınlığının bir itirafını barındırır.[89] Aynı sunumun sonlarına doğru, Badiou, Platon ile Lacan'ın, yan yana, kendi düşüncesi için çok önemli ilham kaynakları olduğunu açıkça ilan ederek “antifelsefe ve felsefe arasında plan birliği olmayan burulmada bir çapraz verimlileştirme” tanımlar.[90] Son zamanlarda ise, “filozof olduğu kadar antifilozof olan Lacan'a veya psikanalizde antifelsefi olan şeyin filozofu”na başvurarak Lacan'ın “antifelsefenin zaferine dair hiçbir neden vermediğini” önerir.[91] Benzer bir şekilde “*La psychanalyse a-t-elle des fondements philosophiques?*” adlı metninde, “Lacancılığın felsefesi olduğu sürece bu antifelsefenin felsefesidir” der. [92] Bu ifadenin kesin formülasyonu, Lacan'ın düşüncesinin Badiou için aşık felsefe ve antifelsefe karşıtlığının iç içe geçtiği yakınsaklığın paradoksal bir düğümünü; bu görünüşte antinomik kutupların akışkan, istikrarsız ve belki de zaman zaman ayırt edilemez hale geldiği bir kısa devreyi temsil ettiğine işaret eder. Böylesi bir yorum, Badiou'nün 1994-1995 yıllarında Lacan'ın antifelsefesi üzerine seminerindeki “Lacan ilk içkin antifelsefeyi, böylelikle de son antifelsefeyi açar”[93] önermesine atıfla daha güçlü hale gelir. Burada “içkin”den anladığı şey şudur, Lacan Gerçek hakikatleri aktarılabilir bilgide ve bilgi aracılığıyla kanıtlanabilir olarak ele alıp standart felsefi bir jest olan olanaklı herhangi ve her türlü *savoir*'ı (yani, tüm bilme eforlarına karşı tamamen dayanıklı hakikatleri) aşan söylenemez gizemlere işaret etme jestinden sakınır. Bu nitelendirmeye göre, Hegelci dili kullanırsak, antifelsefe en yüksek anına ulaşır ulaşmaz Lacan'ın adı, antifelsefenin kendini ayırdığı ve kendini aştığı tarihsel bir dönüm noktasını belirler. Daha önce de belirttiği-

miz gibi, Lacan'ın kendisi 1975 ve 1980 yıllarında, felsefeyi Freudcu psikanalizde söz konusu/tehlike olan her şeyi düşünmek için önemli bir partner olarak görüp görmemek arasında gidip gelmektedir. Dolayısıyla, Badiou'nün, Lacan'ın bir antifilozof olarak tanımlanmasını saran kararsızlıkları, çekinceleri ve sınırlamaları Lacan'ın bu konu hakkındaki kendi kararsızlıklarını yankılar. Bu konuda daha tatmin edici bir şey söylenebilir mi?

Žižekçi kuramın felsefi temellerini çeşitli biçimlerinde ve tezahürlerinde anlamak için önemli bir metin olan 1993 baskılı *Olumsuzla Oyalanma: Kant, Hegel ve İdeolojinin Eleştirisi* kitabının giriş bölümünde, Žižek'in Badiou'ya yaptığı ilk basılı atıf, Lacan'ın Badioucu anlamda bir antifilozof olup olmadığı sorusunu ele alır. Žižek bunu enine boyuna tartışır:

Alain Badiou'ya göre, bugün “yeni sofistler” çağında yaşıyoruz. Geleneksel bilgi külliyyatının yıkımının habercisi olan yeni göreci tavırlara tepki olarak, felsefe tarihinde Platon ve Kant tarafından oldukça önemli iki kırılma gerçekleşmiştir: Platon'da, sofistlerin mantıksal tartışma biçimleri geleneksel adetlerin mitik temellerini; Kant'ta ise, deneyciler (örneğin Hume) Leibnizci-Wolffcu akılcı metafiziğin temellerini sarsmıştır. Her iki dönemde de çözüm geleneksel tavra dönüşten ziyade “sofistleri kendi oyununda yenecek” yeni bir kurucu jest bulmak olmuştur, yani sofistlerin göreciliğinin radikalleşmesinin üzerinde yükselmek (Platon sofistlerin tartışmacı yordamını *benimserken* Kant da Hume'un geleneksel metafiziği gömmesini *benimser*). Ve bizim hipotezimiz de Lacan'ın aynı jestin bir başka tekrarlanışının olanaklılığına yol açtığıdır. Şöyle ki, bugün baskın olan “postmodern teori”, Rorty ve Lyotard tarafından en iyi biçimde temsil edilen neopragmatizmin ve yapısökümün bir karışımıdır; onların çalışmaları evrensel temellerin “özcülük karşıtı” reddini, “hakikat”ın çoğul dil oyunlarının bir etkisi olarak çözülmesini, [hakikatin] kapsamının tarihsel olarak belirlenmiş öznelarası topluluklara dayanarak görelileştirilmesini vs. vs. vurgular. Kutsal'a “postmodern” bir dönüşün istisnai, çaresiz çabaları çabucak başka bir dil-oyununa, “kendimize anlattığımız hikâye”lere indirgenir.[94]



İllüstrasyon: Ignacio Ledesma

Ve devam eder:

Ancak Lacan bu “postmodern teori”nin bir parçası değildir: Bu açıdan, onun konumu Platon’un ve Kant’inkine benzer. Lacan’ın “özcülük karşıtı” veya “yapısökümcü” olarak kavranması, Platon’un sofistlerden biri olarak kavranması gibi bir illüzyonuna kapılmış olmayı gerektirir. Platon sofistlerin münakaşalı tartışma mantığını benimser, fakat bu mantığı Hakikat’e olan bağlılığını doğrulamak için kullanır; Kant geleneksel metafiziğin çöküşünü benimser, fakat bu çöküşü transandantal dönüşü için kullanır; benzer bir şekilde, Lacan da radikal olumsallığın “yapısökümcü” motifini benimser, fakat bu motifi, yine motifin kendisine karşı çevirerek olumsal olan Hakikat’a bağlılığını doğrulamak için kullanır. Tam da bu nedenle, Lacan ile uğraşan yapısökümcüler ve neopragmatistler, onda (“fallogo-merkezçiliği” veya herhangi bir şeyin kisvesi altında) “özcülük”ün tortusu olarak kavradıkları şeyden rahatsız olurlar – sanki Lacan onlara tekinsiz bir şekilde yakınmış da “onlardan biri” değilmiş gibi.[95]

Elbette ki, sonradan Badiou’nün fikirleriyle sürdürülebilir bir angajmana girecek olan ve Badiou’yü konu alan bu açılış duası, dolaylı olarak Lacan’ın Badiou-cü antifilozof tasvirine bir karşı çıkıştır. Başlangıçta da belirtildiği üzere, Žižek (Regnault gibi) Lacan’ın antifelsefesinin kısaca felsefenin antagonistik bir kovulması olmadığı, aslında (Lacan’ın antifilozof olduğunu iddia ettiği sıralarda moda olan Deleuze ve Guattari’nin göçebe arzulayan-makinelerin anti-Ödipal felsefesi veya felsefi geçmişin metafiziksel ve/veya ontolojik sistemleri gibi) belirli felsefelerin reddi olduğu konusunda ısrar eder. Dahası, yukarıdaki alıntılardan da belli olduğu üzere, Žižek, buradaki Lacancı “anti-”nin yeni postmodern sofistleri, özellikle de, savaş sonrası Fransa’daki entelektüel çağdaşlarını imlediğini iddia ederek, Badiou’nün sevgili Platon’una kadar giderek Lacan’ı klasik Batı felsefesinin soy ağacına yerleştirir. Diyelim ki Badiou Žižek’in “postmodernizm” dediği şeyi antifelsefe adı altında kapsıyor olsun, Žižek’in yukarıda Lacan’a dair söyledikleri Badiou’nün onayını (güvenceye alıp alamayacağı kesin değil) güvenceye alacak olsaydı bu, Lacan’ın antifelsefesinin aslında bir anti-antifelsefe olduğu anlamına gelirdi (burada klasik, yorum-

9. Fallus, logos ve merkez kavramları kullanılarak oluşturulmuş bir neolojizmdir. Düşüncedeki eril, aynı zamanda akılcı bir eğilimi, tarafıtlığı göstermek için kullanılır. Lacan, düşüncesinde fallus’a verdiği önem yüzünden sıklıkla fallosantrik olmakla suçlanır. (ç.n.)

sal çifte olumsuzlamadan ziyade daha diyalektik bir yorum vardır yani olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıyla ortaya çıkan Lacancı felsefe, başlangıçta ilk “anti-” ile olumsuzlanmış olan [geleneksel] felsefeden daha farklıdır). Dahası, Lacancı “rastlantı olarak *vérité*”nin Žižekçi “olumsal” sunumuna karşın, felsefenin “koşulları” olarak hakikat üretiminin dört “üretici prosedür”ünün (yani sanat, aşk, politika ve bilim) şansa bağlı olaylarından üretilen hakikatlere dayanan Badioucu felsefe (kavrayışı), Lacan’ın tanımlayıcı özelliklerini miras alarak onun varisi gibi gözükmetedir (1988 yılında çıkan başyapıtı *Varlık ve Olay*’daki otuz yedinci ve sonuncu meditasyon olan “Descartes/Lacan” başlığı bunu açığa çıkarır).

Lacan’ın Badiou üstündeki etkisi bir sır değil. Badiou, Lacan’a olan yoğun minnettarlığı konusunda gayet açıktır (“ustam Jacques Lacan”[96]). Örneğin, *Felsefe için Manifesto* (1989) adlı kitabında, Badiou antifilozof-Lacan için “ölülerimizin en büyüğü”[97] der. Freud ve (özellikle de) Lacan’ın, felsefenin dört koşulundan biri olan aşk’ın üretici prosedürünü düşünme seviyemizde gerçek bir olaya neden olduklarını söyler.[98] Bu, Badiou’nün “antifilozof Lacan felsefenin yeniden doğuşunun koşuludur. Felsefe, bugün, ancak Lacan ile uyumlu olursa mümkündür” demesinin nedenidir.[99] *Varlık ve Olay*’ın hemen başında, Badiou’nün Lacan’a aşkla ilgili olanın radikal dönüştürülmesinde atfettiği önem, Badiou’nün felsefesini koşullayan sanatsal, siyasal ve bilimsel olaylar sonrasında kalan hakikat üretiminin son kategorisi olan aşk’ın önceden hazırlanmış bir tabloya sığdırılması olarak göze çarpabilir. Lacan’ın metinleriyle az çok ilgisi olan herhangi biri, Lacan’ın sanat, politika, bilim, hakikat, öznel ve buna benzer şeylerde de pek çok şey söylediğini bilir (yani, aşk, Lacan’ın Badioucu felsefeye yaptığı önemli tek kuramsal katkı değildir). Ek olarak, Badiou’nün metinlerine az çok aşına olanlar Lacan’ın Badiou için aşkla ilgili konuların ötesinde de çok önemli olduğunu bilir. *Varlık ve Olay*’dan önce gelen birkaç metinde bu açıkça kabul edilir. Marksizmin Maoçu versiyonuna ve diyalektiğin belirli bir materyalist yayılımına sadık daha genç yaşta Badiou için “Lacan... bizim Hegel’imizdir”. [100] “Hegel’in Marx üzerindeki önemi gibi, Lacan da bizim için önemlidir”[101] ve “bugünün Fransız Marksistleri için, Lacan’ın işlevi, Hegel’in 1840’larda Alman devrimciler üzerindeki işlevine benzemektedir.”[102] Melez bir Hegelci-Žižekçi deyişle, Lacan, bu ışık altında, verili felsefelerin kesin olumsuzlamalarıyla yeni felsefi yörüngelerin doğuşuna sebep olarak felsefe ve antifelsefe arasında bir “kaybolan dolayımılayıcı” olarak yorumlanabilir.

Badiou, Lacancı antifelsefe üzerine olan semineri-

nin açılış oturumunda, Lacan'ın özel bir biçim olan antifelsefesinin felsefeden geçmiş olması gerektiğini belirtir, Lacan tarafından felsefi kanona sık ve geniş atılım böylece açıklanabilir.[103] Az önce *Felsefe için Manifesto*'dan alıntılanan kimi kısımlarla da birleştirilince, Badiou'nun konumu birbirinin aksi ama yine de birbirini tamamlayan iki karşı hareketi şart koşar: (Lacancı psikanaliz olarak) antifelsefenin felsefi aykırılığı ile felsefenin antifelsefi aykırılığı. Badioucu düşünce, bir yere kadar, bu ters akımın merkezinde oluşan şeyden ortaya çıkar. Badiou'nun çalışmalarından çıkan geç anlamadan faydalanarak, retroaktif bir şekilde, Lacan'ın 1972 yılındaki on dokuzuncu seminerinde (...) *ou pire*, 1971-1972) post-Lacancı bir felsefi eğilim olan yeni bir felsefe kipinin zorunlu gelişini müjdelediğini görebiliriz. Lacan, Platon'un *Parmenides*'inden ve "Bir" temasından bahsettikten sonra (ikisi de Badiou için önemli referanslar), "birisi, kesin olarak, size anlattığım şeylerle bir ontoloji kuracak" diyerek bir öngöründe bulunur.[104] Badiou'yü bu kehaneti gerçekleştiren en-az-bir-filozof olarak taçlandırma cazibesi hemen hemen karşı koyulmazdır. Dahası, bunu yapabilmek hem Lacan'ın kuramının Felsefeye karşı olmadığını hem de entelektüel-tarihsel sınırlar tarafından dayatılan yüklerden özgür yeni felsefi mabetlerin inşasına temel olarak hizmet etmekten aciz olmadığını gösterir. Bir'lerden¹⁰ ve zorunluluklardan arındırılmış, Badiou, Žižek, Quentin Meillassoux tarafından eklemlenen çağdaş felsefelerin ortaya çıkışı, Lacan'ın düşüncelerinin felsefi verimliliğine şahitlik etmektedir.

Üretken bir neolojist olan Lacan, "para-" önekini birkaç neolojizmi için kullanır. Bu bağlamda özel ilgisi olan kullanımları "*parêtre*"nin "*paraître*"siyle (kabaca çevrilirse, para-varlığın gözükme-varlığıyla) [105] ilgilidir. Kendini felsefi ontolojinin [106] çerçevesinde titizlikle gezen bir olarak sunsa da – simgesel emirleri büyük Ötekiler ve Gerçek'in kendisi olarak kısıtlayan hiç kimse, tutarlı bir Varlık alanını yansıtan tutarlı bir söylemsel sistem sunan şey fikrine rağbet etmez – ontolojiyle [107] ilgili meselelerde söyleyecek şeyi "yok değildir" (*pas sans*) [108], bu söylenebilecek şeyler belki de dolaylı, ihtiyatla ve felsefenin kabul ettiği söz ve yazı uzlaşımına uzak söylendiğinde, daha iyi söylenmiş (ya da yarım-söylenmiş, mi-dire) olabilir. Sonuç olarak, felsefi olanın antifelsefi olan karşısındaki topolojik konumlandırılmasına gelince, belki de Lacan'ın felsefeyi diğerlerinden ayırdığı varsayılan yüzeyleri bükerek ve tersine çevirerek parafelsefe geliştirmeye çalışan filozof 'eğilimli' biri olarak düşünülmesi daha iyi olur.

10. Parmenidesçi felsefi geleneğin her şeyi kendinde toplayan Bir yaklaşımından bahsediyor. (ç.n.)

İngilizce orijinali: Johnston, A. "This Philosophy Which Is Not One: Jean-claude Milner, Alain Badiou, and Lacanian Antiphilosophy", *Journal Of The Jan Van Eyck Circle For Lacanian Ideology Critique*, 3 (2010): 137-158.

Kaynaklar

- [1] Jacques Lacan, "Peut-etre a Vincennes..." *Autres écrits*, ed, Jacques-Alain Miller (Paris: Editions du Seuil, 2001) 314-35
- [2] Jacques Lacan, "Monsieur A.," *Ornicar?* 21-22 (Summer 1980): 17.
- [3] Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1995) 146.
- [4] François Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan," *Conférences d'esthétique lacanienne* (Paris: Agalma, 1997)
- [5] Regnault, 61-2, 73.
- [6] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999) 250. (Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi, Çev: Şamil Can, Epos Yayınları)
- [7] Žižek, *The Ticklish Subject*, 250-51.
- [8] Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein* (Caen: Nous, 2009) 9.
- [9] Colette Soler, "Lacan en antiphilosophie," *Filozofski vestnik: Philosophie, psychanalyse: alliance ou mésalliance?* ed. Jelica Šumić-Riha, 27. 2 (2006) 121-44, 121.
- [10] Milner, *L'Œuvre claire*, 146-48; Alain Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan: Séminaire 1994-1995* (yayınlanmamış), ilk ders, <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/94-95.htm> [erişim 18 haziran, 2010]; Alain Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," çev. Scott Savaiano, *Lacanian Ink* 27 (Spring 2006): 81; Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan," 62-63; Soler, "Lacan en antiphilosophie," 122.
- [11] Lacan, "Peut-être à Vincennes..." , 314.
- [12] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XV: L'acte psychanalytique, 1967-1968* (yayınlanmamış), 28 şubat 1968 oturumu.
- [13] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI: D'un Autre à l'autre, 1968-1969* ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 2006) 239-40.
- [14] Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis, 1969- 1970*, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Russell Grigg, (New York: W.W. Norton and Company, 2007) 31.
- [15] Lacan, *Seminar XVII*, 168.
- [16] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971*, ed. Jacques-Alain Miller, (Paris: Éditions du Seuil, 2006) 43.
- [17] Lacan, *Seminar XVII*, 169; Adrian Johnston, Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity (Evanston: Northwestern University Press, 2008) 251-52.
- [18] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX: Le savoir du psychanalyste, 1971-1972* (yayınlanmamış), 2 Aralık 1971 oturumu.
- [19] Lacan, *Seminar XIX: Le savoir du psychanalyste*, session of May 4th, 1972; Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX: ...ou pire, 1971-1972* (yayınlanmamış), 21 Haziran 1972 oturumu.
- [20] Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore, 1972-1973*, ed. Jacques-Alain Miller; trans. Bruce Fink, (New York: W.W. Norton and Company, 1998) 39.
- [21] Alain Badiou, "Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?"

Lacan avec les philosophes, ed. Collège international de philosophie, (Paris: Éditions Albin Michel, 1991) 148.

[22] Lacan, "Le triomphe de la religion," *Le triomphe de la religion, précède de Discours aux catholiques*, ed. Jacques-Alain Miller, (Paris: Éditions du Seuil, 2005) 96.

[23] Lacan, "Le triomphe de la religion," 96.]

[24] Lacan, Seminar XIX: ...ou pire, 21 Haziran 1972 oturumu; Lacan, Seminar XX: *Encore*, 30-1; Adrian Johnston, "Conflicted Matter: Jacques Lacan and the Challenge of Secularizing Materialism," *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* (Spring 2008): 184-85; Adrian Johnston, "Life Terminable and Interminable: The Undead and the Afterlife of the Afterlife- A Friendly Disagreement with Martin Hägglund," *New Centennial Review* 9.1 (Spring 2009): 168-69.

[25] Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan," 64, 66, 73.

[26] Lacan, "Le triomphe de la religion," 96-7.

[27] Lacan, "Le triomphe de la religion," 101.

[28] Lacan, "Le triomphe de la religion," 101.

[29] Soler, "Lacan en antiphilosophie," 123-4; Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, yedinci ders; Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 91-2.

[30] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII: Le sinthome*, 1975-1976, ed. Jacques-Alain Miller, (Paris: Éditions du Seuil, 2005) 128.

[31] Lacan, Seminar XXIII: *Le sinthome*, 144-45.

[32] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXV: Le moment de conclure*, 1977-1978 (yayınlanmamış), 20 Aralık 1977 oturumu.

[33] Badiou, "Lacan et Platon," pg. 135; Jean-Claude Milner, "Lacan et la science moderne," *Lacan avec les philosophes*, 348.

[34] Milner, *L'Œuvre claire*, pg. 117-158; Jean-Claude Milner, *Le périple structural: Figures et paradigme* (Paris: Éditions du Seuil, 2002) 2153-18; Jean-Claude Milner, "Interview with Jean-Claude Milner (with Knox Peden)," *Concept and Form: The Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought*, ed. Peter Hallward, Christian Kerslake, and Knox Peden, (London: Verso Books, yakında çıkacak).

[35] Milner, *L'Œuvre claire*, 147-48.

[36] Milner, *L'Œuvre claire*, 148, 150-51, 154.

[37] Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses*, 1955-1956, ed. Jacques-Alain Miller; trans. Russell Grigg, (New York: W.W. Norton and Company, 1993) 163-64.

[38] Martin Heidegger, "Modern Science, Metaphysics, and Mathematics," trans. W.B. Bar-ton, Jr. and Vera Deutsch, *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, (New York: HarperCollins Publishers, 1993) 273-78.

[39] Lacan, Seminar XIX: ...ou pire 15 Aralık 1971, 19 Nisan 1972 oturumları; Lacan, Seminar XIX: *Le savoir du psychanalyste*, 4 Mayıs 1972 oturumu; Lacan, Seminar XX: *Encore*, 110, 119; Jacques Lacan, "L'Étourdit," *Autres écrits*, 472, 482-83; Milner, *L'Œuvre claire*, 122-23.

[40] Lacan, Seminar XX: *Encore*, 110.

[41] Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Univer-*

se (New York: Harper Torchbooks, 1958) 99, 278; Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis," *Écrits: The First Complete Edition in English*, çev. Bruce Fink, (New York: W.W. Norton and Company, 2006) 235-39; Jacques Lacan, "Variations on the Standard Treatment," *Écrits*, pg. 299-300; Jacques Lacan, "On an Ex Post Facto Syllabary," *Écrits*, 608; Jacques Lacan, "Science and Truth," *Écrits*, 726-27; Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Sylvana Tomaselli (New York: W.W. Norton and Company, 1988) 298-99; Lacan, Seminar III: *Psychoses*, 238; Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse, 1965-1966* (yayınlanmamış), 8 Aralık 1965 oturumu; Lacan, Seminar XX: *Encore*, 81-2; Milner, *L'Œuvre claire*, 9, 37-53; Jean-Claude Milner, "De la linguistique à la linguistique," *Lacan, l'écrit, l'image*, ed. l'École de la Cause freudienne (Paris: Flammarion, 2000) 8; Adrian Johnston, "Turning the Sciences Inside Out: Revisiting Lacan's 'Science and Truth,'" *Concept and Form* (yakında basılacak).

[42] Milner, *L'Œuvre claire*, 148-49.

[43] Milner, *L'Œuvre claire*, 149.

[44] Lacan, "Position of the Unconscious," *Écrits*, 712; Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1964, ed. Jacques-Alain Miller; trans. Alan Sheridan (New York: W.W. Norton and Company, 1977) 47, 231; Adrian Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive* (Evanston: Northwestern University Press, 2005) 61-71; Johnston, "Turning the Sciences Inside Out."

[45] Soler, "Lacan en antiphilosophie," 124-25.

[46] Soler, "Lacan en antiphilosophie," 142-43.

[47] Lacan, "Letter of Dissolution," trans. Jeffrey Mehlman, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. Joan Copjec (New York: W.W. Norton and Company, 1990) 130.

[48] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, üçüncü, dördüncü, altıncı ve yedinci dersler.

[49] Soler, "Lacan en antiphilosophie," 127.

[50] Soler, "Lacan en antiphilosophie," 128-29, 131-32, 134.

[51] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, altıncı ders; François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999) 206.

[52] Adrian Johnston, "Sigmund Freud," *The History of Continental Philosophy, Volume III: The New Century*, ed. Keith Ansell Pearson, *The History of Continental Philosophy, Eight Volumes*, ed. Alan Schrieff, Chesham: Acumen Press (forthcoming).

[53] Milner, *L'Œuvre claire*, 153.

[54] Milner, *L'Œuvre claire*, 153.

[55] Lacan, "Seminar on 'The Purloined Letter,'" *Écrits*, 30-48; Lacan, Seminar II: *The Ego*, 181- 86, 192-94.

[56] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 82.

[57] Milner, *L'Œuvre claire*, 153.

[58] Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan," 73.

[59] Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan," 73.

[60] Badiou, "Lacan et Platon," 153-54.

[61] Badiou, "Lacan et Platon," 147.

[62] Badiou, "Lacan et Platon," 135; Alain Badiou, "Lacan and the Pre-Socratics," Lacan: The Silent Partners, ed. Slavoj Žižek, (London: Verso, 2006) 7.

[63] Bruno Bosteels'in çevirdiği, Badiou'nün Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan üzerine metinlerinin derlemesi olan *What is Antiphilosophy*'ye yazdığı çevirmenin önsözü olan "Radical Antiphilosophy" adlı makalesi Badiou'nün felsefesindeki antifelsefi işleve dair en iyi genel bakışı sunar. Bkz Bruno Bosteels, "Radical Antiphilosophy," *Filozofski vestnik: Radical Philosophy?*, ed. Peter Klepec, 29.2 (2008): 155-87.

[64] Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, 7.

[65] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, birinci ders.

[66] Badiou, "La psychanalyse a-t-elle des fondements philosophiques?," <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Chexbres.htm>

[67] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, altıncı ders.

[68] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 92.

[69] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, birinci ders; Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 92-3.

[70] Adrian Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change*, (Evanston: Northwestern University Press, 2009) 144-56.

[71] Johnston, "Turning the Sciences Inside Out."

[72] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 91-2.

[73] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, üçüncü ders.

[74] Lacan, "L'Étourdit," 452, 458-59, 477, 490.

[75] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 92.

[76] Milner, *L'Œuvre claire*, 68-9.

[77] Milner, *L'Œuvre claire*, 69.

[78] Johnston, Žižek's Ontology, 35-6.

[79] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 82-3.

[80] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 83.

[81] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 85, 88.

[82] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," pg. 93. Lacancı antifelsefe üzerine seminerinde Badiou "*le savoir qui touche a lab-sense*" in [yok-anlama erişebilen bilgi] ispatlanabileceğini ve iletebileceğini vurgular, böylece Lacan aşkın bir olanaklı ve gerçek bilginin ardında olan üzerine konuşulamayan ve dilelendirilemeyen "x"e dair *je ne sais quoi* [ne olduğunu bilmiyorum] demeyi reddettiği için, onu antifilozof olarak tanımladıklarından ayrı tutar. Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, dördüncü ders.

[83] Badiou, "The Formulas of L'Étourdit," 85.

[84] Johnston, Žižek's Ontology, 85-90; Johnston, Badiou, Žižek, and Political Transformations, 118-124; Adrian Johnston, "Slavoj Žižek's Hegelian Reformation: Giving a Hearing to The Parallax View," *Diacritics* 37.1 (Spring 2007): 9.

[85] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, ikinci ders.

[86] Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, trans. Alberto Toscano (London: Continuum, 2009) 523.

[87] Badiou, "Louis Althusser (1918-1990)," *Pocket Pantheon: Figures in Postwar Philosophy*, trans. David Macey (London: Verso, 2009) 67.

[88] Milner, *L'Œuvre claire*, 141-146; Milner, *Le périple structural*, 149-150; Milner, "De la linguistique à la linguistique," 8; Milner, "Interview with Jean-Claude Milner."

[89] Badiou, "Lacan et Platon," 138. In his discussion of Lacanian antiphilosophy, Regnault also highlights the relevance of Badiou's thought to analysts interested in Lacan's later teachings. See Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan," 76.

[90] Badiou, "Lacan et Platon," 154.

[91] Badiou, "Formules de «l'Étourdit»," in Alain Badiou and Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel: Deux leçons sur «l'Étourdit» de Lacan* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2010) 107-8.

[92] Badiou, "La psychanalyse a-t-elle des fondements philosophiques?"

[93] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, dördüncü ders.

[94] Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, (Durham: Duke University Press, 1993) 4.

[95] Žižek, *Tarrying with the Negative*, 4.

[96] Badiou, "What is a Philosophical Institution? Or Address, Transmission, Inscription." *Conditions*, trans. Steven Corcoran (London: Continuum, 2008) 27.

[97] Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. Norman Madarasz, (Albany: State University of New York Press, 1999) 28. (*Felsefe için Manifesto*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları).

[98] Badiou, *Manifesto for Philosophy*, 81-4. (*Felsefe için Manifesto*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları).

