Yaşama sanatı felsefesi

Alexander Nehamas

PLATON'DAN FOUCAULT'YA SOKRATİK DÜŞÜNÜMLER



İngilizceden çeviren: Cem Soydemir

AYRINTI

ALEXANDER NEHAMAS

1946 yılında Atina'da doğan Alexander Nehamas, doktorasını Princeton Üniversitesi'nde 1971 yılında tamamladı. Aynı üniversitede 1976-81 yılları arasında felsefe profesörü olarak çalıştı. Daha sonra Kaliforniya Üniversitesi ve Princeton Üniversitesi'nde felsefe ve karşılaştırmalı edebiyat dersleri verdi. Yazar ve editör olarak yayımladığı kitaplar şunlardır: *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays; The Art of Living: Socratic Reflections From Plato to Foucault; Virtues of Authenticity: Essays On Plato and Socrates; Nietzsche: Life as Literature* (*Edebiyat Olarak Hayat*, çev.: Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., 1999). Ayrıca, Platon'un *Phaidros* ve *Symposium* eserlerini tercüme etmiştir.

Ayrıntı: 346
İnceleme dizisi: 177

Yaşama Sanatı Felsefesi
Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler
Alexander Nehamas

İngilizceden çeviren
Cem Soydemir

Yayına hazırlayan
Mehmet Küçük

University of California Press/1998
basımından çevrilmiştir.

© University of California Press

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 321 23 00 (pbx)

Birinci basım *2002*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-343-9

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Alexander Nehamas

Yaşama Sanatı Felsefesi

Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler

AYUNTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassaf* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R. Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der : Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M, Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERNETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R W. Connell* ◢ ÇÖKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der : J Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der : G. Robinson & J Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ DUYGÜTESİ TOPLUM/*S. Mestroviç* ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◢ İMAJ/*K Robins* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kemberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK. ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSIZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◢ MARX'IN HAYALETLERI/*J Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ KARNAVALDAN ROMANA/*M Bakhtin* ◢ PİYASA/*J. O'Neill* ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA Mİ?/*E.V. Welldon* ◢ KUTSAL İNSAN/*G. Amgamben* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

ARMAĞANIN MANTIĞI/*Der.: A. Schrift* ◢ POSTMODERN EDEBİYAT KURAMI/*N. Lucy* ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J.W. Bernauer* ◢ NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◢ GENEL ETİK/*A. Heller* ◢

Susan Glimcher ve Nicholas Nehamas için

İçindekiler

— Önsöz 9
— Giriş 15

Birinci kısım
Sessizlik

I. Platonik İroni: Yazar ve İzleyici 39
II. Sokratik İroni: Karakter ve Muhatapları 88
III. Sokratik İroni: Karakter ve Yazar 131

İkinci kısım

Sesler

IV. Sokrates'in Aklı İçin Bir Yüz: Montaigne'den "Fizyonomi üstüne" 187
V. Sokrates'in Yüzü İçin Bir Akıl: "Sokrates Problemi"nde Nietzsche 235
VI. Sokrates'in Aklı İçin Bir Yazgı: Kendine Özen Gösterme Konusunda Foucault 284

— Kaynakça 339
— Dizin 351

Önsöz

Sather Classical Lectures'ı* verme daveti belki de klasikçi bir akademisyene bahşedilebilecek en büyük onurdur. Söz konusu akademisyen gerçekten bir klasikçi olmadığında ise, ki ben değilim, bu onur daha da büyüktür, ama yüklediği sorumluluk gerçekten çok ağırdır. Berkeley'de Kaliforniya Üniversitesi Eski Yunan ve Latin Dilleri ve Edebiyatı Bölümü'nün (Department of Classics), 1992-1993 döneminde Sather Klasik Edebiyat Profesörü olmam için yap-

* Kaliforniya Üniversitesi Eski Yunan ve Latin Dilleri ve Edebiyatı Bölümü'nde Jane K. Sather anısına, her dönem davet edilen ünlü bir akademisyen tarafından verilen ve "Sather Classical Lectures" adı altında itibarlı bir yayın dizisinin temelini oluşturan dersler; Nehamas'ın *Yaşama Sanatı Felsefesi* isimli kitabı da bu dizinin altmış birinci kitabı olarak yayımlanmıştır. (ç.n.)

tığı davetle bahşetmiş olduğu onur, sevinç duymamı sağladı. Ama beraberinde gelen sorumluluk duygusu içimi korkuyla kapladı. Bu korku kısa sürede sevincimin önüne geçti ve uzun bir süre, yükümlülüklerimi layıkıyla yerine getirip getiremeyeceğimden hiç emin olamadım. Sonunda söz konusu dersler 1993 Bahar Dönemi'nde verildi, şimdi dersler sonucunda ortaya çıkardığım bu kitaba bakarken yine sevinç duygusunun korkuya yenik düşmesiyle karşı karşıyayım. Kitabın eksiklerinin kesinlikle farkındayım, ayrıca kimi klasikçi akademisyenlerin, kitabın kaygılarının çoğunun kendi mesleki ilgileriyle bire bir örtüşmediğini düşünebilceklerinin de farkındayım. Bu beni de üzen bir konu, ama bu çalışmanın önüne geçilemez bir özelliği. Kitabın argümanının merkezi bir bölümünü, farklı ve bazen birbiriyle çelişen özellikleri tek bir bütünde birleştirme çabasının hem felsefe hem de yaşam için vazgeçilmez bir etkinlik olması ve bu çabanın modelinin de -en uç ve en baştan çıkarıcı bütünlük modeli olan- Platon'un ilk diyaloglarının Sokrates'i olması oluşturuyor. Bu yolla, kendi felsefi ilgilerimi, nihai bileşimin kendine ait bir bütünlük oluşturabilmesi umuduyla, klasikler ve edebiyat eleştirisine ilişkin sınırlı bilgimle birleştiriyorum.

Berkeley'deki meslektaşlarıma, benden önce birçok kişinin çoktan söylemiş olduklarını da yinelemeden nasıl layıkıyla teşekkür edebilirim bilmiyorum. Tüm bölüm, muazzam bir nezaket ve konukseverlik bileşimi gösterdi -Kaliforniya'ya geldiğim sırada hâlâ son şeklini almamış bu dersler üzerinde çılgınca çalışırken beni sıkıştırmama nezaketini gösterdiler, dersler başladığında da beni içlerinden biri gibi karşılayarak konukseverliklerini gösterdiler. Mark Griffith hiç tükenmez bir eğlence ve güven aşılama kaynağıydı. İlk üç derse ilişkin çok değerli birçok yorumda bulunan Tony Long'la ayrıca dostluğumu tazelediğim için de özellikle mutluyum. Giovanni Ferrari ve Kate Toll düşünsel açıdan ilginç, sosyal açıdan da zarif arkadaşlardı. William Anderson, Stephen Miller, Charles Murgia, Ronald Stroud ve Thomas Rosenmayer'la olan ilişkilerim hep hoş ve kazançlı oldu.

Üç grup dersin ikincisine ilişkin yorumları bana bir hayli yararlı olan Hans Sluga, ayrıca Judith Stacey, Bernard Williams ve Ric-

hard Wollheim, Kaliforniya'da bulunduğum süre boyunca düşüncelerimin muhtelif yönlerini benimle tartışma nezaketini gösterdi. John Cooper -bir dost ve bir meslektaşın nasıl olması gerektiğinin gerçek bir örneği, bunca yıldır düşünsel olduğu kadar kişisel de, birçok farklı nedenden ötürü kendisine o kadar çok şey borçluyum ki- ve Jerry Schneewind, yanımda bulunmak ve beni yüreklendirmek için Stanford'daki Davranış Bilimleri İleri Araştırma Merkezi'ndeki araştırmalarını aksatıp Berkeley'e geldiler. Froma Zeitlin, derslerimi hazırlarken çok değerli rehberliğini benden esirgemedi. 1995-1996'da kendi Sather Lectures'ını hazırlayıp verirken, benden esirgemediği yardımı ben de ona hiç değilse kısmen verebilmiş olmayı umuyorum. Paul Guyer, son derece farklı felsefe yaklaşımlarımıza rağmen, yıllarca ve muhtelif yerlerde düşüncelerimin çoğunu formülleştirmeme ve pekiştirmeme hep yardım etmiştir, cömertliğinden ötürü ona minnettarım. Myles Burnyeat birçok kez beni sonuna kadar dinledi ve bir keresinde yaptığı bir öneri, bu kitabın yaşama sanatı olarak adlandırdığı Sokrates uyarlamasına ilişkin nihai anlayışımın can alıcı bir parçası oldu. Vassilis Lambropoulos, yazdığım giriş bölümüne ilişkin olağanüstü okuması temelinde beni, kimi çok zor konular üzerinde düşünmeye sevk etti.

Derslere başlamamdan önce ölen ve bu kitap boyunca Sokrates'e dair görüşleriyle hiç kesintisiz bir diyaloğa girdiğim Gregory Vlastos'un etkisi, bu kitabı okuyacak her okuyucu için son derece belirgin olacak; burada bu etkiden söz etmeden geçemeyeceğim. Önemli birçok konuda onunla aynı fikirde değilim. Keşke aramızda olsaydı da acımasız ama hep nazik olan tavsiyelerinden yararlanabilseydim. Oysa Sarah Kofman'ın *Socrate*'sinden (Paris: Galilée, 1989) faydalanmaya çalışmadım. Kofman kitabında benim de değindiğim yazarların çoğunu tartışıyor, ama yaklaşımı benimkinden öylesine farklı ki, büyük hayranlık duyduğum çalışmasını ele almak, argümanımın olduğundan da dolambaçlı bir hale gelmesine yol açardı. Umarım başka bir vesileyle Kofman'ın fikirleri hakkında yazma fırsatı bulurum. Ayrıca, cömert davranarak kitabın 6. bölümünün ana konusunu oluşturan Michel Foucault'nun ders notlarını verdiği ve bu kitabın ana konusuna gösterdiği ilgi için James

Miller'a da teşekkürlerimi ifade etmeliyim.

Rachel Barney, Philip Robbins ve Mika Provata'ya becerikli ve güleryüzlü araştırma asistanlıklarından ötürü teşekkür ederim. Çabalarından ötürü kendilerine minnettarım.

Bu derslerde benimsenecek anlayışın geliştirilme, derslerin hazırlanma, verilme ve gözden geçirilme süreçlerine en baştan en sona katılan Thomas Laqueur'e büyük ve daha özel bir gönül borcum var. Beni dinlemedeki nezaketi, anlamadaki kıvraklığı, öğüt vermedeki düşünceliliğiyle çalışmamı her yönden etkiledi. Berkeley'de yaşadığım süre boyunca, Gail Saliterman'la birlikte bana gerçekten özen gösterdi: Onsuz ne yapardım bilemiyorum. Horace'ın, bir dostun kişinin ruhunun yarısı olduğunu söylemekle ne kadar haklı olduğunu bana gösterdi.

Susan Glimcher ve Nicholas Nehamas, ikisi de kendilerine özgü farklı şekillerde, benim birçok davranışımı sineye çektiler. Aynı durumda ben olsam bunu başarabilir miydim, emin değilim. Bir aile, bu kitabın felsefeye dayalı yaşam olarak adlandırdığı şeyi, ailenin olmaması durumunda olacağından çok daha karmaşık ve güç bir hale getiriyor. Ama bu, kabullenilmeye ve kişinin yaşamı ve çalışmasının geri kalanıyla bütünleştirmesine değecek bir karmaşıklık. Benim ailem, bu kitabın zamanında tamamlanabilmesi için çok önceden planlanmış bir Yunanistan gezisini yolculuk arifesinde iptal etmeyi bile tüm iyi niyetiyle kabul eden ailem, bana Nietzsche'nin "Evli bir felsefeci bir komedinin parçasıdır" sözünün sadece yanlış olduğunu değil, ama komik bir biçimde sığ ve cahilce olduğunu da kanıtladı. Felsefeye dayalı bir yaşamın oluşturulabileceği malzemeye ilişkin hiçbir kısıtlama yoktur: Bu dersi aldığım için mutluyum ve bu dersi bana verdikleri için onlara teşekkürlerimi sunuyorum.

Ne zaman erdemli yaşamaya başlayacaksın, diye sordu Platon kendisine erdem üstüne birtakım dersler aldığını söyleyen yaşlı bir adama. Kişi sonsuza kadar düşüncelere dalmamalı; bir gün fiili pratik hakkında da düşünmeli. Gelin görün ki, bugün biz, öğrettikleri gibi yaşayanların hayalperest olduğunu düşünüyoruz.

Immanuel Kant,
The Philosophical Encylopaedia

Kişinin elinde bir karakter olmadığında, yerine bir yöntem bulup koyar.

Albert Camus, *Düşüş*

Giriş

Felsefe teorik bir disiplindir. Gündelik yaşam açısından çok az pratik içerimi var. Son yıllarda türeyen "uygulamalı" felsefenin muhtelif alanları ise, -sözgelimi, tıp veya iş etiği- ilgili oldukları mesleklerce hızla sindiriliyor. Bu alanlar gerçekten pratik oldukları ölçüde felsefeden çok tıp veya iş dünyasına ait oluyor. Felsefe felsefeyi tatbik edenlerin yaşamları bakımından da çok az içerime sahip. Aslında, fizikçilerin, matematikçilerin veya iktisatçıların çalışmalarının yaşamlarını etkilediği varsayımıyla karşılaştırıldığında, felsefe, felsefecilerin kişisel yaşamlarını etkileme konusunda, bu varsayıma kıyasla daha fazlasını talep etmiyor. Ama yine de, çoğu insanda olduğu kadar az sayıda felsefecide de, her nedense işlerin olması gerektiği gibi yürümediği yönünde kolay kolay geçmeyen bir

hissiyat, felsefecilerin yaşamlarının kanılarını yansıtmadığına dair bir şaşkınlık, hatta bir hayal kırıklığı duygusu mevcut.

"Felsefe teorik bir disiplindir." Çoğu genel ifade gibi bu da, barındırdığı görünüşte zaman dışı "dir" ekinde, geçmişte başlayıp içinde bulunulan anı da kapsayacak biçimde şimdiye kadar olan süreyi gösteren bir zaman dilimini gizliyor. Felsefenin zaman içinde, birçok karmaşık tarihsel gelişme sonucu teorik bir disiplin *olmuş olduğu* doğru... Bu bir gerçek. "Mahiyeti"nin teorik olduğu "olgusu" ise, felsefenin ancak birçok felsefecinin bilgisi ve belleği genişlediği müddetçe öncelikle teorik bir disiplin olarak uygulandığını bize gösteren tarihsel bir gerçeklikten başka bir şey değil. Genellikle, yanımızda yöremizde doğru sayılan şeyin başka her yerde de doğru olduğunu addetme ve tarihin sonuçlarını, ürettiklerini doğanın olgularıyla bir tutma eğiliminde olduğumuzdan, halihazırdaki pratiğimizin, felsefenin değişmez özünü yansıttığına da inanırız. Ama bu, nihayetinde felsefenin "gerçekten" pratik bir disiplin olduğunu söylemek anlamına gelmez: Öyle olsaydı, bu yalnızca felsefenin mahiyetini tarihsel evrelerinden bir başkasıyla karıştırmak olurdu; aynı tarih duygusu eksikliğini açığa vururdu.

Klasik Yunan'la başlayıp putperest antikitenin sonlarında noktalanan dönem boyunca felsefe sırf teorik bir disiplin olmaktan daha öteydi. Aristoteles felsefeyi "teori" ile özdeşleştirdiğinde bile amacı, aynen *Nicomachean Ethics*'in onuncu ve sonuncu kitabında yaptığı gibi, teorik bir etkinliğe dayalı bir *yaşamın*, felsefeye dayalı bir yaşamın, insan varlıkların sürebileceği en iyi yaşam olduğunu öne sürmekti. Kişi yalnızca birtakım felsefi görüşler edinmekle kalmayıp, yanı sıra zamanla ve ciddi bir çabayla, Aristoteles'in unsurlarını ve önkoşullarını *Ethics*'in ilk dokuz kitabında betimlediği ve geçerli sebeplerini sunduğu türde çok özel bir karakter kazanmadıkça böyle bir yaşam süremezdi. Teorik bir yaşam, bu yaşamı sürdürenlerin karakterini etkiler. Teori ve pratik, söylem ve yaşam birbirini etkiler; insanlar en iyi insan tipi olmayı ve bir insan varlık için mümkün olabilecek en iyi şekilde yaşamayı istediklerinden ve bunu becerebildiklerinden ötürü felsefeci olurlar.[1] Kişinin neye

1. Konuyu kuşatan, Aristoteles'in temelde "teori"yi kamusal meselelere katılımla

inandığı ile nasıl yaşadığı birbiriyle doğrudan bağlantılıdır.

Tüm insanlar için en iyi olduğu varsayılan tek bir yaşam tarzı bulunmadığına ve felsefi yaşamın da takdire şayan birçok yaşam biçimi arasından yalnızca biri olduğuna inandığım için, bir yaşam tarzı veya bu kitapta sık sık dile getireceğim üzere bir yaşama sanatı olarak felsefe anlayışına "dönülmesi"nde diretmiyorum. Ama böyle bir anlayışın var olduğunu kabul etmemiz, bu anlayışın önemli modern felsefecilerin bazılarında nasıl canlı kaldığını incelememiz ve bunun bugün bazılarımızın hâlâ sürdürdüğü şey olduğunu kavramamız gerektiğine inanıyorum. Bu kitap günümüzde felsefenin genelde tatbik edilme tarzına ille de bir rakip olmasa da alternatif teşkil eden bir felsefe yapma tarzı için yer açmayı hedefliyor. Bazı felsefeciler, etiğe ve iyi yaşamın doğasına dair sorular da dahil olmak üzere, genel ve önemli sorulara yanıt bulmak istiyor, ama bu sorulara verecekleri yanıtların, sonunda kendilerinin dönüşecekleri türde kişiyle çok yakından ilişkili olduğuna inanmıyor. Bazılarıysa genel görüşlerin, doğru tarzda örgütlenmesi ve gündelik yaşamda sadık kalınması halinde, doğru türde bir kişi yaratacağına inanıyor -belki gerçekten iyi, belki yalnızca unutulmaz ve unutulmazlığı ölçüsünde de hayran olunası bir kişi. Saf teori söz konusu olduğunda önem taşıyan tek konu kişinin ortaya attığı sorulara verdiği yanıtların doğru olup olmadığıdır. Yaşamı etkileyen bir teori söz konusu olduğunda ise, kişinin görüşlerinin doğruluğu hâlâ önemli bir konudur ama kişinin bu görüşleri benimsemesi sonucunda inşa etmeyi başardığı kişi tipi, benlik tipi de ayrıca önemlidir.

Kişinin belli teorileri benimsemesi sonucu yarattığı türde bir benlik sadece biyografik bir mesele değildir. Çok daha önemlisi, edebi ve felsefi bir başarıdır. Burada tartışacağım felsefecilerce sunulan benlik tipine bu felsefecilerin yapıtlarında rastlanabilir. Bu benlik tipi, diğer insanların kendi görüşlerine ve tercihlerine bağlı olarak ya taklit edebileceği ya da uzak durabileceği bir örnek, bir

birleştiren "karma" yaşam karşısında teorik yaşamı tercih edip etmediği sorusu etrafında dönen akademik tartışmayı bilmiyor değilim. Ama bu tartışma benim iddiamı etkilemiyor, zira Aristoteles her iki durumda da felsefeyi belli bir yaşam tarzı olarak tahayyül eder.

model işlevi görebilir. Başkalarının, benzer bir amaçla, kendi benliklerini biçimlendirirken peşine takılabileceği, göz ardı edebileceği veya yadsıyabileceği bir tür ozalit kopyadır. Betimlemeye çalışacağım süreçte yaratılan benliğin içeriği ve doğası, kişinin canının çektiği herhangi bir şeye değil, ama geleneksel olarak felsefi addedilen sorunlara ilişkin görüşlerin benimsenmesine bağlı olduğundan, felsefi bir başarıdır. Söz konusu bu felsefi görüşler arasındaki bağlantı yalnızca sistematik mantıksal bir karşılıklı bağlantılar meselesi değil, ama daha önemlisi, bir üslup meselesi olduğu için de edebi bir başarıdır. Ama yanı sıra, felsefecinin sunduğu benlik tipi, felsefi addedilen sorunlara ilişkin görüşler arasındaki bağlantılar katı anlamıyla mantıksal olmadığında bile, bu görüşleri tek bir tutarlı karaktere atfetmenin psikolojik ve yorumsal açıdan anlamlı olmasını sağlayacak şekilde bir araya getirme meselesidir. Tek bir kişinin bu görüşlerin tümünü benimseyebileceğini söylemek akla yatkındır. Gelgelelim, bu da böyle görüşler benimsemenin, tıpkı edebi karakterlerin ortaya çıktıkları yapıtlar içinde söyledikleri ve yaptıkları şeyler tarafından yaratılması ve bunlardan müteşekkil olması gibi, bir karakter yarattığını söylemenin başka bir yoludur. Ama yaşama sanatı felsefecileri bu süreçte genellikle ikili ve daha karmaşık bir rol oynar. Geleneklerinin kaynaklandığı Sokrates'in ve kendine ait hiçbir yapıt ortaya koymayan az sayıda felsefecinin (akla hemen kuşkuculuğun kurucusu Phyrrhon geliyor)[2] dikkat çe-

2. Sokrates'inki gibi olmamakla birlikte, rol oynayan bir başka sima Kinizmin baş temsilcisi Sinoplu Diogenes'tir. Diogenes, kendisine atfedilen yapıtların gerçek yazarı olup olmadığına dair görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte birtakım diyaloglar yazmakla ünlenmişti; bunların aralarında bir *Republic* ve yedi tragedya bulunmaktadır (bkz. Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, 6.2.80). Ama Diogenes'in önemi büyük ölçüde yaşamı ve etkinliklerini çevreleyen öykülerden kaynaklanmaktadır.

Antik yazarlardan alıntı yapma yöntemime ilişkin birkaç noktayı belirtmek istiyorum. Bu yazarların çoğu için standart bir alıntı sistemi bulunmaktadır. Ksenophanes'in *Memorabilia*'sı ve Plutark, Cicero ve Quintilian'da söz konusu olduğu gibi Sinoplu Diogenes'de bu yazarların yapıtları genellikle kitap, bölüm ve bölümce olarak alıntılanır (sözgelimi yukarıda yaptığım alıntıda, 6.2.80, görüldüğü gibi). Platon'un ve Aristoteles'in yapıtları ise her yapıtın başlığının bir kısaltmasıyla alıntılanır ve tüm yayımlarda olduğu gibi sayfa, sütun ve sıra numarası belirtilir (bu kısaltmaların birçoğunu Simon Hornblower ve Antony Spawford'un (der.) *The Oxford Classical Dictionary* [Oxford: Oxford University Press, 1996] başlıklı çalışmasının xxix-liv. sayfalarında bulabilirsiniz).

kici istisnai durumu dışında, yaşama sanatı felsefecileri hem yapıtlarının ürettiği karakterlerdir hem de şekillendirdikleri karakterlerin var olduğu yapıtların yaratıcılarıdır. Bu felsefeciler hem birer yaratıcıdır hem de yaratı.

Bu nedenle, en azından iki felsefe anlayışıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Biri, kişisel üslup ve özgünlükten olabildiğince uzak duran bir felsefe anlayışı. Felsefi sorulara yanıtlar öneren tikel kişiliği tahrif etmeyi amaçlıyor; çünkü bu anlayış için aslolan tek şey yanıtların niteliği, yoksa bu yanıtları öneren karakterin mahiyeti değil. İkinci anlayış ise, üslup ve özgünlüğü gerektiriyor, çünkü okuyucularının, karşılarına çıkan görüşlerin başka birisinin değil ama tikel bir kişilik tipinin görüşleri olduğunu asla unutmaması gerekiyor. Bu anlayışın bilinçli edebi bir tarzda şekillenmesinin nedeni de bu; bu kitapta ele aldığım modern felsefecilerin -Montaigne, Nietzsche ve Foucault- genelde, şimdiye dek uygulandığı şekliyle analitik felsefenin geleneksel kanonuna ait olmayıp, edebiyat, tarih veya antropoloji alanlarında yer almalarının sebeplerinden biri de bu. Karakterin inşası teorik felsefeciye yalnızca edebi bir teşebbüs gibi görünür. Zaten yaptığımız üzere, felsefeyi gayri şahsi bir şekilde düşünürsek, zaten yapılmakta olduğu üzere, bu tür yazarları sonuçta felsefeci olarak görmek zor olacaktır. Aynısının burada tartışmadığım diğer simalar için de geçerli olduğuna inanıyorum (kısmi bir liste olmakla birlikte Pascal'ı, Schopenhauer'ı, Kierkegaard'ı, Emerson'ı, Thoureau'yu ve en azından belli bir okuma açısından da Wittgenstein'ı sayabilirim).

Bu iki safta yer alanlar uzun bir süredir birbirlerine şüpheyle yaklaşıyordu. Sistematik felsefeciler yaşama sanatı felsefecilerini en iyi ihtimalle "şair" veya edebi şahsiyetler olarak, en kötü ihtimalle ise erken gelişmiş yeni yetmeler için ya da (çoğu kişiye bununla aynı anlama gelebilecek) edebiyat hocaları için yazan şarlatanlar olarak görür. Öte yandan, yaşama sanatı felsefecileri de sistematik felsefeyi, kendilerinin doğru felsefe addettikleri şeyi yapmanın yanlış yönlenmiş ve kendini kandıran bir yolu olmakla suçlar. Yaşama sanatı felsefecileri, sistematik felsefeyi savunanların sahiden kendilerine ait bir yapıt yaratmadıkları için bilimsel nesnel-

liği arzulayan ve kendi kısırlıklarını gizlemek amacıyla çıkar gütmeme ve taraf tutmama anlayışının arkasına sığınan korkak, yavan, sıkıcı sivri akıllılar olduğunu düşünür. Ne var ki, her iki taraf da tamamen aynı sebeple hatalıdır. Sistematik felsefeciler de yaşama sanatı felsefecileri de, her iki anlayışın klasik Yunan'da başlayan haliyle felsefenin meşru birer tarihsel gelişimi olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir; bu yaklaşımların ikisi de felsefenin özünü (hiçbir durumda var olmayan özünü) yalnızca kendilerinin temsil ettiğini iddia edemez.

Bu kitapta tartıştığım yaşama sanatı felsefecilerinin hepsi de benliği verilmiş değil inşa edilmiş bir bütünlük olarak görür. Bu inşanın malzemesi ise en azından başlangıçta rastlantı eseri tedarik edilir -yani, kişinin kendisini içinde bulduğu tikel durumlara bağlı olan ve belli bir tikel durumun mahiyetinde her tikel birey için farklı olan görüşler ve durumlardan sağlanır. Diyeceğim o ki, kişi bir benlik edinir veya yaratır; kişi bu malzemeyi, girdiği yolda edinilen ve oluşturulan diğer malzemelerle bütünleştirerek bir birey olur. Yapıt tamamlandığında (şayet böylesi bir tamamlanma söz konusu ise) geride yalnızca birkaç "tesadüf" kalır, çünkü üretilen bireyi tesis eden öğeler düzenli, örgütlenmiş bir bütünün parçalarıdır tümüyle. Her öğe bu bütüne, kendisi olmaksızın farklı bir şekle bürünecek olan bu bütüne özel bir katkıda bulunur. Dolayısıyla, bu anlamda her öğe aynı derecede önemlidir, parçası olduğu bütün için elzemdir ve bu noktadan itibaren tesadüfi olmaktan çıkar.

Bir benlik "yaratma" veya "şekillendirme" gibi ifadeler paradoksal görünür. Kişi, ne olursa olsun herhangi bir etkinliğe katılmak durumundaysa, nasıl olur da zaten bir benliğe sahip olamaz ya da bir benlik olamaz? Kişi bütünleştirmesi beklenen deneyim ve görüşlerin bilincinde olacaksa nasıl olur da zaten bir benliğe sahip olamaz ya da bir benlik olamaz? Şayet bu benlik nosyonunu, tam da "kendimin olarak deneyimlerimin bilincindeyim ve bilincinde olmam da gerekir" gerçeğinin öngerektirdiği katı felsefi fikirden ayıracak olursak, bu paradoksu hafifletebiliriz. Bu benlik, temelde tüm deneyimlerime eşlik eden ve öncelikle bir fail, bir kişi olmam

bakımından benim için zorunlu olan, Kant'ın "tamalgının* aşkın bütünlüğü" adını vererek ifade ettiği "Düşünüyorum"un benliği değildir. Daha yalın bir nosyondur. Bir benlik yaratmak, *birisi* olmada, bir *karakter* olmada, yani alışılmadık ve ayrıksı biri olmada başarılı olmaktır. Bir birey olmaktır, ama bir kez daha yinelemek gerekirse, bir bireyin saptayabileceğimiz ve yeniden tanımlayabileceğimiz herhangi bir şey olduğunu, tıpkı insan varlıklar ve maddi şeyler gibi, uzay ve zamanda bağımsız olarak var olan herhangi bir şey olduğunu öngören dar, katı anlamda değil. Birey olmak, sıradan olmayan, kendine has bir karakter kazanmak demektir; kişiyi dünyanın geri kalanından ayıran ve yalnızca yaptığı veya söylediği şeyden ötürü değil, ama yanı sıra kim olduğundan ötürü de unutulmaz kılan bir dizi özellik ve bir yaşam tarzı kazanmak demektir.

Felsefi terimleri felsefi olmayan bir anlamda kullanmayı öneriyormuşum gibi gelebilir. Nietzsche'nin de böyle yaptığı düşünülmektedir ekseriyetle: Bir terimin genellikle yazarca reddedilen felsefi anlamını tırnak içine almak ve bu terimi kendi düşüncesinde ve yapıtlarında tırnak içine almaksızın felsefi olmayan bir anlamda kullanmayı sürdürmek. Örneğin, bu yüzden, Nietzsche'nin kendi hakikat nosyonunu (açıklanması pek kolay olmayan gayri felsefi bir fikirdir bu) çelişkiye düşmeksizin kullanırken, (çoğu felsefecinin görüşlerimizin dünyadaki olgularla "örtüşmesi" olarak anladığı) "hakikat"in varoluşunu inkâr ettiği varsayılır. Terimlerin felsefi ve gayri felsefi anlamları arasındaki ayrımın özellikle de felsefecilerin kendi yapıtlarında çok belirsiz olduğunu düşünüyorum. Bu tür durumların çoğunda aynı terimin iki farklı ama aynı ölçüde felsefi kullanımıyla karşılaştığımızı düşünmeyi tercih ediyorum. Aralarındaki ayrımsa, özellikle de "benlik" veya "birey" gibi terimler söz konusu olduğunda, bir genellik meselesidir. Terimin genel, daha zayıf anlamında her kişi bir benliğe sahiptir ve bir bireydir öncelikle. Kitabın ilerleyen bölümlerinde beni daha fazla meşgul edecek olan

* "Apperception: Tamalgı. 1) Bir tasarım ya da algı içeriğinin bilinçli olarak kavranması. Bilinçli algı. 2) (Leibniz'de) Bilinçsiz ve bilinçaltı tasarım olan yalın algıdan ayrı olarak bir tasarımın bilince çıkarılması. 3) (Kant'ta) Özbilinç; kendi kendinin bilincine varma, insanın kendi öznesinin bilincine varması". Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü,* İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 166.

daha dar, daha güçlü anlamındaysa, sadece bazı insanlar zaman içinde kendilerini yaratır veya birey olur.

Bunlar kendilerinden ötürü hatırladığımız insanlardır; görüşlerinin çoğunu reddetsek bile, tıpkı zayıflıklarına ve hatalarına karşın dostlarımızı kabullenmemiz, takdir etmemiz ve hatta sevmemiz gibi, takdir ettiğimiz, hayran olduğumuz insanlardır tam da. Hep dediğimiz gibi, dostlarımızı birey olarak tanırız. Karakterleriyle bir bütün olarak ilgileniriz, yoksa kişilik özelliklerinin her biriyle ayrı ayrı ve tek başına değil. Dostlarımız, zayıflıkları varlıklarına temel teşkil etse de yakın olmaktan mutluluk duyduğumuz insanlardır. Ama asla doğru düşünmeyen, hiçbir şeyi doğru yapamayan biriyle gerçekten dost kalabileceğimize inanmak zordur. Aynı şekilde, felsefecilerin görüşlerinin her biri ve hepsi, birbiriyle ne denli ustaca dokunmuş olursa olsun, belirgin veya ufak tefek hatalar içeriyorsa, bu felsefecilerin yaşama sanatını başarılı bir şekilde tatbik edebildiklerine inanmak da zordur. Her iki durumda da, sevdiğimiz veya hayran olduğumuz bütünde toplanan şeyin içeriğine belli ölçüde saygı duymamız gerekir. Ama tıpkı arkadaşlarımızı seçerken yanılabileceğimiz gibi, yanlış felsefecilere de hayran olabiliriz. Ve tıpkı arkadaş seçimimizin kendi karakterimize dair bir şeyler açığa vurması gibi, hayran olduğumuz felsefeciler de kendi kişiliğimize dair bir şeyler açığa vurur. Felsefenin bir yaşama sanatı olarak incelenmesi, bizim kendi etik tercihlerimizi açığa vurabilir ve bizi, kendimizin [benliklerimizin] bir bölümünü ifşa etmeye zorlayabilir. Bu kişisel felsefe tipi kendi kişiliğimizi yansıtır ve bu anlamda kişiseldir. Bu kişiliği incelemek aynı zamanda bu kişiliği uygulamaktır.