[99] Badiou, *Manifesto for Philosophy*, 84. (*Felsefe için Manifesto*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları).

[100] Badiou, *Theory of the Subject*, trans. Bruno Bosteels, (London: Continuum, 2009) 132.

[101] Badiou, *Theory of the Subject*, 133.

[102] Badiou, "Jacques Lacan (1901-1981)," *Pocket Pantheon*, 4.

[103] Badiou, *Le antiphilosophie de Lacan*, birinci ders.

[104] Lacan, *Seminar XIX: ...ou pire*, 17 Mayıs 1972 oturumu.

[105] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V: Les formations de l'inconscient, 1957-1958*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 1998) 350, 453-454; Lacan, "The Signification of the Phallus," *Écrits*, 582; Lacan, *Seminar XX: Encore*, 44-5; Lacan, "L'Étourdit," 488; Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'âile à mourre, 1976-1977* (yayınlanmamış), 15 Şubat 1977, 8 Mart 1977 oturumları.

[106] Lacan, *Seminar XI: Four Fundamental Concepts*, 29.

[107] Johnston, "Life Terminable and Interminable," 168-69.

[108] Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VI: Le désir et son interprétation, 1958-1959* (yayınlanmamış), 11 Şubat 1959 oturumu; Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IX: L'identification, 1961-1962* (yayınlanmamış), 4 Nisan 1962 oturumu; Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'angoisse, 1962-1963*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Éditions du Seuil, 2004) 105.



SOKRATES'İN YAŞAM ÖYKÜSÜ

AYLİN ÇANKAYA*



*Sokrates'in Ölümü - Jacques-Louis David, Metropolitan Museum of Art
(Catharine Lorillard Wolfe Collection, wolfe fund, 1931)*

“Adaletsiz davranmaktansa adaletsizliğe uğramayı yeğlerim.”

Sokrates

Atina sokaklarında agorada dolaşarak gördükleri kimselere türlü türlü sorular sorarak felsefe yapan ve Atinalıların bildiklerini iddia ettikleri şeyleri gerçekte bilmediklerini ortaya koyan bu sebeple de halkın öfkesini büyük ölçüde üzerine çeken bu basık burunlu, göbekli, kalın dudaklı, kısa boylu, çirkin bilgeyi felsefe tarihinde eşsiz kılan şey nedir acaba? Üstelik hiçbir yazılı eseri olmamasına rağmen düşüncelerini en çok da en sadık öğrencilerinden biri olan Platon'un anlattıklarıyla bilebildiğimiz filozofun, felsefenin düşünce dünyasında yarattığı etkinin binlerce yıl sürmesinin nedeni ne olabilir? Daha da önemlisi büyük bir ahlak teorisi inşa etmemekle birlikte ahlakla ilgili birtakım önemli düşünceler öne süren Atinalı bilgenin felsefe tarihinde “ilk ahlak filozofu” olarak anılmasının nedeni nedir? Sokrates'in ölümü müdür Sokrates'i bilge ve ünlü kılan yoksa onun ölüm karşısındaki tavrı mıdır? Bu sorulara bir başka bakış açısıyla Cicero'nun cinsiyetçi bir ifadeyle de olsa Sokrates'i neden “felsefenin babası” ola-

rak nitelendirdiği¹ sorusu da eklemenebilir. Zihni meşgul eden tüm bu sorulara her zaman bir yenisini daha eklemek mümkündür elbet. Ancak hangi soru eklenirse eklensin sözü edilen sorulara yanıt bulma ve bunların nedenlerini bilme çabasının bizi temelde ulaştıracağı tek bir yer vardır ki o da Sokrates'in okuyucusunda müthiş bir hayranlık uyandıran, cesaret veren, büyüleyici yaşam öyküsünden başka bir şey değildir.

Tarihi bir figür olarak Sokrates ya da Sokratik felsefe, felsefe tarihindeki özelde ise Antikçağın felsefe yapma tarzındaki farklılığı imler. Felsefe yapma biçimindeki farklılığın kabulünün -ki bunu felsefede bir kırılma ya da dönüm noktası olarak kabul etmek de mümkündür- en önemli göstergelerinden biri olarak Yunan felsefesinin birinci döneminin bazı Antikçağ yorumcuları tarafından Sokrates öncesi felsefe benzer deyişle Pre-Sokratik dönem, ikinci döneminin ise Sokratik dönem olarak adlandırılması gösteri-

*Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

lebilir.² Bu bağlamda Sokrates'i felsefenin mihenk taşlarından biri olarak varsaymak yanlış değildir. Öte yandan belirtmek gerekir ki felsefi gelenek Sokrates'ten yaklaşık bir yüzyıl önce Anadolu topraklarında İyonya adı verilen bölgede, Milet'te M.Ö. 6. yy. da Thales ile birlikte başladı. İlk filozoflar olarak adlandırılan Miletli filozofların ilgisini cezbeden konu, doğada meydana gelen birtakım değişimlerdi. Evrende hasıl olan bu değişimleri gözlemleyen filozoflar, çokluk ve çeşitliliğin arkasında bir birliğin var olduğuna inandılar. Bu nedenle evrende meydana gelen değişimlerin arkasında değişmeden kendisiyle aynı kalan, sürekli kalıcı olan bir ilkenin yani *arkhe*-nin varlığını sorgulamaya başladılar.³

İyonyalı doğa filozoflarının *kozmos* (evren) üzerine yaptıkları bilimsel nitelikteki araştırmalar neredeyse M.Ö. 5. yy'a kadar yani Sofistlerin ortaya çıkmasına değin varlığını sürdürdü. 5. yy. sonlarında ise evrenin ana ilkesinin (*arkhe*) ne olduğu sorusunun savaştan yeni çıkan Atina halkının sorunlarına hiçbir fayda sağlamadığı görüldü. Bu yüzden bu dönemde evrene ilişkin bilimsel araştırmalar -önemsiz görülme- de- insani yaşamın sorunlarına değinmediği ve çözüm üretmediği gerekçesiyle yerini insana dair soruşturmalara bıraktı. Sokrates M.Ö. 469-470 yılları arasında tam da Atina'da sosyo-kültürel yapının değişmeye başladığı bir dönemde dünyaya geldi. Sokrates'in yaşamının ilk dönemi Atina'da demok-

rasi kültürünün yeşermeye başladığı döneme denk gelir. Atina diğer şehir devletleri arasında üstünlüğü ele geçirmiş ve dönemin en önemli kültür merkezlerinden biri haline geline gelmiştir.⁴ Perikles yönetiminde olan Atina sanat, edebiyat ve felsefe alanında tam anlamıyla altın çağlarını yaşar. Bu parlak dönem bir yandan ünlü heykeltıraş Phidias'ın heykelleri bir diğer yandan da Aiskhülos, Sophokles ve Euripides gibi ünlü tragedya yazarlarının oyunları ile taçlanır.⁵ Genç Sokrates bu dönemde Klazomenaili Anaksagoras'ın yazılarını okuyarak doğa felsefesine yaklaşırsa da doğa filozoflarının ortaya koydukları fikirlerin onu hayal kırıklığına uğrattığını ifade eder.⁶ Bu bağlamda pek çok Antikçağ uzmanı Sokrates'in doğa üzerine olan araştırmaları faydasız bulduğu konusunda uzlaşır.⁷ Doğrusu Sokrates'in amacı da insan yaşamı için değerli olan şeyin ne olduğunu ortaya çıkarabilmektir. Sokrates, felsefesinin merkezine insan yaşamını bir diğer deyişle insan için iyi olan yaşamı yerleştirir. Bu açıdan bakıldığında haklı olarak Sokrates'in, İyonyalı doğa filozoflarının gökyüzünde aradıkları felsefeyi yeryüzüne indirdiği söylenir. Gökyüzünden yeryüzüne inen felsefe, insanın doğadaki değişimleri bir kenarı bırakıp dikkatini kendine yöneltmesini anlatır. İnsanın kendisine yönelmesi ise insanın kendisini tanıması, anlaması ve bilmeye çalışması demektir.

Doğadan insan dünyasına dönüş daha önce de be-



Sokrates'in Ölümü, Jacques-Philip-Joseph de Saint-Quentin, 1738
École des Beaux Arts, Paris

lirtildiği gibi Atina'nın sosyo-kültürel yaşamında ortaya çıkan değişmelerin zorunlu bir sonucudur. Kentin (*polis*) ekonomik, sosyal ve siyasi açıdan farklılaşması yeni sınıfların, yeni değerlerin en nihayetinde de farklı türde bir felsefe yapma biçiminin oluşmasına neden oldu. Sözgelimi siyasi açıdan demokrasi ile yönetilen Atina'da, iyi bir yurttaşın nasıl olması gerektiği sorusu tartışılmaya başlandı. Bu dönemde etik ve politika ile ilgilenen Sofistler erdem, doğru yaşam, siyasal rejimler gibi konularda belirli bir ücret karşılığında zengin ve soylu sınıfa dersler vermeye başladılar. Sofistlerin yani gezici öğretmenlerin isteyen kişilere ders vermesinin sebebi özgür yurttaşların kentin siyasi yaşamına aktif olarak katılabilmelerini sağlayabilmektir. Başlangıçta yurttaşlar için yararlı gibi görünen bu etkinlik, zaman içerisinde ahlaki alanda şüpheciliğin doğmasına yol açtı. En ünlü Sofistlerden biri olan Protagoras, insanı hakikatin ölçüsü olarak tanımlarken, bir başka ünlü Sofist Gorgias, "hiçbir şeyin bilinemeyeceğini bilirse bile bir başkasına aktarılamayacağını" ileri sürdü.⁸ Sofistler tarafından öne sürülen bu düşünceler, ahlaki değerlerin kişiden kişiye göre değiştiği gerçeğini ve hakikatin ise bilinemez bir şey olduğunu açıkça dile getiriyordu. Bu bakış açısıyla doğruluğun ya da hakikatin varlığından söz etmek artık olanaksızdı. Sokrates için ise değerlerin göreceliliğini (rölativizm) ve öznelliğini kabul etmek imkansızdı.⁹ Çünkü Sokrates'e göre insanların üzerinde uzlaşabilecekleri ahlaki değerler her zaman mevcuttu. Bu yüzden Sokrates, Sofistlere karşıt bir biçimde ahlaki bilimsel ya da nesnel bir temele oturtmanın yollarını aradı. Sokrates'in ahlaki nesnelleştirme çabası kuşkusuz onun hakikatin varlığına duyduğu inançtan ileri gelir. Sözgelimi Sokrates için adalet, kişilerin duygu ve düşüncelerinden bağımsız, nesnel olarak var olan bir değeri tanımlar.¹⁰

Sokrates'in ahlaki Sofistlerin rölativizmi ile çatışan ve aynı zamanda onunla mücadele eden bir ahlaktı.¹¹ Bu nedenle Sokrates, Atina sokaklarında dolaşarak insanların doğru bildiklerini iddia ettikleri şeylerin -ki burada Sofistlerin etkisiyle insanların zihninde yer etmiş yanlış sanılar¹² da vardır- gerçekte doğru olmadıklarını onlara göstermeye çalıştı. Sokrates burada Yunan halkını derin uykusundan uyandırmaya ve onu kendine getirmeye çalışan kendi deyimiyle ifade edecek olursak bir "at sineği" (30e)¹³ gibidir. Amacı huzursuzluk yaratarak uyusuk bir durumda olan halkın silkinip tekrardan eleştirel gözle düşünebilmesini sağlamaktır.¹⁴ Sokrates'e göre "Sofistik eğitimin yıkıcı ahlaksal etkileriyle savaşmanın tek yolu"¹⁵ da budur.

Sokrates'in yaşamının ikinci yarısı, Atina'nın şehir devletleri içinde egemenliğini Sparta'ya bırakmak durumunda kaldığı bir döneme denk gelir. Peloponnes savaşları Atina'yı yıpratmış, bunu fırsat bilen Spartalılar ise Atina'daki demokrasi rejimini ortadan kaldırıp yerine oligarşiyi getirmişlerdir. Böylelikle Otuz Tiran yönetimi uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Ne var ki sonrasında oligarşi yönetimi demokratlar tarafından devrilmiş ve bunun yerine demokrasi rejimi geçirilmiştir. Sokrates'in bu değişimde yer almaması hem aristokratları hem de demokratları kızdırmıştır. Bununla birlikte başa gelen demokratlar, Sokrates'in yakın arkadaşları olan Kritias ve Kharmides'in önceleri Otuzlar Meclisinde yer aldığını hatırlamış ve bunu mesele etmeye başlamışlardır. Hatta bu mesele ile de yetinmeyen demokratlardan biri olan Anytos iki arkadaşı ile beraber -ki bu kişiler Meletos ile Lykon'dur- Sokrates aleyhinde bir iddianame kaleme almıştır. Burada Sokrates'e yöneltilen suçlamalar şunlardır;

1. Devletin tanıdığı tanrılara inanmamak ya da dinsizlik
2. Gençleri yoldan çıkarmak ya da onların ahlakını bozmak
3. Yasalara itaat etmemek¹⁶

Tüm bu suçlamalarla ilgili olarak Sokrates M.Ö. 399 yılında yaklaşık yetmiş yaşındayken mahkemeye çıkarılmış ve filozofun söz konusu iddialara yanıt vermesi istenmiştir. Platon'un *Sokrates'in Savunması* isimli eseri de büyük ölçüde Sokrates'in mahkemede kendisine yöneltilen suçlamalara karşı verdiği savunmayı içerir. Bu eserde Platon mahkemenin birincil tanığı olarak mahkeme sürecini okuyuculara aktarır.¹⁷ Dava sonucunda Sokrates -savunmasını yapmasına rağmen- jüri heyetinin hakkında verdiği bir kararla suçlu bulunur. Atina demokrasisi(!) tüm yaşamını felsefeye adanmış bir bilgeyi çoğunluğun oyuyla ölüme mahkum eder. Sokrates'in hazin yaşam öyküsü de burada son bulur. Lakin Sokrates'in tarihte bıraktığı derin iz sanki onun ölümünden sonra başlıyor gibidir. Sokratesçi düşüncenin yaşadığına dair en güzel kanıt, bunun Sokratesçi okullarda, Platon, Aristoteles, Nietzsche, Kierkegaard gibi ve daha pek çok filozofta tartışılmış olmasıdır.

Aristoteles çok haklı bir biçimde Sokrates'in ölümünü felsefeye karşı işlenmiş bir suç¹⁸ olarak nitelendirir. Bu düşünce aslında bize Sokrates'in felsefe ile kurduğu ilişkiyi anlatır. Sokrates için yaşam, yaşamak felsefeye yapmakla eş değer bir şeydir. Bu yüzden olmalıdır ki Sokrates "sorgulanmayan/sınanmayan

bir yaşamın yaşanmaya değer olmadığını” söyler (38a). Felsefe yapmak Sokrates için bir yaşam biçimidir. Platon bunu *Savunma*’da Sokrates’in ağzından çok etkileyici bir biçimde dile getirir: “Ey Sokrates şimdi Anytos’a kulak asmayıp seni salveriyoruz yalnız bir şartla sen de yaşamını bu araştırmalarınla, **felsefe yaparak geçirmeyeceksin**, aksi halde öldürüleceksin” diyebilirsiniz. Beni bu şartlarla salıvercek olsaydınız, size şöyle derdim: Ey Atina erleri, ben sizi sayarım, severim. Ancak sizden ziyade tanrıya itaat ederim. Hayattayken ve gücüm yettiği sürece **felsefe yapmaktan**, size öğüt vermekten, size her rastladığımda tanıtlamalar yapmaktan alıştığım gibi şöyle söylemekten **vazgeçmeyeceğim**...” (29c-d).¹⁹ Öyle anlaşıyor ki Sokrates ne felsefe yapmaktan ne de doğru bildiklerini savunmaktan vazgeçer. Sokrates’in nazarında ölüm bile doğruyu söylemekten daha değerli bir şey değildir. Çünkü Sokrates yaşamı boyunca değerli olan şeyin yaşamak değil doğru yaşamak yani iyi yaşamak olduğuna inanmış ve savunduğu değerlere uygun bir biçimde yaşamını sürdürmüştür. (46b-48d)²⁰ Sokrates’i belki de Sokrates yapan en önemli meselelerden birisidir bu. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak Sokrates’in düşünceleri ile eylemleri arasındaki tutarlılık.

İbn-i Haldun insanın içinde yaşadığı “coğrafyanın bir kader” olduğunu söyler. Sokrates’in doğup büyüdüğü ve tüm yaşamını geçirdiği Atina şehir devletinde yargılanması ve bunun sonucunda idam edilmesi kader midir bilinmez ama Sokrates’in ölümü aynı zamanda bir seçimdir²¹ de. Bunu Sokrates’in, yakın dostu Kriton’un kaçma teklifini reddetmesinden anlamak mümkündür. Bilindiği gibi Sokrates savunmasını yapmış ve 220’ye karşı 290 oyla mahkemede suçlu bulunmuştur. Kararın netleşmesinden sonra Sokrates hücrelerinde idam edileceği günü beklemeye koyulmuştur. Bu vakitler Atinalıların bayram günüdür ve bu günlerde Atina’da hiçbir ölüm cezası uygulanmamaktadır. Fakat yakın zamanda Girit’e giden gemi geri gelecek ve bayram sona erecektir. Bunu bilen ve Sokrates’in yakın dostlarından biri olan Kriton, Sokrates’i ziyarete gider asıl amacı onu ceza gerçekleşmeden oradan kurtarabilmektir. Kıyıda güvenli bir tekne Sokrates’i kaçırmak için beklemektedir. Kriton, Sokrates’i kaçması konusunda ikna etmeye çalışır. Aksi halde tarih Sokrates’in arkadaşlarını filozofu kurtarılabileceklerken ölümüne terk ettikleri için yargılayacaktır.²² Sokrates çok dingin bir şekilde Kriton’un teklifini reddeder.

Sokrates’e göre başkalarının ne düşündükleri önemli değildir hatta ölümün bile önemi yoktur adil bir yaşam karşısında. Adalet, uzun süre yaşamının ken-

disinden çok daha kıymetli bir şeydir. (54b)²³ Sokrates mahkemenin kendisi hakkındaki kararının adil olmadığını bilmesine rağmen, adaletsiz davranmayı kendi düşünceleriyle çelişik bulur. Adaletsiz davranmak her durumda kötü bir şeydir. (49b-d)²⁴ Ve yaşam Hadot’un ifadesiyle hiçbir zaman doğru olan bir şeyin önüne geçmemelidir.²⁵ Bu yüzden Sokrates adaletsiz davranmaktansa adaletsizliğe bir başka deyişle haksızlığa uğramayı tercih eder. Filozofa göre Atina hukukuna karşı olmamak, yasayı ihlal etmek, Atina hukukunun haksızlığına tabi olmaktan daha üstün bir şeydir. Sokrates’i bu şekilde düşünmeye iten şey, elbette onun ömrü boyunca savunduğu değerlere uygun bir yaşam yaşamış olmasıdır. Yetmiş yılını geçirdiği yaşamını Atina şehir devletine hatta onun yasalarına borçludur. Yaşamının son dönemine kadar kenti terk edebilecek özgürlüğe sahipken Sokrates yaşamını orada sürdürmeyi istemiştir. (51b-d, 52e)²⁶ Şimdi kendisiyle ilgili bir dava sonucunu -ahlaki olmasa bile- yaşama tutunduğu ilkeler dolayısıyla kabul etmemelik edemez. Dolayısıyla Sokrates kendi ilkelerine duyduğu bağlılık nedeniyle Atina hukukuna sırt çevirmemekte ve kendisi hakkındaki ölüm kararını onamaktadır.

Felsefe tarihinde Sokrates yaşamı boyunca doğruluğun peşinden gitmiş bir filozof olarak karşımıza çıkar. Sokrates’e göre doğruluğun, hakikatin olmadığı bir yerde yaşamın değerinden söz etmek anlamsızdır. Düşüncelerini eyleme dönüştüren bilge Sokrates’in idam kararı karşısındaki tavır takdire değer bir olgudur. Atina hukukunun verdiği bu karar kendi başına Sokrates’in kaderi gibi düşünülse bile Sokrates’in bunu -kaçma ihtimali olmasına karşın kaçmayı- büyük bir yücelikle onaması idamın gerçekleşmesinde filozofun ne kadar etkin olduğunu gösterir. Bir diğer deyişle Sokrates’in ölümü bilinçli bir şekilde seçtiğini. Filozof büyük bir cesaretle ölümü göğüslemektedir. Sokrates’i geçmişte ve günümüzde hala üzerinde bu kadar çok konuşmaya, tartışmaya ve düşünmeye değer kılan şey de gerçekte gösterdiği bu entelektüel cesarettir.

Dipnotlar:

1. Cappucino, 2018: 410-414.
2. Dürüşken, 2013: 143.
3. Guthrie, 1999: 70-71.
4. Zeller, 2001: 145.
5. Kenny, 2017: 56-57.
6. Cappucino, 2018: 408.
7. Cornford, 2015: 23.
8. Guthrie, 1999: 73-74.
9. Zeller, 2001: 15.

10. Arslan, 2012: 166.
11. Guthrie, 1999: 73-75.
12. Cevizci, 2000: 90.
13. Platon, 2006.
14. Dürüşken, 2013: 151.
15. Guthrie, 1999: 83
16. Kenny, 2017: 57
17. Gören, 2006:12.
18. Cappucino, 2018: 410.
19. Platon, 2006.
20. Platon, 2017.
21. Cappucino, 2018: 407.
22. Mongin&Bras, 2010: 28-32.
23. Platon, 2017.
24. Platon, 2017.
25. Hadot, 2011: 45.
26. Platon, 2017.

Kaynakça

- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 17. Baskı, 2012.
- CAPUCCINO, Carlotta, "Sokrates", Ed. Umberto Eco, *Antik Yunan*, Alfa Tarih, 2. Baskı, 2018.
- CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, 2000.
- CORNFORD, F. M., *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, Çev. A. M. C. Şengör, S. Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Felsefe, 2013.
- GUTHRIE, W.K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- HADOT, Pierre, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Çev. M. Cedden, Dost Kitabevi, 2011.
- KENNY, Anthony, *Antik Felsefe*, Çev. S. Uslu, Küre Yayınları, 2017.
- MONGIN, Jean Paul & BRAS Yann Lee, *Bilge Sokrates'in Ölümü*, Çev.N. Alpay, Metis Küçük Filozoflar, 2010.
- PLATON, *Kriton*, Çev. F. Akderin, Say Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, Çev. E. Gören, Kabalcı Yayınevi, 2006.
- ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, İz Yayıncılık, 2001.

YAZAR



Aylin Çankaya

Araştırma alanları Antik Yunan Felsefesi, Mitoloji, Feminizm üzerinedir. Aristoteles ve Platon'un felsefeleri ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerde makaleleri yayınlanmış, uluslararası ve ulusal düzeyde gerçekleştirilen kongre ve sempozyumlarda konuşmalar yapmıştır. Başta kadın yazarların eserleri olmak üzere klasik ve çağdaş dünya edebiyatı ile ilgili romanlar okumaktan hoşlanır.

HANNAH ARENDT'İN SOKRATES OKUMASI ÜZERİNDEN FELSEFE POLİTİKA İLİŞKİSİ

ALA EMİRE D. ERSOY



Sokrates belki de felsefe tarihinin en önemli figürleri arasında yer almaktadır. Hem hayatı hem felsefesi hem de Platon diyaloglarının başkarakteri olması bakımından bu önem su götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu tarihsel bağlamda önemli kılan bir diğer olay ise Atina devletinin inandığı tanrılara inanmayıp başka tanrılar getirmesi ve gençlerin ahlakını bozması suçlamasıyla yargılanıp ölüme mahkum edilışıdır. Nitekim Diogenes Laertios onun filozoflar içinde ölüme mahkum edilerek ölen ilk filozof olduğunu söyler. (1) Bu yazıda Sokrates'in felsefesi ya da hayatı üzerine eğilmeyeceğiz. Platon diyaloglarındaki Sokrates'in ne kadarının gerçek ne kadarının kurgu olduğu da tam olarak belirlenemez. Ancak Laertios'un belirttiği üzere Sokrates doğa kuramından ziyade ahlak konuları üzerine felsefe yapmaktadır. Platon diyaloglarından gördüğümüz üzere de hem epistemolojik hem ontolojik hem de etik konularda tümel bir doğrunun bulunabileceğine inanmaktadır. (2) Bu yazıda Hannah Arendt'in Sokrates okuması üzerinden felsefe ve politika ilişkisi hakkında gerçekleştirdiği yorumu ortaya koymaya çalışacağım. Arendt moral özne

geleneginin başlatıcısı olarak gördüğü Sokrates üzerinden modern çağın politik krizine, felsefe ve politika arasındaki ilişkinin veya ilişkisizliğin nedenleri üzerine eğilmektedir. Nitekim ona göre moral özne gelenegi politik özneyi geri plana itmiş ve politik kötülük olarak ortaya çıkan deneyimlerde olumsuz bir etki yaratmıştır.

Sokrates'in Ölümü ve Felsefe-Politika İlişkisi

Hannah Arendt *The Promise of Politics* çalışmasının Sokrates başlıklı bölümünde felsefe ve politika ilişkisini Sokrates'in yargılanması ve ölüme mahkum edilmesi üzerinden incelemektedir. Ona göre felsefe ve politika arsındaki boşluk ve mesafe tarihsel olarak Sokrates'in yargılanması ve cezalandırılmasıyla oluşmuştur. İsa'nın yargılanması ve cezalandırılması din tarihinde nasıl bir dönüm noktası olmuşsa Sokrates'in yargılanması ve cezalandırılması da politik düşünce tarihinde aynı rolü oynamıştır. Arendt'e göre politik düşünce gelenegimiz Sokrates'in ölümünün Platon'un *polis* (3) yaşamından umudunu kesmesi ve Sokrates'in temel öğretilerinden şüpheye düşmesiyle başlar. Burada ona göre temel olgu ikna-

dır. Sokrates savunmasında Atina'yı ikna edememiştir ve böylelikle Platon ikna konusunda da şüpheye düşmüştür. Ancak Arendt Eski Yunanca olan *peithein* sözcüğünün ikna olarak çevirisini yetersiz ve güçsüz bulmaktadır. Aslında *peithein* spesifik olarak konuşmanın politik bir formudur ve Atinalılar kendilerini barbarlardan ayıran bir özellik olarak politik meselelerini zora dayalı olarak değil retorığe yani en yüksek politik sanat olan ikna sanatına dayalı olarak hallettikleri için kendileriyle gurur duymaktadırlar. (4)

Atinalı yurttaşlar ve onu yargılayanlar karşısında Sokrates'in savunmasının temel noktası, tutumunun şehrin çıkarlarını en iyi gözeten davranışlar olduğu yönündedir. Kriton diyalogunda dostları Sokrates'e bir kaçma planı önerir. Ancak Sokrates tam da polis yasalarına uymak bakımından bunu reddeder. Arendt tam da bu nokta üzerine Sokrates'in yalnızca onu yargılayanları değil arkadaşlarını da ikna edemediğini belirtir. (5) Arendt'e göre şehrin filozof için bir yararı olmadığı gibi dostların da politik tartışma için bir faydası görünmüyordu. Arendt bundan dolayı Platonik diyalogların şahitlik ettiği trajedinin bu olduğunu söyler.

Ancak Arendt iknanın değeri konusunda düştüğü şüpheyle yakından ilgili olarak Platon'un *doxa* yani sanıya dönük bir suçlama içerisine düştüğünü belirtir. Platonik doğruluk her zaman sanının tam karşısı olarak anlaşılmıştır. Sokrates'in yargılanma vakasında görülen şey Sokrates'in kendi *doxasını* Atinalıların sanılarına teslim etmek gibi olduğu için ve bu durum davada çoğunluk tarafından kabul edilmediği için Platon sanı konusunda umutsuzluğa sürüklenmiş ve mutlak standartlar konusunda istekli olmuştur. Bu mutlak standartlar sayesinde insanın yapıp etmeleri yargılabilecek ve insan düşüncesi güvenilir bir ölçüye varabilecekti. Arendt işte tam bu andan itibaren Platon'un politik felsefesini belirleyen itici gücün bu olduğunu ve hatta idea doktrinini de etkilediğini ekler. Burada ideaların politik amaçlar için kullanılmasını ilk gerçekleştiren olarak Platon'u görmekteyiz çünkü bizzat o insan etkinliği alanına göreciliğin etkisine karşılık mutlak ölçüler getirmenin felsefi öncülüğü pozisyonunu edinmiştir.