Gelgelelim, alışılmadık bir yaşam inşa eden herkes felsefeci değildir. Büyük edebiyatçılar, görsel sanatçılar, bilimciler, kamusal simalar ve hatta generaller ekseriyetle arkalarında benzer kalıtlar bırakmıştır. Peki felsefecileri diğer kişilerden ayıran şey nedir? Öncelikle, ayrımın katı olmadığını, değişkenlik gösterebildiğini kabul etmemiz gerekiyor: Felsefi bir yaşam inşa etme projesi uç boyutlarında Proust, Rimbaud veya Oscar Wilde gibi edebi simaların etkinliklerinden veya hedeflerinden kolayca ayrılamaz. Olması gere-

ken de budur. Felsefenin sınırları hiçbir zaman kesin olmamıştır: Felsefe nasıl ki bir ucunda matematiğe, psikolojiye ve hatta fiziğe yakınlaşır, diğer ucunda da edebiyata kayar. Ama farklılıklar vardır yine de.

Felsefeyi yaşama sanatı olarak tatbik edenler, kişiliklerini felsefi görüşlerin -yani, kendi kavradığımız şekliyle felsefenin repertuvarına dahil olan görüşlerin- sorgulanması, eleştirilmesi ve üretilmesi aracılığıyla inşa eder. Bağlantı tarihseldir: Yaşama sanatı felsefecileri sık sık yeni sorular ortaya atsa da, felsefe geleneği olarak kabul ettiğimiz gelenekten esinlenirler daima. Daha da önemlisi, yaşama sanatı felsefecileri, bir yaşam tarzının ifade edilmesini ana meseleleri haline getirir: Yapıtlarının tesis ettiği yaşamı, felsefi bir yaşam inşa etme sorunları üzerine düşünerek inşa ederler. Felsefi yaşam üzerinde yoğunlaşan yapıtın bütünü, oluşturduğu yaşamın içeriğidir tam da. Felsefi bir yaşam tesis etme projesi büyük ölçüde özgöndergeseldir (self-referantial). Felsefi yaşamlar öbür yaşamlardan farklı oldukları kadarıyla bu farklılıklarını, geleneksel olarak felsefi addedilen sorunlara duydukları bir ilgiden yola çıkmalarına ve bu sorunların söz konusu yaşamlar biçimlenirken yararlanılan malzemeyi oluşturmasına borçludur.

Yaşama sanatı olarak felsefe Sokrates'le başlar. Bununla birlikte, Sokrates'i özellikle modern dönemlerde kendisinin izinden gidenlerden ayıran iki husus vardır. Birincisi, belirttiğimiz üzere, Sokrates'in hiçbir şey yazmamış olması gerçeğidir. Yaşamayı bir sanat olarak ilk uygulayan Sokrates, Platon'un Sokratik diyaloglarında karşımıza çıkan simadır.[3] Bunun yanı sıra, kitabın 3. bölümünde açıkladığım sebeplerle, Platon'un Sokrates'inin tarihin Sokrates'i olmadığına inanmak bize zor gelse de, yarattığı etkiler ne olursa olsun Platon'un edebi simasının kurmaca bir karakter olduğu gerçeği ortadadır. Platon'un temsili Sokrates'indeki Sokrates'in tarihsel aslıyla örtüşen öğeleri çekip alabilecek olsaydık bile, yaratmış olduğu geleneğin imgelemini ateşleyen, bu yapıtlarda karşımıza çıkan karakterin bütünüdür, yoksa özelliklerinin daha küçük bir bölümü değil. Kuşkusuz bu da, bu geleneği yaratanın Platon'un

3. Platon'un diyaloglarının konu ve kronolojik sırası için bkz. 1. bölüm, 33. dipnot.

kendisi değil de gerçekten Sokrates mi olduğu sorusunu akla getiriyor: Platonik Sokrates aynı zamanda Sokratik Platon'dur. Goethe şöyle der: "Platon gibi insanların ne zaman ciddi, ne zaman şaka yollu veya şakayla karışık konuştuğunu, neyi gerçekten inanarak, neyi sırf savlarını desteklemek için yazdıklarını açıklayacak olan kişi, bize muazzam bir hizmette bulunacak ve bilgilenmemize eşsiz bir katkıda bulunmuş olacaktır."[4] Bu ise hiç kimsenin asla izah edemeyeceği bir durum.

Sokrates'i ardıllarından ayıran ikinci husus ise, ardıllarınınkine kıyasla Sokrates'in yaşamı hakkında çok az bilgiye sahip olmamızdır. Montaigne, Nietzsche ve Foucault'nun eğilimlerinin çoğunu tek bir bütünde birleştirmeye çalışırken hesaplaşmak ve düzenlemek zorunda oldukları görüşlerin ve olayların birçoğunu biliyoruz. Kendilerini yaratma çabalarında onları az çok izleyebiliriz. Ama Sokrates, Platon'un diyaloglarında doğduğunda hazır mamül olarak ortaya çıkar: zaten birisidir; asla bir kişi olma çabasına girmez. Kendi bütünlüğü öylesine uç boyuttadır ki, insan ruhunun, benliğin, prensipte bölünmez olduğuna, dolayısıyla iyi addettiğimiz şeyi yapmamanın bizim için olanaksız olduğuna bile inanır. Sokrates, bir şeyin, yapılabilecek iyi bir şey olduğu yargısına varmanın dışında başka hiçbir motivasyon kaynağı bulunmadığına, bizi farklı bir yöne sevk edebilecek hiçbir çelişkili değerler ve arzular kümesi bulunmadığına inanır: Sokrates'in ruh görüşünde çokluğa yer yoktur. Platon'un tasvir ettiği haliyle Sokrates'in kendi yaşamında tutarlı bir biçimde örneklediği bir görüştür bu: Sokrates daima yapılmasının doğru olduğunu düşündüğü şeyi yapar; en iyi addettiği eylemin seyrini değiştirmeye çalışmaz asla, son nefesini verirken bile. Öyküsünde ne bir Getsemani* Bahçesi ne bir Zeytinlik Dağı** vardır.

4. Johann Wolfgang von Goethe, "Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung", *Werke* (Stuttgart and Tübingen, 1827-34), alıntı Paul Friedländer, *Plato*, çev. Hans Meyerhoff, 2. baskı, 1. cilt (Princeton: Princeton University Press, 1969), s. 137.

* Zeytinlik Dağı'nda, Kidron Vadisi'nin karşısına düşen bahçe. Kudüs'ün doğu kesimine koşut, 1.5 km uzunluğunda bir yamaçta yer alır. Hz. İsa, çarmıha gerilmeden önce tutuklandığı gece burada dua etmiştir. Getsemani adı (İbranice gat şemanim: "Yağ çıkarma aleti") burasının, içinde bir yağ çıkarma aleti bulunan bir zeytinlik olduğunu düşündürmektedir. (ç.n.)

Sokrates'imizin edebi bir karakter olması gerçeği onu, biyografilerine erişebildiğimiz Montaigne, Nietzsche ve Foucault gibi felsefecilerden farklı kılar mı? Göründüğünden daha az belirleyici olan bir farklılıktır bu. Şurası muhakkak ki, bu modern düşünürlerin en önemli başarıları yapıtlarında karşımıza çıkan kendi portreleridir. Biyografilerinin yazarları, bu yazarların yaşamları ve kişilikleriyle ilgili en temel olgular üzerinde bile tartışmaktadır. Ama okuyucuları, yapıtlarında bütünlüklü, anlamlı bir yaşamın, kendisini oluşturan tesadüfi olaylardan nasıl inşa edilebildiğine dair inandırıcı modeller bulabilir. Bu insanlar, modellerini kendilerine tatbik etmede belki başarılı oldular, belki de olamadılar. Bunda başarılı olup olamadıkları ise biyografik bir mesele ve büyük bir olasılıkla da tartışmalı bir konu olarak kalacak. Ama yapıtlarında içerilen yaşam imgesi felsefi bir mesele ve bu da tartışmalı bir konu olmayı sürdürecek olsa bile, bu tartışma söz konusu imgenin tutarlı veya hayran olunası olup olmadığı sorusunun etrafında dönecek. Bu tamamen farklı bir sorun. Yapıtlarında inşa edilen karakterin doğasıyla, yaşamın yaşanıp yaşanamayacağı ve iddia ettikleri üzere yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığı sorunuyla ilgili. Yani öncelikle onlarla değil bizimle ilgili bir sorun. Aynısı Platon'un Sokrates'i için de geçerli. Herhangi bir kişinin, bize gösterildiği şekliyle Sokrates'in yaşamış olduğu gibi yaşayabilmesi mümkün ve arzu edilebilir bir şey midir? Bu yaşam yaşanmaya değer bir yaşam mıdır? Asıl önemli soru bu, yoksa Platon'un yarattığı karakterin gerçekten Platon'un ona atfetmiş olduğu yaşamı sürüp sürmediği sorusu değil; Platon'un yarattığı karakterin, yaşamı artık erişimimiz kapsamında olmayan ve hakkında şu an bildiğimizden daha fazla şey öğrenecek olduğumuzda muhtemelen şimdi olduğundan daha da tartışmalı bir niteliğe bürünecek olan tarihsel bir simayla örtüşüp örtüşmediği sorusu değil.

Yaşama sanatı pratik bir sanat olmakla birlikte yazıda tatbik edilir. İcracılarının bu sanatı kendilerine başarılı bir şekilde tatbik edip edemedikleri sorusu ikincildir ve çoğu durumda yanıtlanması im-

** Kudüs'te Eski Kent'in hemen doğusundaki çok doruklu kireçtaşı tepe. Zeytinlik Dağı hem Yahudiler hem de Hıristiyanlarca kutsal sayılır. (ç.n.)

kânsızdır. Eylemlerle ahenkli, kendilerini savunanların yaşam tarzıyla uyumlu görüşlerden müteşekkil bir felsefe istiyoruz. Ama asıl sorun yine de bir tarihsel olgu meselesi olarak başka birisinin bu şekilde yaşamayı başarıp başaramadığı değil, kişinin kendi başına bu tür bir yaşam inşa edip edemeyeceğidir. Bu iki şekilde yapılabilir. Kişi ya bir başkasının anlayışını kendi yaşamına tatbik etmeyi dener ve bu ölçüde belki iyi ama özgün olmayan, türevsel bir şekilde yaşar ya da kendi yaşama sanatını formülleştirir. Ama kişinin kendi yaşama sanatını yazıya başvurmaksızın formülleştirebileceğini tahayyül etmek zordur, çünkü bu tür bir sanatın gerektirdiği karmaşık fikirlerin herhangi başka bir şekilde ifade edilebileceğini düşünmek zordur. Dahası, kişi bunun hakkında yazmazsa, sanatı uzun vadede başkaları için model teşkil etmede başarısız olur. Ve kişi, yaşama sanatı hakkında yazdığı an, başkaları için sorun bir kez daha, yaratıcısının bu yaşama sanatını uygulamada başarılı olup olamadığı değil, başkalarının bunu kendi yaşamlarında uygulayıp uygulayamayacakları olur. Sokrates'in kendisi hiçbir şey yazmamıştır. Ama Platon onun adına -ve yazıda- bir yaşama sanatı yaratmamış olsaydı, bizim için üzerinde düşünecek hiçbir şey, kabul edecek, yadsıyacak, manipüle edecek, hatta kayıtsızca es geçilecek hiçbir sanat ve hiçbir model olmazdı. Aynısı Montaigne, Nietzsche ve Foucault için de geçerli. Yaşama sanatı olarak felsefenin amacı elbette yaşamaktır. Ama gerektirdiği yaşam büyük ölçüde yazmaya adanmış bir yaşamdır. Kişinin ardında bıraktığı anıt, geçici yaşam değil, daimi yapıttır sonuçta.

Öyleyse Sokrates'i ardıllarından ayıran ikinci özelliği budur: hazır mamül görünmesi, nasıl kendisi olduğuna dair hiçbir fikrimiz olmaması gerçeği. Dünya edebiyatının en canlı karakterlerinden biri olan Sokrates aynı zamanda en az anlaşılanlarındandır da. İronisinden, kendisi hakkındaki sürekli sessiz kalmasından ötürü bir muammadır; bunun sonucunda, kendisini kuşatan ve onun adına konuşmaya, kim olduğunu, nasıl bu şekilde olabildiğini açıklamaya çalışan bir sesler girdabına yol açmıştır. Ama Sokrates'in asıl kalıtı olarak kalan sessizliği hiçbir yorum, hiçbir ses dolduramaz.

Bu seslerin ilki Platon'un sesidir. Sokratik diyalogların ardından gelen yapıtlarında Platon, ilk diyaloglarının Sokrates'e atfettiği iyi yaşamı sürmesini neyin olanaklı kıldığına dair bir hipotez önerir. Sokratik diyaloglar Sokrates'i, Sokrates üzerine hiçbir düşünüm geliştirmeksizin yansıtır. Montaigne, Nietzsche ve Foucault'nun izlediği Platon, daha sonraki yapıtlarında bu yansıtmaya dair başka düşünümler ve yanı sıra, bu düşünümler üstüne de düşünümler önerir. Yaşama sanatı felsefecileri Platon'un Sokratik yapıtlarına dönmeyi sürdürür, çünkü bu yapıtlar sahip olduğumuz hem en tutarlı hem de en az izah edilebilir felsefi yaşam modelini içerir. Tıpkı boş bir beyaz kâğıt gibi, Sokrates de bizi yazmaya davet eder; derin bir sessizlik gibi bizi bağırmaya kışkırtır. Ama dönüp arkasına ironik bir bakış atan Sokrates, hem yansımalarının ötesinde hem de bu yansımaların basit bir toplamından başka bir şey olmayışını seyrederken, nasılsa öyle kalır.

Yaşama sanatı üç çeşitlemeyle, üç tür [janr] kapsamında ortaya çıkar. Biri Platon'un ilk diyaloglarındaki Sokrates çeşitlemesidir. Sokrates sanatını kamusal alanda tatbik edip bu ölçüde kendisini muhataplarının iyiliğine adasa da, bu yolla kendi yaşam tarzının herkes için iyi olduğunu kanıtlayamaz. Öyle olduğuna inansa da başkalarını kendi kanısının doğruluğuna ikna edecek hiçbir savı yoktur Sokrates'in. Bir insan varlık için yaşamaya değer yegâne yaşam addettiği sorgulanan yaşam konusunda insanları kendisine katılmaya zorlar, ama Euthyphron gibi birisi hesaplaşmalarından basitçe kaçtığında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. İdeali evrenselci olabilir, ama bunun doğru olduğunu kanıtlayacak hiçbir aracı yoktur. Bir kesinliğe ulaşmadan kalır, ama eğitme ve ikna etme bakımından sevk edici olmayı sürdürür.

Yaşama sanatının ikinci türüne Platon'un ara dönem yapıtlarında, özellikle de *Phaidon* ve *Devlet*'te rastlanır. Platon burada (tamamen aynı olmamakla birlikte) Sokrates'in yaşamından, anılan bu yapıtlarda ayrıntısıyla tanımladığı şekliyle felsefenin yaşamından esinlenen bir yaşam tarzının herkes için en iyi yaşam tarzı olduğunu iddia eder ve yapabilenleri bu yaşamı kendileri için seçmeye, yapamayanları da becerilerinin el verdiğince bu yaşama yaklaş-

maya çalışmaya ikna etmek üzere tartışmalı savlar öne sürer.[5] Başka bir deyişle, Platon tek bir yaşam tipinin tüm insanlar için en iyisi olduğunu kanıtlamaya çalışır (bu bakımdan da Aristoteles ve Kant gibi, yaşama sanatı geleneğinin bu değişkesine bağlı olan diğer büyük felsefeciler kendisini izler). Sokrates'le paylaştığı ideali de Sokrates'le paylaşmadığı yöntemi de evrenselcidir.

Yaşama sanatının üçüncü ve son türü ise bu kitabın konusunu oluşturuyor. Hepsi arasında en az evrenselci olanı da bu. Bu türe göre, insan yaşamı birçok şekle bürünür ve tüm insanlar için en iyi olabilecek tek bir yaşam tarzı yoktur. Montaigne, Nietzsche ve Foucault gibi felsefeciler yalnızca kendilerinin ve belki de az sayıda insanın sürebileceği bir yaşam tarzını dillendirir. Yaşamlarının tümüyle dünya için bir model teşkil etmesinde diretmezler. Taklit edilmeyi, en azından doğrudan taklit edilmeyi istemezler. Yani, kendilerine öykünmeyi isteyenlerin kendi yaşama sanatlarını, kendi benliklerini geliştirmeleri gerektiğine inanırlar; bu belki başkalarına gösterilebilir ama başkalarının onları doğrudan taklit etmesine olanak tanımayacak şekilde yapılmalıdır. Taklit etme, öykünme bu bağlamda kendi kendine kişi olmak anlamına gelir, ama kazanılacak bu kişilik, kişinin örnek aldığı modelden farklı olmak zorundadır.

Bu son yaşama sanatı türü estetikçidir. Kabul edilmiş sanatlarda söz konusu olduğu gibi, yeni ve çarpıcı yapıtlar üretmenin hiçbir kuralı yoktur. Kabul edilmiş sanatlarda söz konusu olduğu gibi, tüm diğer yapıtların kıyaslanabileceği hiçbir en iyi yapıt -hiçbir en iyi yaşam- yoktur. Kabul edilmiş sanatlarda söz konusu olduğu gibi, bu, yargının olanaksız olduğunu, her yapıtın bir diğeri kadar iyi olduğunu içerimlemez. Kabul edilmiş sanatlarda olduğu gibi hedef mümkün olduğunca çok yeni ve farklı tip yapıt (farklı yaşam tarzı) üretmektir, çünkü estetik farklılık ve çokluğun artması, ekseriyetle ahlâka hizmet etmese de, insan yaşamını zenginleştirir ve geliştirir.

Birey nosyonu merkezi konumunu tam da bu üçüncü türün kapsamında bulur. Bireyci yaşama sanatını tatbik edenler unutulmaz olma ihtiyacı duyar. Tıpkı büyük sanatçılar gibi, ikide bir taklit

5. Platon bu kitapta hiç tartışmadığı *Parmenides* ve *Phaidros*'la başlamak üzere daha sonraki yapıtlarında farklı bir felsefe ve felsefi yaşam anlayışı önerir. Ama evrenselci niyeti ve Sokrates'in etkisi aynı kalır.

edilmekten kaçınmaları gerekir. Başkalarını taklit etmemeleri gerekir: Böyle yaptıkları takdirde meydanı taklit ettikleri modellere bırakmış, özgün olma fırsatını kaçırmış olurlar; orijinal değil birer türev olup çıkarlar, sonunda da unutulup giderler. Ayrıca çok fazla kişi tarafından taklit edilmemeleri de gerekir: Gereğinden çok taklit edilecek olurlarsa, kendi yapıtları olduğu haliyle anılmamaya başlayacak ve bireysel bir başarıdan çok doğaya ait bir olgu gibi, bir şeyler yapmanın normal yolu olarak görülecektir. Beşinci bölümde özellikle Nietzsche'nin bu sorunla nasıl hırpalandığını göreceğiz.

Bu estetikçi yaşama sanatı, modellerin doğrudan taklitine izin vermez. Peki Montaigne, Nietzsche ve Foucault'nun niçin bir modeli vardır? Niçin modelleri hep Sokrates'tir? Sokrates'i böylesi bir rolü oynamaya muktedir kılan nedir? Bu sorunun yanıtı bir kez daha Sokrates'in ironisinde, yaşamını ve karakterini sarıp sarmalayan sessizlikte yatıyor. Sayısız konuşmanın ana katılımcısı, kendisini *Phaidros*'ta tanımladığı şekliyle "konuşma aşığı" Sokrates, Platon'un tüm ilk yapıtlarında kendisi hakkında inatla sessiz kalır. Sokrates'te, nasıl yaptığını hiç kimseye göstermeden kendisini yaratan bir kişi buluruz. Bu felsefeciler (Montaigne, Nietzsche ve Foucault) Sokrates'in kendisinden tamamen yeni bir şey yaratmış olması, kendisini öndelenmeyen bir kişi tipi olarak kurması gerçeğini, Sokrates'in sonunda olduğu belirli kişi tipinden çok daha fazla dert edinirler. Ondan kaptıkları şey, Sokrates'in kendisi için şekillendirdiği, yarattığı özgül yaşama tarzı, belirli bir benlik değil, ama genelde kendini şekillendirmesi, yaratmasıdır. Sokrates prototip bir yaşama sanatçısıdır çünkü izlediği süreci mutlak şekilde belirsiz bırakarak, bu sürecin nihai sonucunu hiçbir bağlayıcılığı olmayacak biçimde sunar: farklı bir usül, farklı malzemeyle başka bir yaşam yaratabilir, ama yine de onun projesinin parçası olarak kalır. Bu nedenle, Sokrates'i taklit etmek, tıpkı Sokrates'in yaptığı gibi, kişinin kendisini yaratmasıdır; ama yanı sıra, kişinin kendisini başka herkesten farklı kılması anlamına da gelir ve bu Sokrates'in kendisini de içereceğinden, kişinin kendisini bizzat Sokrates'ten farklı kılması anlamına da gelir. Sokrates'in, asıl hedefleri kendilerinden önce

ve sonraki başka hiçbir kimse gibi olmamak olan bireyci, estetikçi yaşama sanatçıları için model işlevi görebilmesinin sebebi işte budur.

Sokrates'in ironisi benim yaşama sanatı anlayışım bakımından böylesine önemli olduğundan, kitabın ilk yarısını Sokrates'in ironisinin muhtelif yönlerine ayırıyorum. Birinci bölüm beklenmedik bir şekilde, görünüşte konuyla ilgisi olmayan bir tartışmayla başlıyor -Thomas Mann'ın *The Magic Mountain*'deki (*Büyülü Dağ*) ironi kullanımı. Mann okuyucularına genç kahramanı Hans Castorp'un kendisini aldatmasını gözlemleterek onları sözde daha üstün bir konuma yerleştirirken, okuyucuların tam da aynı şekilde kendilerini kandırmalarına yol açıyor. Platon'un da ilk diyaloglarının okuyucularını bu konuma soktuğunu iddia ediyorum. Sokrates muhtelif hasımlarını yerle bir ederken, onlara karşı Sokrates'in yanında saf tutarız; ama Platon bizi, içinde bulundukları durumdan dolayı küçümsediğimiz bu hasımlarla ister istemez aynı konuma düşmeye zorlar tam da ve -çoğunlukla yaptığımız gibi- kendimizi onlardan üstün görmemiz için bize hiçbir sebep bırakmaz. Ayrıca, Hans Castorp temelde muğlak, ikircikli bir simadır; tıpatıp alelade birisi mi yoksa tamamen olağandışı birisi mi olduğunu söylemek olanaksızdır. Keza bu da tümüyle kendi dünyasının parçası olan, ama yine de bütünüyle bu dünyanın dışında bulunan Platon'un Sokrates'inin bir özelliğidir. Her iki kişilik özelliği de -yarattığı karakterlerde betimleyip anlamanın tümüyle olanaksız olduğu bir kahraman yaratırken okuyucularına da kendini aldatmanın tohumlarını ekmek dahil olmak üzere- yazar ve izleyici arasında son derece ironik bir ilişki tesis eder. Mann, kökeni Platon'a uzanan bir pratiğin açıkça çağdaş bir örneğini ve Sokrates'in adını bir kez olsun zikretmeksizin Sokrates'i kuşatan bir ironi örneği sunar. Elinizdeki kitapta tartışılan en uzak Sokratik yansıma, Sokrates'in en zayıf yankısı budur. Mann'ın ironi kullanımını ele aldıktan sonra bölümün geri kalanında Platon'un *Euthyphron*'undaki en yakın yansımalardan ve en güçlü yankılardan birini ve Platon'un ironisinin okuyucularına yönelme şeklini ele alacağım.

Platon okuyucularına karşı ironik olabilmektedir çünkü okuyu-

cuların kendi bakış açılarını Sokrates'in bakış açısıyla özdeşleştirmesini sağlayarak onları kandırır. Sokrates'in muhataplarına yönelik tutumu ironik olduğundan, bizimki de ironiktir. Ve bizim ironimiz de kendi beceriksizliğimizin kanıtıdır, çünkü ironiciler, her ne kadar kurbanlarından daha üstün olduklarını ima yollu iddia etseler de, Platon bunu iddia etmek için hiçbir gerekçemiz olmadığını bize gösterir. İkinci bölümde Sokrates'in Platon'un diyaloglarındaki diğer katılımcılara (muhataplarına) yönelik ironisinin yapısını ele alacağım. Burada -Gregory Vlastos'un Sokrates'e dair kendi düşünümünde örneklenen yaygın görüşe karşı- ironinin, kişinin kastettiği şeyin aksini söylemekten ibaret olmadığını, ama aslında sadece farklı bir şey söylemek olduğunu öne süreceğim. İlk durumda, ironi ile karşı karşıya olduğumuzu biliyorsak, ironicinin ne demek istediğini de biliyoruzdur: yapmamız gereken tek şey, ironicinin aklındaki şeyi anlayabilmek için, işittiğimiz sözcükleri olumsuzlamaktır. İkinci durumdaysa, ironiyle karşı karşıya olduğumuzu bilsek bile, ironicinin kastettiği şeyi bilmenin hiçbir kesin yolu yoktur: bildiğimiz tek şey, işittiğimiz şeyin kesin olmadığıdır. Bu nedenle, ironi, gizli ve anlaşılmaz olmayı sürdüren ironicinin zihnine sızmamıza olanak tanımaz. Sokratik ironi tam da bu tür bir ironidir. Sokrates'in ne düşündüğünü bile göstermez: bizi sözleriyle ve bu sözlerin aklındakileri ifade edip etmediği şüphesiyle baş başa bırakır. Sokratik ironiyi bir sessizlik biçimi olarak düşünmemin sebebi bu.

Üçüncü bölümde Sokrates'in ereğinin temelde bireyci olduğunu öne süreceğim. Sokrates öncelikle kendi adına iyi ve mutlu yaşamak için gerekli addettiği "erdem" bilgisinin peşine takılmıştı. Başkalarını bu arayışta kendine katılmaya davet etse de, nihai ereği kendi gelişimi, kendi ilerlemesiydi. Sokrates'in, hedefleri de aynı derecede bireyci olan (ama bu yüzden başkalarına karşı bencilce veya kayıtsız yaklaşmayan) yaşama sanatçıları için bir model işlevi görebilmesinin bir diğer sebebi de bu. Kişi başkalarına karşı kayıtsız kalmaksızın da kendisine özen gösterebilir, kendisini gözetebilir: kişi kendisini başkalarına *adamaksızın* da iyi bir insan olabilir. Ayrıca, Sokrates'in sessizliğinin muhataplarıyla ve Platon'un okuyucularıyla da sınırlı olmadığını iddia ediyorum. Bu iddianın ne

denli tuhaf görüneceğini dikkate almaksızın, Sokrates'in aynı zamanda kendisinin yaratısı olması gerçeğine rağmen bizzat Platon'a karşı da ironik -ve sessiz- olduğunu öne süreceğim. Ayırdında olduğum en büyük edebi maharetlerden birinde Platon, örtük bir şekilde (zira kendisi diyaloglarında asla boy göstermediğinden, bunu başka bir şekilde yapamazdı), inşa ettiği karakteri anlamadığını itiraf eder. Platon ilk diyaloglarında Sokrates'i kendi hesabına paradoksal bir karakter olarak sunar: "erdem" bilgisinin iyi bir yaşam için gerekli olduğuna kani Sokrates, bu bilgiden yoksun olduğunu itiraf eder, ama yine de Platon'un bilebildiği kadarıyla en iyi yaşamı sürer. Platon bu paradoksun içinden çıkamaz. Platon'un Sokrates'i tamamen anlaşılması güç bir karakterdir ve anlaşılmazlığı da Romantizmin, ironiyi edebi bilincimizin merkezine yerleştirmesinden beri niçin Ksenophanes'inkilerin değil de Platon'un ilk yapıtlarının bu tarihsel sima için, Sokrates için başlıca başvuru kaynağımız olduğunu açıklar. Anlaşılmazlık, bir karakterin, yazarının/yaratıcısının kavrayışının ötesinde olması ve onun iradesine tabi olmaması, gerçeğe benzemenin (verisimilitude) temel dayanaklarından biridir. Buna karşılık, gerçeğe benzeme de gerçeğin damgası olarak boy gösterir.

Ama yarattığı ilk Sokrates portresi Platon'u uzun süre tatmin etmedi. Daha sonraki yapıtlarında Sokrates'in nasıl kendisi olduğunu açıklamaya yönelik bir dizi çaba içine girdi. Bu süreçte daha önce yapmış olduğundan farklı bir Sokrates düşünümü üretti ve bu tür düşünümlerden oluşan bütün bir geleneği başlattı. Dördüncü bölümde, tıpkı yaratmış olduğu *Denemeler* gibi, özellikle de "Fizyonomi üstüne" başlıklı denemesiyle bağlantılı olarak, girdiği kendini yaratma çabasında Montaigne'in Sokrates'e olan bağlılığını ele alacağım. Yalnızca "Michel"i düşünmek üzere dünyevi işlerden el etek çektiğini iddia eden Montaigne, neredeyse kusursuz bir insan varlığın olabileceği bir model olarak açıkça Sokrates'e başvurur. "Fizyonomi üstüne", Sokrates'le yüzleşmesinin ve onu temellük etmesinin özünü içerir. Montaigne Sokrates'e öykünmek ister, ama Sokrates'in güzel ve özdenetimli doğasından böylesine farklı olan çirkin, kösnücül fiziksel görünüşünün, kendisinin iç benliğini ek-

siksiz biçimde yansıtan açık ve dürüst çehresinden tamamen farklı olduğunu iddia eder. Bense aslında Montaigne'in, bir şeyin dış görünüşünün iç gerçekliğini yansıtıyor olması gerektiğini öngören "fizyonomik ilke"yi Sokrates'e, kendisine veya "Fizyonomi üstüne" de dahil olmak üzere kendi yazılarına tatbik etmekten kaçındığını iddia ediyorum: bunların hiçbiri oldukları gibi kabul edilemez. Montaigne'in Sokrates'e öykünme çabası, denemesi bu husus akılda tutularak okunduğunda, onun yerine geçme ve tamamen kendisinin olan bir şey başarma çabası olarak görülebilir. Montaigne'in Sokrates'ten öğrendiği şey, onu izlemenin ondan farklı olmak olduğudur. Sokratik yaşama sanatının tatbik edilmesi bir kez daha, Sokrates'in içinde yaşadığı dünyanın tümünden farklı oluşu kadar farklı bir benliğin yaratılması olur çıkar.

Sokrates'ten farklı olmayı hiç kimse, Sokrates'in temsil ettiği her şeye karşı sürekli savaşan Nietzsche'den daha çok denememiştir; Nietzsche için Sokrates'in temsil ettiği her şey genellikle Nietzsche'nin kendi dünya anlayışına ters düşen her şeyi ifade etmektedir. Beşinci bölümde Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik bir ömür boyu süren ilgisini ele alıyorum. Esrarengiz bir biçimde her şeyi birçok yönünden görebilmenin üstesinden gelen ve görüşlerini zehir zemberek ifadelerle eleştirdiği Schopenhauer ve Wagner'e bile minnettarlığını sürdüren Nietzsche'nin aynı cömertliği niçin Sokrates'e asla göstermemiş olduğunu sorguluyorum. Nietzsche hakkında bildiğimiz her şey, Sokrates'in temsil ettiğini, savunduğunu kabul ettiği her şeyi yadsıyan, özellikle de Sokrates'in tek bir yaşam tarzının, akla dayalı bir yaşamın herkes için en iyi yaşam olduğu görüşünü yadsıyan bir karakter yaratmayı denediğini akla getiriyor. Ama daha yakından baktığımızda, Nietzsche'nin Sokrates'e duyduğu katı nefrete, bu iki kişi arasındaki engin farklılıklara rağmen, sonuçta ikisinin de esasen aynı projenin, kendi kendini biçimlendirme/yaratma projesinin peşinde olduğu konusunda Nietzsche'nin duyduğu derin ve hiç de mantıksız olmayan bir kuşkunun neden olduğunu görürüz. Şayet öyleyse, Nietzsche iki ciddi sorunla karşı karşıyadır. Öncelikle, olduğunu düşünmeyi istediğinden daha az özgün olur çıkar: görüşünün kendisine olanak tanıdığından daha

çok taklitçidir. İkincisi, Sokrates'in özel kendini yaratma projesinin, herkes için en iyi yaşam tarzı olarak akla dayalı yaşamın evrenselci bir övgüsü şeklinde kabul edilebilmesi gerçeği, Nietzsche'nin "kendisi olma" çabasının günün birinde aynı şekilde kabul edilebileceğini içerimler. Öyleyse belki de başarıya ulaşan kendini yaratma çabalarının yazgısı, bu çabaların kişisel başarılar olarak görülmekten çıkmalarıdır. Ama bu durumda, Sokrates ve Nietzsche kendilerini ayıran farklılıklara rağmen sonuçta müttefik olur çıkardı. Peki bu durum, Nietzsche'nin, Sokrates'in başlatmış olduğuna inandığı "dogmacı", evrenselci felsefeden kaçma çabası konusunda ne anlatır? Nietzsche hesabına, Sokrates'ten kaçmanın Nietzsche'nin kendisinden kaçması kadar imkânsız olduğunu, elbette.

Nietzsche'nin Sokrates'e duyduğu nefret, yirminci yüzyıldaki en büyük müridinin tutumunda yansımaz. Altıncı bölümde Michel Foucault'nun Collège de France'daki son derslerini ele alıyorum. Foucault, *Phaidon*'daki son sözlerin, Sokrates'in yaşamı hep bir hastalık olarak, ancak ölümle kurtulabileceğimiz bir hastalık olarak kavradığını açığa çıkardığını belirten Nietzsche yorumunu kabul etmeye yanaşmaz. Aksine Foucault, Sokrates'in yaşamı, Atina şehrini ve dünyayı sevdiğini ve kendisini yurttaşlarının kendilerini geliştirmelerine adadığını iddia eder. Aralarındaki ayrılığı yok etmek üzere tasarlanmış gibi görünen bir tarzda kendi sesini Sokrates'in sesiyle harmanladığı raddede Sokrates'le özdeşleşen Foucault, Sokrates'in Atina için ve daha genelde dünya için yararlı olduğunda diretir. Bense tüm kitapta ağırlığını koruyan bir argüman temelinde, Sokrates'in projesinin Foucault'nun hesaba kattığından daha özel olduğunu iddia edeceğim. Sokrates öncelikle kendi benliğine, kendine özen göstermeyi dikkate alıyordu ve hemşerilerini de kendi paylarına benzer bir özel projeyi üstlenmeye sevk ediyordu. Foucault'nun ilk yapıtlarındaki haşin, tarafsız tarih düşünüründen son yapıtlarındaki sevecen, şefkatli "bir varoluş estetiği" savunucusuna dönüşene kadarki düşünsel gelişiminin bir özetini sunuyorum. Ve Foucault dikkate aldığı, özen gösterdiği insanlar için kendisinin faydalı olabileceğine inanmaya başladığı içindir ki, Sokrates'in de faydalı olabileceğini ısrarla savundu. Focault kendisi gibi başkala-

rı için de önemli olabilecek bir yaşam ve bir benlik yaratmış olduğunu kabul eder. Sokrates'in yapmış olduğuna inandığı gibi kendisini geniş bir izleyici kitlesine, tüm devlete vermese de, kendini yaratma, "benliğine, kendine özen gösterme" projesinin gruplar için, özellikle de eşcinseller ve günümüz dünyasında ezilerek kendilerini kendi sesleriyle konuşamaz bir halde bulan öbür ezilmiş azınlıklar için bir model işlevi görebileceğinden emindir.

Verilmiş felsefi soruları başına buyruk bir şekilde yanıtlamaktansa yeni yaşam modelleri tesis etmekle daha fazla ilgilenen muhtelif felsefecilerin Sokrates'i nasıl ele aldıkları hakkında sunduğum genel özet, sonunda Sokrates'in kim olduğuna dair kendi uyarlamasını içerme noktasına ulaşıyor. Bu kitabın ortaya çıkmasına zemin oluşturan dersler üzerine ilk kez düşünmeye başladığımda kendime hedef olarak belirlediğim tarihsel nesnellik yavaş yavaş yerini - umarım yalnızca kısmen- bu geleneğin başında duran simaya ve ele aldığım öbür felsefecilere ilişkin daha kişisel bir ilgiye bıraktı. Yavaş yavaş ben de Sokrates'te, önemli saydığım şeylere yönelik kendi yaklaşımım için bir model bulmaya çalıştığımı fark ettim. İlgim yaşama sanatı incelemesinden bu sanatın tatbik edilmesine kaydı; ya da daha ziyade, yaşama sanatını incelemenin yaşama sanatı biçimlerinden birine girmek olduğunu kavramaya başladım. Bunu yeni yeni keşfettim ve beni nereye ulaştıracağından emin değilim. Bu tür tüm projeler gibi benimki de eksik kalsa ve eksik kalmaya mahkum olsa da, bunun, projenin bu kitabın tesis ettiği kısmı için geçerli olmayacağını umuyorum.

Birinci kısım

Sessizlik

I
Platonik ironi
Yazar ve İzleyici

Dilin aşkla ilişkilendirdiğimiz her şey için -mutlak yücelikten en tensel arzuya- yalnızca tek bir *sözcüğe sahip olması muhteşem değil mi, iyi değil mi? Sonuç belirsizlikte kusursuz bir belirginlik, zira aşk en yüce biçimlerinde dahi bedenden söküp atılamaz, aynı şekilde, en tensel hallerinde bile yücelikten yoksun olamaz...* Caritas'a *kesinlikle en hayran olunası ve en sapkın tutkularda rastlanır. Muğlak mı? Ama Tanrı aşkına, bırakın da aşkın anlamı çözümsüz kalsın! çözümsüz -yaşam ve insanlık bu; bunun için kaygılanmak iç karartıcı bir incelik yoksunluğunu gösterir.*

Thomas Mann, *Büyülü Dağ*

Hiçbir roman *Büyülü Dağ*'a sinmiş indirgenemez zıtdeğerliliğin yanına yaklaşamaz. Hiçbir pasaj bu zıtdeğerliliği, aşkın ikili doğasını, "mutlak yücelik" ve "tensel arzu"yu anlatan ve birbiriyle ahenksiz görünen bu iki kutup arasında incelikli ve sağlam bir şekilde dengelenmiş olan bu kısa söylemden daha iyi özetleyemez. Thomas Mann'ın ironisi okuyucularını herhangi bir nihai dayanaktan yoksun bırakır. Mann, romanın mütevazı ve alışılmadık kahramanı Hans Castorp'un mizacını ve üç haftalığına geldiği sanatoryumda yedi yıl kalmasına neden olan hastalığının mahiyetini şaşmaz bir kesinlikle saptamaya çalışanları, kendini kandıran kişilere dönüştürür. Mann'ın ironisi tam da, okuyucularını yaşamları sürekli kendini kandırmalarla dolu olan bir dizi karakterle karşı karşıya

getirme sürecinde, okuyucuların kendilerini kandırmalarına yol açar; Mann geçerli hiçbir neden yokken okuyucuların kendilerini bu karakterlerden daha üstün hissetmelerine zemin hazırlar. Bir eleştirmenin yazmış olduğu gibi, "ironinin sorgulayıcı gülümsemesi, yazarı ve konusunu aynı şekilde tarafsız olarak kucaklar."[1] Sonradan göreceğimiz üzere, bu gülümseme haddizatında okuyucuyu da kucaklar ama ne tamamen neşeli ne de bütünüyle dostanedir.

İşi son noktaya kadar vardıran, bunun için her yola başvuran bir ironi biçimine açıklık getirmek için Thomas Mann'la başlayacağım: Bu ironi biçimi, ironicinin gerçek ruh halini açığa vurmaz ve böyle bir halin sonuçta hiç var olmayabileceğini ima eder. Karakterleri kadar yazarını da bir gizeme büründürür ve çoğunlukla da okuyucularını budalalara dönüştürür. Kökeni Platon'a, belki de en rahatsız edici icracısı olmayı sürdüren Platon'a dayanır. Bense burada, özgün ve neredeyse paradoksal bir fenomen olan, Platon'un ironisinden ve Platon'un yarattığı ve kendisinden daha güçlü bir gerçeklik zemini bahşettiği bir karakter olan Sokrates'in ironisinden, sonunda yaşamın nasıl yaşanması gerektiğine dair bir gelenek bütününün ortaya çıkışını incelemeyi amaçlıyorum.

Bu gelenek sürekli yeniden yorumlanmakta ve Sokrates'in hayranları kadar düşmanlarınca da tamamen farklı uçlara çekilmektedir. Ama artık bir gelenekler bütünü haline gelmiştir, teorik bir disiplin olarak değil bir yaşama sanatı olarak felsefeye bütünlüklü bir yaklaşım haline gelmiştir. Tamamen farklı Sokrates tasvirleri kadar tamamen farklı yaşam anlayışları da üretmiştir. Özellikle de, insan yaşamının en bireysel ve en taklit edilemez olduğunda en değerli biçimine büründüğünü kabul eden belirli bir yaklaşıma esin kaynağı olmuştur. Yine de, tüm bu muhtelif bireysel yaşamlar (kitabın ikinci kısmında bunların üçüne atıfta bulunacağız) açıkça Sokrates'e kadar, bireylere kendisinin yaşadığı gibi nasıl yaşanacağını göstermeyi reddederek sessiz, kavranamaz bir görüntü sunan Sokrates'e kadar uzanır. Bu tutum ise, tüm ardılları -dostları ve hasım-

1. Hermann J. Weigand, "*The Magic Mountain*": *A Study of Thomas Mann's Novel* (1933; yeni baskı, Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1965), s. 63.

ları dahil- bir şekilde Sokrates'in enayi yerine koyduğu kişiler olması kabilinden bir şüphe uyandırıyor insanda. Ama Sokrates'e yönelmeden önce daha önemsiz, çok daha az gösterişli, çok daha az hayran olunası ama belki aynı derecede esrarengiz ve anlaşılmaz bir karakterle, kendi soğukkanlı, orta sınıf tarzında kendisi için bir yaşam yaratmaya çalışan bir karakterle işe koyulacağız.

Dinlenmek ve verem hastası kuzenini eğlendirmek amacıyla üç haftalık bir ziyaret için gittiği Uluslararası Berghof Sanatoryumu'ndaki ilk sabahında Hans Castorp, bir gece önceki aşırı yorgunluğuna rağmen her zamankinden daha erken uyanır. Kahvaltıya inmeden önce karakteristik bir müşkülpesentlikle sabah temizliğine koyulduğunda, geçirdiği kötü geceyi düşünmeye başlar. "Gördüğü karmakarışık rüyaları anımsadı ve dertsiz tasasız tıraş olan bir insanın sahip olduğu üstünlük duygusuyla tüm bu saçmalıklara umursamazca başını salladı. Adamakıllı dinlenmiş hissetmiyordu kendini ama içini sabaha özgü bir tazelik, bir dinçlik duygusu kaplamıştı" (38/56).[2]

Hans Castorp büyülü dağdaki balkonuna çıktığında Berghof'un aşağısındaki vadiden akıp gelen müzik seslerini duydu. Müziği çok seven, müziğe "yürekten" bağlı Hans, kendini müziğe kaptırdı. "Kendinden geçerek mutlulukla, başı hafifçe yana eğik, gözleri biraz kanlı, müziği dinledi" (38/56). *Büyülü Dağ*'ın okuyucuları baş-

2. Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'ının İngilizce uyarlamasından yaptığım alıntılarda John E. Woods'un yeni çevirisi (New York: Alfred A. Knopf, 1995) yerine daha çok H. T. Lowe-Porter'ın eski çevirisini (New York: Alfred A. Knopf, 1927) kullanacağım. Lowe-Porter Mann'ın nesrinin dokusuna çok daha serbest yaklaşma eğiliminde; söz gelimi, yukarıdaki son cümleyi Wood'un "Pek de iyice dinlenmiş hissetmese de, sabaha başlayacak denli dinç hissediyordu kendini"* çevirisiyle karşılaştırın. (**Büyülü Dağ*'ın Türkçe uyarlamasında bu cümle şöyle çevrilmiştir: "İyice dinlenmiş hissetmiyordu işte kendini, ama yeni başlayan gün ona tazelik vermişti", çev. Gürsel Aytaç, Can Yay., 1998, 1. basım, ç.n.) Wood'un çevirisi "Sehr ausgeruht fühlte er sich eben nicht, aber frisch mit dem jungen Tage" cümlesinin ifade edilmesi bakımından kusursuz olmamakla birlikte Almanca sentaksa daha yakındır. Ama yine de, Lowe-Porter'ın Mann'ın Almancasının atmosferini ve özellikle de anlatıcının ilgili olaylara bakışının ikircikliğini daha fazla ifade edebildiğine inanıyorum. Bu bağlamda, bu bölümde defalarca yinelenen ve bizi tekrar meşgul edecek olan *frisch* (tazelik, dinçlik) sözcüğünün ortaya çıkışına dikkat edin. Mann'ın metnine ilişkin tüm alıntılarda, birinci sayfa numarası İngilizce çevirinin sayfa numarasını, ikincisi de Almanca aslının sayfa numarasını göstermektedir.

langıçta, Hans'ın hep, öylesine mi yoksa imalı bir şekilde mi, başını hafifçe eğip müzik dinlediğini, bira içtiğini ve ölümle hesaplaşmalara girdiğini henüz bilemez. Bu poz baştan sona yapıtın bütününde, Hans'ın aynı zamanda uzaklığını da koruyarak belirli bir durumu anladığını, takdir ettiğini veya yakınlık duyduğunu, en azından, göstermelik bir şekilde bile olsa kendi konumu ve mizacındaki bir insana yaraşır bir tarzda bu durumdan etkilenmeden kalabildiğini ifade etmenin yollarından biridir.[3] Okuyucular farkına varsa da varmasa da, Hans'ın başlangıçtaki "sabaha özgü dinçliği, sabah tazeliği" çoktan ölüm imaları kokar. Önceki gece, sanatoryuma vardıktan kısa bir süre sonra, Berghof'tan daha yükseklerdeki yamaçlarda bulunan başka bir sanatoryumdan, kış boyunca aşağıdaki köye kızaklarla cenazelerin nakledilmesi gerektiğini öğrenmiştir. Ama Hans'ın bu ürkütücü fikir karşısındaki histerik kahkahası - "onu baştan aşağı sarsan ve yüzünü ekşiten yabani, zaptedilemez bir kahkaha" (9/17)- bu acımasız gerçeği komik bir tuhaflığa dönüştürürken bile ölüm genç adamın ziyaretine ve tüm yaşamına sızmıştır çoktan. İşi gücü olmayan zenginler için bir eğlence alanı, bir oyalanma merkezi olarak gelişigüzel biçimde düzenlenmiş olan dağ, aslında bir ölüm yeridir. Ama ölüm yine de güldürebilmektedir.

Karışık rüyalar, kanlı gözler, dinlenmemişlik hissi ve ölümle dolu düşüncelerle bağlantılı bir tavır (gerçi Hans da bu bağlantının, romanı ilk kez okuyan birinden daha fazla farkında değildir): genç mühendisle ilgili pek de yolunda gitmeyen bir şey vardır sanki; ama okuyuculara anlatılan resmi öykü, Hans'ın sanatoryuma öncelikle hasta kuzenini eğlendirmek, onu oyalamak için geldiğidir. Zihnini kaplayan bu fikirle Hans hâlâ mutlu, halinden hoşnut ve huzurludur. Sonunda hastalığının arazlarına dönüşen huzursuzluğunun arazları ön plana çıkartılmadan geçiştirilir. Dikkat çekmeden

3. Bkz. 112/154-55 (burada bira, müzik ve bir çürüme ve ölüm duygusu mevcuttur), 178/246 (Burada Hans kuzeninin fizik muayenesini izler ve Joachim'in hastalığının sağlıklı görünen bedenini içten içe yiyip bitirdiği gerçeği üzerine kafa yorar) ve 219/302-3 (Hans şimdi de kendi elinin röntgen görüntüsüne bakıyordur ve şöyle hisseder: "Kendi mezarının içini gördü... yaşamında ilk kez öleceğini anladı... Bu düşünce üzerine genellikle müzik dinlerken takındığı ifade kapladı yüzünü: biraz sersemlemiş, uykulu ve dindar, ağzı yarı açık, başı omuzuna eğilmiş"); ayrıca bkz. dipnot 9 ve 292/401, 389/533, 476/649, 557/761, 622/853.

öylesine aradan kayıp giderler. Aynı şekilde karakterin de okuyucunun da bilincinin eşiğinden dönüp kaçarlar. Bunlar (ve birazdan göreceğimiz diğerleri) aslında orada öylece durmaktadır ama yine de ya çok az şey ifade eder ya da hiçbir şey ifade etmez.[4]

Hâlâ balkonda olan Castorp, sanatoryumun bahçesinde tek başına gezinen, baştan aşağı siyah bir elbiseye bürünmüş bir kadını izlemekte olduğunu fark eder. Kahraman da okuyucu da bunu henüz bilmese de, bu manzara Castorp'a bir kez daha ölümü düşündürür; çünkü Berghof hastalarının Tous-les-deux diye bildiği bu kadın ölüm döşeğindeki iki oğluna bakmak için orada bulunmaktadır.[5] Castrop kadını izlerken, hemen yanında kalan Rus karı kocanın odasından "birtakım gürültüler" duymaya başlar. Hâlâ çevresindeki saf güzelliğe kendini kaptırmış olan Hans, bu seslerin "sabahın şen tazeliğine tıpkı aşağıdan, bahçeden gelen hüzünlü hıçkırıklar gibi hiç de uymadığını" hisseder (39/56-57).[6] O an, önceki gece yatmaya hazırlandığı sırada aynı odadan benzer sesler işittiğini hatırlar; "yorgun olduğu için gürültüyü önemsememiştir: genç adamın iyi niyetle zararsız bir anlam yüklemeye çalışırken kısa sürede itici, nahoş mahiyetlerinin ayırdına vardığı bir debelenme, hızlı ve kesik nefes alıp vermeler, kıkırdama ve hırlamalar" (39/57).

Demek ki, Castorp utanç verici veya istenmeyen, tatsız olaylara karşı kendisini -bir noktaya kadar- nasıl savunacağını bilir. O sa-

4. Kendini kandırma, Mark Johnston'un öne sürdüğü gibi, amaçlı (purposive) olmakla birlikte bundan hareket ederek yönelimli (intentional) olduğu söylenemeyecek bir eylem içerir; dolayısıyla, bilinçli değil ama zihinseldir, "bizim için yaptıkları göz önüne alındığında zihin içindeki varoluşu bir bitkinin güneşe doğru yönelmesinden hiç de daha şaşırtıcı olmayan karakteristik bir örüntü olarak kabul edilebilecek bir tür zihinsel yönelim"den daha az kasıtlı bir etkinliktir ("Self-Deception and the Nature of Mind" [Kendini Kandırma ve Zihnin Doğası], Brian McLaughlin ve Amélie Oksenberg Rorty, der., *Perspectives on Self-Deception* içinde [Kendini Kandırmaya İlişkin Perspektifler, Berkeley: University of California Press, 1988], 86).

5. Aslında kadının öyküsünün Hans ve Joachim'le güçlü bir bağlantısı vardır. Tıpkı Castorp'a kuzenini ziyaret ettiği sırada verem teşhisi konulması gibi, kadının ikinci oğlu hasta kardeşini ziyaret etmek için sanatoryuma gelir ve büyülü dağa gelen diğer pek çok ziyaretçi gibi hastalanır ve sonunda ölür.

6. Daha önce 2. dipnotta söz ettiğim gibi, *frisch* sözcüğü ve türevleri sabah "tazeliği"ne yapılan ilk göndermeden gelişir ve bu bölümde defalarca boy gösterir. Pasajın tamamı incelikli bir biçimde Berghof'un konumlandığı dağ manzarası ile sanatoryum içindeki dağılma arasında bir karşıtlık kurar.

bah bile, sesleri bir kez daha işitip bu insanların mizacına dair kesin bir fikir oluşturmaya başlarken onlara karşı çıkar. Karşı çıkışı da pek masumane değildir: "Belki de işin içinde edeplilikten daha fazlası veya daha başka bir şey vardı." Castorp'un tutumu, diye yazar Mann, bazen "ruhun saflığı", bazen "namus", bazen "riyakârlık", bazen de "bulanık bir huşu ve dindarlık duygusu" olarak adlandırdığımız şeydir. Baştan sona tüm romandaki pratiği için söz konusu olduğu gibi, Mann bu alternatifler arasında karar vermeye çalışmaz: "Aslında yandaki gürültüleri dinlerken Hans Castorp'un yüzünde, hal ve tavırlarında tüm bunlardan bir parça vardı. Edeplilik adına gerçeği örtbas etme çabası* içine girmiş gibiydi sanki; işittiği bu seslere zihninde bir perde çekiyordu; kendi kendisine, haysiyetin bu sesleri dikkate almasını, hatta işitmesini bile yasakladığını söylüyordu -bu pek de kendisine içkin olmayan ama gerektiğinde nasıl takınacağını bildiği bir edeplilik havası veriyordu ona" (39/57).[7]

* "A seemly obscurantism" karşılığı yaptığım bu çeviriye ilişkin ayrıntılı bir açıklama için bkz. aşağıda 7. dipnot. (ç.n.)

7. Lowe-Porter'ın aynı zamanda bu bölümün başlığı da olan "eine ehrbare Verfinsterung"un (kelimesi kelimesine "saygın karartma") karşılığı olarak İngilizceye yaptığı çeviri "A seemly obscurantism"dir.** (**Bu kitapta Mann'ın romanından yapılan alıntı Türkçeye "edeplilik adına gerçeği örtbas etme çabası" olarak çevrildi. Romanın Almanca aslından yapılan Türkçe çevirisinde "saygın kararma" olarak çevrilmiş. Sözlük tanımı "gerçeği gizleme; doğruyu saklama; fikirleri, bilgileri, olguları bilerek karanlıkta bırakma" olarak verilen "obscurantism" aynı zamanda "XX. yüzyıl başlarında ortaya çıkan, anlatımda kapalılığa ağırlık vererek okuyucuyu düşündürmeyi amaçlayan bir sanat akımı, 'obskürantizm' veya 'karanlıkçılık'" anlamına da gelmektedir. Romanın bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, belki bir alternatif olarak "örtmek" ve "örtmece" sözcüklerinin de düşünülmesi gerekir. "Örtmek" sözcüğü mecazi anlamda kullanıldığında "[kötü bir işi, durumu vb.] belli etmemek, gizlemek, saklamak" anlamına gelmekte, "örtmece" sözcüğü ise "söylenmesi kaba, çirkin, çarpıcı ya da sakıncalı görülen sözcükleri, kavramları kullanacak yerde, bunları daha dolaylı bir biçimde anlatma yolu" anlamına gelmektedir. Ayrıca "örtmece edebi takınmak" gibi "terbiyesizliği bırakıp terbiyeli davranmaya başlamak" anlamına gelen bir deyim de vardır. Dolayısıyla, "A seemly obscurantism" bunlar temelinde de Türkçeye aktarılabilirdi belki, ama bu cümleyi "edeplilik adına gerçeği örtbas etme çabası" şeklinde çevirmeyi daha uygun buldum. Romanın Almanca aslından yapılan Türkçe çevirisindeki "saygın kararma" ifadesinin "gerçeği gizleme; doğruyu saklama; fikirleri, bilgileri, olguları bilerek karanlıkta bırakma" vb. anlamlar barındırmadığı görüşündeyim, ç.n.) Lowe-Porter bölümün başlığı olaraksa "Drawing the Veil"i ("Perde Çekmek") tercih eder. Wood ise aynı cümleyi "saygınlığın gölgesi" olarak çevirir ve bölümün başlığında da kullanarak koşutluk sağlar.

Böyle bir edep havasının genç mühendis için hiç de doğal olmadığı bize kesin bir dille anlatılır. Yüz ifadesini ve bu ifadenin sergilediği kendini kandırma stratejisini yaşamının özgül bir noktasında edinmiş olsa gerektir. Aslında bunun ne zaman olduğu bize çoktan söylenmiştir. Castorp'un çocukluğunun bir bölümünü evinde geçirdiği büyükbabası öldüğünde her gün giydiği siyah elbiseleriyle değil, eski tarz bir üniformayla, Hans'ın daima "sahici bir büyükbaba" ifadesi kazandırdığını söyleyerek duygularını dile getirmiş olduğu üniformasıyla gömülür (25/39). Yaşlı adam üniformasının içinde şaşaalı bir görünümle ebedi istirahatine uğurlanırken, Hans "büyükbabasının hareketsiz yüzüne bir sineğin konup vızıldamaya başladığını" fark eder (27-28/42). Büyükbabasının uşağı hiç kimseye fark ettirmeden sineği kovalamaya çalışır: "İhtiyar Fiete ölünün yüzüne dokunmamaya özen göstererek ve sanki yaptığı şeyin farkında değilmiş veya bunun farkında olması doğru değilmişcesine terbiyeli bir dalgınlık -adeta gerçeği örtbas etme- havası takınarak sineği dikkatlice kovaladı" (28/43).[8] Fiete'nin verdiği ders küçük çocuğun belleğinden silinmez. Hans Castorp aşikâr olanı yok saymada başarılı olmayı öğrenir; komşularının sevişme seslerine yönelik tutumu bunun kusursuz bir örneğidir.[9]

8. Lowe-Porter'in "adeta, gerçeği örtbas etme" ifadesi bir kez daha "eine ehrbare Verfinsterung" karşılığı olarak kullanılmıştır ve iki pasaj arasındaki ve Fiete ile Hans'ın tutumları arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Ayrıca bkz. Irving Stock, "*The Magic Mountain*", *Modern Fiction Studies* 32 (1986): özellikle s. 493, 8. dipnot ile.

9. Biraz sonrasında romanda benzer bir episod daha gerçekleşir. Artık Klavdia Chauchat'a ciddi biçimde âşık olan ve belirgin verem arazları sergileyen Castorp sanatoryum hekimleri tarafından röntgeninin çekilmesini beklemektedir. Castorp sanatoryumun müdürü ve başhekim Hofrat Behren'in Klavdia'nın portresini yaptığını biliyordur -bu, genç mühendis açısından derin bir kıskançlık nedeni ve kendisinin yaptığı ve bir müddet yanından ayırmayacağı denli aşırı gurur duyduğu alelade bir resmi göstermek için Behren'i odasına sürüklediği daha sonraki çok gülünç bir episod için de bir vesiledir. O sırada Hans, kendisiyle birlikte bekleme odasında muayene için sırasını bekleyen Klavdia'nın da doktorlar tarafından röntgeninin, iç resminin çekileceği gerçeğine kapılır: "Birden Hans Castorp onun da burada röntgen için beklediğini hatırladı. Müdür onun resmini yapıyordu; onun dış görünüşünü yağlı boyayla tuvale aktarıyordu. Şimdi de yarı karanlık bir odada ona vücudunun içini ortaya çıkaracak ışınlar gönderecekti. Bu fikir aklına gelince Hans Castorp başını öbür tarafa çevirip duygularını belli etmeyen resmi bir ifade takındı; edeplilik adına gerçeği örtbas etmeye yönelik türden bir tutum takınmak [eine ehrbare Verfinsterung], böylesi bir düşünce karşısında kendisine

Hans açıklanması giderek daha da zorlaşan şeyi dinlemek zorunda kalmamak için balkondan odaya döner. Ama bu hepten bir yanılgıdır; çünkü Rus komşularının sesleri, odaları birbirinden ayıran ince duvar yüzünden daha beter duyulmaktadır. Hans şaşkına döner. Utançtan kıpkırmızı kesilir. Onları mazur göstermeye çalışır: "Hiç değilse karı koca bunlar... Ama sabah sabah -bu kadarı da biraz fazla! Üstelik dün gece de oldu, bundan eminim. Ama boş ver, bunlar hasta ya da en azından biri hasta, yoksa burada olmazlardı" (40/57-58).

İyi niyetle karışık bir saflıkla böylesi bir davranışın var olduğunu bile itiraf edemeyen Hans gibi birinin, böyle bir şeye kalkışabileceğini bu noktada hayal etmek dahi zordur. Bir kere komşularının aksine hasta değildir. Berghof'a ziyaret maksadıyla gelmiştir. Orada bulunması kendi sağlığıyla ilgili bir mesele değildir: aile doktorunun dağlarda birkaç hafta geçirme tavsiyesi öylesine gelişigüzel ve abartısız bir biçimde sunulur ki, dikkat çekmeden gözden kaçar gider (36/53). Episod açıklık kazandıkça, doktorun tavsiyesi için öne sürülen neden, yapılan muayenelerden sonra Hans'ın sadece biraz yorgun olduğu ve şirketin başına geçip ciddi bir şekilde çalışmaya başlamadan önce kısa bir istirahate ihtiyacı olduğu şeklinde sunulur. Hans'ın vahim bir verem vakası nedeniyle sanatoryumda hasta olarak bulunan kuzeni Joachim'in kısa süreli bir refakate ihtiyaç duyması bile konuyla daha yakından ilgilidir. Yine de Hans'ın Ruslardan en azından birinin hasta olması gerektiği, "aksi halde orada işlerinin olmadığı" şeklindeki düşüncesiz yorumu, kendisinin sanatoryumdaki mevcudiyetini muğlaklaştırmaktadır. O da orada bulunduğuna göre niye onlardan farklı olması gereksin ki? Ama biz daha bu soruyu soramadan anlatı devam eder ve öykünün hızlı seyri, görünüşte böylesine arızi bir nokta üzerinde ciddi biçimde yo-

tek doğru tutummuş gibi geldi" (213/295). Castorp'un röntgeni ölümle bağlantılandırması ve dolayısıyla bu bağlantının da "duygularını belli etmeyen resmi ifadesi"ni açıklaması birkaç sayfa sonra berraklık kazanır. Joachim'in röntgen resmine bakmasına izin verilen Hans orada kuzeninin "ölümlü etin mezarı olan iskeletini ve kemikli yapısını, bu zayıf *memento mori*'yi, ölümlü etin tutunduğu bu yapı iskelesini" görür (218/301). Bir sonraki paragrafta ise, röntgen ekranında kendi eline bakarken "tam da görmesi gerekeni, ama aslında insanın görmesine pek izin verilmeyen şeyi: kendi mezarını" görür (218/302).

ğunlaşmamızı önler. İyi okuyucular önemsiz görünen bu arızi noktayı anımsayacaktır ama o esnada bunu başlı başına bir konuya dönüştürmek zordur.

Castorp'un yemeklerini "kötü" Ruslar masası olarak bilinen yerde yiyen komşuları gibi davranabileceğini asla hayal bile edememesinin ikinci bir nedeni daha vardır. Hans'ın alabildiğine saygılı, terbiyeli ve müşkülpesent genç bir Alman beyefendisi olduğunu ve gördüğümüz üzere Berghof'un duvarlarının odalarda neler olup bittiğini herkesin duyabileceği kadar ince olduğunu fark ettiğini zaten biliriz. Dolayısıyla Hans sanatoryumun türlü dedikodularının malzemesi olma tehlikesini asla göze almaz. Yine de, sonunda edepsiz komşuları gibi davranır. Karnaval gecesinde, uzun bir süre ve belki de başarılı bir şekilde, o sırada âşık olduğu Rus kadın Klavdia Chauchat'ı "düzlüğe ait" bir sahtekâr olmadığına, gerçekten hasta olduğuna -"onlardan biri" olduğuna- ikna etmeye çalışır. Tavırları nezaketten uzak olan[10] Klavdia Castorp'u yatak odasına çağırır ve Castorp gecenin bir bölümünü onunla birlikte geçirir. Küçümsediği hastaların çoğu gibi Castorp da, en azından dışarıdan utanç verici, aşağılık küçük bir ilişki gibi görünen şeye girmiş bulur kendini. Ama bu da henüz bilmediğimiz bir şeydir.

Bu başlangıç aşamasında bildiğimiz tek şey, komşularının davranışının Castorp'u son derece sinirlendirdiğidir:

> Yeni tıraş edilmiş yanaklarına tırmanan kırmızılık [*die frisch rasierten Wangen*] geçmek bilmiyordu ve beraberindeki sıcaklık hissi de öyle; dün akşam çektiği, uykuda kurtulduğu ve bu vesileyle yine başlayan o kuru yüz hararetinin aynısıydı. Bunu fark etmesi onu komşu karı kocaya karşı daha anlayışlı yapmadı, aslında dudaklarını büzerek onların bulunduğu yöne doğru kötü, aşağılayıcı bir söz savurdu, ateş basmış yüzünü soğuk suyla serinletmeye çalışırken -ama bu, yüzünün daha fazla yanmasına neden oldu. İyice keyfi kaçtı; kuzeni onu çağırmak için duvarı tıklattığında sesinin keyifsizce tınlaması ve Joachim odaya

10. Hans, Klavdia'nın kusurlarının kesinlikle farkındadır: (sürekli geç geldiği) yemek odasına daima kapıyı arkasından çarparak girer; tırnaklarını yer; kötü bir görüntüsü vardır; saçı asla Hans'ın arzuladığı gibi düzgün değildir. Klavdia hiçbir şekilde bir edep timsali değildir, aslında -kendi müşkülpesentliğine rağmen veya müşkülpesentliğinden ötürü- Hans'ı ona çeken, onda cezbeden şey de büyük ölçüde budur.

girdiğinde iyi bir uyku çekerek dinçleşmiş ve temizliğini tamamlayarak sabah tazeliğine [*erfrischt*] kavuşmuş bir insan etkisi bırakmaması bundandı işte. (40/58)

Hans Castorp bu "edeplilik adına gerçeği örtbas etme çabası"nı roman boyunca sık sık sürdürür. Aslında bu -belki mülayimce belki değil- bir kendini kandırma biçimidir. Kitabın sanatoryumdaki ilk sabahına ayrılmış olan bölümcesi, Hans'ın kendisini sinirlendiren veya ürküten konuları -buradaki örnekte kendisinden daha edepsiz ve daha sağlıksız olduğuna inandığı komşularının incelikten yoksun, kaba saba sevişmesi- en azından bir noktaya kadar göz ardı etme, yok sayma becerisini sergiler ve temalaştırır.