Arendt Platon'un Sokrates'in davasından çıkardığı en anti-Sokratik sonucun doğrulukla sanı arasındaki karşıtlık olduğunu söyler. Sokrates polisi ikna etmede başarısız olunca şehrin filozof için güvensiz bir yer olduğu ortaya çıkmıştır ancak bu güvensizlik filozof doğruluğa sahip olduğu için ortaya çıkan bir can güvenliği meselesi değildir. Şehir filozofun

hatırasını muhafaza etmek bakımından güvensizdir çünkü Sokrates'i ölüme mahkum eden yurttaşlar aynı zamanda onu unutacaklardır da. Bilgelere karşı oluşmuş olan geleneksel önyargı onların iyiyi kendileri için bilmedikleri yönündedir. Nitekim kamusal alanda bilge alaya da alınan bir tiptir. Thales yıldızlı gökyüzüne bakarken ayağı takılıp düşünce köylü bir kız onunla alay etmiştir. Arendt bilgeye karşı oluşmuş olan bu tavrın Platon tarafından şehre karşı geri çevrildiğini söyler. (6) Bundan dolayı Arendt Platon'un polis'in yöneticisi olarak filozofu önermesinin altında yatan şeyin bu önyargılar olduğunu belirtir. Nitekim sanatçı ve şairlere karşı bu önyargılar şehirde yoktur. Kendisi için iyyinin ne olduğunu bilmeyen bilge polis için iyyinin ne olduğunu da elbette daha az bilecektir. Yönetici olarak bilge adam olan *sophos*, *phronimosun* yani ferasetinin onu insan meseleleri konusunda yönetici değil ama lider olarak vasıflandırdığı aklı başında adamın güncel idealinin karşısı olarak görülmelidir. Bilge adam tek başına polis'in dışındaki sorunlarla ilgilenir nitekim Arendt Aristoteles'in de buna katıldığını belirtmektedir. Aistoteles *Nikhomakos'a Etik*'te Anaksagoras ve Thales'in bilge olduklarını ancak aklı başında olmadıklarını çünkü insan için iyi olanı aramadıklarını belirtir. (7)

Arendt'e göre Platon filozofların ebedi, değişmeyen ve insanca olmayan meselelerle ilgilendiğini reddetmemiştir ancak bunun onu politik bir pozisyon edinme konusunda engellediğine de inanmamıştır. Polis filozofun insani bir iyiyi amaç edinmeyen işe yaramaz bir tehlike olduğu yollu bir sonuca sahipti ve Platon polis'in sahip olduğu bu sonuca da katılmıyordu. Arendt burada iyi kavramının mutlak anlamda iyilik olarak kastedilen şeyle bir ilgisi olmadığını buradaki iyyinin bir şey için-iyi, faydalı, yararlı anlamına geldiğini belirtir. Olumsal bir bağlamdadır ve zorunlu olarak olduğu şey değil her zaman değişebilen bir şeydir. Arendt Perikles'in "güzelliği abartısız, bilgeliği gayr-i insanilik olmadan seviyoruz" sözünü alıntılar ve bu sözde felsefenin yurttaşları kendi bireysel uygunluklarından mahrum bırakabileceği sisteminin gizli olarak barındığını belirtir. Yunanlılar felsefedeki bu tehlikeyi görmüşlerdir ona göre. İnsani meselelere kayıtsız kalarak doğrulukla ilgilenen felsefe taraftarlarını polis'in dışına sürmüş ve onları polise uygunsuz hale getirmiştir. Arendt Platon'un filozofu yönetici olarak önerdiğinde polise iki temel nokta üzerinden karşı durduğunu söyler. İlki filozofun ebedi şeylerle ilgilenmesi onu beceriksiz olma riskinden kurtaracaktır yani siyasetçilerin başarısızlıkları sonucunda düştükleri durumdan. İkincisi ise bu ebedi şeyler güzel olmalarından daha fazla bir de-

ğer taşımaktadır. Yani onları değerli kılan güzel olmaları değil zaten kendilerinde taşıdıkları değerdir.

Arendt Platon'un mağara alegorisinde iyi ideasını ideaların ideası olarak en üst yere yükseltmesinin politik bağlamda anlaşılması gerektiğini söyler. Platon açık bir şekilde Yunan ideali olan *kalon kagathon* (güzel ve iyi) tarafından yönlendirilmişti ve böylelikle zihnini güzellik yerine iyiyle tanzim etmek çok önemliydi. Yunan tininde güzellik ve iyilik arasındaki fark iyiliğin uygulanabilir olması ve kendinde bir kullanım değeri taşımasıyla oluşuyordu. Böylece Arendt Platon'un ideaları politik amaçlar için kullanılabilir kıldığını ve ebedi ideaları insan kanunlarına çevirdiği *Yasalarda* ideokrasisinin inşa ettiğini belirtir. (8)

Arendt *Devlet*'te felsefi bir argüman olarak görünen şeyin kesinlikle politik bir deneyim tarafından harekete geçirildiğini iddia eder. Ona göre bu politik deneyim Sokrates'in davası ve ölümüdür. Arendt'e göre *polis*in ebedi, apolitik ve gayr-ı insani şeylerle ilgilenen *sophos* için çizdiği sınırları aşan ilk filozof Sokrates'tir. Sokrates'in ölümünün trajedisi bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. *Polis*in anlamadığı şey şuydu; Sokrates *sophos* olma iddiasında değildi. Çünkü o bilgeliğin ölümlüler için olduğundan şüphe ediyordu, Delfi kahininin bütün insanların en bilgisi olduğunu söylemesindeki ironiyi gördü. İnsanın bilge olmadığını bilen insan insanların en bilgesidir. *Polis* Sokrates'e inanmadı ve ondan politik olarak bir işe yaramaz olduğunu itiraf etmesini talep etti. Fakat Arendt filozof olarak Sokrates'in kendi yurttaşlarına gerçekten hiçbir şey öğretmediğini ifade eder.

Arendt makalesinin Sokrates'in bilge olmadığı yönündeki iddiasının felsefeye dönük yeni bir talep olduğunu ve bunun felsefe ve *polis* arasındaki ilişkiyi doruk noktasına taşıdığını belirtir. Bundan dolayı Platon içinde insanı ikna edebilecek olan geçici iyinin değil insanı ikna edemeyecek olan ve şehri yöneten ebedi doğruluğun olduğu kendi doğruluk tiranlığını oluşturdu. (9) Arendt'e göre Sokratik deneyimin açık kıldığı şey yalnızca yönetimde olmanın filozofun dünyevi ölümsüzlüğünü garanti ettiğidir. Tüm yurttaşlarına dünyevi ölümsüzlüğü garanti etmekle yükümlü olan *polis* filozofun ölümsüzlüğü için bir tehdit oluşturuyordu. Filozof ezeli ebedi şeylerle olan ilgisini yurttaşlarına sunduğu zaman *polis*le çatışmaya girdi. Ve dahası Arendt'e göre bu şeyler üzerine düşünümünü *polise* sunduğunda o ayırıcı niteliğini yitirdi ve sanılar arasında bir sanıya dönüştü.

Arendt Sokrates'in davasının yansımaları üzerine düşünen Platon'un konuşmanın spesifik felsefi biçimi olan *dialegestai* yani diyalektik kavramına ulaştığını belirtir. *Dialegestai* ikna ve retorikğin karışımıdır. İkna ve diyalektik arasındaki başlıca ayrım ilkinin her zaman bir çokluğa seslenirken diyalektiğin yalnızca iki kişi arasında bir diyalogla mümkün olmasıdır. Arendt'e göre Sokrates'in yanlışı yargılayıcı diyalektik formunda beyan etmesiydi ki bu onu yargılayanları ikna edemeyişinin nedenidir. Arendt Sokrates'in konuyu kendi yargıları üzerinden, tek bir Atinalı yurttaşla ya da öğrencileriyle her şey hakkında konuştuğu tarzıyla konuşmakta ısrar ettiğini ve bunun üzerinden bazı doğrulara ulaşabileceğine ve diğerlerini ikna edebileceğine inandığını belirtir. Ancak ikna, doğruluktan gelmez, sanılardan gelir ve sadece ikna çoklukla hesaplaşır ve onunla nasıl başa çıkılacağını bilir. (10)

Arendt Sokrates'in diyalektiği yine de iknanın karşıtı ya da muadili olarak görmediğini ve diyalektiğin sonucunu sanıya karşı konumlandırmadığını iddia eder. Atinalılar için olduğu kadar Sokrates içinde *doxa*, *dokei moinin* yani "bana öyle görünüyor" söyleminin formülasyonuydu. (11)

Arendt *doxa* kelimesinin sadece sanı değil, aynı zamanda ihtişam ve şöhet anlamına geldiğini belirtir. Bu şekilde sanı ona göre, herkesin görebileceği ve kendisinin kim olduğunu gösterebileceği kamusal alan olan politik alanla ilgilidir. Kendi sanını ileri sürmek kendini gösterebilmeye, diğerleri tarafından görülmeye ve duyulmaya bağlıdır. Arendt Yunanlılar için bunun kamusal yaşama ilişmiş büyük bir ayrıcalık olduğunu ve kişinin başkaları tarafından ne görüldüğü ne de duyulduğu ev alanındaki özel yaşamın karşıtı olduğunu söyler. Özel yaşamda kişi gizlidir ve sonuç olarak orada *doxa* olanaklı değildir. Kamu görevi ve onurunu reddeden Sokrates bu özel yaşamdan asla emekli olmamış tam tersine çarşıda pazarda, bu *doxailerin*, sanıların ortasında dönüp durmuştur. Platon'un daha sonra *dialegesthai* olarak adlandırdığına Sokrates *maieutic* yani ebeklik sanatı dedi. (12)

Arendt Sokrates'in her yurttaşı kendi doğrularına teslim etme yoluyla şehri daha doğru bir yer yapmak istediğini söyler. Bunu yapmanın yolu da bir şey üzerine enine boyuna karşılıklı konuşma olan diyalektiktir. Ancak Arendt diyalektiğin sanıyı yıkarak doğruluğu getirmediğini tersine sanıyı kendi doğruluğunda ifşa ettiğini öne sürer. Bundan dolayı Sokratik deneyimde filozofun görevi şehri yönetmek değil Sokrates'in kendi benzetmesiyle "at sineği" olmaktır.

Arendt Sokrates'in kendisinin de parçası olduğu politik yaşamı kuran sanıları geliştirmek istediğini ancak yurttaşları eğitmek istemediğini ileri sürmektedir. Sokrates için *maieutic* politik bir etkinliktir, bir verme almaydı, kökensel biçimde sağlam bir eşitlik temeline dayanıyordu. Arendt bundan dolayı Sokratik gelenekte Platon'un erken diyaloglarının sıklıkla sonuçsuz kaldığını belirtir.

Sonuç

Şimdi Arendt'in Sokrates'in yargılanması ve ölümü üzerinden felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi incelemesi üzerine vardığı daha genel sonuçlara değinebiliriz.

İlk olarak Sokrates, felsefe-politika ilişkisi bağlamında felsefenin politikadan geri çekilmesini temsil etmekte ve moral özne kavramı aracılığıyla yurttaş filozofun ahlaki ama anti-politik tözselleşmesini ortaya koymaktadır. Arendt Sokrates okuması üzerinden felsefenin politika karşısında geri çekilişi ve moral öznenin politik bakımdan herhangi bir dönüştürücü etki sahibi olmamasını keşfetmiştir.

Arendt'in ilk odak noktası elbette ki totalitarizmdir. Totaliter deneyim karşımıza içinde yoğun politik bir atmosferin deneyimlendiği bir toplummuş gibi çıkmaktadır. Oysa Arendt'e göre her şeyin politikayla doluymuş gibi görüldüğü bu deneyim bizzat kamusalığın ve moralin çöküşü olarak genel bir politik kötülük deneyimidir. Ve bu deneyim karşısında yenilen özne politik özne değil moral özne olmuştur. Yani moraliteyle yüklü moral özne böylesi genel bir politik kötülük karşısında etkisiz kalmış hatta bu politik kötülüğe ortak olmuştur. İşte sınıfta kalan bu moral öznenin felsefe tarihi içerisindeki kurucu öznesi ve simgesi Sokrates'tir. Ve onun ölümüyle gerçekleşen travmasıyla felsefe Platon'dan beri politikadan uzaklaşmış, anti-politik olmuş hatta onu küçümsemiştir.

Arendt elbette ki Platon'la başlayan bu anti-politik tavırdan önce bir figür olarak Sokrates'i önemsemektedir. Çünkü Sokrates bugün politikanın krizini anlama ve ona teorik çözüm üretme bakımından önemlidir. Ancak Sokrates yurttaş filozof olmasına karşın hala moral bir figürdür. Platon gibi Atina yurttaşlarına *doxa* karşısında doğruluğu buyuran bir pozisyon sahibi değildir. Agorada, çarşıda, pazarda, sokakta tüm yurttaşlarla hatta kölelerle bile diyalog halinde olan felsefi bir pratiğin sergileyicisidir. Ancak yine de moral bir öznedir ve bu anlamda herhangi bir değişim ya da toplumsal etkinin taşıyıcısı olamamaktadır.

Sokrates'te gördüğümüz şey her şeyi bir iç diyalog yoluyla enine boyuna tartışan ve bu bağlamda kurulan bir ahlaksal öznedir. Ancak bu özne içinde bulunduğu toplumda hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Bu felsefi diyalog temelinde oluşan moral özne ve onun iç sesi olarak vicdan Arendt'e göre bencildir ve apolitiktir. Çünkü o neyi yapmamız gerektiğini değil neyi yapmamamız gerektiğini söyler ve özneyi pasifleştirir. Yalnızca temaşa eden özne Sokrates gibi kölelerle diyalog kurar ama köleliğe karşı bir düşünce geliştirmemez. Politik etki politik olanın kendisi üzerinden açığa çıkabilir. Moral özne bu anlamda politik etki yaratacak bir ontolojiyi değil, kendi öznel yaşantısı ve pratiği üzerinden yine sadece bireylerin kendi öznelliklerine hitap edebilecek bir epistemolojiyi temsil edebilmektedir. Moral özne kendi beni ve bu yalıtıklık üzerinden ilişkilendiği diğer benler hakkında kaygı duymaktadır. Oysa politik olmanın ontolojisiyle belirlenen özne dünyaya dönük bir kaygı duyar ve ardında iyi bir dünya bırakmanın pratik koşullarını aramaya yönelir.

Modernlikte tanık olduğumuz genel bir kötülük olarak totaliter deneyimin taşıyıcısı moral özne olmuştur. Moral özne bizzat politik öznenin karşıtı olduğu için politik bir tercih yapma yetisini sergileyememiş ve içinde bulunduğu politik kötülüğün paydaşı olmuştur. Çünkü moral özne içinde bulunduğu politik kötülüğü normatif bir moral yasası olarak kabul etmiş ve aslında moral olarak gerçekleşen bu genel yıkımın ayırdına varamamıştır. Oysa moraliteden sıyrılmış bir politik özne maruz kaldığı bu genel politik kötülüğün saiklerini reddedecek ve bizzat politik bir tercih yapmanın zorunluluğunun bilincine varacaktır. Moral, politika karşısında sınırlıdır ve yetersizdir.

Tarihsel olarak Sokrates'te temsil edilen moral özne geleneği politik olan karşısında bir geri çekilişi barındırmakta ve genel bir politik kötülük olarak açığa çıkmış totaliter deneyimde hiçbir dönüştürücü güç ve etki ortaya çıkaramamaktadır. Çünkü Sokrates'te temsil edilen moral özne, iç ve dış diyalog yoluyla yalnızca insan teklerine doğru bir yaşamın moral ilkelerini tesis etme bağlamı yaratmıştır. Atina'da insan kategorisi altına girmeyen kölelerle diyalog kurmuş ama kölelik kategorisinin bizzat kendisi üzerine bir düşünüm gerçekleştirilmemiştir. Çünkü her aşamada bu özne anti-politik bir öznedir ve insan varoluşunun esas özgürlüğünü tesis edecek olan bir-aradalık ve kamusal deneyimine dokunamamaktadır. Tam da bundan ötürüdür ki Sokrates'ten beri kurulmuş olan moral özne geleneği modernlikte de hüküm sürdüğü için genel politik bir kötülük olan totaliter deneyim öznellikte "politik" olarak ayırt edilememiştir.

Dipnotlar:

- (1) Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna) YKY, İstanbul, 2007, s.75.
- (2) Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 43.
- (3) Polis, Eski Yunancada kent, şehir, şehir devleti, devlet anlamlarına gelen kelime. Ancak kavramsal olarak politik alan ve kamusalılığı da ifade etmektedir.
- (4) Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, s. 6-7. (Kitapta Sokrates başlığıyla yayımlanan bu bölüm aslında Arendt'in "Philosophy and Politics" başlığıyla yazdığı bir makaledir ve 1990 yılında Social Research dergisinin 57. Sayısında yayımlanmıştır.)
- (5) a.g.e., s. 7.
- (6) a.g.e., s. 8-9.
- (7) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007, s.121.

- (8) Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, s. 10-11.
- (9) a.g.e., s. 11-12.
- (10) a.g.e., s. 12-13.
- (11) a.g.e., s. 14.
- (11) a.g.e., s. 14-15.

Kaynakça

- LAERTİOS, D. (2007), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), YKY, İstanbul.
- GÖKBERK, M. (2008), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ARENDT, H. (2005), *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York.
- ARİSTOTELES, (2007), *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara.

YAZAR



Ala Emire Deniz Ersoy

Ontoloji, Teoloji, Onto-Teoloji, Fenomenoloji, Epistemoloji, Ahlak Felsefesi yöneldiği araştırma alanlarıdır. Bu bağlamda çalışmalarını Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger gibi filozoflar, Michelangelo ve Leonardo da Vinci gibi sanatçı-filozoflar ekseninde yürütmektedir. Ontolojik, epistemolojik, teolojik ve onto-teolojik meseleler üzerine düşünüm gerçekleştirdiği "Ben Dünya, Bebek Töz" adlı çalışması yayınlanmıştır. Felsefe dışında resimle ilgilenmekte ve üretim sürecini bu alanda da devam ettirmektedir. Ayrıca opera ve arya okumasını sevmektedir. Hayatını bir iş kadını olarak sürdürmektedir. Boş zamanlarında yürüyüşe çıkar, yüzer, müzik dinler ve seyahat eder.



BİR SOSYAL GİRİŞİMCİ OLARAK SOKRATES

TIM RAYNER

ÇEVİREN: AKIN AYBERK



Sokrates'in hikayesi bir tür kurgu. Bu onun gerçek olmadığı anlamına gelmiyor. Hikaye Batı medeniyetinin harika yarı-gerçek hikayelerinden birini temsil ediyor. Bu, lisans öğretimi sınıflarında ve tanıtıcı metinlerde tekrar tekrar anlatılmış, keskin bir zekayla ve safsataya karşı isteksiz basit bir adamın kendini tebrik eden efsanesi, Sokrates'in faaliyetleri için ölüme mahkum edilmesi gerçeğini daha dokunaklı yaptı. Sokrates, filozofların İsa'sıdır. İsa Mesih'te olduğu gibi, vefalılar arasında Sokrates'i bir apolitik ışık içinde alçakgönüllü bir öğretmen ve ağırbaşlı bir şahsiyet olarak görme eğilimi vardır. Hatta Sokrates de İsa gibi zamanının devrimcisiydi. Hemşehrilerine yaşayış ve konuşma vasıtasıyla ve onun sürekli kahinin önermesinin gerçekliğini test etme ve konuyu kendisi için yerleştirmek arayışıyla, Yunan toplumunda asırlar boyunca yer etmiş olan kültürel bağlara tokmak indirdi.

Bu benim gün yüzüne çıkarmak istediğim hikaye. Amacım Sokrates'i gerçeklerle yüzleştirmek, yani onu anlamak, onu olduğu gibi, yani, savaştaki zamanı ve toplumuyla yenilikçi bir düşünür olarak.

Eğer Sokrates yanlış anlaşıldıysa, bundan kendisi sorumlu tutulmamalıdır. Sokrates kendi üstün başarılarını kendisi kayda almadı ya da kendini yazarak ifade etmedi. Sokrates hiçbir şey yazmadı. Sokrates hakkında neredeyse tüm bildiklerimiz, MÖ 4. ve 5. yüzyıl Atinası'nda Sokrates'in çeşitli şahıslarla karşılaşmalarına dayanarak düzinelerce dramatik diyalog yazan öğrencisi Platon'dan geliyor. Bu diyalogların bazıları gerçek olaylara dayanıyor, ancak hangilerinin böyle olduğunu söylemek imkansız. Platonik diyalogların Akademide (Sokrates'in ölümünden sonra Platon'un kurduğu bir okul) öğretim amacıyla kullanıldığını düşünürsek, Platon'un bunları felsefi yapbozlarla ve Sokrates'in katılmadığı argümanlarla süslemiş (abartmış) olduğunu varsaymak akla yatkın.

Platon'un, Sokrates'in bugün bizim Sokrates'i anladığımız yönüne katkı sağlamış olan eski düzenin hoşgörüsüz bakışını temsil eden Atina'nın otoriteleriyle mücadelesine bir miktar tek taraflı bakmış olması için de sebep var. Platon, dinsizlik ve gençleri doğru yoldan çıkarma suçlamalarıyla cezalandırıldıktan

sonra MÖ 399'da Sokrates'in Atina şehri tarafından idamı dolayısıyla travma geçirmişti. *The Euthyphro*, *The Protagoras*, ve *The Apology* gibi diyalogları Sokrates'in tarafından her şeyi temsil ederek (Sokrates'i temsil ederek) eski düzenden öc alır. Platon'un diyaloglarını okurken "O Yunanlılar nasıl bu kadar aptaldı?" diye sorarız kendimize. "O geri kafalı gelenekçiler – her kelimenin bir kahinin ağzından çıktığına inandılar."

Bence şairlerin ve kahinlerin antik toplumdaki rolü Platon'un düşündüğünden daha ilginç. Yunanlılar şiirsel fantezinin ahmak satıcıları değildiler. Onlar açığa çıkarıcı bir formun veya şiirsel gerçekliğin temellerinden asırlık bir uygarlık inşa ettiler.

Şiirsel gerçeklik fikri bizim modern kulaklarımıza oksimoron (tezat oluşturan) gibi gelir. Bugün biz gerçekliği düşündüğümüzde, gösterilebilir olanı düşünüyoruz (dolaylı ya da doğrudan). Gösterilebilir gerçeklik ispat edilebilir gerçekliktir. "Paris Fransa'nın başkentidir" veya "Güneş doğudan doğar batıdan batar" gibi gerçek önermeler prensipte gösterilebilir veya kanıtlanabilir önermelerdir. "Paris 2185'te Avrupa Birliği'nin başkenti olacak" (şuan için kanıtlanamaz bir şey) ya da "Güneş doğudan doğar batıdan batar çünkü İlahi Spagetti Canavarı onu öyle yaptı" (söylenen canavarın gösterilemeyen ifşası) gibi gösterilemeyen, kanıtlanamayan önermeler ise büyüleyici spekülasyon hipotezi temsil edebilir, hatta belki zorlu fikirleri bile, ama onlar modern anlamda "gerçeklik" olarak tanımlanamazlar. Modern gelecekteki bilimadamları ve filozoflar için, gösterilebilir önermeler yalnızca doğru olarak tanımlanabilir olan türde önermelerdir.

İzin verin bunu gerçekliğin modern paradigması olarak adlandıralım. Gelişmiş ülkelerde bu hakim paradigmadır.

Gösterilebilir gerçeklik bizim toplumlarımızdaki eylemsel (kullanıma hazır, işlevsel) gerçeklik türü değildir yalnızca. Fransız filozof **Michel Foucault** (1926-1984)'nın değindiği gibi, çok sayıda gerçeklik türü vardır ve gerçekliği konuşmanın çok sayıda farklı yolu da vardır. Modern bilimsel (gösterilebilir) gerçekliği, gerçekliğin tek biçimi (formu) olduğunu varsaymayla ilgili problem, onlardan istifade ettiğimizde bile, bunun bizim gerçekliğin diğer formlarını gözden kaçırmamıza yol açmasıdır. Gerçekliğin bu biçimi antik zamanlara dayanmaktadır. **Sokrates** tarafından meydan okunmuş ve **Sokrates**'in uyanışında büyüyen entelektüel kültür tarafından yenilgiye uğratılmıştır.

Gerçi şiirsel gerçeklik hiçbir zaman gerçekten ortadan kalkmadı. Şiirsel gerçeklikleri bizler günlük yaşamımızda deneyimliyoruz. Şiirsel konuşmayı, bizim kişisel, sosyal, kültürel ve politik yaşamlarımız için adamaklı (temel) çıkarımlara sahip gerçeklikleri açık bir şekilde ifade etmekte kullanıyoruz.

Politikacılar şiirsel konuşma hakkındaki her şeyi bilirler. Barack Obama Oval Ofis'te televizyonda yayınlanmış söylevini verirken, bir mitolojik figür oluyor (myth-casting) ve o bunu biliyor. MLK'in (Martin Luther King) 29 Ağustos 1963'teki Lincoln Anma Töreni öncesindeki konuşması şiirsel gerçeklik faaliyetine bir başka örnektir. Gazeteciler ve eleştirmenler için politikacıların ve siyasi adaylarının şiirsel konuşmaları ekmek teknesidir. Medya eleştirmenleri duydukları anda konuşmanın en önemli kısmını ayırt ediyorlar. Geçenlerde radyo talk şov sunucularının "yeşil kaset" hakkındaki konuşmalarına kulak misafiri oldum ve rahatsız hissettim çünkü onun, meseleye dair hiçbir şey yapamayacağım bir şiirsel gerçeklik olduğunu biliyordum. Aynı zamanda, yenilikçi düşünürlerin ve girişimcilerin şiirsel gerçeklik kaynaklarından yararlanmadan yaratamayacaklarını ve başarı sağlayamayacaklarını biliyorum. Şiirsel konuşma konusunda emin değilim ama ben genellikle şiirsel gerçeklik taraftarıyım.

Şimdi, antik toplumda şiirsel gerçekliğin rolünü ele alalım. Bundan yola çıkarak Sokrates'in şiirsel paradigmaya nasıl meydan okuduğunu anlayabiliriz.

Gerçeklik, Sokrates öncesi Yunanlılar için, yalnızca kelimeler ve önermelerden ibaret değildi. Yunanlıların gerçeklik için kullandığı kelime aletheia (saklı olmayan, unutulmamış) idi. Aletheia bir tür deneyim idi, ya da deneyimdeki bir dönüşüm (transformasyon). Belli ki, deneyimlerimizi dönüştüren her şeyi gerçeklik olarak saymıyorlardı. Bir beyin sarsıntısı bizim deneyimimizi dönüştürür, ancak kafana aldığın darbenin ötesinde, buna dair "gerçek" hiçbir şey yoktur. Antik toplumlarda tasdik edilen şiirsel gerçeklik, bir varoluşsal olarak yönelme etkisi (existentially orienting effect) olması bağlamında transformatif idi. Şiirsel konuşmayı bu şekilde anlamalıyız. Kahinler ve şairler, sezgileri günlük sosyal yaşam ve deneyimin doğası içine doğru harekete geçirmek için kelimeleri kullanarak gerçeklikten bahsettiler. Şiirsel konuşma, bizim günlük sosyo-kültürel varoluşumuzun hakikatlerine doğru harekete geçirerek (tetikleyerek), berraklaştırarak ve sezgilerimizi kuvvetlendirerek sıradan deneyimle yankı uyandırır. Bize ayak uydurmaya yarar ve bize sosyal varoluşun normlarını öğretir.

Şiirsel konuşma, bizim varoluş alanlarımızı açar, bu sayede biz de yaşamlarımız boyunca onlar üzerinde kafa yorabilir ve sıkı bağ kurabiliriz. O bize “dünyada olmak” hissini verir.