Hans'ın görmezlikten gelmek için çektiği perde, olsa olsa tül benzeri, ince, yarı şeffaf, nihayetinde de Rus çiftin yaptıklarını gizleyemeyecek bir perdedir. Yine de, aynı anda Hans daha sağlam, daha ağır, kadifemsi bir perde takımı da çeker. Hans'ın komşuları hakkındaki hislerini formülleştirmesini ve manipüle edişini gözlemlerken, önce komşularının davranışını kınadığını, sonra da hasta oldukları gerekçesiyle mazur gördüğünü izlerken, bir bütün olarak roman açısından çok daha önemli bir konu olan Hans'ın kendi sağlık durumuna ilişkin birtakım emareleri gözden kaçırırız -sanırım Hans gibi bizim de bunları gözden kaçırmamız *gerekir*.

Bu emareler ustaca sunulur. Bunları zaten aktarmıştım: "İyice dinlenmiş hissetmiyordu kendini, ama içini sabaha özgü bir dinçlik duygusu kaplamıştı"; "Kendinden geçerek mutlulukla, başı hafifçe yana eğik, gözleri biraz kanlı, müziği dinledi"; "dün akşam çektiği... o kuru yüz hararetini duydu". Ama Mann ancak temiz dağ havasında uyanan ve "dertsiz tasasız" tıraş olan bir insandan beklenebilecek iyi hislere yaptığı göndermelerle Hans'ın huzursuzluğuna dair bu imaları dengeler. Tam da bölümcenin sonunda, Joachim kahvaltıya inmek için kuzenini almaya geldiğinde, Mann Hans'ın sinirli sesini ve kızarmış yüzünü, deyim yerindeyse daha nesnel bir şekilde Joachim'in bakış açısından görmemize olanak tanır. Joachim kuzeninin görünüşüne ilişkin hiçbir gerekçe bulamaz. Ama Joachim gelene dek süren paragrafın büyük bir bölümünün ayrıldığı

Hans'ın komşularının davranışına yönelik giderek artan öfkesi öylesine ön plana çıkar ki, Hans'ın huzursuz görünüşüne ikna edici bir psikolojik açıklama getirir: Hans'ın yüzü kızarmıştır çünkü şaşkına dönmüş, endişeye kapılmış ve sinirlenmiştir. Kızaran yüzünü onu dağda tutan ve eninde sonunda, belli bir bakış açısından, kitabın sonunda bile onu hâlâ ayrı tutmaya çalıştığımız hastaların geri kalanına benzeten veremin ilk arazı olarak yorumlamak zordur.

Bu çok uzun romanın bu kısa bölümcesi, kendini kandırmanın temel öğelerini sergiler. Mann kendini aldatmanın işleyiş biçimini açıklamaz; buna dair bir "teorisi" yoktur. Ama fenomene dair yalın betimlemesi mesafeli, soğuk bir etki yaratır. Baştan sona anlatının büyük bir bölümünde, her ne kadar son aşamalarında süreklilik bakımından daha az olsa da, Mann, Hans'ın, anlatıcının ve okuyucunun bakış açılarını özdeşleştirir.[11] Bu strateji Mann'ın okuyucularında Hans'ın durumuna dair, Hans'ın kendisinde barınan eksik, yetersiz farkındalığın aynısını yaratmasını olanaklı kılar. Biz de Hans'ın hastalığı konusunda uzun bir süre kandırılırız. Biz de, geçmişe bakarak Hans'ın bir süredir -hatta belki de çocukluğundan beri ve kesinlikle, bize olduğu gibi ona da işinin başına geçmeden kuzenini ziyaret etmesinin ve biraz dinlenmesinin iyi olacağının söylenmesinden önce- hasta olduğu konusunda (hastalık bu tartışmalı kitapta nasıl anlaşılırsa anlaşılsın) bizi inandırması gereken bilgiyi göz ardı etmeyi, bu bilgiyi yok saymayı seçeriz. Bakış açımız onunkine çok fazla yakın olduğundan, uzun bir süre bizim ikinci benliğimiz haline gelen bu karakter hakkında kandırılmayı sürdürürüz. Onun yanılgıları aynı zamanda bizim yanılgılarımızdır. Ve bunlar yalnızca Hans'la ilgili yanılgılar değildir. Keza bizimle ilgili, kendimizle ilgili yanılgılardır da. Hans'ın gerçekten hasta olduğuna karar vermemiz için gerekli tüm kanıtların elimizin altında olduğu gerçeğini göz ardı ederiz; bu kanıtlarla doğrudan doğruya yüzleşmeye ve aslında yapmamız gerektiği gibi onları yorumlama-

11. Bu bakış açılarının ayrılması ancak Pieter Peerkorn'un intiharından sonra, bizim için romanın okuyacak tek bir bölümü, yedinci bölümü kaldığında, "The Great God Dumps" (624/856) başlıklı bölümceyle ciddi biçimde başlar. Bu noktadan itibaren Hans'ın ne düşündüğüne dair çok daha az şey biliriz; ve bildiğimiz de sanki anlatıcı, kahramanını dışarıdan izliyormuş gibi bize anlatılır.

ya yanaşmayız ya da buna isteksizizdir yalnızca. Komşuları hakkında kendisini kandırmaya çalışan Hans'la ilgilenirken, Hans'ın kendi verem arazlarını çok daha başarılı bir şekilde göz ardı edişini göz ardı ederiz. Hans'ın hastalığıyla ilgili körlüğümüz keza kendimizle ilgili bir körlüktür de. Mann, Hans'ın karakterinde kendini kandırmayı resmederken, aynı kendini kandırmayı okuyucularında da üretir. Yaratılan etki gerçekten de dondurucudur.

Hans Castorp'un hasta olduğu ve bu hastalığın uzun bir süredir var olduğuna dair emareler *Büyülü Dağ*'ı baştan sona kaplar. Çok erken bir aşamadan itibaren hem Hans'ın genç babasının hem de Hans'ın -fiziksel, psikolojik ve hatta tinsel- pek çok özelliğini paylaştığı büyükbabasının akciğer iltihabından öldüğünü biliriz (19/30; 26/39).[12] "Akciğer iltihabı" ("Lungenentzündung") özellikle de yapıtın başlangıç aşamasında hastalık henüz merkezi bir tema

12. Bu özelliklerden biri, hem fiziksel hastalıkla hem de zihinsel ıstırapla ilişkilendirilen çene titremesi, roman açınlandıkça giderek daha da önemli hale gelir. Örneğin, Hans tek başına yürüyüşe çıkıp hem fiziksel hem de ruhsal bir bunalım yaşadığında "tam da yaşlı Hans Lorenz Castorp'un bir zamanlar onun yaşındayken başının sallandığı şekilde" sallanıyordu başı (118/163). Titreme devam eder (134-35/185-86) ve "başına gelmemiş olsa kendisini eğlendirecek, ilginçliklerle dolu olaylar keşfetmeye devam edeceği yemek saatlerini berbat etme noktasına ulaştığından" sonunda Hans tam da büyükbabasının yaptığı gibi, kendisine çok sıkıntı vermesine rağmen yemek boyunca çenesini yakasıyla destekleyerek titremeyi denetler. Hans titremenin yalnızca fiziksel kökenli olmadığının, yanı sıra "iç uyarısına bağlı olduğunun ve doğrudan doğruya bu olaylar ve eğlencelerle ilgili olduğunun" farkındadır (135/186). Peki bu olaylar nelerdir ve bu denli eğlendirici ve ilginç olmalarına rağmen niçin bu sıkıntı verici titremeye neden olurlar? Hans bunu ifade edemez ve anlatıcı, Hans'ın bu soruya bir yanıt bulmaya direndiğini ima eder. Zira bu "olaylar ve eğlenceler"den belli belirsiz söz edilmesinin ardından Mann, Frau Chauchat'ın yemek salonuna girişini, Castorp'un Klavdia'ya olan hislerinin farkında olsa da ona olan çekiminin, bizzat titreme gibi, "ölüm sempati"sinin bir arazı olduğunu itiraf etmeyi reddetmesini içerimleyen "Hans Castorp wusste das auch genau" ifadesinin etkisini taşımayan yeni bir paragrafta anlatır. İlginçtir ki, başka bir karakter de aynı arazlara tabidir. Bu karakter ise, Hans'ın Frau Cauchat'ın cazibesi konusunda rezilce küçük bir oyuna giriştiği masa arkadaşı Fräulein Engelhart'tan başkası değildir: "Hans bir oyun oynuyordu ve bu üzgün yalnız yaratık da bu oyuna geliyordu, biraz bu genç adama sevgi beslediğinden, biraz onun hatırına Klavdia'ya biraz tutulmuş olmasından, böylece bu genç adam Klavdia'ya takılabilir ve hislerini itiraf etmek zorunda kalmadan onun hakkında açık konuşabilirdi. Her ne kadar Fräulein Engelhart'ın titremesi Hans'ta "büyük bir tiksinti" uyandırsa da (139/191-92), hasta olması "gerçeği" bir kez daha Hans'ın titremesini esrarengiz hale getirdi -psikolojik olduğu kadar da fiziksel, tinsel olduğu kadar da organik. Hans ve büyükbabası arasındaki daha başka

olmadığı için akla hemen veremi getirmez.[13] Mann'ın daha belirsiz olan bu ifadeyi kullanmasının nedeni budur kesinlikle, ama geçmişe bakıldığında önemi aşikârdır. Hans'ın annesinin akciğer sorunlarından değil ama kalp yetmezliğinden öldüğü doğru olsa da, Joachim onun kızkardeşinin oğludur. Dolayısıyla, Hans'ın annesinin ailesi de bu hastalığa yakalanma olasılığı taşır.

Demek ki, Hans ciddi bir verem olayının ortasındadır.[14] Ama hem o, hem anlatıcı, hem de zaten söz etmiş olduğumuz bakış açılarının özdeşleştirilmesi vesilesiyle romanın okuyucuları, verem arazlarını göz ardı eder. Sözgelimi, Hans'ın kızarmış yüzü, sonunda anlayacağımız üzere, hastalığın en bildik arazıdır: Mücadele ettiği hastalıktan etkilenmemeyi başaramayan sanatoryumun başhekimi Hofrat Behrens'in yüzü hep lekeli ve kırmızıdır.[15] Ama Joachim'le yaptığı ilk gezinti esnasında Hans "bu lanet sıcaklığı hep hissediyorum yüzümde" dediğinde, kuzeni ona Berghof'a ilk geldiğinde kendisinin de başına tam olarak aynısının geldiğini söyler: "Ben de önce bir tuhaftım Aldırma! Sana dedim ya, bizim buraya,

benzerlikler için bkz. "Mounting Misgivings: Of the Two Grandfathers, and the Boat-Ride in the Twilight" [Artan Korku: İki Büyükbaba ve Alacakaranlıktaki Sal Gezisi] (141-60/195-221) başlıklı bölümce.

13. Günümüzde ise vereme ilişkin örtmecelerin çok daha yaygın olduğu bir dönem olan romanın yazıldığı tarihte (1913-24) olduğundan bile daha az akla getirir. Ama o zamanlar ne çeşit olursa olsun akciğer sorununun ölmek çok yaygın bir fenomendi.

14. Aslında bu, Hans'ın yaşamındaki bu tür ikinci olaydır. Birincisi küçük bir çocukken okul arkadaşı Pribislav Hippe'ye, Klavdia'yla olan fiziksel benzerliği roman açısından merkezi önem taşıyan Pribislav Hippe'ye âşık olduğu sırada gerçekleşir. Ama psikolojik nedenselliği bir yana, fiziksel arazlar açıktır. Behren'in oskültasyonu* (*Bir organda -kalp, akciğer vs.- meydana gelen sesi dinleme; organdan gelen sesleri dinlemeyi hedef alan muayene metotu, ç.n., kaynak: Utkan Kocatürk, *Tıp Terimleri El Sözlüğü*, Ankara Üniv. Basımevi, 2. basım, 1994) "bir körlük"** (**Donukluk, matlık, körlük; akciğerin sertleşmiş bölgesi üzerinde perküsyondan alınan titreşimsiz sesin niteliği, ç.n.) açığa vurur ve "bu tür körlükler bağ dokusu artımının meydana geldiği eski boşluklara dayanır. Bağ dokusundan ibaret izler, sizin anlayacağınız. Siz eskiden hastaymışsınız, Castorp" (181/249). Hans'ın Klavdia'ya olan aşkıyla bağlantılı olarak hastalığın yeniden başgöstermesinin arazları aynı muayenede Behren tarafından işitilir ve sonunda röntgen çekildiğinde "gözle görülen kulakla duyduklarımızı onaylıyor... Hofrat eskileri kadar yeni lekeleri de görmüştü" (219/302). Daha ileride Hans'ın hastalığının etiolojisi hakkında söyleyecek daha fazla şeyimiz olacak.

15. "Yanakları... mosmordu" (46/66). Behren'in yüzünün kızarıklığı aslında roman boyunca kendisine eşlik eden ana motiflerden biridir.

yukarıdaki yaşama alışmak kolay değil. Ama bir süre sonra düzelirsin" (52/74). Böylelikle yüz kızarıklığı göz ardı edilir. Ama bakış açımızda ufak bir değişiklik yapsaydık, Joachim gerçekten hasta olduğu için iki kuzen arasındaki koşutluğun aslında aksi yönde bir kanıt olmaktan çok bizzat hastalığın mevcudiyetine dair bir kanıt olduğunu fark ederdik.[16]

Ne var ki, Hans'ın hasta olduğuna dair her belirtinin, arazların her birinin önemini en aza indirgeyen ve bu arazları farklı bir şekilde izah eden bir açıklamayla dengelenmekte olmasından ötürü, bakış açısında böylesi bir değişiklik yapılması zordur. Sözgelimi, Hans'ın sanatoryuma geldiği geceki hali gerçekten tuhaftır: durmadan güler, yüzü kızarır, ateş basar ama bir yandan üşür, purosundan tat almaz, nefes nefese kalır ve aşırı derecede uykusu gelir. Ama ertesi sabah öne sürülen gerekçeler ve Hans'ın hali, Behren'in genç adamın alenen kansız olduğu açıklamasıyla Berghof hastalarınınkinden farklı gösterilir (46/67).[17] Ancak çok daha sonra, Hans'ın amcası konsolos James Tienappel aklını çelip onu "düzlüğe", aşağıya geri götürmek için sanatoryuma geldiğinde (425/580) Behren'in kansızlık teşhisinin asıl anlamı açıklık kazanır. James sanatoryuma vardığı gece, Hans'ın Berghof'daki ilk günlerinde yaşantılamış olduğu arazların tümünü gösterir ve ziyareti boyunca da bunu sürdürür.[18] Ama ertesi sabah, tam da Hans'ın başına gelmiş ol-

16. Joachim'in Hans'ın "bir süre sonra düzeleceği"ne dair vaadinde barınan ironiden söz etmeye bile gerek yok. "Düzelmek" bu bağlamda kişinin hasta olduğunun farkına varması ve veremin arazlarına alışmasıdır.

17. Hans hiç de sebepsiz olmayan bir tarzda sanatoryumun verem hastalarının günlük programını izlemeye karar verdikten ve akşamları balkonda dinlenme kürünü sürdürebilmek için uygun bir battaniye aldıktan sonra bile hâlâ zayıflığını kansızlığa yormada diretir (103/142). Benzer şekilde, sanatoryumdaki ilk gününde öksürüğüyle mendiline bir parça kan bulaştığını fark ettiğinde "bunun üzerine kafa yoracak gücü yoktu, oysa kendisi hakkında kaygılanmaya eğilimliydi, yaratılıştan bir hastalık hastasıydı" (78/109). Bu hadisenin etkisi bir hayli karmaşıktır. Castorp'un kanı dert etmemesi bunu olduğundan daha önemsiz gösterir, özellikle de kendisine dair kaygıların çok olduğu bize söylendiği için. Ama aynı şekilde, Hans'ın hastalık hastalığına yapılan gönderme bizi, arazlarını ve şikayetlerini, aksi takdirde yapabileceğimiz gibi, ciddiye almamamız yönünde etkiler.

18. James'ın sanatoryuma gelmesi üzerine Hans ve James sanatoryumun restoranında geç saatte akşam yemeği yerler, tıpkı Hans geldiği ilk gün Joachim'le birlikte yemesi gibi. "James âdeti olduğu üzere iştahla yedi içti" (431/588), daima

duğu gibi, James tesadüfen Behren'le karşılaşır, Behren James'in ziyaret için gelmiş olma fikrini onaylar ama "besbelli iyice kansız olduğu için bu ziyareti yapmasının kendi menfaatine de olduğunu" sözlerine ekler. Behren aynen Hans'a tavsiye etmiş olduğu gibi James'e de sanatoryumun rejimini takip etmesini salık verir (434/592). Diğer bir deyişle, kansızlık teşhisi sanatoryumun yeni hastaları "denetim altına alma" yoludur. Ama biz gerçeği fark edene, bu oyunun tuzağından kurtulana kadar Hans'ın kansızlıktan mustarip gibi görünmesi gerçeği, onu Berghof'un diğer hastalarından ayırıyor ve kendi başına bir kategoriye yerleştiriyor gibidir.

"yemeğini iştahla yiyen... aç olmadığında bile sırf kendisine olan saygısından ötürü hep adamakıllı yemeğe özen gösteren" (13/23) Hans gibi aynen. Sanatoryumdaki ilk akşamında restoranda Hans'ın "yüzünün ateş gibi olduğu"nu (14/24) anımsatacak biçimde bize yemek boyunca James'in şakaklarındaki damarların şiştiği söylenir. James şaşırtıcı ve pek de kendisine özgü olmayan bir kahkaha atar: "Epey homurdandı, ama kendini toparladı hemen, ürperdi; öksürdü ve anlamsız patlamasını gizlemek için elinden gelen her şeyi yaptı" (432/589). Berghof'taki ilk akşamında, cenazelerin kızaklarla taşındığını ilk duyduğunda ve akşam yemeği boyunca Hans da epey gülmüştü: "Hans'ı yine bir gülme tuttu, kuzeni de gülüyordu" (14/25). James'in "dili biraz pelteleşiyordu" ve "yol yorgunluğu en sonunda öylesine rahatsız edici bir boyuta ulaşmıştı ki on buçuk civarında ayrılmak istedi ve koridorda Dr. Krokovski'yle tanıştırıldığında zorlukla ayakta durabiliyordu" (432-33/590). Hans'a da aynısı olmuştu. Birlikte akşam yemeğini yerlerken Joachim aniden "kuzeninin uyumamak için mücadele ettiğini, işin doğrusu gerçekten de uyuklamakta olduğunu" fark etmişti (15/26). Ve restorandan çıktıklarında iki kuzen koridorda yine Dr. Krokovski'ye rastladığında "Hans Castorp'un uykusunu bastırmaya ve kibar davranmaya çalışmasını görmek dokunaklıydı" (16/27). Benzerlikler çoğaltılabilir. İlk karşılaşmalarında baş hemşire hem Hans'a (167/230) hem de James'e (436/594-95) hasta olduklarını söyler. Tıpkı Hans'ın fark etmeye başlamadan çok önce Klavdia Chauchat'a sevdalanmaya başlaması gibi James de neredeyse hemen Frau Redisch'e tutulur (437-38/597). Tıpkı Hans'ın daha önce aynı konuda kendi soruları için kullanmış olduğu ve hem hastalığa hem de Klavdia'ya olan başlangıç aşamasındaki takıntısını açığa vuran heyecanlı, şairane anlatım biçiminin aynısıyla James de Behren'e insan vücudu hakkında sorular sorar (438/598); Behren her ikisine de tamamen aynı indirgeyici, kayıtsız, materyalist tarzda yanıt verir (265/365; 438-39/598-99). "Gayet tabii" diye karşılık verdi Konsolos" Hofrat'ın tuhaf fizyolojik söylevine. "Ertesi sabah çekip gitti" (439/599), ama Hans'ın durumunu başhekimle tartışma vesilesiyle fizik muayeneden geçmeden önce değil (437/596). Bundan ne anlam çıkarmalıyız? Sonuçta James'in de hasta olduğu sonucuna mı varmalıyız? Yoksa Hans'ın vakası ve davranışıyla olan muazzam benzerlikler genç mühendisin hasta olmadığını mı içerimliyor? Şayet bu bir hastalıksa, ikisinin hastalığı fizyolojik mi yoksa psikolojik kökenli midir? Birazdan kısaca da olsa tartışacağımız çetin sorular bunlar.

Hem sağlık durumunun hem de yaşam tarzının başka herkesinkinden ayırt edilemez olması gerçeğine rağmen, uzun bir süre boyunca herkes Hans'tan sanatoryuma gelmiş bir "ziyaretçi" veya "tatil yapan biri" olarak söz eder. Hans onların hepsi gibi verem hastası olmakla kalmaz; ayrıca ziyaretinin en başından itibaren edepliliği ve müşkülpesentliği bakımından kendisini onlardan ayıran tavrı yavaş yavaş onlarınkiyle bir olur çıkar. Hans'ın komşularının davranışından duyduğu rahatsızlığın, karnaval boyunca yaptıkları uzun konuşmanın ardından Klavdia'nın odasına yaptığı ziyaretle sonunda yalanlandığını zaten söylemiştik.[19] Çok daha önemlisi, Hans Castorp'un edepliliği, Berghof hastalarının yaşamına çeşni katan cinsel ilişkileri kaçamak, ikircikli bir biçimde görme arzusuna teslim olur. Anlatıcı zaman zaman Hans'ın bu ilişkilere yönelik tutumunun aynı derecede olumsuz olduğu hissini yaratarak bu ilişkileri iğneleyici, hakir görücü biçimlerde betimler (236/326-27). Ama yine de, Hans büyülü dağda cinselliğin "tamamen değişik bir vurgu" kazandığını hissetmeye başlar; "yeni bir ağırlıkla önem kazanmıştı; tamamen yeni bir ton, bir değer ve bir öneme sahipti" (237/326). Hans'ın burjuvaca tutumunun gerçekten değişip değişmediği veya yeni içgörüsünün tam da Klavdia'ya karşı giderek artan tutkusunu mazur gösterme şekli olup olmadığı ya da her ikisi birden olup olmadığı merak konusu olarak kalır. Kesin olansa, sanatoryuma gelmesinden itibaren beş haftadan daha kısa bir sürede yan odadaki Ruslara artık onlara hiç dikkat etmeyecek kadar alıştığıdır. Başka herkes gibi akşam tedavisine katılan "Hans Castorp da gece karanlık vadiden, uzaktan ya da yakından yukarıya yumuşak müzik sesleri gelirken son ateşini ölçüyordu. Tedavi saat onda bitiyordu. Joachim'i duyuyordu, 'kötü' Ruslar masasındaki çifti duyuyordu; uyumak üzere yan tarafına dönüyordu" (202/279).[20]

19. Burada erkek bir hastanın -avukat Einhuf- odasından çok geç bir saatte çıkarken görüldüğü bildirilen kadının episodundan söz edilmesi konuyla doğrudan ilişkili. Olay "bir skandaldı; yalnızca genel anlamda değil, hatta daha çok da Hans Castorp'un kişisel anlayışında ve onun manevi girişimleri bakımından küçük düşürücüydü" (297/408). Sonunda Hans bu tür tepkiler veremez hale gelir.

20. Şimdiki hadise ise açıkça Hans'ın özgün deneyimiyle bağlantılıdır, ama yalnızca müziğe dair ima aracılığıyla değil, yanı sıra Mann Rusların etkinliklerini ve

Büyülü Dağ, hep aynı başarıyla olmasa da, kendisini hastalığı konusunda olduğu kadar aralarında bulduğu insanlardan -fiziksel, ahlâki ve ruhsal- farklılıkları konusunda da kandıran bir karakteri tasvir eder. İlerleyen süreçte, Mann yarattığı karakterin kendini kandırmasının aynısını okuyucularında da üretir, bunu da çoğunlukla okuyucularının bakış açılarını anlatıcının bakış açısıyla, dolayısıyla yarattığı karakterin bakış açısıyla özdeşleştirmelerini sağlayarak yapar. Bu yöntemi incelemeye bir hayli zaman ayırdık; şimdi romanın bir başka yönüne, birazdan göreceğimiz üzere kökenlerini Platon'da bulan bir boyutuna değinelim.

Roman şüpheye yer bırakmayacak şekilde, Hans'ın da Berghof'un tüm diğer hastaları gibi verem hastası olduğunu ortaya koyar: o da bir hastadır kesinlikle. Genel tutumu bile onlarınkinden farklı değildir. Örneğin, savcı Paravant bir noktada kendisini matematiğe vererek daireyi karelere bölmek uğruna (ya da tamamen başka bir nedenle; 417/569) seksten vazgeçer. Savcının absürd tasarısına çılgıncasına bağlılığı, Hans Castorp'un kendisini tekrar tekrar aynı fal açma oyununa adama tutkusundan pek de farklı değildir. Hans bunu öylesine bir takıntı haline getirmiştir ki, kendini onun akıl hocası ilan eden Lodovico Settembrini ile yaklaşmakta olan savaş hakkında mantıklı bir söyleşiye girmeyi bile başaramaz. Settembrini Avrupa'nın felakete balıklama dalması konusunu ilk kez ortaya attığında Castorp ancak şöyle karşılık verebilir: "Yedi ile dört... Sekiz ile üç. Vale, dam, papaz. Oluyor işte! Bana şans getirdiniz, Herr Settembrini" (632-33/867-68).

Sanatoryumdaki ilk gününde Hans, Berghof'un verandasında bayanları etkilemeye çalışan Herr Albin'in patırtıcı şakalarını derin bir tiksintiyle dinlemiştir (78-81/110-13). Ama iki ay sonra herkes için aşikâr ve Joachim için son derece utanç verici bir şekilde, Klavdia Chauchat'ın dikkatini çekmek için benzer bir davranış sergilerken bu tiksinti aklından uçup gitmiştir (232-33/320-21). O sırada, Klavdia'ya kara sevdayla tutulması Hans'ı bir alay ve dediko-

---

Hans'ın bunlara kayıtsızlığını vurguladığı için de bağlantılıdır: "Man hörte das Ehepaar vom schlechten Russentich... Und Hans Castorp nahm Seitenlage ein, in Erwartung des Schlafes" (279).

du konusuna dönüştürür. Klavdia konuşurken aralık kalmış bir perdeden içeri sızan güneş ışığının onu rahatsız ettiğini fark ederek perdeyi kapatmak üzere yemek odasını bir uçtan bir uca geçtiğinde Hans kendisinin mert, yiğit bir kahramana benzediğini düşler: "Ancak sonradan, her şey olup bittikten sonra... Joachim'in gözlerini tabağa dikmiş durduğunu ancak o zaman fark etti. Ve ardından şunu da anladı ki, Frau Stöhr, Dr. Blumenkohl'u dirseğiyle dürterek, bastırılmış gülüşüyle kendi masasında ve öbür masalarda olaydan haberdar bakışlar arıyordu" (231/319).

Yine de, tüm bunlara rağmen insanın hâlâ, Hans'ın bu insanların geri kalanından gerçekten farklı *olduğunu* söyleyesi geliyor. Her şeye rağmen, Hans'ın verem vakası onlarınki gibi salt anlamsız bir fizyolojik fenomen değildir. Hans'ın hastalığı, Mann'ın roman boyunca ima ettiği gibi, düzlüğün burjuva dünyasına uyum sağlamadaki ruhsal beceriksizliğinin fiziksel dışavurumudur. Bize söylendiği üzere, Hans gündelik yaşama hiçbir zaman gerçekten bağlı olmamıştır; etrafındakilerin çabalarının anlamını asla kavrayamamıştır: "Çaba harcamak için kesinlikle hiçbir neden görmedi ya da daha doğru bir ifadeyle, bunun için hiçbir kesin neden görmedi." Anlatıcının öne sürdüğü üzere, Hans'ın Berghof sakinlerinin geri kalanına benzememesinin, "ona sıradan diyemememizin" nedeni budur, "... şu ya da bu şekilde, ortada çaba gerektirecek böyle bir neden olmadığının farkındadır" (32/47). Hans'ın hastalığı, belki de kaba saba Frau Stöhr'ün sıradan sızlanmalarının tersine, başlangıçta ruhsal bir görünüm arz eder. Anlatının sonlarına doğruysa, vatanı uğruna savaşma konusundaki hayalleri büyülü dağın yamaçlarında kendisiyle birlikte toprağa gömülen Joachim'in aksine, sanatoryumu terk edip dünyaya dönmeyi ve Alman ordusunun saflarında savaşa katılmayı başarır.

Peki ama, diğer hastaların hastalığının, anlatıcının bizi sık sık düşünmeye teşvik ettiği gibi tamamen fizyolojik (veya "aptalca, saçma") olduğu gerçekten bu denli açık mıdır? Birçoğu arasından yalnızca tek bir örneği, Joachim'in vakasını ele alalım. Berghof hastaları arasında hiç kimse aşağıdaki dünyaya geri dönmeye ondan daha hevesli değildir. Joachim'in yaşamdaki tek amacı iyileşip

askerlik mesleğinc tekrar dönebilmektir. Joachim'den daha fazla başka hiç kimse hastalığı, yaşamın ciddi yükünün sırtlanmasına olanak tanıyacak şekilde bir kenara bırakılabilecek tamamen fiziksel bir rahatsızlık olarak görmez. Yine de, tüm gizleme çabalarına rağmen Joachim'in masa arkadaşına, bir diğer Rus"a, sebepsizce çok gülen Marusya'ya derin bir tutkuyla âşık olduğu için dağa bağlı olduğu açıktır. Bir seferinde Marusya'yı ve dağı terk etmeyi dener ve doktorların izni olmadan "düzlük"e dönmek için Berghof'tan ayrılır. Ama girişimi tam anlamıyla bir hatadır. Kısa sürede, eskisinden daha vahim bir şekilde hasta olarak sanatoryuma geri döner. Ve nihayet bir daha asla kalkmamak üzere yatağa yatmasından önceki gece Marusya'yla yakınlaşır ve onunla ilk ve son kez konuşur, gerçi Joachim'in konuşması Hans'ın Klavdia'yla olan uzun konuşmasının tersine tamamen özeldir. Joachim'in hastalığı fiziksel midir yoksa ruhsal mı? Roman buna karar vermemize olanak tanımaz. Hans hastalığın indirgenemez ikili mahiyetinin farkındadır -düzlüğün sıradan yaşamından vazgeçme arzusu kadar fizyolojik bir fenomendir bu- ve Hans kuzeninin sanatoryumdan izinsiz ayrılışından kısa bir süre sonra geri dönmekte olduğunu öğrendiğinde derin düşüncelere dalar:

> Hem de zavallının katılmak için yanıp tutuştuğu o askeri tatbikatlardan önce... Beden zafer naraları atıyor, ruhtan farklı bir şey istiyor ve ona sözünü geçiriyor -bedenin ruha tabi olduğunu vaaz eden tüm o kibirli insanların yüzüne bir tokat indirircesine... Benim sorduğum soru ise, insanların bu ikisini, ruhu ve bedeni karşı karşıya getirdiklerinde ne denli haklı oldukları; bir de, aslında aynı oyunu oynayıp daha ziyade bir danışıklı dövüşe girip girmedikleri?... Frau Stöhr'ün masasında insanı bekleyen o davetkâr ferahlatıcı parfümün kokusunu, dolgun göğüsleri ve her an kıkırdamaya hazır olmasını unutmak elde mi? (500/682)[21]

21. "Getting Used to Not Getting Used to It: Nietzsche in *The Magic Mountain*," *Philosophy and Literature* 5 (1981): s. 73-89'da romandaki tüm baş karakterlerin hastalığının etiolojisinin nasıl son derece esrarengiz olduğunu göstermeye çalıştım. Ama bu makalede Hans'ın vakası ile öbür tüm karakterler arasında aşırı keskin bir ayrım çizdim; görüşlerimi aşağıdaki satırlarda açıklamak istiyorum

Büyülü dağdaki herkes hastadır, ama herkesin hastalığı, ruhsal bir fenomen olduğu kadar fizyolojik bir hastalıktır da. Hans'ın veya bir başkasının vakasının sadece ruhsal mı yoksa sadece fizyolojik mi olduğuna karar vermenin bile, Mann'ın son derece büyük bir özenle inşa ettiği, kaçınılması güç bir tuzağa düşmek anlamına gelmesinin nedeni budur. Bu türden herhangi bir koşulsuz yargı, her ne kadar incelikli olsa da kesin bir kanıtın neredeyse kasıtlı bir şekilde göz ardı edilmesini gerektirir ve bu nedenle, başka bir kendini kandırma hadisesidir. Roman bizi kendimizi kandırmaya devam etmeye sevk eden aynı süreçte koşulsuz yargılarda bulunma becerimizi acımasızca yok eder.

"Settembrini'nin değer verdiği 'klasik', didaktik araç değil, ama bir hümanistin sert bir biçimde öğrencilerini sakınmaları yönünde uyardığı muğlak türde bir ironi olan" Mann'ın ironisi, "her iki şekle de bürünen bir ironidir."[22] Bir sonraki bölümcede de göreceğimiz üzere, gerisin geri kavramın ta köklerine dek inen bir ironidir. Bu ironi, sözgelimi Hans'ın hastalığının aşka mı veya herhangi başka bir psikolojik veya manevi etkene mi yoksa salt fizyolojik nedenlere mi bağlı olduğunu kesinkes saptamaya yönelik her çabayı geçersizleştirir. Aynısı, diğer önde gelen karakterler ve hatta önemsiz karakterlerin tümünün hastalığı için de geçerlidir. Roman bu konuda karar verebilmemize yeterli bilgi sunmaz. Daha doğrusu, fazlasını verir, her iki yorumu da desteklemeye yetecek kadar çok bilgi verir ve ironisi de büyük ölçüde bu tür bir bilgi bolluğuna dayanır.[23]

22. Stock, "*Magic Mountain*", s. 501.

23. Bu görüş, Mann'ın başlangıçta Hans'ın hastalığına Freudcu bir tarzda erotik saplantılarının neden olduğunu kabul edip, daha sonra roman üzerinde on yılı aşkın bir süre çalışmasının sonucunda bu hastalığı daha ziyade Hans'ın yaşadığı çağın "içtenliksizliği"ne yormaya karar verdiğini öne süren C. J. Reed'in görüşüne ters düşer, *Thomas Mann: The Uses of Tradition* (Oxford: Claredon Press, 1974). Reed romanda Mann'ın her iki görüşünün de mevcut olduğu sonucuna ulaşır ve mevcudiyetlerini gelişimsel biçimde açıklar. Mann'ın ikinci anlayışının pek inandırıcı olmadığını kabul eder (s. 235). Ama daha inanılmaz olansa, Mann'ın Hans'ın hastalığının kökenlerine ve mahiyetine yönelik muğlak olmayan her tür tutumu benimsiyor olmasıdır. Hans'ın ailesinin tıbbi tarihi, gördüğümüz üzere, hastalığın keza fizyolojik etkenler üzerinde de sağlam biçimde temellendirildiğini içerimler. Benzer şekilde, Reeds "Behren iyileştiğini bildirdiğinde Hans'ın sanatoryumdan ayrılmaktan vazgeçmesinin asıl nedeninin Klavdia'nın geri döneceğini ummaı" (s. 248-249) olduğunu düşünür ve böylece, kendisini Hans'ın

Hermann Weigand'ın gözlemlemiş olduğu gibi, Mann'ın ironisi her ne kadar "kendi menzilinde en tutkulu deneyim yoğunluğunu" içerse de, "ne pahasına olursa olsun kendi görüşünü berrak bir şekilde sunmayı reddeder."[24]

Hans'ın hastalığı diğer hastaların hastalığından farklı mıdır yoksa onlarınkinin aynısı mıdır? Öyle mi değil mi? Hastalığına yol açan etkenler, orada bulunanların hastalığına yol açanlara hem fizyolojik hem ruhsal açıdan benziyor gibidir: hepsi de gerçek verem vakasıdır ve yine hepsi şu ya da bu şekilde "aşağıdaki" yaşamla baş edememektedir. Ama Hans diğerlerinin yapamadığı bir şeyi başarmak için hastalığından yararlanabilmekte gibidir: sonunda yaşamın gerçekten de aşağıda, düzlükte vuku bulduğunu kabul eder ve kendi özgür istenciyle oraya döner.[25] Bizzat Mann'ı izleyerek romanın

---

hastalığının psikosomatik bir açıklamasını geliştirmeye adar. Ama bu tür açıklama bir noktaya kadar kesinlikle doğru olsa da, o noktaya ulaşacak denli geliştirilmez. Behren'in Hans'ın "iyileştiği"ni "bildirdiği"ni söylemek, meseleleri geçerli bir neden göstermeden basitleştirmektir. Bu sahnenin gerçekleştiği episod boyunca, iki kuzen yanına geldiğinde Behren çoktan sinirliymiş gibi gösterilir. Sigara içmektedir, bu onu hep melankolik yapar, iki hastasının arasındaki ilişki yüzünden köpürmektedir; sonunda bu ikisini kıskançlık sebebiyle aralarındaki ilişkiyi ifşa eden üçüncü bir hastayla birlikte sanatoryumdan atacaktır (416/568). Bu aşamada, Joachim muayene için Behren'in yanına gelir ve Behren ne düşünürse düşünsün tedavisine son verip birliğine katılmaya gideceğini bildirir. Behren çılgına döner. Önce Hans'a çatar, Hans *kendisinin* doktorun izni olmadan sanatoryumdan ayrılmayacağını söylemesi üzerine en üstünkörü muayenesini yapar ve aynı şekilde "iyileşmiş" olduğunu söyler. Bu süreçte, Hans'ın ateşinin nedenine ilişkin başlangıçtaki teşhisiyle (419/572) çelişir, sonradan öfkesi geçince hiçbir açıklama yapmadan veya mazeret göstermeden bu eski teşhisini tekrar savunacaktır (474/646). Yaptığı muayene, söylediğimiz gibi, ciddi değildir: "Behren... tıklatmaya ve dinlemeye başladı. [Hep yaptığı gibi] emirler yağdırmadı. Muayene oldukça çabuk bitti." Bu daha ziyade derin bir onur kırılmasının sonucudur ve Hans'ın iyileştiğine dair doğru dürüst hiçbir açıklamayla sonuçlanmaz. Hans'ın bu resmi açıklamaya rağmen niçin kalmayı seçtiği ise bir başka sorudur.

24. Weigand, "*Magic Mountain*", s. 63.

25. Örneğin, C. E. Williams "Not an Inn, but a Hospital"da (Harold Bloom, der., *Thomas Mann's "The Magic Mountain": Modern Critical Interpretations* içinde [New Haven: Chelsea, 1986], s. 39) şöyle yazar: "dış güçlerin etkisiyle başlangıçta adi bir mesele ayıklanıp daha yüksek düzeyli bir şeye dönüştürülür." Ama bu bana hem Castorp'un dağda yaşadığı sürece ilişkin aşırı sarih bir okuma hem de genç adamın mizacına ilişkin aşırı basit bir açıklama gibi geliyor. Castorp'un meselesi Williams'ın zannettiği anlamda "adi" değildir -bu tamamen Mann'ın vurgusunun bir parçasıdır: Hans "gayret sarfetmek için hiçbir iyi sebep" görmedi, Pribislav Hippe'e âşık olmuştu ve bundan dolayı (veya bunun sonucu olarak)

özünün "Kar" başlıklı bölümcede yattığı sonucuna ulaşanlar genelikle bu iyimser yorumu kabul eder. Romanın özü, Hans'ın kayak için uygun bir yer bulma amacıyla çıktığı keşif gezisinde yakalandığı bir kar fırtınası sırasında mucizevi bir sanrıya kapılıp duygularını "İnsan iyilik ve sevgi uğruna, ölümün düşüncelerini ele geçirmesine izin vermemelidir" şeklinde dile getirdiğinde doruk noktasına ulaşır. Bu Hans'ın büyük içgörüsüdür, onu Berghof'un dünyasının geri kalanından ayıran fikirdir.[26] Ama Hans çıktığı bu kısa yolculukta yanında taşıdığı Porto şarabından ancak epey bir içtikten sonra bu sanrıya kapılır. Şarap zihnini bulanıklaştırmıştır ve bunun farkındadır: "Porto şarabı içmek hiç de doğru değildi; o birkaç yudum bile kafamı fena halde uyuşturdu, başım göğsüme düştü düşecek, düşüncelerim karmakarışık, saçma sapan söz oyunlarıyla meşgul. Onlara güvenemem -yalnızca aklıma ilk gelene değil üstelik, ikincisine de, zihnimin bu ilk düşünceye dair yapmaya çalıştığı düzeltmeye de- ne yazık" (489/667). Ama bu, sanrısından çıkardığı mesaj kadar sanrısının ciddiyetine ve açıklığına da gölge düşürür. Her ne kadar, gördüğü sanrının bu içgörüyü "ebediyen bilebileceği

düzlüğe ait olmamanın belirtisi olarak ilk "moist spot"u gelişti, yaşamının erken bir döneminde ölüme maruz kaldı vb. Başka bir deyişle, sıradanlığına rağmen alışılmadık bir kişidir; ama, ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız, Mann'ın ironisi *sırf* bu yüzden alışılmadık olduğu yargısına ulaşılmasına izin vermez. Öbür hastaların hiçbirinin başaramadığı karşıtlıkları aşmayı başardığı şeklindeki görüşün klasik bir sunumunu Jens Rieckman, *"Der Zauberberg": Eine geistige Autobiographie Thomas Manns* (Stuttgart: Heinz, 1977)'de bulabilirsiniz. Ayrıca diğerleri arasında bkz. Walther Weiss, *Thomas Manns Kunst der sprachlichen und thematischen Integration*, Hefte zur Zeitschrift *Wirkendes Wort* 13 (Düsseldorf: Schwann, 1964) ve Theodore Ziolkowski, *Dimensions of the Modern Novel* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

26. Episodun tamamı için bkz. Ludwig Völker, "'Experiment,' 'Abenteuer,' 'Traum' in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*: Struktur-Idee-Tradition," Heinz Saueressig, der., *Besichtigung des Zauberbergs* içinde (Biberach: Wege und Gestalten, 1974), s. 157-182. Reed *Thomas Mann*'da, Mann'ın italikle verilmiş olan ve Hans'ın kar fırtınasında kaybolduğunda gördüğü sanrı sırasında dile getirdiği "İnsan iyilik ve sevgi uğruna, ölümün düşüncelerini ele geçirmesine izin vermemelidir" (496-97/677) cümlesini romanın *Ergebnissatz*'ı olarak betimlemesini kabul eder (Thomas Mann, *Fragment über das Religiöse*, *Gesammelte Werke* içinde, cilt 11 [Frankfurt: Fischer, 1960], s. 423 ve devamı). Reed, Mann'ın "kendisinin Hans Castorp'un özü "Schnee" başlıklı bölümcede yatan olumlu bir gelişimden geçtiğinden ve bu bölümcenin anlamının romanın vermek istediği mesaj olduğundan, okuyucunun Mann'la birlikte Mann okumasından çekip çıkardığı kesinlikle dildışı bir şey olduğundan bir hayli emin olduğuna" inanır (s. 254).

nihai bir kesinlikle" kendisine kazandırdığını söylese de, içinde bulunduğu durum sanatoryuma dönüş yolunu bulunca hızla değişir. Bölümce şu sözlerle sona erer: "Bir saat sonra Berghof'un son derece medeni atmosferi onu şefkatle kucaklıyordu. Akşam yemeğinde büyük bir iştahla yemeğini yedi. Gördüğü sanrı çoktan zihninden silinmekteydi. Neler düşündüğünü daha aynı günün akşamında bile artık tam olarak bilmiyordu" (498/679). Keza burada da Hans'ın niteliklerine ve başarılarına dair kesin bir yargıda bulunamayacağımızı anlamak için ille de bu olağandışı episodu tamamen önemsiz saymamız[27] veya Mann'ın aslında Castorp'u tümüyle olumsuz şekilde resmettiğini öne sürmemiz[28] gerekmez.[29] Hans'ın kardaki sanrısı hastalığının tamamen fiziksel olması kadar önemlidir.

Hans'ın sonunda öbür karakterlerden bazılarını, özellikle de karşılaştıkları andan itibaren Hans'ı sanatoryumdan gitmeye zorlayan ve kendisini onun "akıl hocası" sayan Settembrini'yi orada bırakarak aşağıya, düzlükteki yaşama geri döndüğü kesinlikle doğru. Hans'ın Berghof'taki dünyanın geri kalanından böylesine farklı görünmesinin temel bir nedeni bu elbette. Ama bu örnekte bile, Hans'ın davranışı göründüğü kadar alışılmadık değil. Daha ziyade,

27. Bkz. Jürgen Scharfschwerdt, *Thomas Mann und der deutsche Bildungsroman* (Stuttgart: Kohllhammer, 1967), s. 142 ve devamı.

28. Jill Anne Kowalik, "Sympathy with Death: Hans Castorp's Nietzschean Resentment", *German Quarterly* 58 (1985): s. 27-48. Kowalik hıncını alt edemeyen bir insan olarak tamamen olumsuz bir Castorp okuması önerir. "*Zauberberg*", diye yazar, "tipik bir genç adamın zıt iki gücü birleştirme noktasına nasıl ulaştığını anlatmaz; daha ziyade, özdeşleşme noktalarını kavrayamayanlar veya kavramayacak olanlar için akıbetlerini belgeler... Castorp geldiğine kıyasla daha güçlü bir hınç duygusuyla ayrılır büyülü dağdan... ama tinsel ve duygusal olgunluğa erişmiş bir insan olup çıkmaz" (s. 28, 40). Ayrıca, Hans kardaki sanrısı sona erince, "akıl hocaları"nın ikisinden de, hem Settembrini hem de ondan aşağı kalmayacak ölçüde Hans'ın düşünsel ruhunu ele geçirmek için Settembrini'yle savaşan ve kendisi de doğal olarak hastalığın pençesine düşmüş olan hedonistik Cizvit Naptha'dan özgürleşmiş olduğunu açıklamasına rağmen Settembrini'nin yüzeysel hümanizmine geri döner. Kısacası, dağda başına çok şey gelmez. Romanın çift anlamlı olmayan bu tür tüm yaklaşımlara direndiği şeklindeki görüşüm göz önüne alınırsa, Kowalik'in makalesini bir hayli alımlı olmakla birlikte nihayetinde tatmin edici bulmuyorum.

29. Anlatıcıya ait zıtdeğerlilik için bkz. Francis Bulhof, *Transpersonalismus und Synchronizität: Wiederholung als Strukturelement in Thomas Manns "Zauberberg"* (Groningen: Drukkerij van Denderen, 1966).

aynı zamanda hem sıradan hem alışılmadık -tıpkı hem sıradan bir genç adam ("ein einfacher junger Mensch") hem de "Yaşamın sorunlu çocuğu" ("ein Sorgenkind des Lebens") olan Hans'ın kendisi gibi. Hans dağdan gerçekten ayrılır, ama öbürlerinin neredeyse hepsi aynını yapar. Savaş çıktığında, "Berghof panik haldeki bir karınca yuvasına benziyordu. Bin beş yüz metre aşağıya akın ediyordu bu küçük topluluk tepetaklak doğruca bozguna uğramış düzlüğe; -telaşın bunaltıcı havasının alttan yükseklere vurur göründüğü, ana baba günü istasyonların peronlarını kat kat dolduran bavullarını almadan, hücum edilen trenciğin biniş basamağını zorlayarak - ve Hans Castorp onlarla birlikte hücum etti." (712/975). Peki ama dağda "ölüm sempatisiyle" geçirdiği yedi yılın sonunda Hans nereye gider? Sanatoryumun daha güçsüz eski hastalarının çoğunun gitmeye cüret edeceği yere değil elbette. Yükseklerde ölümü anlama çabasının ölümün üzerine yürüyüşle yer değiştirdiği, ona veda ettiğimiz düzlüklerdeki cephelere gider doğrudan doğruya.

Hans Castorp büyülü dağda kayda değer herhangi bir şey başarır mı? Yanıt bir kez daha hem evet hem hayırdır. Bir bakış açısından sanatoryumda geçirdiği yedi yıl boyunca yedi hocasından birçok şey öğrenir: sevgi, aşk, dostluk ve cesarete dair şeyler; bedene, ruha ve duygulara dair şeyler; yaşam ve ölüm hakkında bir şeyler öğrenir -hatta belki de yaşam ve ölümle barışık hale bile gelir. Kendisini hem sıradanlık korkusundan hem de birtakım tartışmalı etkilere olan bağımlılığından kurtarır; ödevine itaat ederek bir kahramanın ölümüne doğru ilerler. Ama başka bir bakış açısından, yaşamının en iyi yıllarının bir kısmını boşa harcar: bir hayvan gibi yemiş içmiş; anlamsız birçok abuk sabuk felsefi konuşma dinlemiş, onlara katılmıştır; utanç verici bir sır olarak sakladığı bir gecelik bir ilişkisi olur; sanatoryuma ilk geldiğinde tiksindiği, itici bulduğu ve başka bir yerde karşılaşacak olsa kesinlikle nefret edeceği insanlarla arkadaşlık kurar (660/904-5); ve yaşamı gerçekten başlamadan önce korkunç bir savaşta anlamsız bir şekilde ölmek üzere terk eder sanatoryumu ancak.

Mann bu sorulara taraflı yaklaşmamıza izin vermez basitçe: her iki bakış açısını da bize aynı ölçüde dayatır. Hans Castorp, dünya-

nın bir parçası olduğu ölçüde, romandaki başka herkes kadar sıradandır. Ama aynı zamanda, sıradan bir kalıba yerleştirilemeyecek denli olağandışı bir karakterdir de. Belki, kendini kandırmasını ona karşı kullanabilirdik, ama o zaman da, aynı kendini kandırmayı kendimize karşı da kullanmamız gerekirdi. Taraf tutmanın çok karmaşık bir şey olduğunun farkında oluşu, kişinin olaylara dair "gerçek", nihai görüşünü ifade etmesinin genellikle sandığımızdan çok daha karmaşık olduğunun farkında oluşu, Hans'ı farklı kılan bir özelliktir: "İnsanlığı olduğu gibi kabul etmelisin -ama ben olduğu gibi kabul ettiğimde bile onu muhteşem buluyorum" (370/506). Mann, Hans Castorp'ta, hakkında bildiğimiz her şeye rağmen bir muamma, bir boşluk olarak kalmayı sürdüren bir karakter yaratmıştır. Hiç sonu gelmeyen konuşmaları nihayetinde anlaşılmaz bir sessizliğe dönüşür. Basitçe kim olduğunu, tam olarak neyi başardığını ve her ne ise bunu nasıl başardığını bile bilmeyiz. Mann okuyucularını Castorp'u anladıklarını düşünmeye, ya onun gibi üstün ya da ondan üstün olduklarına inanmaya sürükleyerek, içinden çıkılamaz biçimde muğlak, ikircikli olan karakterler ve meseleler konusunda ahlâki bir açıklama getirme çabasında içkin olan kendini aldatmayı açığa çıkarır. En temelde ise, *Büyülü Dağ* kendini aldatmanın başkalarına yaftalanmasının, kişinin kendini aldatmasının en kesin yollarından biri olduğunu gösterir.

Platon'un Sokratik diyaloglarında açıklanamaz hiçbir ahlâki muğlaklık yoktur. Ama bu yapıtlar, kurmaca dünyasını paylaşan diğer simalar için, diyalogların okuyucuları için ve bir de, tıpkı Hans Castorp gibi, kendi yaratıcısı için tamamen gizemli kalan bir karakterin etrafında döner. Ayrıca, Castorp ve Sokrates her ne kadar birbirinden son derece farklı karakterler olsa da, Mann'ın romanı ve Platon'un Sokratik diyalogları, ahlâki açıdan muhtelif karakterlerden üstün olduklarını varsayan, ama aslında alay ettikleri bu karakterlerle aynı saçmalıkları yaptıklarını sergileyen okuyucuların zayıflığının en küçümseyici teşhirlerinden ikisidir.[30]

30. Paul Friedländer, *Plato*, ikinci basım, 1. cilt (Princeton: Princeton University

Ne bir felsefeci ne de klasik bir kanonun parçası olan bir yazarı değerlendirerek klasik edebiyat ve felsefeden seçilen meselelere ilişkin bu tartışmayla başlamamın asıl sebebi bu. Belki de merkezi nitelikte olan başka bir sebep de, bu kitabın Sokratik "düşünümler" olarak adlandırdığım şeyle ilgili olması gerçeği. Sokratik "düşünümler"le kastettiğimse, o asli karakterin [Sokrates] imgeleri ile karakterinin ve başarısının değerlendirilmesiyle şekillenen düşünme biçimleri kadar kendisini sonunda olduğu karakter olarak tesis eden stratejiler de. Ama asli olanın düşünümlerinden ayırılması mümkün değil. Platon'un asli ve imge, gerçeklik ve görünüş, sahici ve sahte arasında felsefi bir ayrım geliştirmesine zemin teşkil eden Sokrates de bizzat, imgeleri, düşünümleri ve *Büyülü Dağ* gibi yapıtlarda işittiğimiz uzak yankıları dışında başka bir şey olmayan bir asli karakterdir. Tıpkı Sokrates'in tarihsel kökenlerinin artık erişimimizin kapsamı dışında olması gibi, düşünümleri de adını kuşatan değerlendirmelerin ötesine geçer sık sık. Mann'ın yapıtında olduğu gibi herhangi tikel bir yapıtta "Sokrates" adına rastlanmadığında bile, Sokratik bir düşünüm, Platonik bir yazma ve okura davranma biçimi karşımıza çıkabilir. Böyle bir tartışmayla başlamamın üçüncü sebebiyse, Mann'ın edebi stratejisini ele almanın, Platon tartışmasına Platon'un edebi pratiğine dair bir tartışmayla başlamama zemin hazırlaması. Bu, Platon'un "felsefi" değil de "edebi" bir sima olarak okunması gerektiğini öneriyorum anlamına gelmiyor. Aksine, edebiyat yazarlarının sık sık felsefi meseleler ortaya atıp bunları aydınlatmaları gibi felsefecilerin de, çoğunlukla edebiyat yazarlarıyla ilişkilendirme eğiliminde olduğumuz özellikler aracılığıyla felsefi sonuçlara ulaştıklarını göstermeyi umuyorum. Bunun tüm edebiyat yazarları ve tüm felsefeciler için geçerli olmadığı doğru. Ama buradaki asıl konumuz bakımından yeterince geçerli.

Press, 1969), s. 137. Friedländer burada, Mann'ın ironisinin Platon'un ironisiyle güçlü bir benzerlik barındırdığını gözlemlemiştir. Friedländer'in Platonik ironiye ayırdığı bir bölümün tamamı çok aydınlatıcıdır, ama Friedländer yeterince sistematik biçimde ihsas ettiği bağlantıların izini sürmez ve sonunda birkaç genellemeyle yetinir. R. B. Rutherford'u *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*'da (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, s. 77. 20. dipnot), Friedländer'ın Platon'un ironisine ilişkin yazısından "biraz mistik olsa da yararlı" diye söz etmeye yönelten budur kuşkusuz.

Bu söylediklerim hiçbir şekilde, felsefe ve edebiyatın içiçe geçtiğini içerimlemiyor. Felsefe nihayetinde "bir yazma biçimi" olsa bile, yine de kendisinin olan özgül karakteristikler barındırır.[31] Ama kişinin felsefeye dair gayeleri, felsefe edebiyatın tersine "evrensel olmaktan daha fazlasını talep eder: zorunluluğu talep eder: olanaklı tüm dünyalar için hakikati talep eder"[32] iddiasında bulunan Arthur Danto'nunkilerden daha ılımlı olsa bile, kişi yine de ikisinin farklı kurumlar ve pratikler olduğuna inanabilir. Edebi fikirler, ne denli "felsefi" olursa olsun, ortaya çıktıkları metinlere bağlı kalır. Örneğin, Mann'ın insan ruhunda bedensel ve düşünselin harmanlandığına dair fikir yürütmeleri, sürekli olarak Hans ve Klavdia arasındaki aşk ilişkisiyle aydınlatılmaksızın tartışılmaz -ve tartışılamaz da. Oysa, Platon'un ruhun arzuyla ilişkili ve akılsal yanları arasındaki ayrımı, Platon'un büyük ölçüde Sokrates'in yaşam biçimini açıklama, haklı çıkarma ve sistematikleştirme yönündeki özgül arzusuyla güdülenmesi gerçeğine rağmen, kendisine ait bir yaşamı barındırır. Sokrates'e gönderme yapmadan tartışılabilir ve böyle tartışılmalıdır da; Sokrates'le olan bağlantısı bile, üzerine düşünen pek çok kişi için bilinmedik olabilir -maalesef böyle olmaktadır da. Felsefi fikirler bu anlamda soyuttur, asıl tezahürlerinden bağımsız olarak yaşayabilir. Tikellik ve bireysellik özlemi çeken yazarlar -Montaigne, Nietzsche, Foucault- bile, Mann'ın Settembrini ve Naptha'sının en çapraşık fikir yürütmelerinin yapamadığı bir şekilde, metinlerinden ayrı ele alınabilen fikirler inşa eder. Ama edebiyat yazarlarının atıfta bulunduğu sorunların çoğu, felsefi yazarların izlediği pratiklerin çoğunun edebiyata ait olması gibi, kesinlikle felsefeye aittir.

Şimdi Platon'un *Euthyphron*'unu ele alalım. Bu, Platon'un daha kısa, daha canlı, felsefi açıdan daha karmaşık ve en çok okunan ilk

31. Bu anlatım Richard Rorty'nin "Philosophy as a Kind of Writing" (Bir Yazma Biçimi Olarak Felsefe) başlıklı çalışmasına ait, *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* içinde (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
32. Arthur C. Danto, "Philosophy as/and/of Literature", *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (New York: Columbia University Press, 1986), s. 154.

yapıtlarındandır.[33] Sokrates, Meletos'un, sonunda kendisini ölüme gönderecek olan dinsizlik suçlamasına karşı kendini savunmak için Kral Arkhont'un sarayına gelir. Sarayın girişinde, günlük işçilerinden birini öldürdüğü gerekçesiyle öz babasını dava etmek için gelmiş olan Euthyphron'a rastlar.[34] Euthyphron'un davası, düpedüz

33. Platon'un ilk diyalogları olarak şunları sayıyorum (harf sırasına göre): *Apology*, *Charmides*, *Crito*, *Euthyphro*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Laches*, *Protagoras*. Bu diyaloglardan kısa bir süre sonra, onlarla bağlantılı olarak ve bu diyaloglarda ortaya atılan sorunlarla uğraşan ama yeni çözümlere dair ilk girişimleri önerenlerse şunlardır: *Gorgias*, *Hippias Major*, *Lysis*, *Menexenus*, *Menon*. Platon'un ara dönem yapıtları arasında olası bir kronolojik sıralamayla şunları sayıyorum: *Symposium*, *Phaidon*, *Devlet*, *Euthydemos*, *Kratylos*, *Parmenides*, *Phaidros*, *Theaitetos*. Platon'un son dönem yapıtları ise yine olası bir kronolojik sırayla şunları içermektedir: *Timaeus*, *Kritias*, *Sophist*, *Politicus*, *Philebos*, *Laws*.

Burada verdiğim liste Leonard Brandwood'unkini bir hayli yakından izliyor, L. Brandwood, *A Word Index to Plato* (Leeds: W. S. Maney and Son, 1976), s. xvii. Ayrıca, Gregory Vlastos'un önerdiği listeden de pek farklı değil, G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 46-47. Ama *Gorgias*'ı ilk diyalogların merkezine yerleştiren Vlastos'un tersine, ben *Gorgias*'ı Brandwood'la birlikte (bazen "geçiş" grubu olarak adlandırılan) ikinci grup diyaloglar arasında sayıyorum. *Gorgias*'ı ilk diyaloglardan biri saymak Vlastos için önemlidir, çünkü böylece, bu yapıttaki öğretilerin "tarihsel" Sokrates'in, yani Vlastos'un kitabındaki amaçlardan biri olarak yeniden inşa etmeye giriştiği "tarihsel" Sokrates'in görüşlerini ifade ettiğini bildiren bir yorum yapabilir. Ama Vlastos'un bu sınıflandırmaya ilişkin ana argümanı, *Gorgias*'ın ikinci grupta yer alan diğer her yapıtın tersine, Sokrates'in *elenkhos*'a dayanan yöntemini "muazzam bir gösterişle" yaydığıdır (s. 47 dipnot 8). Bu doğru değil. *Elenkhos*, Sokrates'in geleneksel soru-yanıt yöntemi, *Menon*'da ve yanı sıra *Devlet*'in birinci kitabında (Vlastos olmayacak biçimde, yapıtın geri kalanından ayrı olarak ve diğer ilk diyaloglarla birlikte kaleme alındığına inanır) merkezi olarak kullanılır.

Charles H. Kahn Platon'un "Sokratik" diyaloglarının son derece farklı bir kronolojisini önerir, Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Kahn'ın görüşünün ana hatları 1981'de yayımlanan bir dizi makalede yer almaktadır. Özellikle bkz. "Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues", *Journal of the History of Philosophy* 85 (1988): s. 541-549. Ayrıca bkz. Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Commentationes humanarum litterarum 70 (Helsinki: Societas Scientiarium Fennica, 1982) şimdi şu ilave ile, Thesleff, "Platonic Chronology", *Phronesis* 34 (1989): s. 1-26.

34. Kral Arkhont βασιλεύς Atina devletinin dini işlevlerinden ve dolayısıyla dini davalardan da sorumluydu (karş. *Pol.* 290e6). Sokrates'e yönelik suçlama şehrin tanrılarına inanmadığını ve yeni tanrılar tanıttığını içerdiğinden (Karş. *Ap.* 24b8-c1 ve Ksenophanes, *Ap. Soc.* 10), dinsizlik meselesiydi ἀσέβεια ve bu yüzden, Kral Arkhont'un yargılamasına tabiydi. Keza Euthyphron'un davası da öyleydi, çünkü cinayetin tüm aileleri ve cemaatleri etkileyen dinsel bir kirlenme μίασμα yaratacağına inanılıyordu. Ayrıca bkz. Richard J. Klonoski, "The Portico of the Archon Basileus: On the Significance of the Setting of Plato's *Euthyphro*", *Classical Journal* 81 (1986): s. 130-137.

dinsizlik olmasa da en azından utandırıcıdır ve Sokrates Euthyphron'un babasının peşini bırakmamaya karar vermesinden duyduğu şaşkınlığı dile getirir, tıpkı Euthyphron'un kendi akrabalarının yaptığı gibi:[35] Eski Yunan ahlâk ve din geleneği uyarınca, oğullar babalarını suçlayamamakta, dava edememektedir. Euthyphron'un davası açıkça dinsizlik olarak görülme bakımından yeterince tartışmalı olduğundan, Sokrates yeterince makul bir şekilde, Euthyphron'un dindarlığın ne olduğuna dair açık ve net bir görüşe sahip olduğu, aksi takdirde böyle bir dava açmaya yeltenmeyeceği sonucuna varır (4e ve devamı.; karş. 15d-e). Ne olursa olsun Sokrates'le konuşmaya can atan Euthyphron, dindarlığın mahiyetini gerçekten bildiği konusunda onunla aynı fikirdedir ve Sokrates'in ihtiyaç duyduğu şey de budur. Euthyphron'dan kendisi için dindarlığı tanımlamasını ister ve diyaloğun diyalektik kısmı yola koyulur.

"Diyalektik kısmı" diyorum çünkü bu diyalog hakkında yazılan yorumların çoğuna yaslanılarak düşünülebileceği gibi, diyaloğun tümü değil yalnızca bir bölümü dindarlığın tanımına ayrılmıştır. Yapıta "bir piyes" olarak gönderme yapmak yanlış ve yanıltıcı olmakla birlikte,[36] edebi analizin *Euthyphron* örneğinde işe yaramadığını iddia etmek de aynı ölçüde haksızlık olacak: "*Formgeschichte* ... mekanik biçimde uygulanamaz. Euthyphron söz konusu olduğu sürece *formgeschichte*'nin uygunluğu pek önemli değildir: diyaloğun yorumlanması bakımından hiçbir tözsel mesele ona dayanmaz."[37] Bu son görüşü savunan yazar, yapıtın asıl işinin ancak "çok uzun bir giriş"ten - "diyaloğun bütününe göre çok uzun bir girişten- sonra başladığı sonucuna ulaşmak ve gerçekten de diyaloğun dörtte birini teşkil eden "giriş" bölümünün kendi yorumu açısından il-

35. Platon, *Eu.* 4a-b. Bkz. John Burnet, der., *Plato's "Euthyphro", "Apology of Socrates", and "Crito"* (Oxford: Clarendon Press, 1924), s. 21.

36. James A. Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama* (Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991), s. 143, 144, 148. Arieti Euthyphron'un "kendini kandırması"nın bir bütün olarak diyalog bakımından taşıdığı önemi vurgulamakta her ne kadar haklı olsa da, diyalektik tartışmanın kendine özgü önemini büyük ölçüde göz ardı eder.

37. R. E. Allen, *Plato's "Euthyphro", and the Earlier Theory of Forms* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1970), s. 5.

gisiz olduğunu kabul etmek zorunda kalır.[38]

Ama bu hiçbir şekilde, Sokrates'in Euthyphron'un dört dindarlık tanımını çürüttüğü savların, diyaloğu anlamamız bakımından önemli olmadığı anlamına gelmez. Aksine, yapıtın gerçekten bir diyalog olduğu, Platon'un hem felsefi hem edebi stratejiler izlemesini olanaklı kılan bir janra ait olduğu, başka bir janrın (örneğin, inceleme) böyle bir şeye olanak tanımayacağı anlamına gelir. Bu stratejilerin kendi başlarına incelenmesi gerekir.

Platon'un diyalog biçimini kullanımı üstüne yakın geçmişte pek çok şey yazıldı ve tüm düşünce okulları, Platon'un janr seçiminin, yapıtlarının yorumlanmasıyla ilgili olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaşıyor.[39] Benim kendi görüşümse, büyük ölçüde, Platon'un, diyalogları anlaşılması güç herhangi derin bir sebeple değil, basitçe MÖ beşinci yüzyılın sonunda ve dördüncü yüzyılın başında Sokratik literatürün yerleşik biçimi olduğu için yazdığı yönünde. Sok-

38. *Laches*, *Charmides*, *Protagoras*, *Lysis*, ve *Hippias Major* gibi diyalogların "girişleri" bu yapıtların beşte biri ile tam yarısı arasında bir yer teşkil eder. Bunları "giriş" olarak adlandırmak bile, her bir diyaloğun asıl gayesi bakımından tartışmalı bir seçimde bulunmak (karş. George Grote'nin Euthyphro'nun "Platonik gayesi"ne ilişkin tanımlaması: "the enquiry into the general idea of holiness" [*Plato and the Other Companions of Sokrates*, 1. cilt (Londra: Russell, 1865), s. 317]) ve dolayısıyla okunmaya başlanmalarından önce yapıtların yorumlanmasına yönelik tartışmalı bir yaklaşım benimsemek anlamına gelir.