Şimdi şiirsel gerçekliği ele alabiliriz. Bizler şiirsel gerçekliği her gün deneyimleriz. Müzik, bu tür gerçekleri (genel olarak tüm sanatlar) ifade etmek ve deneyimlemek için ortak bir araçtır. Mutlu olduğunuzda dinlediğiniz şarkıları bir düşünün – müzik kutusunda veya bir partide çaldığınız şarkıları. Buna karşılık, kızgın, siniriniz bozuk veya dargın olduğunuzda dinlediğiniz şarkıları düşünün – sinirinizi çıkarttığınız ve dışarı vurduğunuz şarkıları. Bu şarkılar analiz etmesi ve tanımlaması zor gerçeklikler içeren şarkılardır. Birinin doğrudan hissettiği gerçekliktir bu – akla olduğu kadar yüreğinize de hitap eder. Dahası, paylaşılan kültürel deneyim alemlerine erişimi sağlar. Henry Gorecki’nin 3. senfonisini, böylesine bir ölçüde, Holokost’un acısını paylaşmadan dinlemek mümkün değildir. Punk, funk, rock ve hip-hop fanları, favori sanatçılarını ve albümlerini, tutumları, perspektifleri (algıları), konuşma kalıplarını ve giyim tarzlarını (dress code) kapsayan karmaşık kültürel kılavuzlarına ulaşma gayesiyle kullanırlar – şiirsel söyleyişler ve müzisyenlerin anlatımı etrafında dönen paylaşılmış sosyal yaşamlar.

Martin Heidegger’in iddiasına göre, bütün muhteşem sanat eserleri bu ‘dünyayı sarsan’ işleve sahiptir. Vasat sanatçılar, bizim deneyimlerimizin manzarasına renk katar. Yalnızca muhteşem sanat eserleri bir dünya “açar” ve onu sonsuza dek geçerli kılar (*The Origin of the Work of Art*, yani OWA, 44). Antik Yunanlılar bu şiirsel deneyimleri doğruladılar. Yunan uygarlığının kökenlerindeki ayin ve ritüeller – baküs şenliği (bacchanal) ve ilahi gizemler- Yunanlı kimlik duygusuna temel olan şiirsel gerçeklik ve deneyimler içerdiler. *Aeschylus*, *Sophocles* ve *Euripides* trajedileri, dinleyicileri tarafından dolaylı olarak anlaşılmış ve Yunan topluluğunun bağlarının kaynaştığı deneyimleri anımsatmak için yazılmıştır. Antik dünyada sanatın ve mimarinin amacı şiirsel gerçeklerle iletişime geçmektir. Heidegger bunu çağrıştıran bir şekilde, *The Origin Of The Work Of Art* (1936) adlı makalesinde, Atina Parthenon’un dünyayı sarsan gücünü betimliyor:

Orada duruyor, bina, taşlı zeminin üzerinde dinleniyor... üstündeki köpüren fırtınaya karşı toprağını tutuyor ve fırtınaya kendi şiddetini açıkça gösteriyor. Taşın şaşaası ve parıltısı, belli ki yalnızca güneşin zarafetiyle akkorlaşmasına

rağmen, yine de ilk önce ışığı, gün ışığını getiriyor, göğün mesafesini, gecenin karanlığını... Tapınak, oradaki duruşunda, şeylere görünüşlerini veriyor ilk önce ve insanlara kendi üzerlerindeki görünümelerini. Bu görüntü, yapıt bir yapıt olduğu sürece, tanrı ondan kaçmadığı sürece açık kalır. (OWA , 42-43)

Sokrates öncesi dünyada, şairler ve kahinler olmak hissinin toplumsal işlevine sahiptiler. Tanrıların ve kahramanların yüksek duygulara ulaştıran efsanelerini toplumsal ve siyasi durumların endişeleriyle örerek (kaynaştırarak), sanatçılar, şairler ve kahinler günlük yaşamı nitelikli (kaliteli) ve renkli hale getirmiş kültürel vizyon yarattılar. Şairane mısralar Yunanlılara duygusal ve dokunaklı bir çerçeve, bunun yanında, mesela neyin asil ve adi, adaletin anlamı, güzellik ve iyi yaşamın arasındaki ayrım gibi kültürel öneme sahip meseleleri anlamak için bir altyapı sağladı. Şiirsel mısralar, günlük yaşam deneyimiyle bir salınım (rezonans) tesis ederek, yaşama rehber oldu ve onu terbiye etti (ahlakını yükseltti).

İyi bir kitap veya şiir hala şu güce sahiptir: Kültürel değerlere, stratejilere ve yaklaşımlara, ahlaki ve etik ideallere dair içgörüler (kavrayışlar) sağlayarak, (onların iç yüzünü anlayarak) pratik bilgelik getirir. Aynı şekilde, antik mısralar fikirleri sağlamlaştırdı, tefekkürleri (derin düşünceleri) tetikledi ve tüm dikkatini deneyime verdi. Tanrıların hikayeleri yaşam için bir rehber oldu. Farklı Tanrılar, yaşamın farklı alanlarında farklı anlamlara (bağıntılara) sahiptiler. Zeus’un efsaneleri, gücün meydan okumalarının iç yüzünü anlama fırsatı sundu; Ares’in efsaneleri savaş üzerine derslerdi; Athena’nın dersleri adalet üzerine; Afrodite ise erotik yaşama işaret etti.

Hesiod, şairleri tanrıça Mnemosyne’nin ya da Hafızanın hizmetinde olduğunu iddia etti. Öncelikle bu fikrin dini çerçevesini bir tarafa bırakırsak, bunun antik toplumdaki şairlerin toplumsal işlevinin sahil bir tasviri olduğunu görebiliriz. Gerçeklik’in Yunancası olan a-lêtheia, kelimenin tam manasıyla unutulmayan demektir. Yunan toplumunda şairlerin ve kahinlerin rolü, şiirsel dizeleriyle derin kültürel deneyimlerin unutulmamasını sağlayarak o deneyimleri ebedileştirmektir.

Antik Yunan gibi büyük ölçüde okur yazar olmayan nüfus barındıran bir toplumda, sözlü gelenek ile nakledilmeyen değerler ve idealler hızla unutulur. Şairler ve kahinler, toplumsal bağ olarak işlev gören kültürel bilgeliği aktardılar. Şiirsel gerçekliğin işlevi, kültürel hafızaydı (hatırlatıcı, anımsatıcı) – bu işlev, toplumu bir arada tuttu.

Sokrates, doğru ve yanlış konuşması arasındaki yeni bir ayrımı uygulamaya koyarak şiirsel gerçekliğin paradigmasına meydan okudu. Bu, gerçeklik hakkında düşünmenin ve konuşmanın tamamıyla farklı bir yolunu (yöntemini) gerektirdi. Hakiki konuşma, artık derin varoluşsal deneyimlere çağrışım yapmak için kullanılan kelimeler olmaktan çıktı – bu, ifade edilen fikirlerin hangilerinin bariz bir biçimde doğru veya yanlış olduğuna karar vermek için önermelerin sınama ve incelenmesinden ibaretti. Sokrates’ten sonra şiirsel gerçeklik-hareketi kendini kültürel pazarın dışına itelenmiş buldu. Antik dünyada Atina’dan Roma’ya kayan uygarlığın merkezi olarak, Sokratik konsept, bu itibarla gerçeklikle eşanlamlı oldu.

Sokratik paradigmanın güzelliği, gerekli akıl ve alış-

tırmayla (çalışmayla), gerçeği herhangi birinin ortaya çıkarabilecek olmasıdır. Evde geçen bir tartışma veya münakaşada gerçeği ortaya çıkarabilecekken ne diye bir kahini ziyaret edesin? Sokrates’in yeniliği, Yunan toplumlarını zamanın doğuşundan beri tarif eden fikri yok etti – ve şairlerin ve kahinlerin gerçeğe ulaşmadaki özel hakkını da.

Sokratik diyalektik, düşünce tarihinde Öklid geometrisinin yanında, müthiş entellektüel yeniliklerden biri olarak durmaktadır. Sokrates yenilikçi bir düşünürdü. O, lüzumsuzca toplumun üzerine kurulu olduğu ve şiirsel gerçekliği yaratan gerçekliği belirlemenin yeni bir yolunu yarattı.

İngilizce orijinali: Rayner, T. “Socrates as Social Entrepreneur: What is Poetic Truth?”, *Brewminate*, 15 Nisan 2016.



Çağlar boyunca insanlar fikirleri ve eylemleri uğruna, rahatsız ettikleri otorite tarafından, bedel ödemek zorunda bırakılmıştır. Galileo gibi şanslı olanlar ev hapsine mahkûm edilmiş; Seneca, Thomas More, İtalyan bir çiftçi olan Menocchio, Giordano Bruno gibi daha şanssız olanlar ise ölümlle cezalandırılmışlardır. Ancak fikirlere bağlılık ve onlar uğruna ölme söz konusu olduğunda hemen herkesin aklına ilk gelen örneklerden biridir Sokrates'in hayatı ve idamı.

İdam edilmek yerine sürgüne gitmeyi tercih etmez. Çünkü onun için felsefe yapmak ve yaşamak farklı şeyler değildir. Sokrates'in yaşamı ve felsefesi birdir, beraberdır. Başka yere sürgün edilse, yaşamını sürdürdüğü için, yine felsefe yapmaya devam edecektir ve oralarda da otoriteyi sarsacak ve yeni düşmanlar edinecektir. Düşünceyi yaşamamanın, aktarılmasından daha önemli olduğunu düşündüğü için yazılı hiçbir metin bırakmamıştır. Çünkü onun felsefesi okuyup anlaşılacak bir felsefeden ziyade, yaşayıp gerekirse uğrunda ölünecek bir yaşam tarzıdır. Felsefesinin nesilden nesile yaşamla aktarılmasından yanadır. Bu yüzden mahkûmiyetine oy verenlerden bir ricada bulunur. Kendi çocuklarının erdemden başka bir şeyle ilgilendiklerini gördükleri zaman, onları

da azarlamalarını ister. İşte tüm bunlar Sokrates'i; fikirlere bağlılık söz konusu olduğunda, düşünce tarihinde ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Bugün hala felsefenin yaşamdan kopuk olmadığını, bizzat yaşama dair sorunlarla uğraştığını anlatmak istediğimizde başvuracağımız ilk örneklerdendir Sokrates'in yaşamı.

Soren Kierkegaard’ın ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı “Amacım” adlı yazısında, kendisinden önce analojisi olarak gördüğü tek kişinin Sokrates olduğunu ve amacının Sokratik bir amaç olduğunu söyler. Sokrates’in hiçbir şey bilmediğini söyleyip başkalarının bilgisizliğini ortaya çıkaran sohbetlerde yaptığı ironiye hayran kalmış, çalışmalarında kullanmış ve bu yöntemi geliştirmeye ömrünü adamıştır. Sokratik bir amaç edindiğini söylerken Kierkegaard aslında neyi kastetmektedir? Atina halkını hantal bir ata, kendisini ise onu rahatından etmeye gelen, uyandırmaya çalışan bir at sineğine benzeten Sokrates hiçbir yazılı metin bırakmamasına rağmen nasıl oluyor da Kierkegaard’ın akıl hocası olabiliyor?

Kierkegaard için kendi çağının en büyük problemlerinden biri; kişinin kalabalıklar içinde kaybolması, kendi benliğine uzak kalması, Tanrı karşısında

bir ben'e sahip olmamasıdır. Kişinin başkaları gibi yaşayıp ölmesini Tanrı'ya ihanet sayar ve bunun cezasının da Tanrı tarafından görmezden gelinmek olduğunu düşünür. Hakiki birey, herkesle iyi geçinmeyi başaran ve kimseyi rahatsız etmeden bu dünyadan göçüp giden birey değildir. Hakiki birey, yaptıklarından dolayı insanların ona vereceği zarardan çekinmez, kaçmaz, kaçamaz. Bu sebeple Sokrates kaçma fırsatı varken bunu yapmaz, yapamaz. Tanrı tarafından fark edilmiş olan Sokrates; bir kehanetin yolunda, hakiki bir birey olarak yürümektedir. Kişi, başkalarının kendisini anlayamamasına nereye kadar göğüs gerebilir? Sokrates için bu sorunun cevabı bellidir: ölüme kadar. Sokrates'in yaşamı, bu soruya verilebilecek belki de en iyi yanıtlardan biridir.

Felsefe; sadece üzerinde konuştuğumuz, tartıştığımız ve konu değişince o anda biten bir uğraş değildir. Felsefe sadece teorik bir uğraş alanı değil aynı zamanda yaşama etki eden, etmesi gereken, benliğimizi dönüştüren, kitaptan yaşama akan bir ırmaştır. Yaşamı bu kadar dert edinmişken, onun nasıl sonlanacağı konusu da önemli hale gelir. Ölümle yüzleşmek, ona alışmak felsefenin en temel meselesi arasında yer alır. *Phaidon* diyalogunda, felsefenin ölüme hazırlanmaktan ibaret olduğunu söyleyen Sokrates; felsefesini ömrünün sonuna kadar yaşayan ve hatta felsefesi yüzünden ölüme mahkûm edilen bir filozof olmasıyla felsefe tarihine iz bırakmıştır. Sokrates, Kierkegaard felsefesi bağlamında, kendisini diğer insanlardan ayırabilmiş ve kaçma fırsatı olmasına rağmen fikirlerinden vazgeçmemiş, kendi olarak ölmeyi tercih etmiştir. Üstelik Lysias'ın hazırladığı savunmayı reddetmiş, savunmasını bile hazırlıksız olarak kendisi yapmıştır. Kierkegaard'ı etkileyen işte bu tavidir.

"Bende özellikle kendimle barışıklık eksik; bilmem gerekeni değil yapmam gerekeni bilmem eksik; ama her eylemden önce ille de bir bilginin gelmesi gerekmiyor. Yazgımı anlamam gerekiyor, tanrısallığın özünde benim ne yapmamı istediğini görmem gerek; benim için tek olan hakikati bulmam, uğrunda yaşayıp öleceğim fikri bulmam gerek." diyor Kierkegaard (aktaran Cauly, 2006: 16). Tanrı'nın kendisiyle ne kastettiğini anlamak istiyor. Tıpkı Sokrates'in kendisi hakkında kehanette bulunan Delphi'deki Tanrı'nın mesajını çözmek istemesi gibi. Sokrates bu mesajla, uğrunda yaşayıp öleceği fikri bulmuştu.

Bu kehanet, en bilge insanın Sokrates olduğunu söyleyen bir kehanetti. Sokrates bu kehaneti sınamak ister ve bilge olduğunu düşündüğü çeşitli mesleklerle mensup insanların yanına gider. Siyasetçiler, şairler

ve zanaatkarlarla sohbet etmeye, tartışmaya başlar. Böylece kehanetin haksızlığını, en başta kendisine olmak üzere, kanıtlamak ister. Ancak uğradığı kişiler; ya bilmedikleri halde kendilerini bilge gibi gösteriyorlar ya da kendi alanları dışında da her şeyi biliyormuş gibi davrandıklarından, Sokrates kendisinin –en azından bilmediğinin farkında olmasından dolayı– bu kişilerden daha bilge olduğu sonucuna varır. Kehanet; niceliksel bir bilgelikten bahsetmemekte, kişinin dış dünyadan ziyade kendisine yönelik bilgisinden bahsetmektedir. Sokrates bunu kavrır ancak bilgisizliğini gösterdiği her kişi bir anlamda düşmanı olur. Çeşitli sebeplerle mahkemeye çıkar ve ölüme mahkûm edilir.

"Hakikat kavranmadan önce yaşanır. İnsan hakikat uğruna savaşmalı, hakikati sınamalı ve temellük etmelidir. Hakikat, yoldur. Dahası, hakikat yol olduğunda, bizatihi hakikat bozulmadan ya da hakikat bizden ayrılmadan yolu kısaltmak ya da yoldan ayrılmak mümkün değildir" (Kierkegaard, 2018: 68). Bu yüzden Sokrates, Delphi'deki Tanrı'nın kendisi için "en bilge insan" dediğini öğrendiğinde buna inanmaz, inanamaz. Çünkü Sokrates, kendisinin küçük ya da büyük herhangi bir bilgeliğinin olmadığını düşünüyordu. Hakikatin içindeydi, hakikati yaşıyordu ama kavramamıştı. En bilge insan olduğuna inanabilmesi ancak başkalarındaki sahte bilgeliliği fark etmesi yoluyla olmuştu. Sokrates'in bilgeliği işte tam da bu temel üzerine inşa edilmiştir: bilmediğinin farkında olmak. Kierkegaard'a göre; kişinin hakikatle ilişkisi her ne ise ancak o kadar hakikate dahil olabilir. Bundan daha fazlası hakkında bir şey bilmez. Bu sebeple Sokrates Hades hakkında bir şey bilmediğini söylerken, ilahi olduğuna inandığı içindeki sesin, *daimon*'un, sözünden dışarı çıkmaz. Bu anlamda hakikat bir bilgi birikimi sonucu elde edilen bir şey değildir. Hakikate, dışarıdan adım adım bilgi toplayarak ulaşılmaz. Hakikat kişinin öznel kavrayışındaki dolaylı bir tutkudur. Bu tutku Sokrates'in kehanete inanmamasında saklıdır ancak başkalarının cehaleti sayesinde gün yüzüne çıkar. Böylece Sokrates de aslında, başkalarının bilgisizliğini göstermek amacıyla çıktığı bu yolda, kendisine dair yeni bir hakikat keşfetmişti: kendini bilmenin en büyük bilgelik olması. "Kendini tanı" düsturunun uğrunda ölünebilecek kadar değerli bir ilke olduğunu keşfetmişti.

Sokrates öncesi Yunan biliminde, filozofların asıl konusu doğaydı. Doğanın temeli, ilkesi veya ana maddesi diyebileceğimiz *arkhe*'nin ne olduğu üzerine fikir üretiyorlardı. Örneğin *arkhe* Thales için su, Anaksimenes için hava, Herakleitos için ateşti.

Bunlar sadece doğaya ait bir söylemle kalmıyordu ve örneğin Herakleitos, ruhun da ateşle bağlantısını kurmaya çalışıyordu. Böylece tüm alanları kuşatacak belli felsefi sistemler kurmuşlardı. Sokrates ise, her ne kadar mahkemede gökyüzü ve yerin altında ne olduğunu araştırmakla suçlansa da insanın kendisine ilişkin söylemlerde bulunuyordu. Cicero'nun dediği gibi felsefeyi gökten yere indiren, evlerin içine sokan ve felsefeyi yaşama tarzı haline getirmeye zorlayan ilk kişi Sokrates'tir. Hegel, Sokrates'in felsefi bir sistem kurmadığını ve aslında böyle bir derdinin olmadığını söyler. 19. yüzyılda da Kierkegaard'ın felsefi sistemlerin karşısına bireyi koyması Sokratesçi bir tavidir. Sokrates'in felsefenin babası haline getiren bireye dönüş çabası, Kierkegaard'ı varoluşçuluğun babası haline getirmiştir.

Kierkegaard iki tür düşünüm olduğundan bahseder: nesnel düşünüm ve öznel düşünüm. Nesnel düşünüm, özneyi saf dışı bırakır ve hakikati bir nesne olarak ele alır. Doğayla ilgilenmek nesnel düşünümle ilgilenmektir. Öznel düşünüm ise bir yaşam, bir oluş halidir ve vurgu özne üzerinedir. Kierkegaard; tıpkı Sokrates'in çağında olduğu gibi, kendi çağını öznel düşünümünden uzak kalmakla suçlar. Onun Hristiyanlara yönelik tavrı, Sokrates'in Atina halkına gösterdiği tavırla benzerdir. İkisi de kurulu düzenden yakındır. İkisi de kendi başlarına bir birey, bir ben olabilmek için diğerlerinden ayrılır. Kierkegaard şöyle ifade eder: "Başkaları gibi olmakla meşgul her yaşam boşa harcanmış bir hayattır, kayıp bir hayat" (Kierkegaard: 2018: 30). Sokrates ise sorgulanmamış hayatın yaşanmaya değer olmadığından bahseder.

Soren Kierkegaard'ın, Sokrates'i tek analogisi olarak görmesinin başka sebepleri de vardır. Kendisi, Sokrates gibi felsefe uğruna bazı isteklerinden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Kierkegaard, Regine Olsen ile nişanlanır. Zamanla, hayattaki amacı ve Regine Olsen'e duyduğu aşk arasında ikilemde kalır. Regine'nin onu kendi amaçlarından uzaklaştırdığı düşüncesindedir. O dönemin Kopenhag'ında nişanın sona ermesi bir skandal olarak görülmesine rağmen, on üç ay süren nişanlılık döneminin ardından Regine Olsen ile olan ilişkisini bitiren Kierkegaard bir arkadaşına şöyle yazar: "Görevimin olağanüstü olduğunun farkındayım. Regine'yle ilişkilerimin engeli buydu" (aktaran Cauly, 2006: 20). Böylece Kierkegaard daha yüksek amaçlar uğruna aşkından vazgeçer.

Kaynaklar:

Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Olivier Cauly, Kierkegaard, Çeviren: Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Platon, Phaidon, Çeviren: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015.

Platon, Sokrates'in Savunması, Çeviren: Erman Gören, Kalcı Yayınları, İstanbul 2006.

Soren Kierkegaard, İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle, Çeviren: Sila Okur, İmge Kitabevi, Ankara 2009.

Soren Kierkegaard, Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, Çeviren: Zeynep Yeter, Zeplin Kitap, İstanbul 2018.

YAMAN, Yasemin. "Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları", Özne, 25. Kitap, (Ed. Yasemin Akış Yaman) ss. 9-33. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016.

YAZAR



Burak Saytekin

Psikoloji ve Felsefe mezunudur. Psikolog olarak insanlara yardım etmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda Bilim Tarihi'nde yüksek lisans yapmaktadır. İlgilendiği konular arasında psikoloji tarihi, teknoloji tarihi, tıp tarihi ve sistematik felsefe bulunmaktadır. Varoluşçuluk ve Stoacılık yaşamına en çok etki eden akımlardır. En sevdiği yazarlar Kierkegaard ve Seneca'dır. Kütüphanesinde hangi rafta hangi sırada hangi kitabın olduğunu bilir. Uzun yürüyüşler yapmaktan hoşlanır.



SOKRATİK TEVAZU

GLENN RAWSON

ÇEVİREN: JANSET NAS KILINÇ



“Atinalılar! Sizin sandığınız gibi kendim için değil, sizin adınıza savunma yapıyorum: Beni cezalandırarak Tanrı’nın hediyesine zarar vermeyesiniz diye. Eğer beni öldürürseniz, benim gibisini bulamazsınız.

“Asıl bilge, Atina yargıçları, belki yalnız Tanrıdır; o sözü ile de insan bilgisinin büyük bir şey olmadığını, hatta hiçbir şey olmadığını göstermek istemiştir; ... sanki ‘ey insanlar! Aranızda en bilgisi, Sokrates gibi bilgeliliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir’ demek istemiş.”

Sokrates, *Sokrates’in Savunması* (Platon, 30e ve 23ab)

Batı felsefesinin hem şüpheciliğinin hem de hedeflerinin kurucu babası Sokrates, Atina geleneklerine karşı gelerek gençleri yoldan çıkarmakla suçlandı ve infaz edildi. Çok kalabalık olan jürinin oyları birbirine oldukça yakındı: Platon’dan öğrendiğimiz kadarıyla eğer 500 jüriden 30’u oyunu değiştirseydi, Sokrates aklanabilirdi. Bazıları, eğer Sokrates mahkeme sürecinde daha az *kibirli* olsaydı da hayatı kurtulabilirdi diyor. Ne de olsa Platon’un yazdıklarından

Sokrates’in kendini Atinalılara Tanrı’dan bir hediye olarak gördüğünü, Atinalıları bir at sineği tarafından rahatsız edilmeye ihtiyacı olan tembel bir ata benzettiğini ve yaptıkları için “cezasının” belediye binasında ömür boyu bedava yemek olması gerektiğini söylerken görüyoruz. Gerçekte ise Sokrates kibirli görünmek istemiş olmalıdır. Başka bir öğrencisi olan Ksenefon, Sokrates’in savunmasının bazı kısımlarını onun aslında ölmek *istediğini* iddia ederek açıklıyor. Platon’un daha ünlü ve tamamlanmış versiyonunda ise (ayrıca ruhen de daha yerinde) Sokrates gayretle hayatını savunuyor ve kibirli duyuluyor olduğunu kabul ediyor – ancak olmadığında da ısrar ediyor. Onu itham edenlerin *kibirlerinin* ve onun felsefeye yaptığı *mütevazı* hizmetini yanlış anlamalarının, kendisinin yargılanmasının sorumluları olduğunu açıklayarak durumu onu itham edenlerin aleyhine çeviriyor.

Diğerlerinin fikirlerini çürütmekle geçen hayatının gerçekten de mütevazı olduğu ve onun mütevazı felsefi sorgulamalarının kendisi kibirli olanlara kibirli geldiği konusunda Sokrates haklı olabilir miydi? Ya

da sadece kötü durumunu aldatıcı delillerle güçlü göstermeye mi çalışıyordu? Onu hakir görenler hayatı boyunca böyle düşündüler ve bugün de bazıları filozoflar için aynı şeyi söylüyorlar. Sokrates'in sorgulama şeklinin nasıl hem gerçekten mütevazı hem de doğası gereği kibirlilikle karıştırılmaya müsait olduğunu açıklamaya çalışacağım. (Bugün elimizde olanın en iyisi olduğundan Platon'un Sokratik diyaloglarında kullandığı tasvirini kullanacağım.) Sonrasında kibir üzerine yakın zamanda yapılmış bir çalışmayı ele alacağım ve Sokrates tarzı sorgulama olan ve bugün Sokratik Metot diye adlandırılan şey ile karşılaşacağım.

Sokratik “İnsan Bilgeligi” ve Felsefi “At Sineği”nin Kibirlilik Karşısı Vazifesi

Bu gevşek paradoksu çözmek için Sokrates'in “insana özgü bir bilgelik” derken ne kastettiğini anlamak gerekir. Onun ateist bir şarlatan bilim insanı ve hakikat ya da gelenekle hiç ilgisi olmayan bir sofist olduğu gibi uzun zamandır ortalarda dolanan iftiraların, onu resmi olarak itham edenlerden daha tehlikeli olduğu ve onu suçlu bulmakta jürinin asıl nedeninin bu iftiralar olabileceğini öne sürmüştür. Bu kadar bilmiş biri olma ünü nereden geliyor? Sahip olduğunu söyleyebileceği tek bilgelik yanlışı anlaşılmasından diye yanıtlıyor kendisi. Bu, bilimsel bilgelik, retorik uzmanlık ya da bizi gerçek erdemın öğreticileri yapacak insanüstü erdem değil: Sokrates, böyle şeyler öğretebileceğini her zaman yalanladı. Onun sahip çıkacağı tek bilgelik, tanrı Apollon'dan bir kahin yoluyla ona aktarılan “insana özgü bilgelik” dediği bilgeliktir.

İnsana özgü bilgelik nedir? Görünüşe göre hevesli bir hayranı, kahine Sokrates'ten daha bilge bir kişi olup olmadığını sormuş ve kahin de olmadığını söylemiş. Sokrates buna şaşırılmış; çünkü hiçbir özelikli bilgiye sahip olmadığının farkındaydı ve dahası tanrının yalan söyleyeceğine ya da yanılabileceğine inanmıyordu. Böylece bu anlaşılmaz kehanetin ne anlama geldiğini bulmaya koyuldu. Ahlaki bilgelikleriyle tanınan kişileri ziyaret etti; ama bildikleri sandıkları şeyleri bilmediklerini fark etti. Politikacılarla, oyun yazarlarıyla ve daha niceleriyle konuştu; ama sonuç aynıydı: İnsanların yüksek hayat hakkındaki inançlarında her zaman tutarsızlıklar vardı ve Sokrates'in keskin soruları ışığında inançlarını açıklamaktan acizdiler. İnsanlar hayattaki en önemli şeyler (adalet, erdem ve yaşamının en iyi yolu) hakkında ne kadar çok bildiklerini iddia ediyorlarsa, o kadar az bu iddialarını kanıtlayabiliyorlardı. Gerçekten bilgi sahibi olan insanlar bile, sanatın ya da zanaat-

tın bilimi gibi, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyebilecekleri yanılgısına kapılmışlardı.