39. Bu tür yapıtlara ilişkin kısa bir liste şunları içerirdi: Arieti, *Interpreting Plato*; Charles L. Griswold Jr., der., *Platonic Writings/Platonic Readings* (New York: Routledge, 1988), diyalog biçimini üstün addedenler ile bu biçimi göz ardı etmeyi tercih edenleri karşı karşıya getiren ilginç bir kitap (gerçi kitap sonunda yazarlarını birbirleriyle bir diyaloğa sokmada başarısız oluyor); James C. Klagge ve Nicholas D. Smith, der., *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (*Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 [1992]: İlave), *Bryn Mawr Classical Review*'de (elektronik basım, 1992) G. Salkever tarafından titiz bir biçimde yeniden ele alınıyor; Gerald A. Press, der., *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993), bu çalışma da meseleyi Platon'un savlarına özel bir dikkat göstererek ele alıyor büyük ölçüde; David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of the Logos* (New York: Routledge, 1990), bu çalışma ise öncelikle diyalog biçimine tahsis edilmiş olmamakla birlikte yeri geldikçe diyalog biçimine dair kimi aşırı iddialarda bulunuyor; Kenneth Seeskin, *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method* (Albany: State University of New York Press, 1987), bu da, yöntem ve tözle ilişkili birtakım meselelere dair dengeli bir tartışma; ve C. Jan Swearingen, "Dialogue and Dialectic: The Logic of Conversation and the Interpretation of Logic", Tullio Maranhão, der., *The Interpretation of Dialogue* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

rates'i her kim anmak istese çoğunlukla diyaloglar kaleme alırdı; bunun nedeniyse hiç şüphesiz, diyaloğun Sokrates'in en beğendiği söylev biçimi olmasıydı. Birçok yazar Sokratik diyaloglar kaleme aldı[40] ve Platon'un bu yazarların ilki olduğuna inanmak için hiçbir sebep yok.[41] Bu yüzden, Platon'un tespit ettiği bazı belirli özelliklerini kullanmak amacıyla diğer olası janrlar arasından serbestçe ve belirli bir niyetle seçtiği diyalog biçimini kendi başına bir amaç olarak kabul eden yorumlara şüpheyle yaklaşıyorum. Ama yanı sıra, başka herhangi bir yazar gibi Platon'un da janrı kendi amaçları doğrultusunda kullanabileceğine ve kullandığına inanıyorum.

Yeterince açıktır ki, bu amaçlardan biri Sokrates ve muhataplarının karakterize edilmesidir. Bazı kişiler, Platon'un diyalogdaki fiili tartışmanın ifade edemediği öğretisel bir noktayı önplana çıkarmak için karakterize etme yoluna başvurduğunu düşünür. Örneğin, bir yorumcu sırf bu nedenle, Platon'un Euthyphron'un mazur görülemez cehaletini, "Euthyphron'a yalnızca kısmen açıklanan bir noktayı [ki bu yorumcuya göre Euthyphron bunu anlayamaz], insani ve tanrısal olanı birbirine bağlayanın dindarlık değil adalet olduğu gerçeğini öne sürebilmek" için vurguladığını iddia eder.[42] Çoğunlukla Leo Strauss ve ardıllarının yaklaşımıyla ilişkilendirilen bu tür okumaların, Platon'un diyaloglarının edebi niteliğini vurgulamalarına rağmen, edebi ve felsefi arasında mutlak bir ayrım önvarsaymaları ve edebiyatı katı bir şekilde felsefeye tabi kılmaları bir ölçüde ironiktir. Ana fikir ise, Platon'un birtakım sebeplerle alenileştirmek istemediği birtakım aşikâr felsefi görüşler benimsediğidir. Bu anlayışa göre, Platon yapıtlarının yapısını ve karakterize etme biçimini, yapıtlarının aşikâr anlamlarını zayıflatmak ve düşün-

40. Aeschineler haricinde ilk Sokratiklerin günümüze dek kalmış olan fragmanlarını Carlo Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* (Roma: Bibliopolis, 1990)'da bulabilirsiniz. Aeschineler için bkz. Heinrich Dittmar, *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker* (Berlin: Weidmann, 1912). Ayrıca bkz. A. E. Taylor, "Aeschines of Sphettos", *Philosophical Studies* içinde (Londra: Macmillan, 1934).

41. Diogenes Laertios *Lives of the Philosophers*, 2.14.3'te Sokrates'in dükkanına sık uğradığı kunduracı Simon'un "Sokratik diyaloglar kaleme alan ilk kişi olduğunun söylendiğini" yazar.

42. Frederick Rosen, "Piety and Justice: Plato's *Euthyphro*", *Philosophy* 43 (1968): s. 109.

cesinin gizli mantık çizgisini izleyebilenlere gerçek niyetlerini sezdirebilmek için kullanır. Elbette bu örneklerin en ünlüsü, asıl mesajı -bu yaklaşıma göre- Platon'un öne sürüyor gibi göründüğü filozofların kenti yönetmeleri gerektiği değil (473c ve devamı), ama yönetimi Sokrates'in muhataplarının temsil ettiği tipte kişilere, soylu olmamakla birlikte iyi ailelerden gelen Glaukon ve Adeimantos gibi "beyefendilere" bırakmaları gerektiği olan *Devlet*'tir.[43] Örneğin ayrıntıları önemli değil; hatta bu noktada, Strauss'un Platon yorumunun doğru olup olmadığı sorunuyla bile ilgilenmiyorum. Beni asıl ilgilendiren, Platon'un gerçek konumunu şifrelemek ve bu konumu okuyucuları arasından yalnızca şifresini okuyabilenlere açıklamak için diyalog biçimini kullandığı şeklindeki daha genel fikir. Zira bu fikir aslında edebiyatı felsefeye tabi kılıyor ve edebiyatı ayrılabilir bir felsefi mesajın bütünleyici taşıyıcısına dönüştürüyor.[44]

43. Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 2. bölüm. Strauss'un yapıta ilişkin okumasının daha eksiksiz bir izahı için ayrıca bkz. Allan Bloom'un *Devlet* çevirisindeki "Interpretive Essay"i (New York: Basic Books, 1968).

44. Bu tür bir yaklaşımı izleyen kitapların çoğu arasında şunlar zikredilebilir: Jacop Klein, *Plato's Triology: "Theaetetus", the "Sophist," and the "Statesman"* (Chicago: University of Chicago Press, 1977); Ronna L. Burger, *Plato's "Phaedrus": A Defense of a Philosophic Art of Writing* (Birmingham: University of Alabama Press, 1980); Burger'in kitabının başlığı, *Phaidros*'taki yazma biçimine yönelik açık bir Platonik saldırı olduğu göz önünde bulundurulursa, burada söz konusu olan yaklaşımın göstergesidir.

Strauss'un Platon yaklaşımı başka bir ilkeye dayanır: Platon kendisinin bir karakter olarak boy göstermediği diyaloglar yazmış olduğundan "kendi fikirlerini gizlemiştir" (*City and Man*, s. 59), dolayısıyla kendisi ile yapıtlarında ifade edilen görüşler arasında yarattığı mesafe kesinlikle her tarafa sızan bir ironi üretir. Bu yaklaşım yakın geçmişte diğerleri arasında Stanley Rosen tarafından savunulmuştur, Rosen, *Plato's "Symposium"* (New Haven: Yale University Press, 1968), s. xxv: "Platonik ironi, bir diyalogdaki her cümlenin dramatik bağlamı kapsamında anlaşılması gerektiğini belirtir." Gelgelelim, bizzat bağlamın ne zaman ironik bir yazarın ürünü olmadığı sorusunun yanıtlanması, aynı sorunun cümlenin anlamı bakımından yanıtlanmasından hiç de daha kolay olmayacağı gerekçesiyle buna itiraz edilmelidir elbette. Benzer şekilde, Charles C. Griswold Jr. "Platon'un yarattığı karakterlerden uzaklığının Platonik ironinin temelini hazırladığı"na inanır (*Self-Knowledge in Plato's "Phaedrus"* [New Haven: Yale University Press, 1986], s. 12). Ben ise bu konumu, hem bir ironi açıklaması olarak hem de Platon'un yorumlanması için bir ilke olarak kısmen Christopher Rowe'un "Platonic Irony"de [*Nova Tellus* 5 (1987): s. 83-101] öne sürdüğü nedenlerle aşırı uç bir konum addediyorum. Rowe'un birtakım iyi noktaları vurgulayan makalesi Platonik

Devlet'in muazzam komplikasyonlarını bir kenara bırakmalıyız, çünkü *Euthyphron* gibi kısa bir yapıtın öğretisel noktalarının bile, yapıtın dramatik yapısının bu noktalar hakkında açığa vurduğu şeyleri belirtebilmemiz bakımından yeterince açık bir şekilde ifade edilebildiği kesin değil.[45] Daha da önemlisi, Platon'un karakterize etme biçiminin, müstakil bir öğretinin açıklanmasıyla bağlantısı olmayan bir rol oynadığını kavramamız gerekiyor. Böylesi bir rol, iyi niyetle felsefi addedebileceğimiz bir roldür: bizzat karakterize etme edimi de diyaloğun felsefi vurgusunun parçası olur çıkar. Hiç değilse Platon örneğinde, edebiyat ve felsefe arasındaki basit ayrım, onun karmaşık pratiğini zaptetmeye girişmez bile.

Euthyphron'un karakteri hakkında ne biliriz? Bu diyalog ve Platon'un *Kratylos*'una serpiştirilmiş birkaç göndermenin bize söy-

ironiyi "aslında yazarın kendisinin takındığı havaları söndürmeye hizmet eden" (s. 89) bir çeşit olarak kabul ediyor -Hermann Weigand'ın Mann'ın ironisine ilişkin yaptığı tanımı anımsatan bir ironi çeşiti (bkz. yukarıda s. 40). Ama Rowe bu tür bir ironinin birer bütün olarak Platonik diyaloglara uygunlandığı görüşüne (s. 95) rağmen ilgisini büyük ölçüde *Phaidros*'un şu pasajlarıyla, Rowe'un yorumladığı şekliyle Platon'un ciddi ve şakacı öğeleri birleştirdiği pasajlarıyla sınırlar. Dolayısıyla, örneğin Eros hakkındaki komik şiir (252b8-9) ve Sokrates'in Uzun Konuşması'nda ozanların övülmesi (245a1-8) kadar Sokrates'in *daimon*'una (242b8-d2) ve çıplak ayaklarına (229a3-4) yapılan göndermeler de tümüyle bu tür bileşimlerdir: "*Paidia*'nın asıl öğelerini getirerek Platon kendisinin ne mal olduğunu anlatır: daha sonra Sokrates'in ağzından bize doğrudan doğruya söylediği gibi, görünüştekilere rağmen imgeleminin hayallerinde sonuna kadar onu izlememiz gerekmez" (s. 98). Ama buradaki güçlük, ciddi ve oyunsu olanın bu tür bir bileşiminin Platon'un görünüşte *Phaidros*'ta yapmak istediğini, yani yazılı söylemi sözlü söylemden ayırmayı başarmasına hiçbir şekilde yardımcı olmamasıdır: bu tür bileşimler her iki ortamda da doğal olarak kusursuz biçimde gerçekleşir.

45. Diyaloğu yorumlayanlar konuşma boyunca bir dindarlık tanımına ulaşılıp ulaşılmadığı konusunda bile hemfikir değillerdir. Grote ne *Euthyphron*'da ne de başka bir Platonik metinde dindarlığın tanımlandığını açıkça reddeder (*Plato and the Other Companions of Sokrates*, 1: 322). J. Adam, der., *Platonis "Euthypro"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1890), s. xii, ise aksine, diyaloğun dindarlığı tanrılara doğru hizmet etmek olarak tanımlamada başarılı olduğunu öne sürer. Daha yakın bir tarihte, W. G. Rabinowitz diyaloğa ilişkin, nihayetinde dindarlığın Platonik Biçimler üzerine tefekküre dalmada tanrılara yardımcı olmak olarak tanımlandığını kanıtlamayı hedefleyen karmaşık gizemli bir okuma önerdi ("Platonic Piety: An Essay towards the Solution of an Enigma", *Phronesis* 3 [1958]: s. 108-120). Ama Allen kendinden emin bir şekilde şu görüşü öne sürer: "*Eutyphron* başarısızlıkla sonuçlanır: hiçbir kutsallık tanımı açıklanmaz, buna dair tek bir imaya bile rastlanmaz. Asıl anlamını açığa çıkarmak için diyalogdan çekip çıkarılabilecek hiçbir "maske" yoktur: görünenin ötesinde bir anlamı yoktur" (*Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*, s. 6).

ledikleri dışında hiçbir şey.[46] Ama bizzat *Euthyphron* bize baş karakteri hakkında birçok bilgi verir, gerçi bunun bir kısmı tali literatürde çoktan tartışılmış olsa da, daha hakkında söylenecek pek çok şey var.

Dikkat edilmesi gereken ilk şey, Platon'un Sokratik diyaloglarının çoğunda olduğu gibi, tartışmayı başlatan adımı atanın Sokrates değil, bizzat Sokrates'in muhatabı Euthyphron olmasıdır. Çoğu kişinin düşündüğünün tersine, insanları sokakta durdurup birdenbire onlardan erdemi tanımlamalarını ve yaşamlarını haklı çıkarmalarını isteyen Sokrates değil, Sokrates'i söyleşiye sürükleyen başka biridir.[47] Nitekim bu örnekte de durum aynıdır. Euthyphron Sokrates'i tanıyor gibidir; alışkanlıklarını kesinlikle biliyordur ve bu nedenle ona, "Atina yakınlarındaki korudaki alışıldık uğrakları" yerine Kral Arkhont'un sarayının girişinde rastlayınca şaşırır.[48] Adil ve barışçıl biri olduğunu bildiği Sokrates'in de bir davacı olduğuna inanamaz; bu yüzden, Sokrates'in hakkında dava açıldığından emindir (2b1-2). Euthyphron Sokrates'in *daimonu*'ndan da (Sokrates'i zaman za-

46. Bkz. *Crat.* 396d4-8; burada Sokrates Euthyphron'un etimolojiye ilişkin ateşli söylevinin kendi çabalarında kendisini etkilemiş olduğunu iddia eder. 399a1'de Euthyphron'a aynı etki atfedilir, ayrıca 400a1, 407d6-8, 409d1-2 ve 428c7'de Euthyphron'un etimoloji tutkusuna yapılan diğer göndermeler görülebilir. Bu bilgi, bu haliyle Euthyphron'un bu diyalogdaki ilgileriyle bağlantısız olmakla birlikte Euthyphron'un aslında sahici bir tarihsel karakter olabileceğini belli belirsiz içerimlese de *Euthyphron*'un yorumlanması bakımından çok az faydalıdır.

47. Örneğin *Crito*, *Laches*, *Protagoras*, *Menon* ve *Hippias Minor*'de izlenen yöntem budur. Sokrates'in iyi bir başı çekiyor gibi göründüğü *Gorgias* gibi diyaloglarda bile Platon genellikle Sokrates'e böyle yapması için iyi bir sebep verir. *Gorgias* Kallikles'in Sokrates'e konu ne olursa olsun Gorgias'ın kendisine sorulan her soruya yanıt verdiği bir toplantıyı kaçırmış olsa da Sokrates'in Gorgias'la bir araya gelme şansına sahip olabileceğini ve yanlarında başka kimse olmaksızın istediği her şeyi ona sorabileceğini söyler. Agora'da gezinen ve insanlara neredeyse gelişigüzel hitap eden Sokrates imgesi, *Savunma*'da (29d-30c, 31b) (tartışmalı) bir temele sahip olsa da, Platonik diyaloglarda bizim yaygın olarak inandığımızdan çok daha baskındır. Tartışmanın bir bölümü için bkz. benim "What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?", *Review of Metaphysics* 46 (1992): s. 279-306, başlıklı makalem.

48. *Τὰς ἐν τῷ Λυκείῳ διατριβάς*, 2a1-2; karş. *Eud.* 271a1, *Symp.* 223d8, *Lys.* 203a1, *Phdr.* ve Aesch. fr. 2: *ἐκαθήμεθ μέν ἐπὶ τῶθάκων ἐν Λυκείῳ. οὗ οἱ ἀθλοθέται τὸν ἀγῶνα διατιθέασιν*. Aslında Sokrates *Ap.* 17c8'in ortaya koyduklarına rağmen Lyceum'da Agora'ya kıyasla çok daha fazla vakit geçiriyormuş gibi görünmektedir.

man belli şeyleri yapmaktan alıkoyan gizemli güç, tanrısal ses) haberdardır; Meletos'un Sokrates'i dinsizlikle suçlamasının nedeninin bu olması gerektiğine kani olur (3b5-8).[49] Edindiğimiz izlenim, her ne kadar Euthyphron Sokrates'in karmaşıklığıyla ilgili ilk şeyi anlamasa da, Sokrates ve Euthyphron'un birbirlerini nispeten iyi tanıdığıdır.

Daimon'dan ötürü Euthyphron Sokrates'in sahip olduğuna inandığı ilahi olana dair özgül bilgisini kendisiyle paylaştığını düşünür. Bu onu, tek bir seste ikisi adına konuşmayı denemeye daha da istekli kılar: Atinalılar, der, "*bizim* gibileri kıskanıyor" (3c2-3) - Sokrates'in reddetmekte bir an bile tereddüt etmediği bir özdeşleştirmedir bu. Başlamak üzere olan duruşmasını kastederek şöyle der: "Başıma gelecekleri senin gibi *ermişler* dışında kimse kestiremez" (3e2-3). Euthyphron'un dini görüşleri tartışmalıdır. Euthyphron'un "bir mezhepçi" ve din kurucusu olarak mı[50] yoksa geleneksel teolojide uzman biri[51] olarak mı temsil edildiği -Atina din kurumunun mu yoksa Atina'nın düşmanlarının mı parçası olduğu- konusunda hiçbir genel uzlaşım yoktur. Ama kendi teolojisinin kesinliğine ve hukuksal konumunun doğruluğuna olan güveni öylesine aşırı ve mutlaktır ki, yargısının sağlamlığına duyabileceğimiz her tür güveni daha en baştan yıkar: "Halkın huzurunda dinsel suçlamalarda bulunmak kolaydır. Bana bile -toplantılara katılıp dinle ilgili şeylerden bahsettiğimde ve onların geleceğine dair kehanetlerde bulunduğumda, şimdiye dek kehanetlerimden çıkmamış olan bulunmasa da, sanki deliymişim gibi bana bile güler, alay ederler." (3b8-c3).[52] Tanrılarla ilgili bilgeliğinden gurur duyar ve kendi bilgi-

49. Sokrates'in *δαιμόνιον*'i konusunda bkz. *Ap.* 31c7-d6, 40a2-b6; *Eud.* 272e3-4; 496c3-5; *Tht.* 151a2-5; *Phdr.* 242b9-c3 ve yanı sıra *Alc.* I 103a4-b1 ve *Theag.* 129e1-9. Ayrıca bkz. Ksenophanes, *Memorabilia* 1.1.2, 4; 4.8.1, 5, burada *δαιμόνιον*'e zaman zaman olumlu olduğu kadar olumsuz bir ses de verilir; *Ap. Soc.* 4, 13. Platon ve Ksenophanes tarafından sunulan tek tük kanıtlardan çok daha öteye giden *δαιμόνιον*'e ilişkin daha sonraki tartışmalar Plutark, *De genio Socratis* ve Apuleius, *De deo Socratis*'i içerir.

50. Bu yüzden Klonoski, "The Portico of the Archon Basileus", s. 133-134, Burnet'i, der., *Plato's "Euthyphro", "Apology of Socrates", and "Crito" 5* izlemiştir.

51. Bu yüzden William D. Furley, "The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue", *Phronesis* 30 (1985): s. 201-208, Maurice Croiset'i, der., *Oeuvres complètes*, cilt 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1920), s. 179, izlemiştir.

52. Euthyphron'un Sokrates'in davayı kazanacağı tahmini için ne söylenebilir?

sini kalabalığın cehaletiyle kıyaslar (4e1-3). Sorusunun ironik içerimlerini gözden kaçırarak Sokrates'e, kendinden emin bir şekilde Sokrates'in davasının dinsel komplikasyonlarını gerçekten de son derece iyi kavradığını söyler (4e4-8). Kendisini dünyanın geri kalanından ayıranın tam da bu konulardaki bilgisinin hassas bir mükemmelliğe sahip oluşu gerçeği olduğunu öne sürer (*ἀκριβής*, 4e9-5a2). Tanrılarla ilgili birçok geleneksel öykü biliyor olmaktan gurur duyar (6b3-c7) ve yargıçlar kendisini tarafsızca dinleyebildikleri takdirde davasını rahatlıkla kazanacağı kestiriminde bulunur (9b9-10).[53]

Platon'un Euthyphron portresi -Platon'un oluşturmak için her çareye başvurduğu bir portredir- şaşılacak derecede kibirli, kendini beğenmiş bir karakterin portresidir: öylesine kibirlidir ki, baştan sona tüm diyalog boyunca Sokrates'in kendisine yönelik tavrına yansıyan son derece kaba ironiye tümüyle kayıtsız kalır. Sokrates, yapıtın hedef aldığı kişiye karşı görünmez olduğu ölçüde okuyucularıma karşı o denli aşikâr olan bir tarzda, Euthyphron'a kendisini öğrencisi (*μαθητής*) olarak kabul etmesi ve dindarlık hakkındaki bilgisini (*διδάσκειν*) kendisine öğretmesi (*σοφία*) için tekrar tekrar dil döker, böylece duruşmaya girdiğinde Meletos'un suçlamasına karşı başarılı bir savunma çıkarabilecektir. Sokrates yapıtın tümünde bu üç terimi ve türevlerini yirmi dört kez kullanır.[54] Benim fikrime göre, Platon Sokrates'i nadiren muhataplarından birine

Arieti, *Interpreting Plato*, s. 144'te şöyle yazar: Euthyphron "kendisini yeteneklerinden son derece emin bir insan olarak sunar. Biraz sonra ise Euthyphron Sokrates'in davasının iyi sonuçlanacağı kehanetinde bulunur (3e) -ve dramatik ironiden ne denli iyi bir kâhin olduğunu kavrarız." Başarının aklanma anlamına geldiği Euthyphron'un bakış açısından Arieti'nin vurguladığı nokta iyi. Ama Sokrates'in bakış açısından Sokrates'in davasının iyi sonuçlanmadığı yeterince açık mı? Duruşması boyunca Sokrates adil olmayan, haksız bir eyleme girişmeyi reddeder ve doğru olmayan, haksız bir kişinin haklı kişiye zarar veremeyeceği şeklindeki konumu göz önünde bulundurulduğunda; duruşmadan suçlu olarak ama zarar görmeden çıkar. Gelgelelim, bir başka ironide Euthyphron kestiriminde her şeye rağmen haklı olabilirdi.

53. Euthyphron'un açıklaması, "*ἐάνπερ ἀκούωσί γέ μον λέγοντος*", kendisinin pek ciddiye alınmamasına alışık olduğunu içerimler.

54. *Μαθητής*: 5a4, a8, b5; *μάθω*: 15c12; *μαθών*: 15e6; *μεμαθηκότας*: 12e4. *Διδάσκειν*: 6d2, d10, e3, 7a4, 9a1, c3, d8, 11e3, 12e1, 14c1; *διδάσκαλος*: 5b2. *Σοφία*. *σοφός*. *σοφώτερος*: 5b1, 9a2, b3, 12a5 (iki kez), 14d4, 16a1. Karş. *εἰδέναι*: 15d4, e1.

böylesine belirgin biçimde kaba davranırken resmeder. Sokrates'in ironisi öylesine uç boyuttadır ki, kısa sürede mizahi olmaktan çıkar. Örneğin burada, kendisine nasıl özen göstereceğini bilen sofistin Sokrates'le girdiği söyleşide birçok kere kendisini başarılı bir şekilde savunduğu *Protagoras*'ta olduğundan çok daha az mizahidir. Euthyphron ise sofistin tersine, kendini beğenmiş bir budaladan başka bir şey değilmiş gibi resmedilmiştir.

Kısacası, Platon'un Euthyphron'u alışılmadık biçimde budaladır. Diyaloğun bağlamında adı bile aleni bir şakadır ve Sokrates'le olan söyleşisinin yapısıyla yalın bir tezat teşkil eder. Bu "düz -şaşmaz- düşünür" (Euthyphron Yunanca'da bu anlama gelir) tekrar tekrar bir döngüde dolanıp durmaya, sürekli olarak kendisinin özgün, kolay çürütülebilen "tanrıların hoşuna giden şey" şeklindeki dindarlık açıklamasına indirgenen yeni dindarlık tanımlarını formülleştirmeye sevk edilir.[55] Üstelik bu sanki yeterince açık değilmiş gibi, Platon bir döngüde debelenip duran imgeyi açıkça vurgular: "Beni Daidalos'la bir tuttuğunu söylüyorsun" der Sokrates Euthyphron'a. "Sözcükleri evirip çevirdiğimi söylüyorsun. Ama aslında Daidalos'tan daha usta olan sensin, çünkü sözlerini bir dairenin etrafında döndürüp duruyorsun. Yoksa tartışmamızın dönüp dolaşıp aynı noktaya geldiğinin farkında değil misin?" (15b7-c1).

Platon'un Euthyphron'u küçük düşürmesi okuyucularının tutumunda yansır ve yorumcuları tarafından yinelenir. Paul Friedländer Euthyphron'u basitçe "bağnaz mizaçlı" bir karakter olarak tanımlar.[56] Gregory Vlastos beklendiği üzere sözünü esirgemez: Euthyphron, diye yazar, "dindarlığın ne olduğunu tam anlamıyla bildiği konusundaki özgüvenli iddiasını ileri sürme beceriksizliğinin, kendisinin yalnızca düşünsel açıdan kıt biri olmakla kalmayıp, ahlâki açıdan da yoz biri olduğu anlamına geldiğini açığa vurur adeta."[57] Laszlo Versenyi'ye göre ise, "Euthyphron temelde komik bir simadır.... [Çağdaşlarının] karşısındaki sözde yüceliği, katışıksız

55. Asıl tanım 6e10-7a1'dedir, 9e1-3'te biraz daha geliştirilir.
56. Friedländer, *Plato*, 1: 142.
57. Gregory Vlastos, "The Paradox of Socrates" (Sokrates Paradoksu), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* içinde [Sokrates'in Felsefesi: Bir Eleştirel Denemeler Seçkisi] (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), s. 6.

bir düzenbazlık ve kendini beğenmişlik örneğidir; övüngen bir farklı olma havası takınmadır; başkalarının cahil olduğu şeyi, cahilce biliyor olma iddiasıdır; hiçbir gerçekliği olmayan bir kendini ahlâken herkesten üstün görme tutumudur."[58] Başka bir yorumcu ise şöyle yazar: "Euthyphron fanatikliği yüzünden her şeyi ters anlar."[59] Yine bir başkası, diyaloğun başarısız, muğlak bir şekilde sona ermesinin en azından kısmen Euthyphron'un "kendini beğenmişliğine, uzman olduğunu iddia ettiği bir alanda daha önce felsefi bir düşünme çabasına girmemiş olmasına ve genel ahmaklığına" bağlı olduğunu öne sürer.[60]

Platon'un diyaloğundaki karakter için bu tamamen doğrudur elbette. Ama asıl önemli nokta tam da budur: Euthyphron edebi bir karakterdir, gerçek bir kişi değil. Euthyphron aptallığından sorumlu değildir; bu sorumluluk Platon'a aittir. Yine de, Platon'un yazısının istisnai bir şekilde gerçeğe benzemesi en sağlam tedbirlerimizi alt eder ve diyaloglarını hayal ürünü edebi yapıtlar olarak değil, gerçek söyleşilerin çeviriyazıları olarak kabul etmemiz konusunda bizi kandırır. Dolayısıyla, tarihte bu ismi taşıyan avanak bir kişi gerçekten var olduğu için Euthyphron'un aptal olduğu kanısına kapılırız. Böylece, Euthyphron'un aptallığı hiçbir açıklama gerektirmeyen acımasız bir gerçek gibi görünür: ahmak bir insan muhtemelen Sokrates'in sorduğu soruların önemini takdir edemez. Ama bu bir yanılgıdır. Böyle bir olgu yoktur. Aslolan, Platon'un bu özelliklere sahip bir karakter yaratmaya karar vermesinden ötürü Euthyphron'un budala olmasıdır yalnızca. Diyaloğa ilişkin her yorumun açıklamak zorunda olduğu bir olgudur bu.

Peki ama Platon Euthyphron'u niçin böylesine budala biri olarak resmetmiştir? Ne var ki, bu kadar fazla küçümseme, başka bir gerçekle, Platon'un Euthyphron'u Sokrates'in dostu olarak temsil etmesi, Sokrates'in karakterini ve alışkanlıklarını bilen, ona karşı

58. Laszlo Versenyi, *Socratic Humanism* (New Haven: Yale University Press, 1963), s. 38.
59. Seeskin, *Dialogue and Discovery*, s. 78.
60. Roslyn Weiss, "Euthyphro's Failure" (Euthyphron'un Başarısızlığı), *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): s. 437.

iyi duygular besleyen, hatta Sokrates'in insafsız ve nezaketten uzak sorgulaması karşısında bile öfkelenmemeyi başaran biri olarak resmetmesi gerçeğiyle pek bağdaşmaz.[61]

Belki de Platon Atina'daki geleneksel dini tutumların kayıtsızlığını karikatürleştirmek için Euthyphron'u kullanmak ister.[62] Ama Euthyphron'un Atina'daki geleneksel dinsel pratiklerle olan ilişkisini saptamanın zor olduğunu gördük. Diyalog aynı zamanda Euthyphron'u, Hesiodos'un tanrıların kavgalarına ilişkin masallarına harfiyen inanan biri olarak resmeder (6b-c, 7b ve devamı); bu durum, MÖ beşinci yüzyılın tam da sonunda bu tür öykülere karşı genelde takınılan kuşkuculuk hakkında sahip olduğumuz yetersiz bilgiyle pek örtüşmez ve Euthyphron'u Atina dininde yer eden gelenekçiliğin iyi bir temsilcisi kılmaz.[63] Öyleyse Platon'un din mucitlerinin ("hizipçiler") budalalığını teşhir etmek istemiş olduğunu düşünebiliriz. Ama bu da pek işe yaramaz. Çünkü her iki alternatifin de yanıtlamayı beceremediği soru tam da Platon'un bu tür bir stratejiyle ne elde edeceğidir. Euthyphron'un dinsel gelenekçilikle ilişkisi ne olursa olsun, kendisinin de açıkça şikayet ettiği gibi, Atinalıların Euthyphron'u ciddiye almaya yanaşmamaları gerçeği baki kalır. Atinalılar onu ciddiye almazlık etmeseler, Sokrates'in yaptığı gibi daha akıllıca davranıp onu alt etmesi, ne "Atina'nın dinsel ortodoksisini barındırdığı tüm saçmalıklarla ifşa etmeye"[64] ne de dinsel radikalizminin budalalığını sergilemeye yarayabilir. Platon dinsel uyumculuğu ya da dinsel sapkınlığı yermeyi tasarlıyorsa, temsilci seçimi bir hayli yersizdir. Budala bir fanatiğin işi yüzüne gözüne bulaştırması yerine son derece zeki ve saygın bir dinsel şahsiyetin inançlarını nasıl dile getiremediğini gösterseydi çok daha iyi ederdi.

Peki ama Euthyphron niçin bu denli budala ve Sokrates'in Euthyphron'a ilişkin ironisi de niçin bu denli acımasızdır? James

61. Ancak diyaloğun sonuna doğru 14e8'de Euthyphron ilk tahammülsüzlük belirtisini gösterir.
62. Bu Versenyi'nin görüşüdür, *Socratic Humanism*, s. 38.
63. Hesiodos'a yönelik yaygın tutumlar için bkz. Isocrates, *Bousiris*, s. 38, 40; Euripides, *Hercules Furens*, s. 1346.
64. Versenyi, *Socratic Humanism*, s. 38.

Arieti'nin de dikkat çektiği gibi, *Euthyphron*'un "temelinin boşluğu kesinlikle açığa vurulduğunda bile, serpilecek denli yoğun bir şekilde kendini aldatma hakkında"[65] oluşu gerçeğinde bu soruların yanıtının kökenleri bulunabilir. Euthyphron'un karakterinin buraya kadar sıraladığımız tüm öğeleri -aşırı özgüveni, kendini beğenmişliği, insanların kendisini anlayamadığı duygusu- Sokrates'in kişisel ve diyalektik baskısına hiç canı yanmadan kayıtsız kalabilen, aptal olduğu kadar kibirli bir kişi tesis etmek için kusursuzca seçilmiş gibidir.[66]

Euthyphron'un ne kadar budala, ne kadar kıt zekalı ve ne kadar özgüvenli olduğu göz önüne alındığında, söyleşileri boyunca baştan sona Sokrates'in vurgulamaya çalıştığı ana noktaları kavrayamaması beklenebilir yalnızca. Zira Sokrates, Euthyphron'unki gibi tartışmalı, ikircikli bir eyleme, dindarlığın mahiyetine dair sağlam, kesin bir anlayış olmaksızın kalkışılamayacağını iddia etmektedir: Bana fakirden çalıp zengine vermenin doğru olup olmadığını soracak olsanız, adaletin, doğruluğun ne olduğunu düşündüğünüze dair kesin bir anlayışa ve bunu destekleyecek iyi sebeplere sahip olsanız daha iyi olur, derim; Euthyphron'un eylemi de benzer bir kategoride yer alır. Ama Sokrates Euthyphron'un büyük iddialarına

65. Arieti, *Interpreting Plato*, s. 143.

66. Gerçekte bu görüşe karşı çıkanlar vardır. Diogenes Laertios (2.5.29), Euthyphron'un aslında Sokrates'le yaptığı konuşmadan sonra babasına karşı açtığı davadan vazgeçtiğini iddia eder. Laertios'un modern bir ardılı da R. E. Allen'dır: "Şayet Euthyphron davasında direttiyse, bunu başka bir gün yapmıştır; zira o sırada Kralı görmek için kalmaz. Sözleri olmasa da davranış biçimi, Sokrates'in sorgulamasının vermesi beklenen dersi almaya başladığını; kendisinin bilge olduğunu düşündüğü şeyin cahili olduğunu gösterir" (*Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*, s. 64). Çarpıcı biçimde savunulamaz bir görüştür bu: Diyalogda Euthyphron'un karakteri hakkında bize söylenenlerin hiçbiriyle bağdaşmaz. Allen harfiyen açıklama taraftarlığı becerisi sergileme gösterisinde Euthyphron'un (Burnet'nin aksi yöndeki iddiasına rağmen [*Plato's "Euthyphro", "Apology of Socrates", and "Crito"* s. 2]) Sokrates'le olan konuşması başlamadan önce Arkhont Basileos'u göremeyeceğini ("şayet bu doğru olsaydı, diyaloğun girişi bunu kesinlikle içerimlerdi ve içerimlemediğini görüyoruz" [Allen, *Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*, s. 64 dipnot 1]) ve bu nedenle, sahneden aniden ayrılışının davası hakkında yeniden düşünmeye başladığını gösterdiğini iddia eder. Euthyphron'un Kral Arkhont'la herhangi bir şekilde görüştüğü meselesine karar verebilmemiz için diyaloğun bize basitçe yeterli bilgi vermediğinin açık olduğunu söylemeye bile gerek yok. Mesele aslında diyaloğun ilgilerinin bir parçası değildir.

rağmen dindarlığın ne olduğuna dair hiçbir fikri olmadığını ve ayrıca dindarlıkla ilgili bilgisizliğine dair de hiçbir fikri olmadığını mükemmel biçimde gösterir. En önemlisi de, cehaletine karşı kayıtsız kalırken Euthyphron'un kendini tanıma eksikliği sergilediğini öne sürer (Sokrates'e göre bu, insanın en ciddi başarısızlığıdır). Euthyphron'un kişiliği, tam da kendisi hakkındaki bu tür hakikatleri görmesini engelleyecek şekilde tasarlanmıştır. Özgüveni bir körlük, bir kendini aldatma biçimidir.

Platon diyaloğun tamamen olumsuz yönü için gerekli zemini kusursuz biçimde hazırlamıştır. Başlangıçta Euthyphron Sokrates'i konuşmaya dahil etmek için çok çaba sarfeder. Dindarlığın ne olduğunu Sokrates'e "öğretmeye" ve tanrılara dair yalnızca kendisinin bildiği tüm o şaşırtıcı öyküleri anlatmaya can atmaktadır. Bu nedenle, geleneksel *epideixis* olarak kabul edilebilecek şeye -çoğunlukla söylevciler ve sofistlerle ilişkilendirilen, kişinin yetenekleri ve becerilerinin biçimsel sergilenmesi- girişmeye hazırdır (karş. *G.* 447b8; *Pr.* 317e3 ve devamı). Ama bununla birlikte, yapıtın sonunda, yine başarısızlıkla sonuçlanan dindarlığın ne olduğunu açıklama çabasının ve Sokrates'in tekrar en baştan başlama davetiyle karşı karşıya kalmasının hemen ardından, ivedi bir randevusu olduğunu aniden hatırlar: "Başka sefer Sokrates" der, oradan ayrılırken, "şimdi acil bir işim var, zaten geç kaldım" (15e3-4). Apaçık sudan bir mazerettir bu, ama bu mazereti öne süren karakter doğru seçilmiştir: kendini beğenmiş, kendine aşırı güvenen bu insan, Sokrates ve kurnazca oyunlarından yeterince nasibini almıştır. Savı kavrayamamış olabilir ama bu onun için hiçbir şey ifade etmez: cesaretini yitirmeden ve değişmeden ayrılır.

Euthyphron'un karakteri göz önüne alındığında, diyaloğun hayali izleyicisi olarak, Euthyphron'un Sokrates'in vurgusunu kavrayamadığına inanmak bizim için doğaldır. Bu denli aptal, bu denli cahil ve bu denli kendini beğenmiş olduğu göz önüne alındığında bunu nasıl anlayabilir ki? Euthyphron'un kişiliği Sokrates'in onu etkilemede niçin başarısız olduğunu açıklar. Bu da Platon'un diyaloğu niçin onun etrafında geliştirdiğinin açıklamasıdır. Sokrates'in tüm çabalarına rağmen Euthyphron'un azami kendine güve-

ni, giriştiği hukuksal eylemin doğru olduğu ve hiç kimsenin onun tanrıların arzularına dair bilgisini anlayamadığı inancının katiyen sarsılmamasını olanaklı kılar. Hiçbir sav onu Olympos'un tepesinde duran güveninden edemez.

Ama biz daha iyisini biliriz. Onun kendini kandırdığını görebiliriz. Özgüveniyle körleşmiş Euthyphron'un, Sokrates'in vurgulamak istediği gerçeği tekrar tekrar gözden kaçırmasını seyrederiz ve onun düştüğü tuzaklara düşmemeyi başarırız. Platon'un okuyucularının nesiller boyu kavradığı gibi biz de, Euthyphron'un sergilediği türde kendini kandırmaların Sokrates'in en büyük düşmanı olduğunu kavrarız. Başkalarında kendini kandırmanın saptanması aslında hiç de öyle kolay bir şey değildir; Lionel Trilling'in belirttiği gibi, "en iyi kavradığımız ve en hevesli bir şekilde dikkatimizi yoğunlaştırdığımız aldatma, kişinin kendini etkileme doğrultusunda kendini kandırmasıdır."[67] Ve biz akıl almaz derecede bu denli budala, kibirli ve saçma sapan bir insan olamayız: Nasıl olur da varlığının tek nedeni yalnızca Sokrates'in inandığı şeyi yanlış anlamak olan bu berbat karikatüre benzeyebiliriz ki? Ama anlarız; Sokrates'in tarafındayızdır; daha iyisini biliriz.

Peki ama daha iyisini bilmekle elimize ne geçer? Çoğunlukla bu küçük diyaloğu okur, sonra da tıpkı Euthyphron'un ansızın işini hatırlayıp Sokrates'le söyleşisini sona erdirmesinin eksiksiz bir yinelenişi olan bir jestle kitabın kapağını kapatırız. Tıpkı Euthyphron'un yapmaya niyetlendiği gibi, biz de alışıldık işimize döneriz. Ve alışıldık işimiz de, Euthyphron'u karakterize eden ve diyalogdan uzaklaşarak keza bizim yaşamlarımızı da yönettiğini gösterdiğimiz (*tüm bu mekanizmanın gerçek amacıdır*) kendini kandırma sürecinin bilincine varma veya onunla savaşma üzerinde yoğunlaşmaz normal olarak. Sokrates'in ironisi Euthyphron'a ancak bir araç olarak yönelir; asıl hedefi Platon'un diyaloğunun okuyucularıdır.

Euthyphron okuruna böylesine aşağılayıcı ironik bir yaklaşım benimseme bakımından Platon'un yapıtları arasında tek değildir. *Kharmides*, her ne kadar *Euthyphron*'un aksine, Sokrates'le olan

67. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), s. 16.

yakınlığını ve ölçülülük arayışını onunla sürdürmesini tavsiye eden Kritias'ın bu öğüdünü Kharmides'in kabul ettiğini bildiren olumlu bir notla sona erse de (176a6-d5), yarattığı etki benzerdir. Kendi ölçülülük anlayışının tatmin edicilikten çok uzak olduğu gösterilse de, Kritias kendisini bu projeden uzak tutar (175a8-11). Kharmides'in en sonunda Peloponnesos Savaşı'nın ardından bizzat Kritias'ın zorba liderliğinde Atina'yı yöneten zorba Otuz Tiran'dan biri olduğunu da biliyoruz. Dolayısıyla, diyaloğun ümit vaat eden sonuna rağmen Sokrates'in verdiği dersi asla alamadığını da biliyoruz. Ama anlayış eksikliklerini açıklayabilir ve kendimizi onlardan ayırabiliriz, çünkü tarihsel bir olgu olarak, bozuk ahlâklı, kötü karakterler olduklarını biliyoruz. Ama bu kolay ve yeterince tatmin edici olmayan bir çıkar yol. Kritias ve Kharmides kötü oldukları için mi Sokrates'e kayıtsızlar, yoksa onu ciddiye almadıkları için mi kötüler? Platon bu soruyu doğrudan doğruya yanıtlamaz. Ama bu bir an için durup, bizim de sık sık yaptığımız gibi, Sokrates'ten sakınmanın ahlâk bozukluğunun sonucu değil nedeni olup olamayacağını sormak için bir neden teşkil ediyor. Diyalogda özellikle hayran olunası bir karakter olarak resmedilen Kharmides ve o sırada hiç de zalimmiş gibi görünmeyen Kritias sonunda başka bir nedenle değil de, Sokrates'i ciddiye almadıkları için kötü oluyorlarsa, niçin eninde sonunda bizim de onlardan bu denli farklı olduğumuzu varsaymamız gereksin ki?

Başka bir örnek verecek olursak, *Lakhes* de tüm katılımcıları bakımından sıcak bir dostluk duygusunun dışavurulmasıyla sona erer. Ama Nikias ve Lakhes, yani cesaretin mahiyeti hakkında hiçbir şey bilmeyen birer general olarak tasvir edilen bu kişiler, erdemin doğasına ilişkin sürekli arayışlarından vazgeçer (200c7-d8) ve bu işi Sokrates'e ve söyleşilerinin başlangıçta ilgili olduğu iki genç çocuğun babasına bırakırlar. Nikias gibi Sokratik *elenkhos*'un* ana fikrinin tam anlamıyla farkında olan birine bile, buna gözünü kapayıp gündelik yaşamına dönmek daha kolay gelir (187c6-c3). Sok-

* İlkçağ Yunan felsefesinde, itiraz edilen bir önermenin çelişiğini ortaya koyan tasım, çürütmeye, daha özel olarak da, Sokrates'in karşısındaki tartışmacılara uyguladığı çürütme yöntemine verilen ad, ç.n., kaynak: A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., 1997, 2. basım, s. 235)

rates'in dostu olmak, insanlar için tek uygun yaşam olarak savunduğu yaşamda ona katılmakla aynı şey değildir (*Ap*. 38a5). Ve biz de kendimizi onun dostu olarak düşünsek bile, Nikias'a çok benzeriz: Kendi yolumuza gideriz.

Bazı insanların yaşamlarının epeyce büyük bir bölümünü Sokrates'in savlarını incelemeye ve Platon'un yapıtlarını tekrar tekrar okumaya adadığı doğrudur -Ben kendim de onlardan biriyim. Ama Sokrates'le uzlaşabilmek için diyalogların öğretileri ve savlarının doğrudan incelenmesi kesinlikle gerekli olsa da yeterli değildir. Sokratik diyaloglar okurlarından, Sokrates'in muhataplarından istediği şeyi talep eder: kendilerine önemli gelen herhangi bir konuya olan inançlarının sorgulanması, mantıksal olarak başka hangi inançlarla bağlantılı olduklarının saptanması, yalnızca birbiriyle bağdaşabilir olanların kabul edilmesi ve yaşamlarını buna göre yaşamaları. Bu, göz ardı etmede Sokrates'in basit muhataplarından herhangi biri kadar başarılı olduğumuz bir sorundur.

Platon'un metinlerinin ayrıntılı incelenmesi büyük ölçüde bir mantık egzersizidir; görünürdeki kuruluğu daha fazla felsefe bekleyenleri hayal kırıklığına uğratabilir. Ama doğruluk, bilgelik, cesaret veya ölçülülüğe gelince -yani, sıra Sokrates'in ana ilgisini oluşturan erdemlere gelince-, bunlar hakkındaki inançlarımız tüm yaşamımızın, kim olduğumuzun merkezinde yer alır. Bu inançların mantıksal tutarlılığının sorgulanması, doğru bir şekilde yapıldığında, kendi benliğimizin şeklini sorgulamak ve biçimlendirmek anlamına gelir. Kişiseldir, zor bir uygulamadır, tüm bir yaşam tarzıdır. Michael Frede'nin yazmış olduğu gibi, "yaşamımızın dokusuyla derinden derine dokunmuş inançların, tutarlılığı yakalayacak ve koruyacak biçimde sorgulanıp düzeltilmesi, kısmen yaşamımızda temel bir değişiklik anlamına geldiği için ya da en azından bu anlama gelebileceği için son derece güç bir iştir."[68] İnançların mantıksal sorgulanması sorgulanan yaşamın bir parçasıdır -ama yalnızca bir parçasıdır.

Diyaloglar okuyucularından, tıpkı Sokrates'in Euthyphron'dan

68. Michael Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", James C. Klagge ve Nicholas D. Smith, der., *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* içinde, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992): Ek, s. 215.

istediği gibi, yaşamlarını görüşleriyle uyumlu hale getirmelerini ister. Platon'un Sokrates'inin düşünüyor göründüğü gibi, yaşamın nasıl yaşanması gerektiğini öngören tutarlı bir inançlar kümesi var mıdır? Sokrates'in peşinde olduğu uyumu yakalayabilir miyiz? Bundan emin değilim. Bunu yapabilsek bile, herkes için iyi olan tek bir yaşam tarzını destekleyen tek bir inanç kümesi bulunmadığından kesinlikle eminim. Ama burada karşımıza çıkan sorun doğrudan doğruya bu değil. Bu sorun, bir kez daha Frede'nin sözlerine başvuracak olursak, "ilk diyaloglardan öğrendiğimiz üzere, bilmek ne denli iyi olursa olsun bir tez için yalnızca bir sava sahip olma meselesi değildir. Bilgi yanı sıra kişinin inançlarının geri kalanının ve dolayısıyla, en azından bazı durumlarda, kişinin tüm yaşamının savıyla uyumlu olmasını da gerektirir... Dolayısıyla, bilgi ya da en azından Platon'un özellikle ilgilendiği belli türde bir bilgi son derece kişisel bir kazanımdır."[69] Burada felsefe yalnızca kitap okuma meselesi değildir: Benim de inandığım gibi, herkesin uyması gereken tek bir yaşama biçimi dayatmasa da tüm bir yaşam tarzıdır.

Sokrates'in savlarının yapısına ilişkin basit bir sorgulama, felsefi bir yaşam sürmemizi olanaklı kılmaya yetmez. Bu, savları kadar dramatik biçimlerinin sorgulanması aracılığıyla Platon'un yapıtlarıyla daha "diyalojik" bir etkileşim kurularak da başarılamaz.[70] Bu

69. A.g.y., s. 216

70. Şayet kendisini doğru anlıyorsam Griswold'un *Self-Knowledge in Plato's "Phaedrus"*taki görüşü budur. Griswold diyalogların okunmasına ilişkin Straussçu yaklaşımın incelikli bir uyarlamasını sunar ve diğer edebi ve dramatik araçlarla birlikte ironinin "erişilmez bir 'gizemli doktrin' veya 'gizli bir öğreti' yaratmaya yönelik bir desise" olduğunu açıkça yadsır. Ama Platonik ironi görüşü benimkinden çok daha kapsamlı. Griswold'a göre Platonik ironi "diyalogların yazıldığı gerçeği ile yazılan şeylerin yazılmamış konuşmaya dayalı diyaloglar olduğunun varsayılması arasındaki farklılık üzerinde temellenir" ve "belirli bir pasajın görünüşteki önemi ile bu pasajın daha büyük bir bütünün parçası olarak taşıdığı önem arasında" (s. 13) bir ayrım gerektirir. Yani, Platonik ironi genelde, Platon'un kendisinin yapıtlarında boy göstermediği gerçeğine dayanır -benim öne sürdüğüm gibi, okuyucularını hor görmeye teşvik ettiği karakterleri yerleştirdiği konumun aynısına yerleştirmesi bakımından değil ama. Griswold'un savunduğu "diyalojik" yaklaşım "muhtelif söz ve amel düzeylerinin yoruma dahil edilmesinde diretir" (s. 13-14). Benim kendi görüşüm ise, diyaloglar her ne kadar sava olduğu kadar eyleme dayansa da, (tıpkı bir diyalogda herkesin söylediği her şeyin diyaloğun anlaşılması bakımından mutlaka elzem olduğuna inanmak için hiçbir sebep bulunmaması gibi) diyalogların yorumlanması bakımından her eylemin elzem olduğunu

düşünsel olduğu kadar kişisel bir teşebbüstür de; kitabın ikinci kısmında tartışacağım üzere, kısmen Platon'un yapıtlarına ilişkin ayrıntılı bir sorgulamadan bağımsız olarak sürdürülebilir, ama Sokrates'in kendisinin belli ölçüde dikkate alınması koşuluyla. Kendimizi onu incelemeye adamamıza rağmen birçoğumuzun bu tür bir projeye girişmemesi ölçüsünde -ki bunu gerçekten yapmayız- Platon'un *tesadüfi* okuyucuları olur çıkarız. Platon açısından bu, kasıtlı bir stratejinin sonucudur. *Kharmides* bozuk ahlâklı doğalarına dair bilgimizden ötürü bizi karakterlerini küçük görmeye sevk eder. *Lakhes* yaşlarından, kayıtsızlıklarından ve genelde iyi doğalarından dolayı generalleri suçlamamıza yol açar. *Euthyphron* ise Sokrates'in tarafını tutmamızı ve gerçekte kendimiz için de hissetmemiz gereken bir küçümsemeyi Euthyphron için hissetmemizi kolaylaştırır. Platon her bir örnekte muhataplarının Sokrates'e karşı çıkarken sergilediği kavrama beceriksizliği için farklı bir sebep öne sürer. Bu sebeplerden biri muhakkak bizim kendi mazeretimiz haline gelir.

Aslında bizim durumumuz bazı bakımlardan Euthyphron'unkinden daha kötüdür. Zira Platon bizi, iyi olanı bildiğimize inanma ve kötü olanı yapma konumuna sokar: kendimize ve öğrencilerimize Sokrates'in haklı Euthyphron'un ise haksız olduğunu söyleriz ama ne var ki, Sokrates'le olan fikir birliğimizin talep ettiği türde bir yaşamı reddederiz. Ama ilk diyaloglarında Sokrates'e öne sürdürdüğü üzere, daha iyisini bilme ve daha kötüsünü yapma gibi bir şey yoktur: yalnızca daha iyi olana dair bilgisizlik vardır.[71] Hiç değilse Euthyphron Sokrates'le hemfikir değildir: oysa biz öyleyizdir ya da öyle olduğumuzu söyleriz. *Euthyphron* bize, olumlu, coşkulu tepkimizde yalnızca kendi cehaletimize dair cehaletimizi sergilediğimizi gösterir -yorumcuların nesiller boyu Euthyphron'da farkına vardığı ama kendilerinde göz ardı ettiği kendini kandırmanın aynı-

varsaymak için hiçbir a priori sebep bulunmadığı yönünde. Elzem olup olmadığı ise yapıtla ilişkili olarak yorumlanıp yorumlanamayacağına bağlıdır ve buna da ancak her örneğin tek tek ele alınması temelinde karar verilebilir.

71. Örneğin bkz. *Pr.* 351b-359a, *M.* 77b-78b. Bu konu hakkında dev bir literatür bulunmaktadır. İyi seçilmiş bir bibliyografya için bkz. Richard Kraut, der., *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992).

sı; Hans Castorp'ta gördüğümüz ama kendimizde göz ardı ettiğimiz aynı kendini kandırma.

Platon'un ironisi Sokrates'inkinden daha fazla rahatsız edicidir. Diyaloğun okuyucularını eleştirmeye sevk ettiği kendini beğenmişliğin dik âlâsına kapılmaları için Sokratik ironiyi bir araç olarak kullanır. Derin, çapraşık ve küçümseyicidir. Hiç değilse, Sokrates'in ironisinin muhataplarına olduğu denli, Platon'un okuyucularına kibirli bir meydan okumadır, belki de daha fazlasıdır. Şayet yanılmıyorsam, okuyucuları için Platon'un ironisini gözden kaçırmak, Sokrates'in ironisini kavrayamamak kadar, hatta bazen beklentilerimizin tersine, muhataplarının Sokrates'in ironisini kavrayamaması kadar kolaydır. Ama Platonik ironi, Platon'un okuyucularında da aynı kendini kandırma yapısını uyandırarak, Sokrates'in muhataplarını kendi görüşü ve yaşam biçimi konusunda ikna etmede niçin bu denli başarısız olduğunu açıklar. Zira diyaloglar, bizde Sokrates'in muhataplarına karşı bir küçümseme uyandırma sürecinde, bizi de tıpkı onlara benzer karakterlere dönüştürür. Platon'un kurgusunda Euthyphron'un kendini kandırmasını gözlemlerken kendi yaşamımızda da kendimizi kandırırız.

Mann'ın ironisi tam da bu anlamda Platon'un ilk yapıtlarındaki Sokrates'in bir yankısını veya yansısını teşkil eder. Yarattıkları karakterler her ne kadar birbirlerinden son derece farklı olsa da, Mann'ın ve Platon'un stratejileri benzerdir ve amaçları aynıdır. Her ikisi de, okuyucularında kendi karakterlerinde sergiledikleri şekliyle kendini kandırmayı üretir veya yineler. Ama Platon'un diyalogları fazladan daha rahatsız edici bir öğe de barındırır. Felsefe yapıtları olma sıfatıyla felsefi, etik bir karşılık gerektirirler. Sokrates'in haksız olduğuna karar verebilir ve onu çürütmeye çalışabiliriz; hatta belki de Euthyphron'un hiç de öyle aptal olmadığını kanıtlamaya bile çalışabiliriz.[72] Kendimiz için özgürce başka tür bir yaşam seçerek Sokrates'in yaklaşımını bilinçli bir şekilde göz ardı etmeye karar verebiliriz. Onunla aynı görüşü paylaşabilir ve hiç de muğlak

72. Randall Havas, Nietzsche'ye böyle bir görüş yakıştırır, Havas, *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 1. bölüm.

olmayan bir şekilde tüm ilgili zorlukları, tehlikeleri ve riskleriyle onunkine benzer bir yaşam sürebiliriz. Ya da kitabın ikinci kısmında inceleyeceğimiz yazarların hepsinin yapmış olduğu gibi, onun etkinliğini daha soyut bir düzeyde yorumlayabilir ve yaşamının içeriğini değil ama biçimini taklit edebiliriz -kendini akla adamasını değil ille de, ama kendi taklit edilemez sesini yaratması ve kendini bu sese adamasını. Genellikle yaptığımız şey olmakla birlikte, aslında hiçbir şekilde yapamayacağımız şeyse, bir yandan Sokrates'le aynı görüşü paylaşmak, bir yandan da Euthyphron'un zorlu muhatabından uzaklaşması gibi, bizim de Platon'un yapıtına sırt çevirmemizdir.

Sonraki iki bölümde yazarın ironisinden karakterinin ironisine, yani Platon'dan Sokrates'e yöneleceğiz. Bu öncelikle basit bir sebebe, Sokratik ironinin buraya kadar tartışmış olduğumuz Platonik ironinin zorunlu, olmazsa olmaz bir öğesi olması sebebine dayanıyor. İkinci sebep ise Sokratik ironinin, yaratmak istediği sonuç modern okuyucuları "gerçek" Sokrates'in Ksenophanes'in (edebiyat stratejisi daha erken bir dönemde gerçeklik hissi yaratmış olan Ksenophanes'in) yapıtlarında değil Platon'un metinlerinde bulunacağına inandırmak olan bir edebiyat stratejisinin ürünü olması. Diğer şeylerin yanı sıra, Platon'un yapıtında Sokrates'in kendisiyle karşılaşabileceğimize inanmanın niçin böylesine doğal bir şekilde kabul edildiğini, niçin Platon'un Sokratik düşünümünün yalnızca bir düşünüm değil de aslının doğrudan görüşü olduğunu düşündüğümüzü sormamız gerekiyor. Son olarak, Sokratik ironiyi incelememiz gerekiyor çünkü kitabın ikinci kısmında da öne süreceğim üzere, Sokratik ironi iki tuhaf ve önemli gerçeğe büyük ölçüde bir açıklama getiriyor. Birincisi, birtakım modern felsefecilerin felsefeyi, aynen Sokrates'in olduğunu düşündüğü gibi, bir yaşama sanatı olarak benimseme bakımından Sokrates'e öykünmeleri gerçeği. İkincisi ise, Sokrates'in sanatını tatbik ederlerken betimledikleri ve örnekledikleri yaşamların Sokrates'in yaşamından kökten biçimde farklı olması, hatta belki de ona tezat oluşturması gerçeği. Sokrates'in ironisi, Sokrates'in sessizliği, en farklı yaşam biçimlerinde tezahür eden ve hatta Nietzsche gibi en acımasız muhaliflerinden

bazılarının zaman zaman dehşete kapılarak kendilerinin de parçası olduklarını gördükleri bir gelenek yaratmasının sebebidir. Yaşama sanatı Sokratik bir sanattır. Sokrates'i yadsıyanlar bile onu izlemeye mahkûmdur.

II

Sokratik ironi

Karakter ve muhatapları

İronik bir durumun tipik kurbanı temelde masum biridir. İroni varsayımları çıkarım olarak, dolayısıyla masumu da suçlu olarak gösterir. Kara cahillik ironiden zarar görmez, etkilenmez, ama az da olsa bir güven kırıntısıyla bezenmiş cehalet düşünsel kibir sayılır ve cezalandırılmaya uygun bir suçtur.

D. C. Muecke, *The Compass of Irony*

Platon kurnazlık ederek ilk diyaloglarının okuyucularını özgüvenli bir cehalet haline sürükler. Bizi Sokrates'in muhataplarından daha bilgili olduğumuz konusunda uyutarak bize güven aşılar. Muhataplarının tersine, Sokrates'in vurguladığı noktaları kavradığımızı zannetmemizi sağlar; Sokrates'in görüşlerinin her biriyle olmasa da en azından genel yaşam görüşüyle hemfikir olduğumuzu tahayyül ettirir. Ama gerçekte yaptığımızın bununla hiç ilgisi olmadığını göstererek cehaletimizi sergiler. Sokrates'in yaşamımızı akıl ve erdem arayışına adamamıza yönelik ödün vermez talebini kabul ettiğimizi iddia etsek bile, nihayetinde buna kayıtsız kaldığımızı görmeye zorlar bizi. Kitabın ikinci kısmında "akıl ve erdem arayışı"nın Sokrates'in felsefi projesinin tek uygun tanımı olmadığını göreceğiz:

Sokratik yaşama sanatı birçok biçime bürünebilir. Ama erdem bilgisine yönelik rasyonel bir arayışın doğru yaşama biçimi olduğu konusunda Sokrates'le aynı görüşü paylaştıklarını iddia edenler, kendi yaşamlarının geri kalanıyla yüzleşmek için Platon'un ilk yapıtlarından uzaklaştıkları an zor bir sınavla karşı karşıya kalır.

Dolayısıyla, Platon okuyucularını -yani bizleri- özellikle güç bir duruma sokar. Dahası, bizim durumumuz tam da, Sokrates'in kurbanlarının kendilerini diyalogların akışında buldukları durumdur. Bu yapıtları okurken, Platon bizi yapıtların konularından ayıran kurmaca bir fiziksel uzaklık yaratır: *Elenkhos*'u -Sokrates'in muhataplarının özgüvenlerini delik deşik etmeye çalıştığı yıpratıcı soru-yanıt yöntemi- tatbik eden Sokrates'i gözlemleyen izleyicinin parçası olduğumuzu tahayyül etmemize izin verir. Bazen bu uzaklık çok daha büyüktür: Platon böylelikle, biraz daha geride bulunduğumuzu tahayyül etmemize; Sokrates'in kendi, dolaysız izleyicisini gözlemleyen ikinci bir grup olduğumuzu düşünmemize izin verir. Sokrates'in muhataplarını *elenkhos*'a sürüklemesini izlerken, aslında *elenkhos* bu süre zarfında bize de tatbik edilmektedir. Platon bizi nihai izleyicisi olduğumuza inandırırken aynı zamanda diyalogların katılımcılarına, hatta neredeyse kurmacalarının karakterlerine dönüştürür. Diyalogların tüm gözlemcilerini gözlemleyen nihai izleyicisi, Sokrates'in diyalektiğinin en uzak gözlemcilerinin arkasında duran ve yaratmış olduğu dramatik konuyu ironik bir biçimde takip eden Platon'un kendisidir. Bakışı göremeyeceğimiz bir bakıştır. Zira Montaigne'nin yazdığı gibi, "Gözlerimiz arkamızdaki hiçbir şeyi görmez. Günde belki yüz kez komşumuzdaki kişide aslında kendimizle dalga geçeriz ve kendimizde daha belirgin olan kusurları başkalarında saptarız ve şaşılacak bir küstahlık ve düşüncesizlikle onlara hayret ederiz."[1] Platonik ironi diyalogların nihai artalanını biçimlendirir.

Bu, *elenkhos* bize tatbik edildiğinde, yani sandığımızdan daha azını bildiğimiz bize gösterildiğinde bunu fark etmenin ne kadar zor olduğunu gösterir. Bu bizim için bu kadar zorsa, Sokrates'in

1. Michel de Montaigne, "Of the art of discussion", *The Complete Works of Montaigne* içinde, çev. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1942), s. 709.

kendi muhatapları için kolay olmasını gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla, onlara karşı bu denli katı olmamamız gerekir. Sokrates'i bir kenara itip aslında böyle yapmamamız gerektiği konusunda onunla aynı görüşü paylaşırken bile, eskisi gibi yaşamlarımızı sürdürmek bize kusursuz biçimde akla yatkın görünür. Aynen bu şekilde, bazen sorularını yanıtlamada başarısız olduklarından şüphelenseler bile Sokrates'i ciddiye almaya yanaşmamak onlara da doğal görünür. Nitekim, Sokrates'i baş belası veya düzenbaz addedenlerin, onun haklı olduğuna inandıklarını iddia ettikleri halde inançları doğrultusunda davranmayanlardan daha az karşı çıkılabilir oldukları söylenebilir. Birinci grup hatalıdır; ama ikinciler ise riyakârdır. Hatta Sokrates'i kâle almamayı seçenler bunda haksız olmayabilir bile, çünkü Sokratik diyalektiği en iyi yaşam kılavuzu olarak kabul etmemiz gerektiği hiç de kesin değildir. Bunu hiç kimse Sokrates ve direkt ardılları kadar iyi değerlendiremez. Argümanımı geliştirirken göstermeyi umduğum üzere, kişi saf akla dayalı bir yaşama kayıtsız şartsız, sorgusuz sualsiz bağlanmaksızın da Sokratik olabilir. Kendisi de Sokratik olan ama "her ne pahasına olursa olsun" Sokrates'i akılsallıkla özdeşleştirmede direten Nietzsche, "Sokrates'ten önce iyi toplumlarda diyalektik adap yadsınırdı... Dürüst şeyler, örneğin dürüst insanlar, bahaneler öne sürmez böyle... Otoritenin hâlâ iyi davranışın parçası olduğu yerde, 'bahaneler öne sürmek' yerine emirler verilen yerde, diyalektikçi bir tür soytarıdır: Herkes ona güler, onu ciddiye almaz."[2] diye yazdığında mübalağa etmiyordur kesinlikle. Sokrates'in muhatapları Euthyphron gibi aptal, İon gibi saf, Kharmides veya Kritias gibi zorba ya da Protagoras gibi kendini fazla önemseyen biri oldukları için Sokrates'in vurgulamak istediği noktayı gözden kaçırmazlar basitçe -velev ki biz kendimiz de aynı derecede aptal, saf, zorba veya kendini önemseyen biri olmayalım.

İnsanları hor görmesi yalnızca onları geliştirme, daha iyi bir düzeye getirme tutkusuyla ilişkili olan Platon, aptal, saf, zorba ve

2. Friedrich Nietzsche, "The Problem of Socrates", *Twilight of the Idols* içinde, *The Viking Portable Nietzsche* içinde, der. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), s. 475-76.

kendini önemsiyor olmanın tam da çoğumuzun sahip olduğu özellikler olduğunu düşünüyor olabilir pekâlâ. Ama en azından kendini beğenmişliğimizin bir kısmını bertaraf etmek için kibirli safderunluğun yalnızca Euthyphron veya İon gibi karikatürlerde bulunmadığını düşünsek daha iyi yapardık. Bu fark edilmesi ve alt edilmesi güç çok yaygın bir haldir -özellikle aptal, saf, zorba veya kendini önemseyen biri olmasak bile çoğumuzu karakterize eden genel bir insanlık halidir.