Sonunda Sokrates, mütevazı üstünlüğünü fark etti: “Görünüşe göre ikimiz de büyük bir şey bilmiyoruz; ama o bir şey bilmezken bir şey bildiğini sanıyor, bense bilmiyorum ve bildiğimi de sanmıyorum.” İşte, Sokrates'in cehaletini kabullenmeyi içeren özel bilgelisinin paradoksu bu. Diğerlerinin aslında gerçekte bilmedikleri önemli şeyleri bildiklerini düşündükleri yerde o alçakgönüllülükle bilmediğini kabul ediyor: “bilge olan Tanrı'dır ve bu kehanette o... ‘siz insanlar arasında en bilge olan, Sokrates gibi konu bilgelige geldiğinde kendisinin değersiz olduğunu bilendir.’” İlk bakışta bu yorum aslından, “kimse Sokrates'ten daha bilge değildir.” ifadesinden, çok uzakta görülebilir; ama bunu öngören kahin gizli anlamlarıyla ünlüydü ve Sokrates'in buna başka iyi bir anlam verebilmesinin başka bir yolu yoktu. En azından başkalarından daha çok bildiğini düşünmenin kibirliliğinden kaçındı.

Sonrasında Sokrates hayatının geri kalanını Apollon'un çok değer verdiği bu alçakgönüllü kendilik bilgisini yaymakla geçirdi. Belki yüksek hayatın asıl doğasını öğretecek olan insanüstü bilgeligi bulabileceği bir yer bulmayı da umuyordu. Ama daha önemlisi, Apollon'a hizmetini devam ettiriyor, aslında sahip olmadığı bilgelige sahip çıkanların yaygın kibriyle savaşıyordu. Hem çok fazla bilgelige sahip olduklarını *bariz bir biçimde* iddia eden hem de eylemleriyle sahip olmadıkları bilgelige *işaret eden* insanlara cehaletlerini fark ettirmeye çalıştı. Bu nedenle erdem ve pratik politika öğreten profesyonel öğretmenlerle (Hippias, Protagoras, Gorgias gibi sofistlerle) tartışmalara girdi ve bazı savcılar, paralı askerleri ve devlet adamı olmayı amaçlayanları (Euthypron, Menon, Alkibiades gibilerini) çapraz sorguya aldı. Bilgeliklerini taklit edenleri çürüten Sokrates, onların daha mütevazı olmasına yardım ederek ona üstünlük veren mütevazı tek yönü ortadan kaldırmış oluyordu.

Sokrates'in hedefi, *kibre* karşı yapılan tipik bir Yunan saldırısının felsefi bir şeklidir. Yunancada *kibir*, şiddet ya da benzeri aşırı davranışları ya da aşırı bir üstünlük duygusuyla diğerlerini aşağı görmeyi ifade etmek için kullanılır. Bazen daha genel olarak insan doğasının sınırlarının aşılmasına yönelik girişimleri de ifade eder. Yunan mitleri ve efsaneleri genellikle kaderi kandırmaya ya da tanrılarla bir olmaya çalışıp asla başaramayan ya da cezalandırılan insanları anlatır. İkarus çok yükseğe uçmaya çalıştığı için düşerek ölür. Sisypheos ölümü kandırmaya çalıştığı için son-

suz anlamsızlıkla cezalandırılmış ve Oedipus kehaneti alt etmeye çalışırken kendi sefil talihini mühürlemiştir. Bütün bu hikayeler, olduğumuzdan daha iyi olduğumuzu düşünmemiz ve bize uygun yeri bilmememiz hakkında baki kaygımızı ifade ediyor. Oyun yazarları, tarihçiler ve filozoflar, olduklarından daha iyi olduklarını düşünmenin kibirliliği konusunda sıradan kişileri, kralları ve toplulukları uyarmışlardır. Apollon bu uyarıyla özellikle ilişkilidir. Delfi'deki Apollon tapınağının duvarlarında "kendini bil", "aşırılık boştur", "kibre nefret" gibi yazıtlar vardır. Bu uzun süren gelenekte Sokrates kibir karşıtı görevini özellikle ahlaki bilgelik iddiasında olanlara yöneltti.

Sokrates'in hedefi, sağduyulu bir hatırlatmadan ziyade özellikle felsefidir; çünkü kendisi ve diğerleri üzerinde yaptığı incelemeler neyin gerçekten bilgi sayıldığına dair yeni ve daha ayrıntılı bir kavrayış sağlıyor. Kendi çağının sanatlarının ve bilimlerinin getirdiği *açıklamalardan* ilham aldı, *tutarlı olma* ölçütünü eşi benzeri görülmemiş bir özen ile uyguladı ve yerinde *tanımlar* için standartları belirledi. Sokrates'in önemli ama hilekar bir alan olan ahlak konusunda kendi yüksek standartlarını tatmin etmedeki yetersizliği onu, kendinde değer öğreticisi yapabilecek "insanüstü bilgelik" olmadığı sonucuna götürdü. Sokrates, neredeyse hep sorular sorduğu kimselerden mantık bakımından çok daha hünerli olsa da, kendinin hiçbir şey hakkında tam bir cevabı olmadığı iddiası sadece ironi değil. (Sokratik felsefenin bu unsurları son yıllarda çok daha büyük bir heyecanla çalışıldı; ileri okumalardaki nota bakınız.)

O halde Sokrates'in hikayesine göre o, Apollon'un misyonunu sürdürmek için, kendi cehaletini sergileyerek ve diğerlerine kendi cehaletlerini hatırlatarak felsefi bir at sineği gibi davranmak zorunda ki tembel bir at olan Atina'yı entelektüel tembelliğinden ve kibrinden uyandırabilsin. Ama kendi kibirlerini görmede başarısız olanlar ya da görmek istemeyenler Sokrates'i çok bilmiş biri ya da tartışmalarda kazanmaktan zevk alan bir ukala olarak yorumladılar. Sokrates, genç insanların tartışmalarda nasıl da onu taklit ederek karşılarındakini çürütmeye çalışmaktan hoşlandıklarından bahsediyordu – ama Sokrates'in ağırbaşlı tevazusu olmadan. Sokrates'i hakir görenler geleneklerin sorgulanmasından ve toplumun dayanaklarının yalanlanmasıyla nefret ettiler ve Sokrates'in hedeflerini, onu taklit eden kiniklerle karıştırdılar. Sonunda Sokrates'i geleneksel dine ve ahlaka zarar vermek gibi muğlak suçlardan mahkemeyle çıkarttılar.

Aslında Sokrates'in görevi Apollon'dan özel bir emir

gerektirmiyordu ve o da biliyordu ki görevin evrensel değeri kehanet olmadan da anlaşılabilirdi (jüri onu ölümle cezalandırmadan hemen önce belirttiği gibi). Sokratik "insana özgü bilgelik" *esas değerinin* kibirliliğin tezati olması yanı sıra eğitimde de *araçsal* bir temel değeri var. Bir şeyi bildiklerini varsayan kimseler tabii ki de onu öğrenmeye çabalamazlar. Yani Sokrates birine, bildiğini düşündüğü şeyi aslında bilmediğini gösterdiğinde, onun bu şeyi öğrenmesi için gerekli koşulu sağlıyor. Sorunu tanımak bir cevap oluşturmadaki ilk adımdır. Geometri ve erdem üzerine bir diyalog olan Menon'da, Sokrates: "Şu durumda (kölenin) nerede olduğunu farkında mısın Menon? ... En başta sekiz adımlık karenin kenarının ne olduğunu bilmiyordu ve hala bilmiyor. Ama sonra bildiğini sandı ve sanki biliyormuş gibi özgüvenle cevapladı ve kendini eksik görmedi. ... Aslında şimdi cevabı bulmak için yararlı bir şey yaptık, şimdilik, bilmediğinin farkında olarak, aramaktan memnun olacak." diyor. Platon'un Sokratik diyalogları boyunca Sokrates insanlara daha neyin öğrenilebileceğini göstererek gerçek eğitimi amaçlıyor. Özellikle de açıkça kibirli yetişkinlere karşı, alaycı da olsa aynı zamanda nazik ve cesaretlendirici de olabiliyor, özellikle de mütevazı gençlere karşı (*Menon*, *Lysis* ya da *Kharmides*'deki farklı karakterlere karşı takındığı farklı tutumları karşılaştırın). Eğer Sokrates haklıysa, insanlar onları yalanladığı için kızgınsa ve böyle yaptığı için onun kibirli olduğunu düşünüyorlarsa, bu aslında kendi kibirlerini doğruluyor demektir.

Sokrates'in Modern Bir Hayranı Ne Yapmalı?

Bazen hala filozoflar doğruya ya da geleneklere saygısı olmayan kavgacı hilebazlar olarak düşünülebilirler. (Bu, bazen doğrudur.) Kibirden kaçınma ve cehaleti tanımanın etik ve eğitimsel değerleri her zamanki kadar büyük. Ve Sokrates'in yaptığı şekliyle Sokratik sorgulama –titiz mantıksal standartlarla, en son cevaba sahip olmayan kişilerce yürütülen, tartışmalı konularda ortak bilgi araştırması– her zamanki kadar zor. Ben bir Amerikan üniversitesinde felsefe dersi veriyorum ve bazen (diğer yaklaşımlar arasında) Sokrates'in yaptığı gibi tartışmalar yürütmeye çalışıyorum. Kibirli olmadan ya da öyle görünmeden idare etmeye çalışıyorum; ama eminim ki bazen başaramıyorum.

Cornell Üniversitesi'nden David Dunning ve Justin Kruger'in çalışması gösteriyor ki mantık, İngilizce gramer ya da bir şakanın nasıl anlatılacağı konusunda en cahil olanlar aynı zamanda cehaletlerini *kabul lenmekte* de başarısız oluyorlar. Bu tür becerilerin

testlerinde en kötü sonuçlara sahip olanlar genellikle kendilerini ortalamanın üstünde kabul ediyorlar ve becerilerini diğerlerinden çok daha fazla abartıyorlar. Çalışmada, en kötü sonuçlara sahip olanlar, çok daha iyi sonuçlara sahip olanların testlerini “değerlendirdikten” sonra bile, kendilerinin olduklarından çok daha bilgili olduklarını düşünmeye devam ettiler ve daha bilgili yaşlılarıyla karşılaştırıldığında kendi becerilerine dair tahminlerini *arttırdılar*. Buna karşın, en yeterli olanlar diğerlerinin performansını görene kadar, kendi performanslarını aşağı gördüler. Çalışmanın sahiplerinin de dikkat çektiği üzere bu yeni veri Darwin’in “cahillik, daha sıklıkla bilgiyi değil, güveni doğurur” gözlemine ve Jefferson’un “en çok bilen, ne kadar da az bildiğini bilendir” deyişine deneysel destek sağlamaktadır. Sokrates’in, az başarımlı kimselerin kendi cahilliklerinden emin olana dek öğrenmek için bir sebepleri olmadığı, antik anlayışını unutmayalım.

Amerikan hukuk fakültelerinde, herkesin içinde öğrencilerden hukuki muhakeme sorularına, artık doğru cevap veremeyene kadar cevaplar istenerek (büyük ihtimalle kötü uygulayanlar arasında) öğrencileri *aşağılama* eğilimi olduğu için, “Sokratik Metot” denen pratik kötü bir şöhrete sahip oldu. Kendi işlerindeki zor mevzuları kavrayabilmeleri için, öğrencilerin bilfiil katılımını gerektiren, her zaman kendi soruşturmalarını yapmaya ve kendi mantıksal kaynaklarını kullanmaya hazır olmalarını gerektiren bir sistemin belirgin yararları vardır. Ama hukuk fakültelerindeki metot kolayca “bil bakalım ben ne düşünüyorum?” oyununa dönebilir. Ve tabii ki aşağılanma, birinin anlamasını geliştirmeyi sürdürecektir mütevazı bir metaneti teşvik etmiyor. (Sokrates’in partnerleri bile çoğunlukla meraklı olmaktan daha çok öfkeli oluyorlar.) Her halükarda, öğreticinin çoktan cevaplara sahip olduğu ve pedagojik bir araç olarak bu cevapları kendine sakladığı bir sorgulama Sokrates usulü Sokratik bir sorgulama değildir.

Ayrıca Sokrates, “Sokratik” denen modern bir strateji de kullanmaz. Çocuklarda, ergenlerde ve bazen de üniversitelerde, açık uçlu sorular özgür ifadeyi, özgüveni ve çeşitli fikirlere karşı hoşgörüyü teşvik etmek için düzenlenmiştir. Bu yaklaşım tartışmalı konulara giriş yapmak ve açık toplantıları özendirerek için doğrudur; ama mantıksal olarak titiz olan diyaloglar için doğru değildir. Kendi içinde, sağlıklı bir hoşgörüyü ya da günlük bir farklılığı destekleyebilir ve kendi genel özverimizle bazı şeylerin ahlaki olarak gerçekten de yanlış olduğunu, toplumun işlemek için temel ahlaki anlaşmalara ihtiyacı olduğunu anlamamız zor olabilir. Ama konuyla ilgili daha da

önemlisi, bu Sokrates’in yaklaşımı değildir. Nadir olarak Sokrates’in çocuklarla konuştuğunu gördüğümüzde (Platon’un *Lysis*’i), kibardır ve cesaretlendirir; ama hala doğru sanılan yanlışları düzeltme zahmetine girer ve çocukların ilgisini düşündükleri kadar çok şey bilmedikleri olgusuna çeker.

Sokrates’in Sokratik Metot’u her durum için uygun değildir. Ama insanların çoktan cevapları bildiklerini düşündükleri alanlarda –ahlak ve din bu alanlar arasında önde gelenlerdir– bir öğretmenin öğrencilerine yardımcı olabilmesi için, cehaletimizin boyutunu kavramamız için çok titiz, nazik ama sıkı standartlara başvurmalıdır. Tabii ki *tamamen* cahil değiliz. Etik teori derslerinde, çoğu zaman neyin ahlaki olarak doğru ya da yanlış olduğu konusunda çoğumuzun zar zor doğru olduğunu ve etik teorilerin bize sadece neyi yapıp yapmayacağımızı söylemediğini vurguluyorum. Etik teoriler şeylerin neden iyi ya da kötü olduğunu açıklayabilmemiz için temel kavramları ve nihai amaçları tanımlıyor ve dolayısıyla iyi geleneklerin çatıştığı veya yeni problemlerin kafamızı karıştırdığı zor durumlarda tercih yapmamızı sağlıyor. En son ve net cevaplar bulunamadığında, sürekliliği, tanımları ve en bilgili inançlarımızın açıklayıcı gücünü incelemek, yapmamız gereken tek şey. Bunlar Sokrates tarafından belirlenmiş olan standartlar. Ve eğer bütün cevapların eşit olarak iyi olmadığını iddia edeceksek, bazı ahlaki sorular hem öğrenci hem de öğretmen için benzer şekilde zor olduğundan, onlara ihtiyacımız var.

Ancak cahilliğimiz, cahilliğimizi kabullenmemizi engelleyebilir. Sadece paradoksal olmaya çalışmıyorum. Diğerlerini düzelttiğimizde ve onlarla yüzleşme ve yalanlamaya zaman ayırdığımızda bile, Sokrates’in öncülüğünü takip edebiliriz ve kibre karşı gerçekten tevazunun tarafında durma umuduyla kendi cehaletimizi de açığa çıkarabiliriz.

İleri Okumalar

Platon’un en Sokratik diyalogları: *Savunma*, *Kharimides*, *Kriton*, *Euthypron*, *Gorgias*, *Ion* ve *Lakhes*’dir. Sokrates’in felsefesi hakkında, en iyi akademik çalışmalarla desteklenmiş ve rahatça okunabilir, ufuk açıcı bir giriş olarak A. Rotry’nin *Philosophers on Education (Eğitim Üzerine Filozoflar)* kitabında P. Woodruff’ın yazdığı “Socratic Education (Sokratik Eğitim)” kısmı (Routledge 1998). C. D. C. Reeve’in *Socrates in the Apology (Savunmada Sokrates)* kitabı, Sokrates’in savunmasının ayrıntılı bir incelenmesidir (Hackett 1989). C. C. W. Taylor’un *Sokrates*’i, Sokrates’in hayatının, felsefesinin ve tarihi etkisinin

kısa bir incelemesidir (Oxford 1998; Türkçesi Altın Kitaplar 2002). Felsefesinin daha bütün bir incelemesi T. Brickhouse ve N. Smith'in *The Philosophy of Socrates (Sokrates'in Felsefesi)* kitabıdır. Daha fazla ayrıntı için, W. J. Prior'in editörlüğünü yaptığı *Socrates: Critical Assessments (Sokrates: Kritik Değerlen-*

dirme) kitabına bakın (Routledge 1996). Dunning ve Kruger'ın çalışmaları *Journal of Personality and Social Psychology* dergisinde Aralık 1999'da yayımlandı.

İngilizce orijinali: Rawson, G. "Socratic humility", *Philosophy Now*, Kasım/Aralık 2005. .



MAĞARA ALEGORİSİ VE SİMÜLASYON BAĞLAMINDA RUH-BEDEN

TUBA GÜLTEKİN* - AŞKIN BAHADIR



Araştırmada, ilgili yayın ve literatür doğrultusunda Platon'un Mağara Alegorisi, beden ile ilgili düşünceleri ve Menon Paradoxu ile Baudrillard'ın Simülasyon Teorileri, bedene yaklaşımı ve ortaya koyduğu düşünce bağlamında meydana gelen bir paradokstan bahsedilmektedir. Araştırmada bu düşünürlerin düşünceleri karşılaştığında bir takım benzerlikler saptanmıştır. Bu bağlamda nitel araştırma yöntemi olan araştırmada ilgili yayın ve literatürden bilgiler elde edilerek karşılaştırma yapılarak yorumlanmıştır.

Menon Paradoxu ve Bu Bağlamda Platon'un Ruh-Beden Yaklaşımı

Menon ve Sokrates tarafından erdemin tanımı ile ilgili gerçekleştirilen, diyalog sırasında bilginin (episteme) nasıl elde edildiği ile ilgili bir bölümde bilgiye ulaşma konusunda bir çıkmaza girilmiştir. Menon'un erdem ile ilgili tüm ortaya koyduğu düşüncelerin Sokrates tarafından çürütülmesiyle Menon, çıkmazı yaratacak düşünceyi ortaya atar:

"Hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir şey, asla biline-

mez ve dolayısıyla hakkında konuşulamaz. Çünkü hiçbir bakımdan bilinmeyen, yani bilginin nesnesi olmayan bir şeyin, bilinmeyen bir şey olduğunu ileri sürmek de o şeye ilişkin bir tür bilgi sahibi olmak anlamına gelmektedir. Bu, bir çelişkidir. Bilinmeyen bir olguyu elde edebiliyorsak, aradığımız olguyu kavradığımızı nasıl bilebiliriz? Bu durumda insan sadece bildiklerini bilebilir; doğal olarak da öğrenim ve öğretim söz konusu olamaz" (1).

Çıkmaz oluşturan bu düşüncelerin üstüne Platon, bilginin anımsayıştan başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Bu ortaya koyduğu düşünce Platon'un bilginin nasıl edinildiği ile ilgili verdiği cevaptır. Bu Platon'un idealar dünyasıyla ilgili bağlantılı bir düşüncedir. Yani, Platon'un bilgi konusundaki düşünceleri, savunduğu idealist felsefede anlayışıyla bağlantılı şekildedir. Bilginin kaynağı, imkanı ve sınırlarına olan düşüncelerini *Phaidon*, *Phaidros*, *Menon*, *Protagoras* ve *Theaitetos* diyaloglarında incelemektedir.

"Ölmez ruh, pek çok kez doğmuştur. Bunun için gerek yeryüzünde gerekse Hades'te her şeyi

*Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü

görmüş, öğrenmediği bir şey kalmamıştır. Doğanın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, insan bir tek şeyi hatırlamakla bütün öteki şeyleri bulur. Öğrenme denen şey budur. Araştırma ile öğrenme belirsiz anımsamadan (*anamnesis*) başka bir şey değildir” (2).

Platon’un bu düşüncesini Menon’a kanıtlamak için Sokrates Menon’dan genç ve eğitimsiz bir kölesini çağırmasını ister. Sokrates bu köleye bir geometri sorusu sorar ve köleden aldığı cevaplara doğru sorular yönelterek geometri sorusunu çözmesini sağlar. Sokrates’in bu yaptığı doğurtma (*maieutike*) yöntemidir (Güzel, 2003). Bu sayede köle kendisinde mevcut olan bilgiyi hatırlayarak geometri problemini doğru olarak çözmektedir. Sokrates bu hatırlatma yönteminin yalnızca geometri ve matematik için değil tüm alanlarda işe yarayacağını da ileri sürmektedir. Ayrıca, Sokrates doğru sorularla alınan doğru cevapların episteme (bilgi) olmadığını, yalnızca doğru sanı olduğunu da eklemektedir. Yani köleden alınan cevaplar doğru birer sanıdır ve bunların bilgi olması için belirli temellere oturtulmuş olması gerekmektedir. Bu bilgileri temellendirmek ise neden doğru olduğunun bilinmesi ile gerçekleşir. (İhsan Turgut, *Platon’un Bilgi Görüşü*).

“*Menon* diyalogunda Platon, Sokrates’in hiçbir şekilde geometri bilgisine sahip olmayan bir köleye geometrik şekillerin matematiksel-lojik yapısına ilişkin sorular yönelterek onun geometri problemini çözebileceğini gösterir. Kölenin bu bilgiyi içinde yaşadığı dünyadan öğrenemeyeceği sonucundan hareketle ruhun bedene girmeden önce fiziksel olmayan bir dünyada yaşadığı sonucuna ulaşır. Platon bu sonucu gerek *Phaidon*’da gerekse *Menon*’da ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlamak için kullanır. *Menon* diyalogunda Platon’un tutunduğu anımsama argümanındaki iddiası doğmadan önce insanların bir ruha sahip olduğudur. Diyalogda ruhun gerçekleri görmüş olduğunu fakat bir bedene girmesiyle onları unutmuş olduğu savını yineler. Ona göre ölümsüz ruh doğmadan önce her şeyi görmüş ve öğrenmiştir, bir bedene girdiğinde ise onda önceden edindiği bilgilerin anıları saklıdır. Ruh diğer şeyleri de bulabilmek için tek bir şeyi hatırlamakla kalmayıp öteki şeylerin de izini sürmelidir” (2).

Platon’un düşünceleri genel bir bütünlük içerisindedir. Mağara alegorisi ve Menon paradoksunu tam olarak anlayabilmek için öncelikle ruh-beden ile il-

gili düşüncelerini anlamak gerekmektedir. Ruh-beden ile ilgili düşüncelerinde Platon döneminde mevcut olan Orfirik inancında da etkilendiği düşünülmektedir. Orfirik inancına göre Dianysos ölmüş daha sonra dirilmiştir. Yani ruhun yeniden doğması mümkündür. Bu inancın Platon’un tenasüh (ruhgöçü) fikrinin gelişimini etkilemiştir. Orfik dininde ruhun bedenden kurtulması arzu edilmektedir. Platon, ruhların gökten günahsız geldiğine ve bu dünyada kirlendiğini savunmaktadır. Bunun nedeni ruhun bedene girmeden önce idealar aleminde hayat sürmesidir. Bu bağlamda Platon, mitosları idealar alemi ile fikirlerini savunmada araç olarak kullanmıştır. Platon’un ruh ile ilgili düşünceleri genel anlamda idealar alemiyle ilişkilidir (Derbeder, 2007).

“Bir piramit gibi üst üste dizilmiş olan idealar, ezeli ve ebedidir. En üstteki idea iyi yani varlık ideasıdır. Ruh da ezelidir. Sonradan madde dünyasına inmiş ve bir bedene girmiştir. Ölümden sonra başka bir bedene göç edecek ve yerleşecektir. Ruh idealar aleminden yeryüzüne indiği için onun iyiliğinin ve kötülüğün kökünü dışarıda değil de, ruhun kendisinde, kendi içinde aramak gerekir. Ruh ezeli olduğu için, kendisi gibi ezeli olan ideaları da ezelde beri bilmekteydi. Ne var ki madde alemine inince onları unuttu. Fakat çeşitli vesilelerle onları hatırlamaya çalışır. Buna tahattur (hatırlama) adı verilmektedir (4).

Ruhun bedenden önce varlığının olduğunu kanıtlamak adına Platon, *anamnesis*i yani hatırlatmayı kullanmaktadır. *Anamnesis* düşünceleriyle bağlantılı olarak bilgiler konusunda eğer hatırlanıyorsa, bedene düşmeden önce ruhun varlığının olması gerekmektedir ve böylelikle ruh ölümden sonra yaşamaya devam edecektir. Sınırlı ve sonlu bedene düşen ruh aslına yani tanrısal aleme dönme isteğiyle bedensizleşmeyi arzulamaktadır. Platoncu düşüncede ruh beden içerisinde hapsolmuştur ve bu hapisane- de olduğu sürece gerçeği elde edemez (Derbeder, 2007).

Platon sanatı da taklidi insanlara sunan bir yapı olarak kabul etmektedir ve sanatçıları ideal devlet düzenini oluşturmak adına diyaloglar gerçekleştirdiği ünlü devlet eserinde ideal devletinden kovmuştur.

Şöyle ki; bir öz vardır. Bu öz, asıldır, ideal olandır. Bunu Tanrı, ya canı istediği için, ya da başka türlü olamayacağı için bir tek, “ideal” olarak yapmıştır. İdealin dışında ideal üzerinden fenomeni üreten ikincil bir üretici ya da fenomenin işçisi vardır. Buna zanaatkâr da diyebiliriz. Mesela bu bir dülgerdir

Platon'a göre. Bir sedir idealinden sediri üreten sedir işçisidir. Bir ressam ise Platon'a göre ötekilerin yaptığı şeyin benzetmecisi olarak tanımlanır. Yani bir şeyin üç derece uzağını yapan kişidir sanatçı. Resim, böylece gerçeğin, yani idealin benzetmesi değildir. Görünenin benzetmesidir, yani fenomenin (5).

Ancak, Platon'un tüm bu sanatçıya karşı sergilediği kötücül tutumlarına rağmen birçok sanatçı eserlerinde Platon'un düşünceler

lar vardır ve bu mahkumların hiçbir şekilde hareket edemeyecek şekilde kolları bacakları ve kafalarından mağaranın girişine sırtları dönük şekilde zincirlenmişlerdir. Bu mahkumların tek gördükleri şey mağaranın duvarıdır ve kapıdan geçenlerin bu duvara yansıyan gölgeleridir. Mahkumlar tüm hayatları boyunca yalnızca duvardaki gölgeleri gördükleri için bu gölgeler onların gerçekliği halini almıştır. Bir gün bu mahkumlardan biri

Mağara alegorisinde, mağara içerisinde yaşadığımız dünyayı, alegorideki gerçek dünya ise idealar dünyasının temsildir (Baykent Özen, 2018). Aslında Platon bu mağara alegorisinde bir simülasyon alanı olarak mağarayı ortaya koymuştur. Baudrillard'a döndüğümüzde ise, günümüz teknoloji dünyasını simülasyon alanı olarak kabul etmektedir. Baudrillard simülasyonu kopyanın kopyası olarak açıklarken mağara alegorisiyle Platon, yaşadığımız dünyayı idealar dünyasının yansıması olarak kabul etmektedir.

Menon paradoksuna bir benzer paradoks ise aslında farkına varmadan Baudrillard tarafından ortaya koyulmuştur. Baudrillard'a göre simülasyon terimi; "gerçeğin tüm göstergelerine sahip olup da gerçek olmayan şey"dir (Gültekin ve Tokdil, 2017: 280). Bu açıklama bağlamında gerçeğin tüm göstergelerine sahip olması, o nesnenin tüm özelliklerine sahip olması demektir. Ancak böyle durumda şöyle bir paradoks ortaya çıkmaktadır: Eğer bir simülasyon bir nesnenin tüm özelliklerini taşıyorsa, bu durumda o simülasyon o nesne haline gelmiştir ve onun simülasyon olduğu ne şekilde anlaşılabilir, ya da Baudrillard'ın söz konusu ettiği gibi simülasyon ve gerçek birbirinden farksız bir hale geldiyse, ikisinin ayrımı ne şekilde yapılabilir? Bu bir paradokstur ve bu paradoks tıpkı Menon'un bilgi ile ortaya koyduğu paradoks ile benzer şekilde bir paradokstur.

Simülasyon Teorisi Bağlamında Platon

Postmodern teorilerden günümüzde oldukça ilgi gören Baudrillard'ın Simülasyon teorisinin, aslında günümüzden binlerce yıl önce yaşamış bir felsefeci olan



rinden beslenmiş, ya da Platon'a göndermelerde bulunmuştur. Örneğin, Damien Hirst birçok eserinde ölümü konu almış, bazı eserlerinde Platon gibi ölümü güzel bir konu gibi yorumlamıştır.

Platon'un bir diğer önemli düşüncesi ise Mağara Alegorisidir. Burada bir metafor olarak mağarayı ortaya koyan Platon'un mağara alegorisi şu şekildedir: Doğdukları ilk andan itibaren bir mağarada yaşayan mahkum-

zincirlerinden kurtulur ve dışarı çıkar. Işıktan kamaşan gözleri ile korku duyar ancak gözleri alıştığında gördüklerinin asıl gerçeklik olduğunu ve güneşin gölgeleri oluşturduğunu anlar. Daha sonra mağaraya döner ve gördüklerini anlatmak istediğinde içeridekileri buna inandırması imkansızdır (Baykent Özen, 2018). Platon mağaraya geri dönüp gerçekleri anlatmaya çalışan mahkumu filazofa benzetmektedir.

Platon'un düşünceleri ile bağlantısı bulunmaktadır. Bu bağlantılar saptanmak adına öncelikle Baudrillard'ın Simülasyon Teorisiyle ilgili bilgiler verilecek ardından Platon'un Mağara kuramı ve Ruh-Beden ile ilgili düşüncelerine değinilerek Simülasyon Teorisi ile ilgili benzerlikler saptanacaktır.

1960 ve sonrası Postmodern dönem olarak kabul edilen dönemde teknolojinin geldiği nokta, insanlarda gerçeklik algısında ve yaşamlarında belirli kırılmalara neden olmuştur. Postmodern dönemin bu konularda uzman teorisyeni Baudrillard gerçeklik artık gösterenler, gösterileni yansıtmayacak kadar uzak bir mesafede olduğunu savunmakta, fakat onun yerine başka simülasyonların ya da simülasyonun simülasyonunun kendisine yer bulduğundan bahsetmektedir. Simülasyon, gerçekliğin gerçek olmayan bir kopyasıdır (Şahiner, 2015).

“Simülasyon tanım olarak gerçekten ve fiili olarak var olmayan bir şeyi ya da durumu bütün bileşenleriyle birlikte, gerçekmiş ve fiilen varmış gibi gösterme durumu olarak tanımlanabilir. Simülasyon kuramının, postmodern Batı toplumlarının düzenlerine bir başkaldırı ve saldırı amacı bulunmaktadır. Başta sistemin temeli Kapitalizme bağlı ekonomi ve onu destekleyen bireylere saldırılmaktadır. Baudrillard'a göre simülasyon kuramı ve hipergerçeklik aynı şeyi işaret etmektedir. Simülasyon, gerçeğin tüm özelliklerini barındıran ancak gerçek olmayan şeydir. Baudrillard'a göre, gerçeklik parçalanmış ve insanlar gerçeğin yerine kurgulanmış yapay gerçeğin içinde simülakrlarla yaşamaktadır” (5).

Baudrillard, simülasyon ile bağlantılı olarak hipergerçekliğe de değinmektedir. Hipergerçek olarak irdelediği nokta ise, gerçek olmayanın çoğalarak gerçek olarak algılanan şeylerin yani simülasyonların yerine geçmesidir. Sanat bu taklitleri yaratan simülasyonun aşamalarına girmektedir. Baudrillard'a göre, sanat diğer her şey gibi gerçeklik ve simülasyonun sınırlarının bulanıklaşmasını sağlayan ve artık mevcut olmayan bir şeyin kopyasıdır. Sanatçı aslında, gördüğü, hissettiği ve yorumladığı biçimiyle evrenin bir simülasyonunu oluşturmaktır (Whitham ve Pooke, 2013). Baudrillard'a göre simülasyon teorisi ile ilgili olarak, bir simülasyon evreninde her şey birbirine benzemektedir. Baudrillard, gerçeklik kavramının içini boşaltarak olumsuzlaştırmakta ve içini boşaltmaktadır. Daha sonra ise bu iddiasını daha ileri götürerek tarihsel süreçte kabul edilen şekilde bir gerçekliğin artık postmodern dönemde kalmadığını ileri sürmektedir (Maltaş, 2012).

“Simülasyon evreninde sanatın sistemin bir taşıyıcısı, hatta üreticisi haline geldiğini savunan Baudrillard, günümüz Batı sanatını *beş para edemeyecek kadar yüzeysel* olarak nitelermektedir. Ona göre 'sanat da her şeyin estetik bayağılık düzeyine yükseltilmesi yararına yanılma arzusunun yitirmiş ve trans-estetik bir hale dönüşmüştür'. Baudrillard'ın, sanatın içinde bulunduğu duruma bu denli sert bir eleştirel söylemle yaklaşması kuşkusuz postmodern dönem estetiğinin radikal uygulamalarına duyduğu tepkiyle açıklanabilir. Çünkü önceleri sanat insanları, yarattığı illüzyona inandırmak gibi bir misyonu yerine getirirken, günümüzde artık onları var olmayan bir gerçekliğe inandırma yoluna gitmektedir. Ve işte simülasyon da gerçekliğin bittiği yerde başlamaktadır. Bugün var olduğu iddia edilen bu durum, sanatın tüm üretim yöntemlerini ve ortaya koyduğu yapıtları kapsamaktadır. Çünkü anlatılacakların gerçekliğinin söz konusu olduğu durumda, üretimlerini geleneksel yöntemlerle yapan sanatçı ile dijital teknoloji kullanan sanatçı tam bir farksızlık içerisinde aynı amaca hizmet eder durumda görünmektedir” (7).

Baudrillard'a göre günümüzde teknoloji bireyin gerçek olarak algıladığı bir evren sunmaktadır. Simülasyonu doğru kabul ettiği bu evren aslında tamamen kurgusal olarak tasarlanmış imajlardan oluşan ve üretim ve tüketime dayalı ve bunu destekler nitelikte bir evrendir (Güzel, 2015). Amerikalı teorisyen Eleanor Heartley, simülasyon ve hipergerçek evreninin anlatabilmek adına Orlando, Florida'da oluşturulan bir yapay yerleşim yeri olan Celebration'dan söz etmektedir. Disney şirketinin kurduğu, Amerika'da şiddetin ve suçun yüksek olduğu şehirlere seçenek olarak inşa edilen bu yerleşim yerleri kopya ettiği gerçekliğin kaynağı, aslında örneği gerçek dünyada olan bir modele değil, Disney'in kendi çizgi filmlerinde ve tema parklarında şekillendirdiği Amerikan kasaba mitolojisine dayanmaktadır (Heartley, 2001). Bu noktada ortaya koyulan aslında simülasyonun simülasyonu, yani kopyanın kopyasını ortaya koymaktır.

Teknolojik gelişmelerle birlikte postmodern dönem arzularından biri de bir simülasyon evreni içerisinde sayısal (bilgisayar vb teknolojik alanlar) bir alanda ölümsüz olarak yaşama arzusudur. Bu ise bedensizleşme ile mümkündür. Bu noktada birçok araştırma bulunmakla birlikte Kurzweil'in örneği öne çıkmaktadır:

“Bu konu için iyi bir örnek oluşturabilecek bir haberde, fütürist bir bilim adamı olan Ray Kurzweil, belirli elektriksel hareketlerle çalışan zihnimizin bedenlerimiz öldüğünde sanal bir gerçeklik alanında yaşamaya devam edebileceğine inanmaktadır. Kurzweil’e göre; zihnimizdeki bilgiler ve anılar beden öldükten sonra bu sanal mekana aktarılacak sonsuz yaşama sahip olabilir. Bu düşünce eskiden sıklıkla felsefenin sorguladığı soruların gündeme gelerek bu dünyanın da bir illüzyon (yanılsama) olup olmadığının tartışmalarına yol açmaktadır. Artık yaşadığımız toplumda sanal gerçekliğin kendisi, önceleri tek gerçeklik olarak düşündüğümüz dünyanın yerine koymaktadır. Bu yaşanan gelişmeler, Baudrillard’ın teorik olarak ortaya koyduğu sanal gerçekliğin gerçeğin yerini aldığı görüşünün ispatıdır” (8).

Bu noktada, Baudrillard bu bedensizleşme arzusu ve sanal ortamda ölümsüz hayat arzusunu eleştirel olarak simülasyon teorisiyle birlikte vermektedir. Platon ruhun ölümden sonra sınırsız olan idealar alemine gideceğini düşünmektedir. Bu iki bedensizleşme arzusu birbiriyle benzeşim göstermektedir. Platon, bedeni ruhun içine hapsediği bir kafes olarak görmüş ve ancak ölümlerle idealar dünyasına gidilerek gerçek ve sınırsız bilgiye ulaşılacağını savunmuştur. Baudrillard ise, postmodern dönemde teknoloji ile birlikte bedensizleşme arzusundan bahsederek sanal ortamda yaşama hayaline girildiğinden bahsetmektedir. Ancak aralarındaki fark Platon bu düşünceyi savunurken, Baudrillard bu düşünceden eleştirel anlamda bahsetmektedir.

Platon ve Baudrillard açısından karşılaştırma unsuru olan düşünceleri sanatçıya olan tutumlarıdır. Baudrillard’a göre sanat gerçek ve simülasyon olanın ayrımını zorlaştıran bir hal almış ve sanat bir simülasyon üreticisine dönüşerek beş para etmeyecek kadar yüzeysel bir şeye dönüşmüştür. Platon ise sanatçıyı takliden taklidini üretmek insanları kandırmakla suçlayarak devletten kovmaktadır.

Platon, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili düşüncelerini kanıtlayabilmek adına, Menon paradoksunu ortaya koymuş ve mağara alegorisini hem bunu desteklemek için hem de mağaraya gerçekleri görüp geri dönerek anlatmaya çalışan mahkumla bir filozof metaforu yaratmış yani anlatmak istediklerini anlatmaktaki çektığı zorluklara bir göndermede bulunmuştur.

Sonuç

Platon, erdemin tanımının sorgulandığı *Menon* di-

yaloğunda bilginin nasıl elde edildiği ile ilgili kısmına dahil olarak idealar alemiyle ilişkili olan ruh ve beden ile ilgili düşüncelerini kanıtlamak ister bir şekilde bağlantılayarak kendi düşüncelerini ispatlamıştır. Platon düşünceleri incelendiğinde, idealar dünyası, ruh-beden ve mağara kuramı birbiriyle bağlantılı düşünceler olduğu saptanmıştır. Çünkü, felsefi açıdan bir şeyleri sorgulama yaparken, birbiriyle bağlantılar yakalanmakta ve belirli düşünceler birbirinin sağlamasını oluşturmaktadır. Platon Antik Yunan felsefesinde en öne çıkan isimlerden biri olarak kendisinden sonra hem birçok filozofa ışık tutmuş, hem de diğer alanlarda düşünceleri irdelenmiştir. Hatta kötücül yaklaşımlarına rağmen sanatta bile birçok sanatçı Platon’a göndermelerde bulunduğu eserler ortaya koymuştur. Bu doğrultuda, içerisinde bulunduğumuz dönem olan Postmodern dönem olan dönemde bile 24 asır geçmesine rağmen Platon’un düşünceleri saptanmaktadır.

Postmodern dönem içerisinde öne çıkan kuramcılardan Jean Baudrillard’ın gerçeklikle ilgili ortaya koyduğu teorilerinde, Platon’un düşünceleri perspektifinden bakıldığında benzerlikler saptanmıştır. Mağara Alegorisi ve Simülasyon Dünyası, Bedene kötücül yaklaşım, bedenden kutulma isteği, sanat konusunda benzer düşünceler, ortaya koyulan paradokslar. Bu benzerliklerden en önemlisi olan Platon’un Mağara Alegorisi ve Baudrillard’ın Simülasyon dünyasının benzerliğidir.

Dipnotlar:

1. BİRGÜL, M. (2008). İbn Rüşd ve Menon Açmazı. Usûl İslam Araştırmaları Dergisi. Sayı: 10. Sf: 141-154. Birgül, M. (2008). İbn Rüşd ve Menon Açmazı. Usûl İslam Araştırmaları Dergisi. Sayı: 10. Sf: 141-154.
2. GÜZEL, C. (2003). Platonun Bilgi Görüşü. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2003 / Cilt: 20 / Sayı: 2 / ss.105-115.
3. AŞKIN, Z. Ve CILIZ, F. (2016). Platon’da Güzel, Alethelia ve Sanatla İlişkisi. Beytulhikme An International Journal of Philosophy. Volume 6. sf: 195-209.
4. DERBEDER, F. (2007). Platon ve Aristoteles’te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması. Pamukkale Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
5. GİRAY, G. (2011). Modern Sanata Karşı-Platoncu Bir Bakış Klee’nin “Angelus Novus” Tablosunun Platoncu Sanat ve Felsefe açısından Değerlendirilmesi. SNT 226- Sanat Felsefesi Dergisi. Sf: 1-9.
6. BAHADIR, A. (2018). Postmodernitede Parçalanmış Gerçeklik, Mekan ve Sanatta Beden Algısı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
7. BAHADIR, A. (2018). Postmodernitede Parçalanmış Gerçeklik, Mekan ve Sanatta Beden Algısı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
8. BAHADIR, A. (2018). Postmodernitede Parçalanmış Gerçeklik, Mekan ve Sanatta Beden Algısı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Kaynakça;

GÜZEL, C. (2003). Platonun Bilgi Görüşü. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2003 / Cilt: 20 / Sayı: 2.

DERBEDER, F. (2007). Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması. Pamukkale Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖZEN BAYKENT, F. (2018). Platon'da Bilgi: Theaitetos ve Devlet. 3rd Eurasian Conference on Language and Social Sciences. 27-29 June 2018. Page: 49.

ŞAHİNER, R. (2015). Çağdaş Sanatta Temsiliyet Krizi. Ankara: Ütopya Yayınları.

WHITHAM, G. ve POKEE, G. (2013). Çağdaş Sanatı Anlamak. İstanbul: Optimist Yayınları.

MALTAŞ, Ş. M. (2012). Nesne Resim Bağlamında Sanatta Gerçeklik. Yayınlanmamış Sanatta Eser Metni. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

HEARTHLEY, E. (2001). Movements in Modern art -Postmodernism. Londra:Tate Publishing.

GÜLTEKİN, T ve TOKDİL, E. (2017). Gerçeklik ve Sanı Yaklaşımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Denemeler Sergi Örneği. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı:23 Sf: 277-290.

BAHADIR, A. (2018). Postmodernitede Parçalanmış Gerçeklik Mekan ve Sanatta Beden Algısı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

TURGUT, İ. (1978). Platon'da Bilgi Türleri. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. No:1. S:349-359

YAZARLAR



Tuba Gültekin

Arabuluculuk iletişimi ve etkin diplomasi, diplomatik iletişim, kültürel diplomasi, sanatta dialog eğitimi, barış iletişimi ve sanat diplomasisi konularında çalışma ve araştırmaları bulunmaktadır. Bu alanlarda kitap, kitap bölümü ve çeşitli makaleleri yayınlanmıştır. Gültekin birçok kişisel sergi açmış ve yurtiçi ve yurtdışında çeşitli uluslararası karma sergilere katılmıştır.



Aşkın Bahadır

Ben ve öteki kavramları, ruh-beden diyalektiği, günümüzde değişen gerçeklik ve mekan, simülasyon gibi konularda çalışmakta ve sanatsal açıdan bu konulardan beslenerek eserler üretmektedir. Ayrıca, Bahadır bu konulardan beslenerek ürettiği eserlerle kişisel ve karma sergilere katılmaktadır.



FİLOZOF FREUD

DAVID LIVINGSTONE SMITH

ÇEVİREN: ISMAIL EGE YAYLIM



Çoğu insan Sigmund Freud'u bir psikolog veya bir psikiyatrist olarak bilir. Fakat o, ikisi de değildi. Eğitimini bir sinirbilimci olarak almıştı ve ismine "psikanaliz" dediği yeni bir disiplin yarattı. Fakat Freud ayrıca bir filozof olarak, özellikle de kavrayışı son derece yüksek ve öngörülü bir filozof olarak düşünülmelidir. Bilim felsefecisi Clark Glymour'un da 1991'de gözlemlediği gibi:

"Freud'un yazıları bir zihin felsefesini de içinde barındırır ve şu bir gerçek ki bugünlerde, zihinsel şeyler hakkındaki konuların çoğunu ele alan bir zihin felsefesi filozofların ilgisini çekiyor ki bu psikologları da ilgilendirmeli. Freud'un zihin felsefesindeki meseleler hakkındaki düşüncesi çağdaş felsefi tartışmalardan çok daha iyi, hatta bazen en iyisi kadar iyi... Hatta, Freud'un kuramı, felsefi temellerini ele almaksızın gerçekten anlamak imkânsızdır. Freud'un yazıları ve mektuplaşmalarına yayılmış felsefe hakkında pek çok aşağılayıcı görüşün var olduğu düşünülürse, bu, kulağa tuhaf geliyor. Fakat bu görüşler, kolayca yanlış yorumlanmaya açıktır. Freud'un sözel okları aslında felsefeye yöneltilmiş değil-

dir. Onun yaşadığı dönemde hâkim olan türde felsefeye yöneltilmiştir. Bu felsefe de, 'bir sıkıntı, düşünmenin suistimali' olarak nitelendirdiği, 'bu düşünme şeklinin beni Alman kültürel yaşamından hangi boyutlarda yabancılaştırdığını iyi biliyorum' diyerek ifade ettiği, sıklıkla 'metafizik' olarak tasvir edilen, maddi dünyanın bilimsel incelemelerinden uzak kalan masa başı çeşitlemeleri olan kurgusalın felsefesidir."

Freud'un düşüncesinin felsefi itkisiyle ilgilenmeye başlarken onu tarihsel bağlamında düşünmek çok önemlidir. Çek Cumhuriyeti'ndeki bir köyde, 1856'da doğan Freud, tam da zihin bilimlerinin ivme kazandığı bir zamanda Vienna Üniversitesi'ne kayıt oldu. Başlangıçta, siyaset alanında bir kariyer yapma niyetiyle hukuk okumayı planlıyordu. Ayrıca, zooloji ve felsefe alanında ortak doktora yapma fikrini de yarı ciddi bir şekilde düşünüyordu. Zamanla kendini sinirbilim alanına giden bir yolda buldu. Genç Freud, tam da bu dönemde bu alana girerek, inanılmaz derecede canlandırıcı ve dinamik bir entelektüel ortamda buldu kendini. Sinirbilimsel araştırmalar açısından beynin nasıl işlediğini (günümüzde mev-

cut olan gelişmiş teknolojilerin yardımı olmaksızın) anlamının göz korkutucu bilimsel meydan okuyuşu ile elektrokimyasal uyarıların son derece karmaşık sinir ağları vasıtasıyla akışı ve öznel zihinsel yaşamlarımızın deneyimsel dokusu (düşüncelerimiz, değerlerimiz, algılarımız ve tercihlerimiz) arasındaki ilişkiyi açıklamanın zorlu felsefi meydan okuyuşu birbirine karışmıştı.

Yaklaşık olarak aynı dönem içerisinde, sinirbilim dayanağını buluyordu ve psikoloji yeni bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkıyordu (1879'dan önce psikoloji, felsefenin bir parçası olarak değerlendiriliyordu). Ayrıca erken dönem psikologları, metodolojik bir sorun kadar, derin bir felsefi sorunla da karşılaşmışlardı. İnsan zihnini bilimsel olarak incelemek nasıl mümkün olabilirdi? Zihinsel fenomenler doğaları gereği öznel fakat bilim, incelenmekte olan şeye yönelik nesnel bir duruş istiyordu. Bu görünürde karşıtlık olan şeyin ışığında, bir zihin biliminin mümkün olup olmadığıyla ilgili gerçek bir soru mevcuttu ki bu, kimilerini psişeyi psikolojinin dışında bırakmaya ve onu bilimsel davranış çalışması olarak yeniden tanımlamaya yönlendirdi.

Günümüz bilim insanlarının aksine, dönemin sinirbilimcileri ve psikologları bilimin, kaçınılmaz bir biçimde, felsefi varsayımlarla dolu olduğunu anlıyorlardı. Çoğunlukla, 17. yüzyıl bilgisi René Descartes'tan onlara miras kalan bir paradigma içerisinde çalışıyorlardı. Kartezyen entelektüel geleneğin iki bileşeni özellikle onların çalışmalarıyla ilişkiliydi. Bunlardan bir tanesi "zihin-beden problemi" ile, yani zihinsel durumlarımız ve bedensel durumlarımız arasındaki kesin ilişkiyi anlama sorunu ile ilgiliydi. Diğeriyse, "zihin-zihin problemi" olarak adlandırılabilir şeyi, yani zihinlerimizin kendileriyle olan ilişkisini anlama problemiyle ilgiliydi. Bunlardan ilki öncelikli olarak sinirbilimcilerin ilgi alanına girerken, ikincisi psikologları ilgilendirmekteydi.

İlk problem hususunda, 19. yüzyıl sinirbilimcileri zihinlerin ve bedenlerin tamamıyla farklı şeyler olduğu düşüncesini kabul ediyorlardı. Bedenler maddi şeylerdir; üçüncü şahıs konumundan çalışılabilen, etten ve kandan oluşan makinelerdir. Fakat zihinler yalnızca "içeriden" ulaşılabilen maddi olmayan şeylerdir ki bu görüş daha sonra İngiliz filozof Gilbert Ryle tarafından "makinedeki hayalet" kuramı olarak adlandırılarak alay alınmıştır. İkinci problem hususunda ise psikologlar zihinlerin kendileri için şeffaf olduğu görüşüne sahipti; diğer bir deyişle, zihin tümüyle bilinçliydi. Her birimizin yalnızca kendi zihinsel durumlarımıza direkt erişimi vardı ve bu du-

rumlar hakkında yanılmazdık. Bununla kastedilen şey, psikolojik araştırmanın içe bakış (introspection) araçlarıyla ilerletilmesi gerektiği, bu nedenle ilk psikologlar "içe bakışçılar" (introspectionists) olarak bilindiler.

19. yüzyıl süresince Kartezyen zihin-beden ikiliği anlayışı artan bir baskı altında kaldı. Başlangıçta, enerjinin korunumu yasası (fiziksel evrendeki enerji miktarının sabit kaldığı ilkesi), bedensel hareketin, fiziksel olmayan zihnin fiziksel dünyaya enerji zerk etmesiyle açıklandığı düşüncesiyle çatıştı. Sözyitimi (beyne alınan hasar sonucu ortaya çıkan konuşma bozukluğu) üzerine yapılan çalışma, zihinsel dil yetisinin kulaklarımız arasındaki sinir dokusu yumağının belirli bölgeleriyle son derece bağımlı olduğunu gösterdi. Ve Charles Darwin'in evrim teorisi, insanın tüm yönlerinin -zihinsel kapasitelerimiz de dâhil olacak şekilde- fiziksel seçim baskılarına karşılık olarak evrim geçirdiği fikrini destekledi.

Aşağı yukarı aynı zamanda, hipnoz üzerine yapılan çalışmalar, zihnin kendine şeffaf olduğu fikrine meydan okuyordu. Hipnotik deneyler kişinin trans hâline geçirilebileceğini ve belirli bir sinyale cevap olarak uyanışa yönelik bazı eylemler gerçekleştirilecek şekilde talimat verilebileceğini gösterdi. Örneğin, hipnotize eden kişi, denegine "mavi kuş" kelimesini duyunca yere düşerek elleri ve ayaklarıyla sürüneceğini söyleyebilirdi. Ve gerçekten de, tetikle-yiciyi duyunca [denek] tam da bunu yapardı. Niçin yerde süründüğü sorulduğunda ise denek bir şeyler anlatırdı - örneğin, bir anahtar kaybettiğini ve onu bulmaya çalıştığını söylerdi. Böylesi deneyler yalnızca bilinçdışı fikirlerin olabileceğini göstermiyordu ki böylelikle zihnin tümüyle bilinçli olduğu inancını reddediyordu; aynı zamanda, böylesi fikirlerin davranışı şekillendirme gücünün olabileceğini de gösteriyordu.

Zihin üzerine çalışan bilim insanları, bu türde bir meydan okumaya iki açıklayıcı stratejiyle cevap verdiler; her ikisi de zihinsel olan hiçbir şeyin bilinçdışı olamayacağı ve bilinçdışı olan hiçbir şeyin zihinsel olamayacağı varsayımıyla temelleniyordu. Bu görüşe göre, bir kişinin bilinci parçalanabilir, sonuç olarak bir "ana" bilinç ve bir veya daha fazla "alt" bilinçler ortaya çıkabilirdi, bu bazen dissosiyasyonizm olarak adlandırılan bir yaklaşımdı. Bilincin bu hipotetik merkezleri, farklı ve ayrı kişilerin tek bir insan beynini iskân etmesine yakın bir şey olarak değerlendiriliyordu; her birisi kendi zihinsel durumlarına direkt erişime sahipti fakat diğerlerinin zihinsel durumlarına erişimleri yoktu.

İkinci bir strateji ise, görünürde bilinçdışı olan zihinsel durumların gerçekten bilindisi olduğunu kabul etmek fakat bunların zihinsel olduklarını reddetmekti. Bu dissosiyasyonist yaklaşımın savunucuları (fiziksel olmayan) zihninin, (fiziksel) beyinden ayrı olduğuna ve yalnızca beynin davranışı işlediğine inanıyorlardı. Zihinsel durumların bu fiziksel işleyişlere eşlik ettiğine inanıyorlardı, fakat insan davranışına herhangi bir katkısı olduğunu reddediyorlardı. Yani, onların görüşünde, sözde bilinçdışı zihinsel durumlar gerçekte zihinsel değildi. 19. yüzyıl sinirbilimcisi Gustav Fechner'in ifade ettiği gibi: "Duygular, fikirler, bilinçdışı durumlarda var olmayı gerçekten bırakıyorlar."

Bu kuramların her ikisi de, kafa karıştırıcı zihinsel hastalık fenomenolojisini açıklamayla ilişkilendirilmişti. Zihninin ayrılmasının, o zaman histeri olarak bilinen zihinsel bozuklukla ilişkilendirildiğini göz önünde bulundurunuz. Histerik teşhisi konulanların pek çoğu çoklu kişiliğe sahip, her birisi diğerlerinden ayrıışık gibi görünüyordu. Bu fenomenin tekil bir benliğin farklı benliklere ayrılması veya parçalanması şeklinde açıklanması doğal olardı. Filozof ve psikolog William James'in *The Principles of Psychology* (1890)'de ifade ettiği gibi:

"Histerik bir kadın bilincinin bir kısmını terk eder çünkü sinirsel olarak onları bir arada tutamayacak kadar zayıftır. Terk edilen parçalar bu sırada ikincil veya bilinçaltı bir benlikle bütünleşebilir."

Bu "yatkinlik" hikâyesi ayrıca psikiyatrik bozuklukları anlayabilmek için de kullanılıyordu. Zihinsel hastalığı olan insanların, ne kontrol edebildikleri ne de anlayabildikleri kompulsif davranışlarda bulunmaları, bilinçdışı zihin aktivitesi ile açıklanıyordu. Sözü edilen kompulsif durumlarda, hasta, kendi içerisindeki, bilincinin parçası olmayan ve -zamanın mevcut varsayımlarına göre- hiç de zihinsel olmayan yabancı güçler tarafından alıkonuyor gibi görünüyordu.

Genç bir nörolog olan Freud, alanında kabul edilen felsefi varsayımları kabul ediyordu. Zihni beyinden ayrı olarak düşünüyor, akli durumumuzun bilincinde olduğumuzu varsayıyor ve dissosiyasyonist ve yatkinlikçi (dispositionalist) yaklaşımlarla ilişkilendiriyordu. Fakat, günlük klinik deneyimleri sırasında hastalar Kartezyen resimle bağdaştırması zor olan semptomlar gösteriyorlardı ki Freud'un bu konudaki kuşkuvarı da böylece gelişmeye başladı.

Freud'un, "bölünmüş bilinç" teorisini reddetmek

için birçok sebebi vardı. "Sahibinin hakkında hiçbir şey bilmediği bir bilinç" fikri tutarsız geliyordu. Aynı zamanda düşünce biçiminin, "yalnızca ikinci bir bilincin değil, hem bize hem de birbirlerine meçhul gelen üçüncü, dördüncü, muhtemelen sınırsız sayıda bilinç durumunun var olduğunun düşünülmesinden" endişeleniyordu.

Freud'un yatkinlikçilik (dispositionalism) eleştirisi, zihinsel hayatımızın su gibi akan bir bilinç akışı olmadığını gözlemlemesiyle başladı. Bu, tünellerden, köprülerin altından geçen, bir yerde kaybolup başka yerde beliriveren aksak bir akıştı. "*Bilinç bilgisi*," diye yazar Freud *Bilinçdışı* (1915)'nda, "içinde çok çok sayıda boşluk barındırır (...) En kişisel gündelik deneyimlerimiz, bizi, nereden ve hangi entelektüel çıkarımlar sonucunda geldiğini bilmediğimiz, aklımıza düşen fikirlerden haberdar eder."

Bilincin boşlukluluğu karşısında zihinsel sürekliliğin en dramatik örneği, bilinçdışı problem çözme olayıdır. Bunu, 19. yüzyıl Alman matematikçisi Johann Gauss tarafından yazılan bir mektupta verilen güçlü bir örneği kullanarak açıklayalım. Gauss, 2 yıl boyunca, bir matematik teoremini kanıtlamak için uğraşmış durmuş ve başarılı olamamış. Sonra, beklenmeyen bir şekilde, çözüm birden bilincine düşüvermiş:

"En sonunda, iki gün önce, zorlu çabalarım sonucunda değil de, Tanrı'nın lütfu sayesinde başardım. Ani bir yıldırım parlaması gibi, bilmece çözüldü."

Apaçık ki, zor bir matematik problemini çözmek zihinsel bir süreçtir. Bu, düşünmeden yapabileceğiniz bir şey değil. O hâlde, Gauss'un sonuca ulaşmış olması, onun problem üzerine düşündüğünü ancak bilinçli bir şekilde düşünmediğini; yani bilinçsizce (unconsciously) düşündüğünü gösteriyor.

Bunun gibi düşünceler Freud'u insan zihniyle ilgili yeni bir tasavvura -gününün tutuculuğuyla net bir çelişki içinde olan bir görüşe- doğru yönlendirdi. Bunu da, *Project for a Scientific Psychology* (1895) isimli kayda değer çalışmasında dillendirdi. Freud bu çalışmasını hiçbir zaman yayınlamadı ki bunun muhtemel sebebi de o zamanın sinirbiliminin, Freud'un ihtiyacı olan detaylı bilgiyi sağlayamıyor oluşuydu. Ancak, Freud'un bu çalışmasında geliştirdiği fikirler, onun sonraki teorilerinin neredeyse tamamının altını doldurmaktadır. Aslında, Freud'un *Project'te* zihne dair düşündükleri üzerine çizdiği çerçeveye hâkim olmadan, Freudyan zihin tablosunu -rüyalar, bastırma, psikopatoloji üzerine

olan teorilerini ve hatta din ve toplum hakkındaki düşüncelerini- anlamak imkânsızdır. Freud'un bu eserinin, Freud çalışmalarının dışındaki alanlar üzerinde de güçlü bir tesiri vardır. Yapay sinirsel ağların hatalarından ders almasını sağlayan matematiksel algoritmalar (insan beyninin yapısını taklit eden bilgisayarlar), bariz bir şekilde, Freud'un beynin nasıl öğrendiğiyle ilgili olan teorisi üzerine kurulmuştur.

1895'ten itibaren Freud, gününün felsefi ortodoksisini (beden-zihin ikiliğini ve zihniyeti bilinç ile eşleyen varsayımları) sertçe reddetti. İlkinin yerine, Freud şunu koyuyordu: Zihinsel süreçlerimiz fiziksel bir organın -insan beyninin- içinde gerçekleşen süreçlerdir; fiziksel olmayan bir zihnin içinde değil. Bu fizikselci duruş, o döneme tamamen yabancı olmasa da, kesinlikle cesur ve sıradışıydı. Freud, ayrıca, zihni içe bakış yoluyla inceleyebileceğimiz görüşünü de reddediyordu.

Eğer bilinç, zihnin içerisindeki işleyişe bir pencere açmıyorsa, o zaman neydi? Freud, insan zihninin mimarisini tasvir etmek için, bugünkü bilişsel bilim insanlarının "işlevsel ayrıştırma" diye adlandırdıkları yöntemi kullandı. Bu yöntem, bir sistemin ne yaptığına bakmak ve sistemin aktivitelerini yine sistemin farklı bileşenleri tarafından gerçekleştirilen farklı görevlere ayırtmak ile ilgiliydi. Freud'un insan zihnini ayrıştırması sonucunda biliş ve bilincin işlevsel olarak farklı oldukları ortaya çıktı. Bir başka deyişle, insan zihninin düşünmekten sorumlu olan kısmı, bilinci üretmekten sorumlu olan kısım aynı değildi.

Bu değerlendirmeler, Freud'u, kendi zihin teorisi-

nin muhtemelen en yanlış anlaşılan yönüne doğru ilerletti. Psikanalitik teoriye dair çoğu açıklama, Freud'un iki çeşit düşünme biçimi olduğunu öne sürdüğünü iddia eder: Bilinçli düşünme ve bilinçdışı düşünme. Dahası, psikologlar sıklıkla, bilinçdışı zihnin bilişsel kavrayışını benimser ve Freud'un, bilinçdışı zihnin içgüdüsel dürtüler ve duygularla dolu olduğu görüşüne karşı çıkarlar. Gelgelelim, bu iki savda hatalıdır. Freud, tüm bilişsel süreçlerin bilinçdışı olduğuna inanıyordu. "Bilinçli düşünce" dediğimiz şey, beynin, bilinçdışı bilişsel işleyişin çıktılarını kendine gösterme yoludur. Bilindik bir analogiyi kullanalım. Bilişsel süreçler bilgisayarın merkezi işlemcisine benzer; bilinç ise, işlemcinin çıktılarının gösterildiği ekran gibidir. Psikologların "bilişsel bilinçdışı" hakkındaki savları ne olursa olsun Freud, duyguların ve içgüdüsel dürtülerin bilinçdışı olabileceği fikrini açıkça reddeder. Ona göre, tüm bilişsel süreçler bilinçdışıdır; tüm bilinçdışı zihinsel süreçler de bilişseldir.

Freud'un zihninin mimarisi ile ilgili anlayışının krokisi ve bunun psikoloji bilimi açısından olası sonuçları, onun düşüncesinin zengin felsefi dokusunun yalnızca iki ayrı ilmeğidir; iki önemli ilmeği... Freud'un geliştirdiği belirli ampirik savlarla (Oedipus kompleksi, savunma mekanizmaları ve rüya teorileri gibi) ilgili ne düşünülürse düşünülün, Freud'un düşüncesinin başka, görece kabul görmeyen bir yanı daha var: Ardına düşmek isteyenlere zengin entelektüel mükafatlar vadeden son derece felsefi bir boyut.

İngilizce orijinali: Smith, D.L. "Freud the philosopher", *Aeon.co*, 10 Ağustos 2017

PLATON'UN MAĞARA BENZETMESİ VE SİYASETİNE YANSIMASI

HASAN YILDIZ*



Platon tasarladığı İdeal Devlet'i bilge, aydın kişilere kısaca filozoflara yöneltirmek istemektedir. Üstelik bu işi diyalektik yöntemle, bilgi kuramına da dayanacaktır. Evreni ikiye ayırıp birine idealar evreni (episteme) diğerine doksa (sanılar evreni) diyerek işin alt yapısını hazırlar. İdeal devleti normal bir kral veya tiran (zorba-diktatör) kuramayacağına göre filozofkral veya felsefe öğrenen bir kral bunu diyalektik yöntemle başararak idealar dünyasından mevcut dünyaya indirecektir. Bu ışık altında işe mağara alegorisi ile başlamak gerekmektedir.

Mağara Alegorisi (Benzetmesi)

Platon, *Devlet* veya *Cumhuriyet* adlı eserinin 7. Kitabına özetle şu ifadelerle başlar: Bir mağara düşünelim içerisinde yüzü mağaraya dönük birçok insan zincirlenmiş vaziyette ve boyunlarını geriye dönmemektedirler. Arkalarında bir ateş yanmakta ve bu insanların önüne sadece gölgeleri düşmektedir. Zincirli insanlar için salt gerçek budur. Bir de arkada duvar üstünde gelip giden insanların da ateşten yansıyan gölgelerini görmektedirler. Derken birisi zincirleri kırar, geri döner, ateşi görür ve şimdiye kadar gördüklerinin yanıltıcı olduğunu farkederek. Mağara dışına çıkar ve aydınlıkla onun kaynağı olan güneşi görür. Güneş iyi ideasını, her şeyin kaynağını tem-

sil eder. İyi ideasına Platon'un tanrısı desek de yanlış olmaz sanırım. Bu kişi geri dönüp arkadaşlarını uyandırmaya çalışır. Fakat onlar ona "çılgın, deli vs." diyeceklerdir. Platon bu yürüyüşe diyalektik adını verir. İşte mağara alegorisinde ifade edilen bu durum Platon'un ideal devleti inşasına nasıl yansıyacaktır, ona bakalım. Daha doğrusu, devleti kuracak olan filozofun yetişmesine nasıl etki edecektir.

İdeal Devletin İnşasında Yönetici Sınıf

Mağara alegorisini tamamen siyasi amaçlı olarak yazan Platon, en alt zümre olan işçilere çalışmaktan başka bir fonksiyon yüklemeyip, koruculara mal, mülk, aileyi yasaklarken onların içinden de yöneticileri seçecektir. Ancak *Devlet*'te çeşitli tartışmalara girer, ideal devleti kurabilir miyiz der ve "*bizim yaptığımız da sözlerle kusursuz bir devlet çizmek değil mi... Böyle bir devleti kurmanın mümkün olacağını kanıtlayamazsak, sözlerimizin değeri azalır mı?*" (1) diyerek bu devleti kurabiliriz der. Platon 7. Mektubunda adeta özgeçmişini yazar. Sıra küzaya yirmi yıl arayla iki seyahat yapar ve baba-oğul tiran olan Dionysiosları ideal devleti kurmaya teşvik eder. Onu oraya davet eden Dionysios'un kayınbiraderi olan öğrencisi Dion'dur. Birincisinde tutuklanır ve satılır. Bir dostu tarafından kurtarılır. İkincisinde Ta-

*Dr. Öğr. Üy., Ordu Üniversitesi, Ünye İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

ronto'nun bilge kralı Arkytas savaş gemisi gönderip kurtarır. Platon bir daha devlet başkanlarını filozof yapmak için uğraşmaktan vazgeçer. Yine mektuplar da insanların kurtuluşu filozofların devlet başkanı olması gerektiği umudunu işler.

Keza Devlet'te de aynı görüşler yer alır "Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece insanda aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir konuda herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Gloukon bence bu devletlerin bazı dertten kurtulamaz. İnsan oğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, konuşamaz gün ışığına. İşte buydu çoktan beri söylemekten çekindiğim. Geleneğe aykırı geleceğini biliyordum; bizim devletimizin dışında, ne teklerin, ne de toplumun mutluluğa kavuşmayacağını kolay kolay aklı almaz herkesin" (2) Bir başka pasajda da görüşlerini pekiştirmektedir:

"Bir devletin, bir düzenin hatta bir tek insanın olgunluğa erebilmesi için, kötü ve yararsız sayılan o bir avuç filozofun kendi istekleriyle veya zorla devlet işleriyle uğraşmaları, devletin onlara uymayı, ya da devletin başına şu veya bu şekilde gelen kralların, kral oğullarının bir Tanrı yardımıyla ansızın gerçek felsefeye gönül vermeleri gerekir. Bu hallerin ikisi de dünyada olmayacak şeylerdir demek saçma olur bence. O zaman boş kuruntular üstüne konuşmuş oluruz, herkesin bize gülmeye de hakkı olur, doğru değil mi ?

-Doğru.

-Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bu gün bizim gözlemlerimizden uzakta, yakıncı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olanlara bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecektir, diyebiliriz. Çünkü böyle bir şeyin olması imkansız değildir. Tasarladıklarımızın zorluğunu biliyoruz ama olmayacak şeyler tasarlamıyoruz." (3) (4)

Platon, 5. Kitapta filozof olanla olmayanın ayrımını da yapar. Felsefe ile ilgisi olmayanı filodoks, ilgili olana filozof der. Felsefe karşıtı olanların gerçek bilgiye sahip olamayacaklarını ve de üstelik korkak olacaklarını belirtir. Filozof bir de güçlü bir hafızaya sahiptir. Çünkü öğrendiğini aklında tutamayan bir insan bilimi içinde tutamaz. Platon, insanı felsefeden

uzaklaştıracak bazı şeyleri de şöyle açıklar "...İnsanı bozan felsefeden uzaklaştıran çok daha başka şeylerde vardır. İyi saydığımız her şey, güzellik zenginlik, beden gücü, devlet ve aile bağları, daha başka üstünlükler." (5) Ayrıca halkın da felsefeden ve filozoftan hoşlanmadığını şu pasajlarda belirtir:

-Demek ki, halk filozof olmaz

-Olamaz

-Öyleyse halk filozofları ister istemez beğenmez de.

-İster istemez.

-Halkla düşüp kalkan, onun hoşuna gitmek isteyenler de beğenmezler filozofları? (6)

Platon filozofların devleti ele geçirmeden önce uzun bir uğraş vermelerini ister. Bazı bilimler ve sonra doruk bilim olan diyalektika öğrenilecektir. Bu son bilimi kavrayamayanların devletle devlet yönetmekle bir ilgileri olamaz. Bu eğitimin faydasını çağdaş felsefe tarihçisi Frederic Copleston şu şekilde ifade eder "'Bir bal ki Devlet gemisinin alması gereken yolun gerçek bilgisine iyedir ve ona yolculukta karşılaştacağı fırtınaları ve güçlükleri aşmak ta ve yenmekte yardım edebilecektir. Filozof, devlet tarafından sağlanan eğitimin en güzel vurgusu olacaktır.'"(7) Platon diyalektiğe gelene kadar filozofun önce beden eğitimi ve müziğin dışında aritmetiği, geometriyi, katılar geometrisini, astronomiyi, sonra hareket bilimini öğrenmesini, en sonunda diyalektikayı öğrenmesini ister. Önceki bilimler insanı diyalektikaya hazırlayacaktır. Bu bilim noesisin gerektiği bilimdir. Bu bilimi öğrenmeye kimler layıktır? Cesur, ölçülü, bilgili, dayanıklı kimseler layıktır elbette. Çünkü önceki bilimler iyiyi bilmeye yetmezler. Ancak diyalektikaya sahip olanlar "iyiyi" öğrenebilirler. Gördüğümüz gibi mağara alegorisindeki iyie ulaşmayı ancak yetkin kişiler yapabilecektir. Platon eğitim faaliyetine çocukluktan itibaren başlatılmasını yararlı bulur ve gençlerin ihtiyarlardan bu konuda daha yeterli olduklarını belirterek solondan olan görüş farkını da ortaya koyar. Platon derslerde ilk ayrımı beden eğitiminden sonra yapar. En cesur ve atılganları ayırır, seçilenlere düzenli olarak özel dersler verir. Önerisi şudur "Geniş bir görüşe yükselebilenler diyalektikacı olurlar, ötekiler olamaz. Bu denemeyi de yapıp hangilerinin diyalektikaya en elverişli, bilimlerde, savaşta ve kanunların istediği bütün işlerde en sağlam olduğun anlayınca otuzuna varan seçkinler arasından bunları ayıracaksın, en büyük şerefleri vereceksin onlara. Hepsini birer birer diyalektikada deneyeceksin. Hangilerinin göz ve öteki duyularının yardımı olma-

dan akıl gücüyle varlığın ta kendisine yükselebildiğini araştıracağını.”(8)

Platon diyalektikanın, süresini ve sonra yapılacak işleri tayin ederken, diyalektika için beden eğitimi-ne harcanan çabanın iki misli yani beş yıllık bir süre kor. Sonra gençler mağaraya geri indirilmeli ve her türlü görevler, savaş işleri yaptırılmalıdır. Bu işte dayanıklılıkları ölçülecektir. Bu süre on beş yıldır. Elli yaşına kadar, iynin bilgisine erişip bu güzelliği tanıdıktan sonra, onu örnek tutup, toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklar. Kalan ömürlerinin çoğunu da felsefeye ayıracaklardır. Platon bundan sonra onların politika için gerekirse zorluklara göğüs gereceklerini ve bu işi sırayla yapacaklarını belirtir. Buna ek olarak, kadınların da eşitlik ve ortaklık ilkesine göre, bir devlet kadını olarak yetiştirileceğini ve filozof olacaklarını belirtir.

Platon bu şekilde iyi'nin bilgisinin devlet yaşamındaki önemini vurgulamaktadır. Filozofun devleti ele alması ve yönetmesini açıklamadan önce, “iyi ideasını bilmek konusunda ona yöneltilen ciddi itirazları da ortaya koymak gerekmektedir. Başta Aristoteles olmak üzere ve modern yorumcular devlet idaresinde, iyi'yi bilmenin pratik bir ağırlık taşıyamayacağını savunmuşlardır. Klosko, iyi ile makul (sensible) dünya arasındaki bağlantıların çok belirsiz olduğunu, bu yüzden formu bilmenin pratik değerini belirlemenin zor olduğunu ifade ederek, Aristo'nun değindiği bir zorluğun, farklı pratik işlevleri olan işlerde çalışan kişilerin, kendi işleri için iyi'nin değerini bilmemeleri olduğunu ekler. Buna göre örücü iyi ile değil, iyi kumaş yapmakla ilgilenir. Ayakkabıcı iyi ayakkabılarla, aşçı da iyi yemekle ilgilenecektir. Klosko, bu kadar bilginin üstünde durulduktan sonra, filozofun bu bilgi ile devleti nasıl yöneteceğinin bilinmediğini söyler. Bu doğrudur, ancak Platon'un on beş yıllık eğitim süreci içinde; deneme safhasında filozofların görgüden yana kimseden geri kalmaması için savaş, barış dahil filozof adaylarını her türlü zorlu koşula soktuğunu belirtmek gerekir. Çünkü ne kadar iyi eğitim verirseniz verin, yöneten kişi çok zeki değilse, ortaya çıkacak olan yeni sorunlara karşı toplumu uyarlayamayacak ve başarısız olacaktır. Felsefesindeki bu boşluğu mutlaka Platon da görmüş olmalıdır. Çünkü bir başarılı, bir başarısız şeklinde görülen bozuk devletlerdeki yöneticilerin başa geçme sırası, İdeal Devlet'te de olursa, bu yapı dağılacaktır. Platon'un radikal bir çözüm aradığı ortadadır ve bütün yorumcular bunu kabul etmektedirler. Ancak Platon'un durağan ya da sabit kalan yönetimi bir statüko muhafazası olarak anlaşılabilir. Ancak bu statüko, orta dereceli devlet adamlarının değil, yüksek zekalı

belki de Platon'un da tahayyül ettiği gibi, sürekli bir dahiler topluluğunun yönetimi olacaktır. Bu açıdan ele alınırsa, bir toplumda ilk dahinin yapacağı uygulamalar devrim niteliğine bürünür, bunu vasat bir idareci takip ederse statüko başlar. Dahilerin birbirini kesintisiz izlemesi, toplumu büyütür ama Platon'un beklentisi ise özde değişiklik olmayacağı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak deha sahibi devlet adamlarının birbirine zıt işler yapmaktan hoşlandıkları, hatta bunu ilke edindikleri bilinmektedir. Makedonya'lı İskender'in Yunanistan'ı fetheden babasına kızdığı bana yapacak iş, fethedecek yer bırakmayacak dediği bilinmektedir. Babasının bir suikastla ölmesi üzerine başkaldıran Grek sitelerini babasının yöntemi ile yavaş yavaş fethetmesi istenmiş, o buna şiddetle karşı çıkarak, siteleri süratle ve acımasız bir şekilde boyunduruğuna almıştır. Gerçi babası Philippe iyi bir askerdi ama oğlu kadar deha sahibi değildi ve İskender Aristoteles'ten okumuş, Platon'dan ders almamıştır. Ancak ders alsaydı bile onun için fazla bir şey değişmezdi herhalde. Çünkü Aristoteles de site hayatını tahayyül etmekte ve imparatorluğu düşünmemektedir. Oysa Büyük İskender'i Hindistan'dan ordusunun ayaklanması geri döndürebilmiş ve hemen akabinde hummadan ölmüştü. Gerçi hem İskender filozof değildi, olsaydı ne olurdu bilinmez ama böyle anormal tutkular yani egemenlik tutkusu taşıyan dehaların, Platon'un eğitim sistemiyle bu tutkularının frenlenebileceğini, gerçekten denemeden bir şey söylenemez. Platon eğitimin kudretine inanıyordu. İskender gibi doğuştan tutkulu insanları; bir sitede çevreye zarar vermeden, işgal ve istila yapmadan tutabilmek çok zor olsa gerek ve eğer başarılı olabilse eğitimin büyük bir zaferi olurdu. Tekrar Platon yorumcusu Klosko'ya dönlürse; o siyasi becerilerin metafizik çalışmakla elde edilebileceğine inanmamakta ve Aristoteles'i desteklemektedir. Bir başka bilgeyi örnek vererek, Thales'in gökyüzüne bakarken çukura düştüğünü belirtir. Üstelik Thales çok zeki bir insandır ama pratik işleri yapabilmek için, teorik bilgi de gerekmez. Çünkü o pratik uygulama ile para da kazanmıştı (zeytinyağı imal eden presler yapmıştı). Klosko yöneticiler için mutlak olarak felsefe bilmenin şart olmadığını, çünkü Machiavelli'nin yönetici olacak kişiye felsefeyi değil, tarihi önerdiğini ifade eder. Bu durum günümüz anlayışında, yönetici olacak olanların siyasal bilim okullarında, kamu yönetimi, uluslararası ilişkiler, siyasi tarih, siyaset felsefesi, hukuk, ekonomi ve strateji bilimleri gibi unsurları komple bir anlayışla, eğitimlerini görerek kavramaları esasına dayanır.

Filozofun iş başına geçmesi, Platon'da bir ikilem oluşturur. Çünkü filozof kendini yetiştirdikten son-

ra, toplumun başına geçecek mi yoksa kabuğuna çekilip, idealar evreni ile baş başa, toplumdan soyutlanmış bir şekilde mi yaşayacaktır? Platon bunu önce bozuk devlet şekilleri içinde yaşayan filozofların durumunda ele alır. Bozuk devletlerdeki filozoflar, daha önce sıralandığı şekilde, filozofu bozan, felsefeden uzaklaştıran nedenlerin yoğunluğu yüzünden bilgeliklerini bile korumada zorluk çekeceklerdir. Vele ki bunlar, devlet idaresini ellerine alabilsinler. Platon bu durumu *Devlet*'in altıncı kitabında çok güzel bir şekilde tasvir etmektedir:

“Çoğunluğun ne çılgın olduğunu, hiçbir politika adamının doğru dürüst düşünemediğini, ölümü göze almadan kimsenin onunla birlikte doğruluktan yana gidemeyeceğini anlar. Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla iş birliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını ne devlete ne dostlarına, ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp ta rüzgarın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider.”(9) (10)

Fakat Platon bu yaşantıyı ve ölümü hoş görmez. Filozofun toplumsal hayatta aktif olmasını istemektedir, ama büyük bir kazanç da diyemeyiz buna; çünkü, kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur. Ona rastlarsa, hem kendisi daha yükselir, hem de kendisi ile birlikte toplumu kurtarır. Ancak edilgin tutumundan ötürü filozofa hak vermiyor değildir. Şunu da düşünmek gerek, her filozof siyasi hayatta başarılı olabilir mi? Bunu İdeal Devlet çizgisinin dışına çıkarak da soralım. Politikacılık, tanımında belli olduğu gibi çok yüzlülük anlamına gelmektedir. Yani işin içinde yalan da vardır. Bilge insan konumuna girenler, kolay kolay yalan söyleyemezler. Platon, burada filozofları gereğince yalan söylemek için zorlamakta ve bunu kamu yararına saymaktadır. Fikirleri uğruna ölen filozoflar olduğu gibi ürküp kabuğuna çekilenler de var tıpkı Spinoza gibi. Kabuğuna çekilmek yalan söylemek anlamına gelmemelidir. Eğer filozof bilgeliği insana belli bir kariyer veriyorsa bu yalana karşı bir tutumu da içerecektir. Filozof devlet adamları arasında Arkytas ve Roma imparatoru Markus Aurelius gösterilebilir. İkisinin de yönetimi iyidir. Platon zaten birini biliyordu. Öteki de mü-

kemmel bir adalet sergilemişti. Oğlu Commodus tam aksi bir yönetim göstermiş ve çok geçmeden öldürülmüştür. İsmail Tunalı'nın yaptığı ayrımla bir devlette politikacı ve devlet adamı ayrımını yapmak gerektir. Devlet adamları uluslarını çeşitli sıkıntılardan belalardan uzaklaştırırlar. Politikacılar ise her türlü rezaletin pisliliğin sorumlusudurlar. Eğer onlar çok iseler, devlet adamlarına da gün yüzü göstermezler. Tunalı Türkiye'de de devlet adamı sıkıntısı olduğunu ifade ediyordu. Eğer Tunalı'nın bahsettiği devlet adamı tipi, Platon'un filozof kral adayına yakınsa ve böyle bir eğitim verilebilirse durum ne olacaktır? *Devlet*'te sıraladığı vasıflara bakılırsa; yalana rağmen Platon'un filozofu devlet adamı vasfında olmalıdır.

Filozofların yönetimi ele almasındaki ikinci aşama, İdeal Devlet'teki filozofların yönetimi ele alışlarıdır. Bu kolaydır, ancak yine işi başlatacak olan filozofun işi zordur. Çünkü filozof bozuk toplumda ideaları seyretmek ve doksa dünyasının çirkefliklerinden uzak kalmak, hatta alay edilmemek, garipsenmemek ister. İyiye yükselmiş olanların insan işlerini ele almaya istekli olmamaları, hep o yüksek yerlerde kalmaya can atmaları, hiç de şaşılacak şey değildir ve Tanrısal dünyaları seyretmiş bir kimse, insan hayatının düşünün gerçeklerine inince, şaşkın ve gülünç hale düşer. Karanlıklara alışmadığı ve her şeyi bulanık gördüğü için, mahkemelerde, şurada burada doğrunun gölgeleri, ya da bu gölgelerin yansımaları üzerine tartışmalara girip de, doğruluğun kendisini hiçbir zaman görmemiş olanların yorumlarını çürütmek zorunda kalınca, herkes yadırgar onu. İdealar alemi filozofu çelmekte ve bırakmamaktadır ki, nesneler evrenine insin ve insan işlerine elini atsın. İnsan işleri de zordur hani. Yığın tarafından reddedilmek, aşağılanmak, öldürülmek, anlaşılamamak endişesi vardır, ancak Platon'a göre filozofun bir görevi olmalı, sadece ideaları seyretmekle bu görev yerine gelmez. O halde ideaları seyreden bir filozof, hakikati görünce ne yapmalıdır. Platon bunun için şunları ifade eder: “*Bir de şunu düşün: Bu dediğimiz adam yeniden mağaraya dönüp eski yerini alsa; gün ışığından ayrılan gözleri karanlıklara dayanabilir mi?...Daha gözleri karanlıklara alışmadan, ki kolay kolay da alışamaz, yeniden bu karanlıklar içinde düşünmek, zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa, herkes gülmez mi ona? Yukarıya, boşu boşuna çıkmış, üstelikte gözlerini bozup dönmüş demezler mi? Bu adam onları çözmeye, yukarı götürmeye kalkışınca ellerinden gelse öldürmezler mi onu?*” (11) (12) Platon öldürülmekten kasıt olarak Sokrates'i işaret etmektedir. Çünkü Sokrates doksa bilgisi taşıyan insanlar tarafından anlaşılmamış, sorgularından rahatsız olun-

muş, alay edilmiş ve nihayet öldürülmüştür. Buna rağmen filozoflar iktidarı ele almalıdır. Ya doğrudan kendisi ele almalı ya da mevcut bir kralı ya da kral adayı bir genci eğitmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada mağara alegorisinin ideal devlet tasarımında iyi ideasının kimlerde görülebileceği, yansımasının kimlerde olabileceği anlatıldı. Bu nedenle ideal devletin kurucusu olacak olan filozofun yetiştirilmesi baz alındı. Dolayısıyla ideal devletin kuruluşu, bozulduğu gibi geçirmesi muhtemel değişikliklerden bahsedilmedi. Çalışmamızın kısa tutulmasındaki amaç da budur. Aksine Platon birkaç sayfa çalışmaya sığacak bir filozof değildir elbette. A. North Whitehead'ın dediği gibi çağdaş felsefe Platon'a düşülen dipnotlardan ibarettir.

Dipnotlar

- (1) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 450 d, 472 e, 502 c.
- (2) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 473 d, e.
- (3) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 540 d, e.
- (4) Ağaoğulları, Mehmet Ali. Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 185.
- (5) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 475 c, 476 b, 480 a, 485 b, 486 d.
- (6) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 491 b, c, 494 a, b.

(7) Copleston, Frederic. Plato, Felsefe Tarihi, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1985, s. 141.

(8) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 537, c, d.

(9) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 496 d, e, 497 a.

(10) Ağaoğulları, Mehmet Ali. Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 186-187.

(11) Platon. Devlet, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 516 e, 517 a.

(12) Ağaoğulları, Mehmet Ali. Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 187.

KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.

ALSAN, Necip. *Eflatun*, İstanbul, Varlık Yay., 1963.

COPLESTON, Frederic. *Plato, Felsefe Tarihi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1985.

ERALP, Vehbi. *Platon I, Hayatı Eserleri, Sokratik Diyaloglar*, İstanbul, İ.Ü.E.F.Y., 1953.

KLOSKO, George. *The Development of Plato's Political Theory*, Cambridge University Press, 1986.

PLATON. *Devlet*, Çev.: M.Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1980.

PLATON. *Mektuplar, VII. Mektup*, Çev.: İrfan Şahinbaş, İstanbul, M.E.B.Yay., 1997.

ROBERT, Greene & JOOST Elffers. *İktidar*, Çev.: Zeliha İyidoğan Babayiğit, İstanbul, Akdeniz Yay., 2000.

TUNALI, İsmail. *Politikacı ve Devlet Adamı*, Dünya Gazetesi, İstanbul, 1980.

YAZAR



Hasan Yıldız

Araştırma alanları felsefe tarihi, tarih felsefesi, devlet ve siyaset felsefesi üzerinedir. Ayrıca varoluşçuluk, bilim felsefesi, din felsefesi ve etik ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergiler ve sanal ortamlarda yayınladığı makaleleri vardır. Ayrıca internet gruplarında gerek Türk tarihi gerekse dinsel alanlarda birçok tartışmalara katılmıştır. Kitap okuma, televizyon seyretme, film ve video izlemekten hoşlanır. Ayrıca Türk tarihine özel ilgisi vardır. Az da olsa köyde, kırsal ortamda çalışmayı sever.



“Bildığım bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir.” Sözde, kendisinden bir şeyler öğrendiğimiz filozof için tuhaf bir cümle. Sokrates’in sadece adını bilenler hatta adını dahi bilmeyenler binlerce yılı aşan bu ifadeye aşinadır. Konu Sokrates olunca bu ifadeyi yadırgamıyoruz. Çok kabaca, sorgulama gereğini, bir şeyler öğrenebilmek için, önce bilmediğinin farkında olmak gerektiğini ifade ettiğini düşünüyoruz. Öyle ya, Sokrates Atina’nın, vızıltısıyla tüm bilenleri huzursuz eden at sinegiydi; herkesi iddiasından vurmaya ant içmiş gibi sağda solda “o nedir, bu nedir” diye dolaşıyor, nerede dinleyicileri büyüleyen bir söyleve denk gelse dahil olmaktan kendini alamıyor, en nihayetinde iğnesini saplayıp karşısındaki uyuşturuyor ve “bilmiyorum” demek zorunda bırakıyordu. Nitekim Platon’un sokratik olarak nitelendirilen ilk dönem diyalogları, konusu ne olursa olsun, sonuçsuz kalır. Bu diyaloglar Sokrates’e eşlik eden, Platon’un yakıştırmasıyla, sofistlik(1) tıyneteki kişinin adıyla ve Sokrates’in o kişiyle tartıştığı konunun adıyla başlıklandırılır. Örneğin Euthyphron ile dindarlık hakkında konuşur(2). Daha doğrusu Euthyphron’u dindarlık hakkında sorguya çeker. Fakat biz bu sorgulamalarda çoklukla Sokrates’in ebelik

sanatını konuşturup, muhatabının bilgiyi doğrusunu izlemekten ziyade sorularıyla karşısındakini aciz duruma düşürüşüne şahit oluruz. Bu durum karşısında da dersimizi çıkarırız: Dindarlığı bilmek “şöyle yaparsan dine uygun olur, bu eylem dine uygun diğeri değildir” vb. iddialarda bulunmak değil bu tip yargılara varabilmek için gerekli olan ölçüyü, ilkeyi, kriteri bilmektir yani dindarlığın kendisini. Dindarlığın ne olduğunu bilmeyenin hangi eylemin dine uygun, neyin dindarca olacağını söylemesi budalalıktır. Yahut, güzelin ne olduğunu bilmeyenin “şu tablo güzeldir, bu vazo değildir” gibi iddialarını temellendirmesi, sözünün gerekçesini verebilmesi mümkün değildir.

Sokrates, Euthyphron ile kendi savunmasından önce karşılaşmıştır. Euthyphron, neyin dindarca olduğunu bilen bir kimse olarak bir suçlamada bulunmaya, dava açmaya gelmiş, Sokrates ise “yeni tanrılar uydurmak ve gençleri yoldan çıkarmak” iddiasıyla suçlandığı bir davada kendini savunmaya gelmiştir. Euthyphron, diyalogun sonunda dindarlığın ne olduğunu söylemeden sıvışır. Sokrates, tıpkı Euthyphron gibi kendisini suçlayan kimselerin de aslın-

*Dr., Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi

da neden bahsettiklerini bilmediklerini, etkileyici konuşmalarına rağmen sözlerinin gerekçelerini veremeyeceklerini ifade ederek kendisini savunur(3). Diğer bir ifadeyle iddialarının hesabını veremezler, haksızlardır. Buna karşılık Sokrates belki haklıydı ama ikna edemedi ve idam edildi. Bunun üzerinde haklı/adil/doğru yasaların nasıl yapılacağı, ne olduğu hakkında koca bir literatür ortaya koydu Platon. Daha da ileri gidelim: Sofistliğe karşı felsefe adı verilen bir gelenek kurdu. Bugünlerde bu hesaplaşma tekrar görülüyor. Fakat biz Sokrates'in neden öldürüldüğünü bir kenara bırakalım ve nasıl yaşadığına bakalım. Kimdi Sokrates, neden binlerce yıldır ondan bahsediyoruz, Atinalılar ondan, o, Atinalılardan ne istemişti?

Bu soruyu cevaplamak için şu tuhaf iddiaya dönmemiz gerekiyor: "Bildiğim bir şey varsa hiçbir şey bilmediğimdir." Sokrates'e soralım öyleyse(4).

- Ey Sokrates! İronilerle, uyanık sorularınla bizi uyuşturma da cevaplama da Nedir senin böyle bir laf etmekle maksadın? Senin adını çıkaran maharetin nedir?
- Sokrates:... benim adımın çıkmasının tek bir şey dışında başka hiçbir sebebi yok: O da bir tür bilgelik... sadece insana özgü bir bilgelik(5).
- Nedir bu bilgelik? Nereden çıkarıyorsun bilge olduğunu?
- Sokrates: Delphi'deki tanrıyı şahit tutacağım size. Sanırım Khirephon'u bilirsiniz... Bir gün Delphi'ye gittiğinde cesaret etti kehaneti sormaya... Benden daha bilge biri var mı diye sordu. Pythia da benden bilgesinin olmadığını onayladı... Bunları işitince derin derin düşünmeye başladım: "Neyi kastediyor tanrı ve nedir ileri sürdüğü bilmece?"... Uzun süre, iki arada bir derede kaldım. Sonra birisini, bu türden bilge birisini soruşturmak üzere bin bir zahmetle yollara koyuldum... "Bu adam benden daha bilge..." diyerek bu çelişkili durumu gözler önüne serecektim. Bu adamı her yönden araştırdım, devlet adamlarından biriydi işte. Onun nasıl bir adam olduğunu araştırırken, şöyle bir izlenim edindim... bu adam diğerlerine... bilge gibi görünüyordu; ancak bilge değildi... Oradan uzaklaşırken, kendi kendime şöyle hesap ediyordum: "Ben bu adamdan daha bilgeyim, ikimiz de güzel ve iyi olanı hiç mi hiç bilmiyoruz. Fakat bu adam, hiçbir şey bilmediği halde bir şey bildiğini zannediyor"... Oradan, o adamdan ayrılıp daha bilge sayılanlardan birine gittim. Orada da aynı şeylerin

doğruluğuna kani oldum... Bundan sonra... bir ona bir buna gittim. Sonuçta onca iftira da, adımın bilgeye çıkarılması da bunlardan kaynaklanıyor... her seferinde karşımdakinin bilgeliğini çürüttükçe benim bilge olduğumu sandılar. Ey yiğitler, bu kehanette sadece tanrının bilge olduğu ve insani bilgeliğin çok küçük bir değeri olduğu, belki de bir hiç olduğu söylenmek isteniyor olabilir.(6)

- Demek, şu bitmek bilmez sorgulamalarının ar-
dında bu vardı. Kahin, en bilgenin sen olduğunu söylemişti ve sen de senden bilge birisini aradın. Onlardan daha bilgeysen bunu, bilmediğini bil-
mene borçlu olduğunu fark ettin. Senin şu insanca bilgeliğin de o zaman bundan ibaret. İnsana özgü olan "bilmediğini bilmek" sana göre. Halbuki bizler aradan geçen onca zamana rağmen şairle-
rinizden övgüyle bahsederiz. Pek güzel söylevler vermişlerdir, güzeli bilmeden bu kadar güzel nasıl anlatmış olabilirler?
- Sokrates: Şiirlerini bilgelikle değil, ancak doğa-
larından kaynaklanan bir şeyle ve bir peygamber ya da kahin gibi vecde gelerek yarattıklarını kavramış oldum(7).
- Orada biraz dur. Senin Platon da buna benzer şey-
ler söylemişti. Gerçi yazmıştı demek doğru olur. Hanginizin sözü olduğuna sonra geliriz. Şu satır arasına sıkıştırıverdiğiniz kehanet (*mantike*) işi. Ondan bahset. Kalkıp bir kahinin lafıyla başına bu kadar iş açıyorsun. Beğenmediğin şairlerin de ka-
hin gibi davrandıkları söylüyorsun; akılları başın-
dan gitmiş olanlardan, manyaklardan bahsediyor-
sun. Evet, bizde de böyle bir kelime var: manyak. Siz *mania* diyordunuz bu hale, bizde abuk sabuk davrananlar için kullanılıyor ama Platon'a sorar-
san kendinden geçmenin bir türü var ki, böylesin-
de musalar kişinin ruhunu ele geçirir, ilhamla şiir yazmasını sağlarmış.
- Sokrates: Sana daha başkalarını da söyleyebilirim ama, bize tanrılardan gelen sapıtmanın bütün gü-
zel neticeleri işte bunlardır. Öyleyse, sapıtmadan dehşet duymaktan sakınalım... (8)
- Evet, evet. Devamını biliyorum. Bir kişinin aşkla
kendini kaybetmesinin tanrıların bir lütfu oldu-
ğunu düşünüyorsun. Hatta bundan hareketle bilge
olanların *tanrılık olduğu kadar insanlık da olan* ru-
hun ölümsüz olduğunu bildiğini söylüyorsun(9).
Bu noktada işler biraz karışıyor Sokrates.
- Sokrates: Bunu söyleyenler, icra ettikleri işlerde

yaptıklarının hesabını verebilen rahip ve rahibelirdir(10).

Ah, işte! Ben de tam bundan bahsediyorum. Tüm bir Atina'yı, bildiklerini sanan bir kalabalık olarak nitelerken yaptıklarının hesabını vereineyşlerinden dem vuruyordun. Fakat şimdi rahip ve rahibelerin böyle olmadığını söylüyorsun. Sana göre işini doğru yapanlar kahinler, rahipler, rahibeler. Çünkü onlar ilahi hakikate nüfus etmiş kimseler. İnsanca bilgelığın, bilmediğini bilmek olduğunu söylemiştin. Fakat insanlık olduğu kadar tanrılık da olan bir ruh tan ve bu ruhun vecde gelip tanrısal olanın tesirinde söz söylediğinden bahsediyorsun. Anlaşılan aklı da ayakkabın(11) gibi çıkarıp atma taraftarısın. Yalınayaklıların hikmetinden bize de bahset, ne de olsa yol ayakların ilmidir! Gerçi senin durup düşündüğünden bahsedilir. Kimi zaman olmadık yerde donakalmışsın. Bir tanrısal ses duymuşsın, saatlerce kimıldamadan düşüncelere dalmışsın. Neyse ki Agathon'un evindeki *symposion*dan önce sabahı bulmadan tekrar canlanmışsın da aşk hakkındaki o meşhur söylevin bize ulaştı. O gün, Eryksimakhos'un teklifini "Hiç kimse karşı oy vermeyecektir sana Eryksimakhos, zira ne ben ne hayır diyebilirim sana -ben ki aşktan başka marifet bilmem derim- ne Agathon ile Pausanias ne de bütün işi Dionysos ve Aphrodite olan Aristophanes, ne de bu gördüklerimizden bir başkası.(12)" diyerek kabul etmişsin. Agathon'un Gorgias'ı andıran konuşmasından sonra bir tereddüt etsen de yine konuşmaya razı olmuşsun. Ama ben Agathon'u sofistçe konuşmasından dolayı cezalandırdığın dia-logos'u değil, sonraki sözlerini merak ediyorum. Neymiş senin asıl marifetin, kimden edindi bu hüneri?

- Sokrates:... bir zamanlar Mantineialı bir kadından, Diotima'dan aşka dair bir konuşma dinlemiştim. Bu konuda olduğu kadar başka pek çok konuda da bilge bir kadındı o... Aşkla ilgili şeyleri o öğretti bana(13).
- Demek Mantineialı bir kadın. Gerçekten var mı birisi böyle? Yoksa yine kehanetleri (mantikes) mi çağırıyorsun aklımıza? Diotima, tanrının onurlandırdığı kişi mi demekti? Bilge bir hoca bulmuşsun kendine Sokrates(14).
- Sokrates: Şöyle dedi bana: "Bilmiyor musun, nedenini bilmediğin halde doğru bir kaniya sahip olmak bilmek değildir, çünkü nedensiz bir şey nasıl bilgi olabilir? Cehalet de değildir, çünkü şans eseri gerçeği yakalayan bir şey nasıl cehalet olabilir...

Onun aracılığıyla gelir her türlü kehanet; hatta rahiplerin adaklarla, ayinlerle, büyülerle ilgili marifeti ve her türlü bilicilik ve büyücülük sanatı da... Bilgelik ve cehaletin arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz öyledir çünkü... aynı şekilde cahiller de ne felsefe yaparlar ne de bilge olmayı arzularlar... yoksun olduğunu düşünmeyen bir adam yoksun olduğu aklının ucundan bile geçmeyen bir şeyi arzulayamaz.(15)"

- İnsan Tanrı değildir fakat bir cahil de değilse ona düşen bir bilgelik yine vardır yani bilmediğini bilebilir. Ama onda tanrısal bir yan bulunur ki bu sayede yoksunluğunu giderebilir.
- Sokrates: "Aşk'la ilgili bu sırlara belki sen de ermişsindir... ama eğer doğru yolda giderse bir insanın erişeceği, gayesi bunlar olan en yüksek mertebelere sem erebilir misin, orasını bilmiyorum. Ama yine de anlatacağım sana... Bu işte dosdoğru yol alan bir kişi, daha gençliğinde güzel bedenlere yönelmeye başlamalı, eğer öğretene hakkıyla öğretmişse öncelikle güzel bir bedene aşık olmalı ve orada güzel düşünceler üretmeli, ondan sonra bu kişi herhangi bir bedendeki güzelliğin başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavramalı, eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olur, bunu idrak ettiğinde tüm güzel bedenlerin aşığı olmalı... bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmeli... güzelliğin o engin denizini temaşa ederek birçok güzel, gösterişli sözler ve derin düşünceler doğurur felsefenin cömertliğiyle. Sonunda kabarıp büyüyen bir istekle belirli bir bilgiyi, birazdan değineceğim güzelliğin bilgisini idrak eder... Aşkla ilgili konularda buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne... tüm çabalar hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur... "(16) dedi Diotima.
- Evet, *Symposion*'da böyle konuştuğunu aktarıyor Platon. Aşktan başka marifet bilmem derken sözünün eriyiştin. Öyle ya başka hiçbir diyalogda karşındakini susturduktan sonra tutup işin doğrusunu anlatmaya zahmet etmemiştin. Ama gerek de yokmuş doğrusu. Sen susup, Platon yazmaya başladığından beri, o da, bunları tekrar etti. Çoğunda

lafı yine sana söyletti. Kah mağaradan çıkardığı tutsağa aynı yolu yürüttü kah bir çizgi anolojisi kurup varlığın ve bilginin derecelerini yerleştirdi bu çizgiye. Fakat madem ki tek bildiğin, bir şey bilmediğin değil senden aşk hakkında dahasını duymak isterim Sokrates.

- ...

- Evet, Platon bundan da bahsetmişti. Yönetici tanrının, mucit tanrıya verdiği öğütten: yazıyı icat ederek insanlara iyilik yaptığını sanırken aslında onları belleklerinden ayırdığını söylemiş. İnsanlar, harflere güvendikçe hafızalarının zayıflayacağı ve buna benzer şeyler(17). Ama şu an için en önemlisi herhalde yazının kaldığı yönündeki uyarı. Öyle ya sana soruyormuş gibi yapsam da tüm cevaplar Platon'un diyaloglarından ve onlara yeni sorular sorma şansım yok. En azından anlattıkları için Platon'a teşekkür etmem lazım.

- Platon: Ancak dikkat etmen gereken şey şu: Anlattıklarım cahil insanların eline geçmesin. Çünkü onlara göre bunlar saçmalıktan ibarettir... Anlattığım şeyleri uzun yıllar boyunca dinleyip, tekrar ederek ve büyük çabalar harcayarak etraftaki insanlara anlatmak mümkündür. Zaten altın da bu şekilde temizlenmiyor mu?... Bu nedenle dikkat et, eğer anlattıklarımı yanlış aktarırsan ileride pişman olabilirsin. En mantıklısı anlattıklarımı yazmak değil, ezberlemektir. Hem yazılı şeyler yanlış insanların eline geçebilir. İşte bu nedenle bu konu hakkında bir şey yazmadım. Platon'un yazılı hiçbir eseri yoktur ve bundan sonra da olmayacaktır. Platon'a ait olduğu iddia edilen eserler ise Sokrates'in gençlik dönemine ait çalışmalardır. Hoşça kal ve bu mektubu defalarca okuduktan sonra yak(18)!

Dipnotlar

1. Sokrates'in muhatabının her durumda retorik ustası olması, bu yeteneğiyle meşhur olan bir kimse olması beklenmez. Platon, beden eğitimcisi, edebiyatçı, müzik eğitimci vb. kılıklarda ortaya çıkan sofistlerden bahseder. (Platon, Protagoras, 316d, e.) Netice de hedefte tek bir kişi yahut grup değil belirli bir zihniyet vardır. Sokrates'i idam eden zihniyet, Atina'yı çökerten zihniyet. Sokrates, kendini bir sefer savundu. Platon ise her bir diyalogunda bu

zihniyetle savaştı.

2. Platon, Euthyphron: Dindarlık Üzerine, Yay. Haz.: Eyüp Çoraklı, çev.: Güvenç Şar, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2008.

3. Platon, Meneksenos, 235a, b.; Platon, Sokrates'in Savunması, 17b, c, 35c; Platon, Lakhes, 184e.; Platon, Gorgias, 455a.

4. Bundan sonraki soru-cevaplardaki cevaplar, Platon'un atıflarda belirtilen diyaloglarından doğrudan alıntıdır.

5. Platon, Sokrates'in Savunması, 20d.

6. Platon, Sokrates'in Savunması, 20e-23b.

7. Platon, Sokrates'in Savunması, 22c.

8. Platon, Phaidros, 245b.

9. Platon, Phaidros, 245b.

10. Platon, Menon, 81a.

11. Sokrates'in yalınayak dolaştığı bilinir. Buna ilaveten aşkın konu edildiği diyalogda geçenleri bir başka yalınayaklı Kydathenonlu Aristodemos'tan öğreniriz. Bu ikisinden başka kimseler de böyle yaparmış. Aynı diyalogun devamında Sokrates'in giyiniklerden daha başarılı bir şekilde buzun üstünde yalınayak yürüyerek askerleri gücendirdiği ifade edilir. Bu soyunmuş kimseler, ölüme, zırh kuşananlardan daha hazır duruyor. Nitekim diyalogun devamında aşkın da yersiz yurtsuz ve yalınayak olduğu söylenir. (Symposion, 203d)

12. Platon, Symposion, 177d, e. Sokrates ileride tekrar (198c), aşk konusunda usta olduğunu hatırlatır.

13. Platon, Symposion, 201d.

14. Bkz. Symposion 390. dipnot.

15. Platon, Symposion, 202a-204a

16. Platon, Symposion, 209e-

17. Bu konuda bkz. Platon, Phaidros.; İşsevenler, Platonda Varlık ve Yasa, s.146 vd.

18. Platon, İkinci Mektup, 314a-c.

Kaynakça

Platon, Protagoras, Diyaloglar içinde, çev. Tanju Gökçöl, 8. Basım, İstanbul Remzi Kitabevi, 2011.

Platon, Euthyphron: Dindarlık Üzerine, Yay. Haz.: Eyüp Çoraklı, çev.: Güvenç Şar, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2008.

Platon, Meneksenos: Cenaze Hitabesi, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

Platon, Sokrates'in Savunması, Yay. Haz.: Mustafa Köpüşoğlu, çev.: Erman Gören, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.

Eflatun, Phaidros, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, MEB., 1997.

Platon, Menon, Çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, Bursa, Sentez yay. 2009.

Platon, Symposion, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.

Platon, İkinci Mektup, Mektuplar içinde, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2010.





Okuma Önerisi



İzonomi ve Felsefenin Kökenleri

Yazar: Kojin Karatani

Çevirmen:

Ahmet Nüvit Bingöl

Yayınevi : Metis



50 Soruda Dil Felsefesi

Yazar: Atakan Altınörs

Yayınevi : Bilim ve Gelecek

Dilin mahiyetini/neliğini düşünce, kültür, varlık ile ilişkilerinde soruşturan yanı sıra felsefeyi konu alan 50 Soruda Dil Felsefesi, "50 Soruda" dizisinin 14. kitabı. Yazarı Atakan Altınörs'ün Antikçağ'dan günümüze felsefe tarihinde dil hakkında ortaya konmuş başlıca görüşleri anlaşılır ve rahat okunan bir üslupla sunduğu kitapta yer alan bazı sorular şunlar:

Dil felsefesinin dilbilimden ayrılan yönü nedir? Hayvanlar arasındaki iletişim biçimleri bir dil meydana getirir mi? Dilin kökeni neden bir felsefi sorundur? Anlam nedir? Antikçağ felsefesinde dile nasıl yaklaşılmıştır? Ortaçağ'da dil felsefesinde tartışılan başlıca konular nelerdir? Descartes'ın dil felsefesi alanındaki önemi nedir? Berkeley'nin dil anlayışı nasıl tasvir edilebilir? Rousseau'nun dil felsefesi alanındaki görüşleri nasıl özetlenebilir? Marksizm dile nasıl yaklaşır? Mantıkçı pozitivistimin dile yaklaşımı nasıldır? Chomsky'nin dil görüşü nasıl özetlenebilir?

Antik Yunan'ın en önemli merkezlerinden biri olan Atina genellikle felsefenin ve demokrasinin beşiği olarak görülür. Karatani ise bu yaygın görüşü sorgulayarak yeni bir çıkış noktası işaret ediyor: İyonya. Karatani'ye göre Atina'daki sistem günümüz demokrasisinin öncülü olmakla birlikte, aslında İyonya'daki daha eşitlikçi bir sistemin yani izonominin "yozlaşmış" biçimiydi. Atina'daki demokrasi sınıf ayrılıklarını ve köleliği engellemezken, insanların hareket özgürlüğüne sahip olduğu İyonya'daki izonomi gerçek bir ekonomik ve siyasi eşitlik sunuyordu.

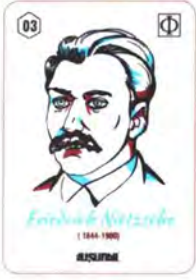
Durum buysa, İyonya'daki bu eşitlikçi sistemin yansımalarını erken dönem Yunan filozoflarının düşüncelerinde de görmeyi bekleriz. Nitekim Karatani, Pythagoras'tan Herakleitos'a, Parmenides'ten Sokrates'e birçok filozofa bu ışıktaki bakarak onların İyonya doğa felsefesi ve etiğiyle olan bağlarını inceliyor. "İyonya ruhuna" sahip olan filozoflarla bu ruhtan kopmuş olanların düşünce biçimlerini kıyaslıyor.

Peki bütün bunlar günümüz dünyasında neden önemli? Karatani her şeyden önce, günümüzde demokrasinin karşı karşıya olduğu ciddi sorunları aşabilmek için bunların Antik Yunan'daki prototiplerine bakmak gerektiğini vurguluyor ve bizi reel demokrasinin potansiyel tehlikelerine karşı uyarıyor: "Tiranlık ile demokrasi birbirinden göründüğü kadar farklı değildir." Bu anlamda Karatani, felsefe tarihine ve antikçağa dair klişeleri yıkmamanın yanı sıra okuru kendi çağımıza da farklı bir eleştirel perspektiften bakmaya davet ediyor.



Sizden dileyeyeceğim hâlâ bir şey daha var:
Çocuklarım büyüdülerinde, sizden isteğim şu ki
erdemden daha fazla zenginliğe veya başka bir
şeye değer verirlerse onları cezalandırın veya benim
sizinle uğraştığım gibi siz de onlarla uğraşın.

Sokrates



Nietzsche Filozof Bilgi Kartı



Poster



Etiket



ÇENTİK II

Dili hissederek Okuduğunuzdan yapılmıştır.
Çocuk bu dili kendi iradesine katar ve konuşur.
Konuşurken şey, öğüt, öğütü ve bilinci kararlar aldığı sahneler.
Oysa konuşan şey bizi kendi değil, bulunduğu konumdur.
'Bilinç' veya dil tamamen konuma göre varlık bulur.
Bu konum Oteki'nin söyleminde varılır.

Kitap Ayracı

Sokrates'in Yaşam Öyküsü
Aylin Çankaya

Hannah Arendt'in Sokrates Okuması üzerinden Felsefe Politika İlişkisi
Ala Emire D. Ersoy

Bir Sosyal Girişimci olarak Sokrates
Tim Rayner
Çeviren: Akın Ayberk

Kierkegaard'ın Analojisi olarak Sokrates
Burak Saytekin

Sokratik Tevazu
Glenn Rawson
Çeviren: Janset Nas Kılınc

Mağara Alegorisi ve Simülasyon Bağlamında Ruh-Beden
Tuba Gültekin - Aşkın Bahadır

Filozof Freud
David Livingstone Smith
Çeviren: İsmail Ege Yaylım

Platon'un Mağara Benzetmesi ve Siyasetine Yansıması
Hasan Yıldız

Sokrates'in Bildiği Tek Şey: Namı-diğer Platonik Aşk
O. Vahdet İşsevenler

Okuma Önerisi ve Karikatür

'Bir' Olmayan Şu Felsefe:
Jean-Claude Milner, Alain Badiou ve Lacanyen Anti-felsefe
Adrian Johnston
Çeviren: Güncel Oğulcan Ülgen