Platon yapıtlarını kendini beğenmiş masumlarla, kibirli safderunlarla doldurur -elbette her biri kendi tarzlarında ve özel sebeplerle kibirli ve safderundur. Platon bizi diyalogların hayali izleyicisinin parçası olarak Sokrates ve muhataplarının yanına yerleştirir ve bakış açımızın genelde Sokrates'inkiyle aynı olduğunu düşünmeye teşvik eder. Bizi Sokrates'in diyalektik muhataplarına karşı üstün, ironik bir tutum takınmaya kışkırtır. Böyle yaparken de, bizi onlar gibi kibirli safderunlara dönüştürür. Kendi yanlış tesis edilmiş güvenimizin farkında olmaksızın Sokrates'in kurbanlarına ironik bir şekilde yaklaşırken, biz kendimiz de Platon'un kendisinin daha üst mertebedeki ironisinin nesneleri haline geliriz.

Peki Sokrates'in muhataplarına karşı ironik olmamızı olanaklı kılan nedir? Yeterince açık bir şekilde, bizzat Sokrates'in onlara yönelik tutumunun neredeyse ebediyen ironik oluşu gerçeğidir. Bu nedenle, Sokratik ironi Platon'un yapıtlarında ikili bir rol oynar. Diyalogların konusunun bir parçasıdır; diyaloglar içinde temsil edilir ve Sokrates'in ve Sokrates'in başkalarıyla olan ilişkilerinin karakterize edilmesinde özgül bir rol oynar. Ama yanı sıra biçimsel bir yapıdır, diyalogların en güçlü etkilerinden birini yaratma mekanizmasıdır. Sokrates'in muhataplarını manipüle etmesini izlerken biz kendimiz de Platon tarafından manipüle ediliriz. Karakterin ironisi yazarın ironisinden ayrılamaz; yaratı, yaratıcısı bakımından esastır. Platon'un Sokrates'i ironik olmak bakımından nadiren gerekçelendirdiği daha sonraki yapıtları, okuyucuları için yaşamı ilk yapıtlarının sık sık yaptığı kadar zorlaştırmaz.

Dolayısıyla, ironik olmak tehlikeli bir iştir: "İroninin karşısındaki tek kalkan... mutlak tedbirliliktir, hiçbir insanın kaldıramaya-

cağı bir kalkandır. Şayet bu, ironiciye hepten adil olmayan bir avantaj sağlıyor görünüyorsa, tam da ironik olma ediminin bir üstünlük varsayımı içerimliyor olmasından dolayı ironicinin de aynı ölçüde savunmasız olduğunun gözlemlenmesi gerekir." İronicilerin kendileri de ironiye karşı özellikle savunmasızdır: durum bir anda tersine dönebilir ve kişi ironinin faili olduğu kadar kurbanı da olup olmadığını asla tam olarak bilemez. "Bu nedenle, ironici de aynı her yerde tedbirli olma ihtiyacı ve aynı başarı şansıyla karşı karşıyadır."[3]

İroniciler kendi taktiklerine karşı savunmasızdır çünkü kurbanlarından üstün oldukları varsayımları sonunda kendi ölümcül zayıflıkları olduğunu gösterir. Bu varsayım, en yalın retorik örneklerinden en kozmik ve ruhani romantik uyarlamalarına kadar tüm biçimlerinde ironi açısından elzemdir. İroni daima ironicinin başka birisinin bilmediği ya da en azından şimdilik bilemediği bir şeyi bildiğini içerimler. Dolayısıyla, tüm ironilerde ironinin daima kuşkuyla karşılanmasının barındırdığı sebebin parçası olan bir övüngenlik, bir şişinme unsuru vardır.

Bizzat Sokrates ironiyi şişinmeyle ilişkilendirir ve bir keresinde bu terimi kendisiyle bağlantılı olarak kullandığında, bu şişinmenin uyandırdığı kuşkuyu öndeler. Platon'un *Apology*'sinde (37e3-38a1) kendisini yargılayanlara, davranışlarını değiştireceği umuduyla hayatını bağışlamamaları gerektiğini söyler. Bu asla olamaz: öncelikle mahkemelik olmasına neden olan aynı rahatsız edici soruları yaşadığı sürece hemşerilerine sormaya devam edecektir. Peki ama şimdi, birisinin isteyebileceğini hayal ettiği sessiz sedasız, huzur içinde yaşamayı (σιγῶν καὶ ἡσυχίαν ἄγων) niçin reddetmesi gerekir ki? Bunun kendisi için açıklaması en zor olan şey olduğunu söyleyerek sürdürür konuşmasını. Çünkü kendisini yargılayanlara, felsefe yapmaya son verdiği takdirde tanrıların buyruğuna karşı gelmiş olacağını bildirecek olsa (τῷ θεῷ... ἀπιθεῖν) -ki bu tam da yapmaya kalkıştığı şeydir kuşkusuz-, yargıçlar "*eirôneia*'ya giriştiğini düşünerek onu dinlemeyecektir (ὡς εἰρωνευμένῳ)".[4]

3. D. C. Muecke, *The Compass of Irony* (Londra: Methuen), s. 31.
4. Yunanca terimin doğru anlaşılması ve hatta doğru çevirisi tartışmalı olduğun

Sokrates *eirôneia*'yla tam olarak neyi kastetmektedir? Felsefi etkinliğinin ilahi bir misyon oluşturduğu iddiasında ironi nerededir? John Burnet *eirôneia*'nın "kurnazca mazeretlerle sorumluluktan kaçınma" şeklindeki özgün anlamına dayanarak (Burnet "Sokratik cehalet mesleği"ni de bu mazeretler arasında sayar) Platon'un Yunancasının son cümlesini, "bu bahanenin kurnazca bir baştan savma [kaçamak] olarak değerlendirilmesi" diye tercüme eder.[5] Ama bu yorum Sokrates'in burada söylediği şeyin önemli bir boyutunu göz ardı eder. Sokrates yalnızca herhangi bir "kurnazca kaçamak" önermiyordur. Felsefeyle uğraşarak taleplerini yerine getirdiği tanrılarla özgül bir ilişkisi olduğunu söylüyordur. Kendisini yargılayanlar ister ilahi bağlantısında samimi olduğuna inansın ister onlarla alay ettiğini düşünsün, iddiasının aynı zamanda onlardan üstün olma iddiası olduğunu düşüneceklerdir. Sokrates'in "kaçamağı", ister dürüst ister aldatıcı olsun, bir övünme içermek duru-

---

dan, Yunanca metinleri tartışırken doğru çözümlemelerine karar verilene değin "ironi" ve kökteşlerini kullanmayacağım. Bunun yerine, Yunanca εἰρωνεία sözcüğünün yazaç çevirisini yapacağım yalnızca.

5. John Burnet, der., *Plato's "Euthyphro", "Apology of Socrates", and "Crito"* (Oxford: Clarendon Press, 1924), s. 159. εἰρωνεία'nın aşağıda inceleyeceğimiz özgün anlamında Sokratik cehalet [bilgisizlik] beyanıyla ilgili olup olmadığı sorununu bir kenara bırakıyorum. R. E. Allen, Burnet'yi izler, Allen, *Socrates and Legal Obligation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), s. 58 ("düzenbaz [sinsi] ve sahtekâr olduğumu düşüneceksiniz"). Allen şu yorumda bulunur: "Yani, bir εἴρων. 'İroni' Theophrastos'un *Characters*'daki ironik kişiye ilişkin tasvirinin açıkça ortaya koyduğu gibi, bir erdem değil bir karakter bozukluğu olarak kabul edilirdi" (s. 135 dipnot 30). Theophrastos'u aşağıda tartışacağız. Ayrıca bkz. Henry George Liddell ve Robert Scot, der., *A Greek-English Lexion*, yay. haz. Sir Henry Stuart Jones (Oxford: Oxford University Press, 1968), s. v. εἰρωνεία, iii.2. (Liddell, Scott ve Jones'un bu çalışması standart Yunanca sözlüktür ve göndermelerde genellikle LSJ kısaltmasıyla geçer.) Diğerleri farklı "ironi" biçimleriyle daha düz çevirmeyi tercih eder, örneğin, Thomas G. West ve Grace Starry West, *Four Texts on Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), s. 92 (ama yorumları için 6. dipnota bakınız); G. M. A. Grube, çev., *Plato: Five Dialogues* (Indianapolis: Hackett, 1981), s. 41; Lane Cooper, *Plato on the Trial and Death of Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1941), s. 73. Maurice Croiset, *Platon: Oeuvres complètes*, 1. cilt (Paris: Les Belles Lettres, 1920), s. 167'de de benzer bir çeviri yer almaktadır. Gregory Vlastos da, ne yazık ki pasaja ilişkin kendi açık yorumunu önermemekle birlikte, Burnet'nin yaklaşımına karşı çıkar; bkz. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambirdge University Press, 1991), s. 25 15. dipnotla; bu yapıta diğer göndermeler aynı metinde ek açıklama olarak verilecek.

munda kalacaktı, Sokrates'in bu yola başvurmayı böylesine zor saymasının nedeni budur.[6]

Eirôneia'nın anlamının klasik Yunancadaki genel hatlarını en kaba biçimde gözden geçirirken *eirôneia* ve şişinme [övünme, böbürlenme] arasındaki bağlantıyı akılda tutalım.[7] Sözcüğün tarihi nispeten iyi bilinmektedir. İlk kez Aristophanes'in yapıtlarında görülen sövgü sözleri, *eirôneia* ve türevleri başlangıçta gerçek duyguların, fikirlerin vs. gizlenmesi, riyakârlık, numara yapma, aslında olmayan bir hava takınma ve kandırma anlamları taşıyordu.[8] Aynı

6. West'in metne ilişkin mütalaasının doğru olamamasının nedeni bu: "'İronik olmak' (εἰρωνεύεσθαι)", diye yazıyorlar (*Four Texts on Socrates*, s. 92, dipnot 71), "niyetin gizlenmesi, kişinin düşündüğünden daha azının söylenmesi, kişinin kendisini olduğundan daha az sunmasıdır. İroninin karşıtı ise övünme, şişinmedir, kişinin olduğundan daha fazlası olduğu iddiasıdır." Bu genelde doğrudur, ama Sokrates'in burada söylediği, kendisini yargılayanların, ironisinin olduğundan daha azı değil, daha fazlası olma iddiasına dayandığını düşünecek olduklarıdır. Doğru olansa, "ironi" çevirisi Sokrates'in sözleri için kesinlikle yeterli olsa da, kişinin olduğundan daha azıymış gibi bir hava takınma veya birazdan ayrıntısıyla tartışacağımız, kişinin aklındaki şeyin tersini söyleme şeklindeki geleneksel ironi anlayışının mevcut örneğe pek uymamasıdır. Yunancasını "feinte naiveté" olarak tercüme eden ve 1. dipnotunda pasajın Sokrates'in öbür insanları konuşmaya ikna etmek amacıyla bilgisizmiş havası takındığı diğer örneklere çok benzer bir örnek sunduğunu iddia eden Léon Robin'le bağlantılı olarak da tamamen aynı nokta vurgulanmalıdır; Robin, *Platon: Oeuvres complètes*, 1. cilt (Paris: Gallimard, 1950), s. 177. Ama Sokrates'in burada söylediği, felsefeyle uğraşmak için Tanrı'dan emirler aldığını iddia ettiği takdirde, *kendisini yargılayanların bakış açısından* kendisiyle övünüyor görüneceğidir.

7. Buradaki amacım, aslen Otto Ribbeck'in klasik Yunan düşüncesi ve edebiyatında εἴρων kavramına ilişkin klasik makalesi "Über den Begriff des *Eiron*"u (*Rheinisches Museum* 31 [1876]: s. 381-400) kaplayan tartışma zeminine kaymak değil. Çürütmeye ve geliştirmeye yönelik birtakım girişimlere rağmen Ribbeck'in çalışması yine de antik εἰρωνεία anlayışımızın genel hatlarını tanımlıyor. Ayrıca bkz. W. Büchner, "Über den Begriff der Eironeia", *Hermes* 76 (1941): s. 339-358; Frederic Amory, "*Eirôn* and *Eirôneia*", *Classica et mediaevalia* 33 (1981-82): s. 49-80; Dietrich Roloff, *Platonische Ironie* (Heidelberg: C. Winter, 1975).

8. Aristophanes, *Clouds* s. 448-450 (ilginç bir şekilde, burada εἴρων ile ἀλαζών, daha sonra göreceğimiz üzere Aristoteles'in ilkinden ayırdığı övüngen [böbürlenen] kişi arasında hiçbir kesin ayrım yapılmamıştır); bkz. K. J. Dover, der., *Aristophanes: "Clouds"* (Oxford: Clarendon Press, 1968): "Kişi muziplik yaptığında, bir haltlar karıştırdığında masummuş numarası yapmada barınan 'aldatmaca'... Εἰρωνεία "mazeret gösterme, bahaneler öne sürme", "yetersizliğini açıklama" ile hemen hemen aynı anlama gelir." Aristophanes'in *Wasps*'ında (s. 174-175) Philokleon'un evinden kurtulup mahkemelere yargıç olarak katılabilmek için eşeğini satma niyeti hakkında yalan söylemesiyle ilgili olan sıfat Amory tarafından "kinayeli" diye ("*Eirôn* and *Eirôneia*", s. 51), LJS'de "alay edercesine" diye çevrilmiş-

anlama bazen Platon'da[9] da rastlanır, ama Demosthenes'e uzanacak kadar eski bir tarihe değin baki kalmayı başaran başlangıçtaki Aristophanesçi kullanımlarından biraz daha karmaşık bir biçimde.[10]

Ne var ki, bazı başka durumlarda Platon'da *eirôneia*'nın kökten farklı bir anlamı ilk kez ortaya çıkar.[11] *Eirôn* -yani *eirôneia*'yı uygulayan kişi- artık sadece gerçek duygularını gizleyen hinoğluhin bir riyakâr, foyasının tamamen ortaya çıkarılmasından kaçmaya çalışan ve buna ihtiyaç duyan su katılmadık bir düzenbaz, bir yalancı değildir. *Eirôn* artık izleyicisinin bir bölümüne sözlerinin açıkça

---

tir; Douglas M. MacDowell, der., *Aristophanes: "Wasps"* (Oxford: Clarendon Press, 1971), dipnot 155, ise ""samimiyetsizce', 'ikiyüzlüce'" önerilerinde bulunurken, Hilaire van Daele, çev., *Aristophane*, 5 cilt, der. Victor Coulon (Paris: Les Belles Lettres, 1928-1940), 2: 24, "Quel pretexte il met en avant avec quelle dissimulation" olarak çevirir. *Peace* s. 623'te Aristophanesçi türetme διειρωνσξενος sözcüğü Spartalıların göstermelik dostcanlılıklarına rağmen konukseverlik eksikliklerini betimler: Maurice Platnauer'in, der., *Aristophanes: "Peace"* (Oxford: Clarendon Press, 1964), dipnot 122, önerisi ise şöyledir: "Yabancılara karşı 'çok (διά) hilekâr (εἴρωνες)' veya 'tamamen güvenilmez'; muhtemelen Spartalıların ξενηλασία pratiğine yapılan gönderme = 'yabancıların sürülmesi'"; van Daele de "faux frères les étrangers." diye çevirir. *Birds*'deyse, 1210-1211, terim basitçe, yeni kuşlar şehrine girebilmek için yalan söylediği gerekçesiyle Iris'le ilgilidir; van Daele, *Aristophane*, 3: 82, bunu "tu entends comme elle fait l'ignorante?" diye çevirir. Bu örneklerin hepsinde de, aldatma terimin birincil anlamındaymış gibi görünüyor, her ne kadar bir karaktere uygulandığı durumlarda aldatma en azından tamamen başarılı olmasa da.

9. *Lg.* 908e2 dini suçlamada bulunan riyakârlara gönderme yapar; *Soph.* 268a7, b3 diyalog sonunda türlerini tanımlamada başarılı olurken sofiste gönderme yapar.

10. I *Philippic* 7. Bkz. Robert Whiston'un yorumu, *Demosthenes, with an English Commentary*, 1. cilt (Londra: Whittaker, 1959), 82. dipnot: "Öyle görünüyor ki... εἰρωνεία genelde 'aslında başka bir şeyi kastederken bir şey söyleme' anlamına geliyordu; ... aslında, numara yapma ve kaçamak sözlerin 'itiraf edilmesi ve bunlardan sakınılması' anlamına gelirdi. Demek ki, sözcüğün Demosthenes'teki kullanımı özellikle yerindedir ve Atinalılar πράττειν ile işaret edilen karşıtlığına bakarak, Demosthenes'in ödevlerini [bağlılıklarını] yüksek sesle telaffuz etmeleri ve seri bir şekilde kabul etmelerinden ötürü (ki bu ödevleri ikame etmek, baştan savmak, üstünden atmaktan başka bir şey değildi) kendilerine çıkıştığını hemen anlardı" (Whiston'un konuşmayı bölümlemesi 9. bölümcedeki ilgili pasajı içerir). Ayrıca bkz. 37. bölümce: "οἱ δὲ τραγμάτων οὐ μένουσι καιροὶ τὴν ἡμετέραν βραδύτητα καὶ εἰρωνείαν" (Whiston bunu "Ertelemelerimiz ve baştan savmalarımız" diye çevirir [dipnot 97]).

11. Bu Ribbeck'te zaten açık olan ve yakın geçmişte Vlastos tarafından savunulan (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1. bölüm) geleneksel görüştür. εἰρωνεία'ye ilişkin pozitif anlayışa Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'teki tartışmasına değin rastlanmadığını bildiren görüş için bkz. P. W. Gooch, "Socratic Irony and Aristotle's *Eirôn*: Some Puzzles", *Phoenix* 41 (1987): s. 95-104.

veya ille kabul edilen fikrini ifade etmediğini, her zaman dediği şeyi kastetmediğini bilmelerine olanak tanıyan ve bazı insanların gerçek yüzünü gizlediğinin farkında olmasına aldırış etmeyen çok daha mahir bir karaktere dönüşmüştür. Kişinin gerçek yüzünü gizlemesi artık bir sır olmaktan çıkmıştır, hiç değilse asıl niyetini izleyicilerinin hepsinden gizlememektedir. Terimin aşağıda ifade etmeye niyetlendiğim bu yeni anlamı Sokrates'te somutlaşır ve kişileşir.

İroniye ilişkin sistematik bir tartışma öneren ilk antik yazarın Aristoteles olması hiç de şaşırtıcı değil. Aristoteles *Rhetoric*'te daha çok geleneksel ve olumsuz bir *eirôneia* görüşü önerir.[12] Ama *Nicomachean Ethics*'te *eirôneia*'yı şişinmeyle karşıtlaştırır, ondan olumlu söz eder ve Sokrates'le olan bağlantısını kati bir şekilde tesis eder: kendisiyle böbürlenen övüngen kişilerin aksine, "şeyleri olduğundan daha önemsiz gösteren ironiciler karakter bakımından daha caziptir; zira kazanç sağlamak için değil ama gösterişten kaçınmak için konuştukları düşünülür; Sokrates'in yapmış olduğu gibi reddettikleri ünü kendilerine kazandıran üstün nitelikler de işte bundan kaynaklanır."[13] Theophrastus'un *Rhetoric*'i takiben, *Characters*'inde terimin başlangıçtaki Aristophanesçi anlamına dönerek tamamen olumsuz bir *eirôn* portresi çizmesi yeterince ilginç.[14] Ama temelde Aristoteles ekolünden türemiş olan[15] retorik geleneği-

12. Bkz. *Rh.* 2.2, 1379b30-35, 2.5, 1382b18-21; biraz daha tarafsız betimlemeler 3.18, 1419b8-10, 3.19, 1319b34-1320a2'de bulunabilir.

13. Bkz. *NE* 4.7, 1127a13-b32. Burada Jonathan Barnes'ın, der., *The Revised Oxford Translation of the Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984) çevirisinin alıntılandığı özgün pasaj 1127b23-25'te yer alır. Aristoteles'te εἰρωνεία'ye yapılan diğer göndermeler *Eudemian Ethics* 2.3, 1221a24-26, 3.7, 1234a1-4 ve *Magna moralia* 32, 1193a28-35'i içeriyor.

14. *Characters*'ın 1. bölümündeki Theophrastos'un εἴρων tartışmasına dair gerçek görüşlerinin saptanması gerçekten zor olabilir. Metin kesinlik taşımaz ve R. Glenn Ussher (*The Characters of Theophrastus* [Londra: Macmillan, 1960], dipnot *ad. loc.*) bugün elimizde olanın hatırı sayılır derecede eklemelerin ürünü olduğunu öne sürer.

15. Örneğin bkz. Joseph A. Dane, *The Critical Mythology of Irony* (Athens: University of Georgia Press, 1991), s. 21: "İroninin Sokrates'le ilişkilendirilmesi Platon'la başlıyor olabilir, ama mevcudiyetini sürdürmesi büyük ölçüde retorik geleneğin ürünüdür"; G. G. Sedgewick, *Of Irony, Especially in Drama* (Toronto: University of Toronto Press, 1948), s. 9-10: "Bu nosyonda [Sokratik ironi] şekillenen hammaddeye Platon'da rastlanır elbette. Ama ilk şekillenme... *Nicomachean Ethics*'le gerçekleşir."

nin, *Rhetoric*'in yanından geçip ironiye *Ethics*'in olumlayıcı tarzında yaklaşması da bir o kadar ilginç. İroni, *Letter to Alexander*'da olduğu kadar Lampsakoslu Anaksimenes'in *Rhetoric to Alexander*'ında[16] da sıradan bir mecaz [değişmece, trope] olarak sıralanır. Kavram en sonunda Cicero ve Quintilian tarafından -daha sonra ele alacağımız önemli bir şartla- bir sisteme bağlanır.

En yaygın antik ironi anlayışı, Sokrates'in en büyük örneğini teşkil ettiği ve Cicero'nun "incelikli bir şekilde gerçek niyetini gizleme" (*urbana... dissimulatio*) olarak adlandırdığı şeydir.[17] Bir şey anlatan ama aksini ifade eden en tanıdık çağdaş anlamı bu anlayıştan türetilmiştir. Özellikle de, Quintilian'ın formülleştirimlerinden birine dek izi sürülebilir (ama daha sonra göreceğimiz üzere bu, Quintilian'ın ilişkili tek formülleştirimi değildir). Quintilian'a göre ironi, alegori* türüne ait olan ve "söylenen şeyin tersi bir anlam barındıran" bir mecazdır.[18]

Öyleyse, Aristophanes'in *eirôneia*'sından Cicero'nun ironisine kadar süren gelişimin geleneksel resmi budur -yani, bayağı yalan söylemekten Dr. Johnson'un "anlamın söylenenin tersi olduğu bir konuşma tarzı"[19] olarak tanımladığı, kişinin asıl düşüncesini aleni

16. Εἰρωνεία "bir şey söyleme ve bunu söylemediğiniz havası takınmaktır ya da bunun yerine, şeyleri zıtlarının adlarıyla adlandırmaktır...: 'Bu soylu vatandaşlar müttefiklerine açıkça büyük zarar verirler, oysa biz değersiz faniler açıkça onlara dokunan birçok faydanın nedeniyizdir'" (1433b18-30, alıntı Barnes'tan, der., *Revised Oxford Translation*). Paraleipsis'in* (*Bir hususu ihmal eder gibi görünerek dikkati özellikle o nokta üzerine çekme, ç.n.), yani kişinin bir meseleyi tartışmaya niyetlenmediği ama bu meseleyi herhangi bir şekilde sunmayı sürdürdüğü mecazın keza burada da ironi olarak sınıflandırılması kayda değerdir (alıntılanan pasajda zikredilen iki örnekten birincisidir bu). İroni ve *paraleipsis* arasındaki bağlantı klasik retorikte tümüyle canlı kalmıştır: bkz. P. J. Corbett, *Classical Rhetoric for the Modern Student*, 3. basım (New York: Oxford University Press, 1990), s. 455.

17. Cicero, *De oratore* 2.67.269-70

* Allegory: Bir soyutlamanın, bir niteliğin kişileştirilmiş biçimi ya da uzun bir geliştirmeye konu olan eğretileme, ç.n.; kaynak: B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, ABC Kitabevi Yay.,2. basım, 1998)

18. Quintilian, Institutio oratoria 9.2.44: "Contrarium ei quod dicitur intelligendum est." Ayrıca bkz. 6.2.15, ama burada ilgili karşıtlık "farklı bir şey" ("diversum", ama "contrarium" değil) ile "söylenen şey" (quod dicit") arasındadır.

19. Bu ünlü formülleştirim, birçok çağdaş ironi tartışmasının başlangıç noktasını biçimlendirir. Örneğin, bkz. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 21; Dane, *Critical Mythology of Irony*, l; Muecke, *Compass of Irony*, s. 5.

ve zarif bir gizleme yoludur. Bu resmin genel hatları tartışma götürmeyecek kadar açık. Ama ironiye içkin oluşundan emin olduğum örtük üstünlük iddiasına şimdiye dek gösterdiğimizden daha fazla ilgi göstermemiz gerekiyor. İroni ve şişinme asla apayrı şeyler değil, biri olmadan diğerini anlamamız olanaksız. Özellikle de, bu ikisini birbirinden ayırmaya çalışmak bizi Dr. Johnson'un ironinin özündeki anlama ilişkin en iyi ihtimalle önemsiz ve pek ilginç olmayan uyarlamalarından birine uyan formülleştirimini yanlış anlamaya yöneltir. Terimin Aristophanesçi ve Cicerocu kullanımları arasındaki, bir yanda katışıksız kandırma ve bir yanda da incelikli dürüstlük arasındaki keskin tezat aşırı derecede basit. Övüngenlik veya şişinme Gregory Vlastos'un yakın bir geçmişte ironinin ilk Yunan uyarlamasından daha sonraki Roma uyarlamasına ve benim şimdi eğileceğim uyarlamasına kadarki gelişimi hakkında anlattığı berrak, zarif ve güçlü öyküyü karmaşıklaştırıyor: "Paradigmadik *eirôn* olarak Sokrates imgesi sözcüğün önceki yan anlamlarında bir değişiklik yarattı. Klasik dönemde marjinalleşmiş olan kullanım Sokratik yenilenmesinin sonrasında büründüğü görünümün nihai etkisiyle merkezi, normal ve normatif kullanımına dönüştü: *eirôneia, ironia* oldu" (s. 29). Her ne kadar Sokrates bu öykü açısından gerçekten de vazgeçilmez, özel bir önem taşısa da, karakteri Vlastos'un zannettiğinden hem daha karanlık hem daha karmaşıktır. En karakteristik pratiği için de aynısı söz konusudur.

İroni ile Platon'un *Apology*'sindeki sözde üstünlükle bir bağlantı saptamıştık zaten. Aristoteles *Nicomachean Ethics*'te daha açık bir şekilde, *eirôneia* ile (yani, insanların gerçekte sahip oldukları değerli niteliklerden yoksunmuş havası takınmalarına olanak tanıyan sözde tevazu ile) *alazoneia* arasında (yani, insanların gerçekte yoksun oldukları değerli niteliklere sahip olmalarından ötürü övünmelerine neden olan şişinme, böbürlenme arasında) bir ayrım yapar. Aristoteles her ne kadar en iyi örneğini Sokrates'in temsil ettiği *eirôneia*'nın *alazoneia*'ya tercih edilebilir olduğunu düşünse de, aslında her ikisinin de karakter bozuklukları olduğuna, ikisi arasında doğruculuk [dürüstlük] erdeminin yer aldığı iki aşırı uç

olduğuna inanır.[20] Ama Aristoteles işi bizzat güçlü olmayan ifadenin şişirilebileceğini vurgulamaya kadar vardırır -ki burada bizim açımızdan en önemli nokta bu. Sözgelimi, Spartalıların giyim kuşamı öylesine abartılı bir şekilde basittir ki, sonunda zıttına dönüşür ve bir övünme biçimi olur çıkar: "Aşırılığın da yetersizliğin de fazlası şişinmedir."[21] Montaigne de aynı noktanın farkına varmıştı: Aristoteles'e göre, diye yazmıştı Montaigne, "kendini övme ve kendini küçümseme genellikle aynı tür kendini beğenmişlikten kaynaklanır."[22] İroni üstünlüğü (kendini büyük görmeyi, böbürlenmeyi) içerimlemekle kalmaz yalnızca: aslında onu hissettirebilir de. Öyleyse ironi, tam da en sonunda Philodemos'un MÖ birinci yüzyılda iddia ettiği gibi, kendi zıttına döner. Philodemos, benim ısrarla vurguladığım bağlantıyı bir nebze şüphe duymaksızın onaylayarak şöyle yazmıştı: "İronici büyük ölçüde, övüngen bir türün örneğidir."[23] İroniciler kendilerini küçük düşürme bakımından bazen gizlice bazen alenen kurbanlarını küçümsediklerini ifade eder ve kendilerini onların üzerinde bir konuma yerleştirir.[24]

İroninin daima konuşucunun üstünlüğünü varsayması, ironi ile aslında olmayan bir hava takınma, numara yapma veya gerçek duy-

20. *EN* 4.7, 1127a20-24, 31-33: ἀληθευτικός, ἀληθής. T. H. Irwin'in yorumlarına bakınız, Irwin, çev., *Aristotle: "Nicomachean Ethics"* (Indianapolis: Hackett, 1985), s. 329-30. Irwin'in doğru bir biçimde dikkat çektiği gibi, "Aristoteles Sokrates'in erdemler hakkında bilgi sahibi olduğunu sık sık reddetmesine, ki bu genellikle kendini beğenmeme [Irwin'in εἰρωνεία çevirisi] olarak kabul ediliyordu, gönderme yapsa da... Sokrates'in kendini beğenmeme gibi bir karakter kusuru olduğunu söylemez; şayet Sokrates'in bilgi sahibi olmadığı beyanı samimi ve doğruysa, kendini beğenmeme gibi bir şey sergilemez." Sokrates'in bilgi sahibi olmadığı beyanının gerçekten de samimi olduğu konusunda Irwin'le aynı görüşü paylaşmakla birlikte, daha sonra göreceğimiz üzere, bu bilgi sahibi olma yadsımalarını farklı bir şekilde anlıyorum.

21. Καὶ γὰρ ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν, 1127b28-29. Alıntı Barnes'tan, der., *Revised Oxford Translation.*

22. Michel de Montaigne, "Of experience", *Complete Works of Montaigne*, çev. Frame, s. 818.

23. *De vitiis* 10, col. 21.37 (Ussher'in Theophrastus baskısı içinde yer alıyor), s. 38J. Yapıtın eksiksiz baskısı Christian Jensen'a ait.

24. Aslında, yalan söyleme ve başkalarını aldatmaya çalışma, bir şeyle kazıklanıp mağdur olan kişilerin bu mağduriyet yüzünden onları aldatan kişiden daha zayıf, daha alt bir konumda oldukları hissiyatıyla bağlantılı olduğu sürece, bu bağlantı terimin Aristophanesçi kullanımlarında dahi eksik değildir.

gularını, niyetini vs. gizleme arasındaki ilişkinin, Vlastos'un savunduğu geleneksel ironi tasvirinin olanak tanıdığından çok daha karmaşık olduğunu gösterir. İlk kullanımlarında *eironeia*'nın niyetin gizlenmesi, riyakârlık ve düzenbazlıkla neredeyse eş anlamlı olduğunu kabul etsek bile, bundan, ironinin, belki de Sokrates'in dönüştürdüğü şekliyle ironinin nihayetinde yalancılık veya düzenbazlıktan tamamen azade olduğu sonucu çıkar mı? Azade olduğu, ironi ve aldatmanın birbirini mutlak olarak dışladığı, Vlastos'un son derece etkili olan ve kendi büyük Sokratik yapısını destekleyen kavram yorumunun yapı taşıdır. Ama bu yapı taşının yeniden şekillendirilmesi gerekir ve yapı da yeniden inşa edilmelidir.

Vlastos'un Sokrates'i bunaltıcı derecede samimi ve taviz vermez biçimde dürüsttür.[25] Hakikat tek hedefidir ve hakikate giden yolda doğruculuk yegâne aracıdır. Eğer Kierkegaard "insan bir kimseyi hakikat konusunda aldatabilir ve (eski Sokrates anımsanırsa) insan bir kimseyi aldatarak da hakikate ulaştırabilir. Aslında yanılsama içindeki bir kişi, yalnızca aldatılarak hakikate ulaştırılabilir."[26] ileri sürmekte haklıysa eğer, bu durumda Vlastos'un Sokrates imgesi un ufak olur. Kierkegaard'ın dile getirdiği bu konumu Vlastos muhtemelen kabul edemez, bu keskin vurgusuyla ben de kabul edemem. Hakikat Sokrates için hem bir araç hem bir hedef olarak Kierkegaard'ın kabul ettiğinden çok daha fazla önemlidir.

25. Vlastos'un *Socrates*'ini ve bu kitabın yayımlanmasından önceki yazılarını (halihazırda *Socratic Studies*, der. Myles Burnyeat [Cambridge: Cambridge University Press, 1994] başlığı altında derlenmiş bulunuyorlar) kuşatan literatür zaten bir hayli geniş. İlgili bibliyografyanın dökümünü çıkarmak, çalışmamın kapsamı dışında kalıyor. Kısmi bibliyografyaları şunlarda bulabilirsiniz: Hugh H. Benson, der., *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York: Oxford University Press, 1992); Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994); T. H. Irwin, *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Press, 1995); ve Richard Kraut, der., *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992).

26. Søren Kierkegaard, *The Point of View for My Work as an Author*, çev. Walter Lowrie (New York: Harper and Row, 1962), s. 39-40. Kierkegaard benzer bir ruh haliyle *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, yay. haz. ve çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 59'da yanı sıra şunu iddia eder: "ironik olan aynı zamanda buna dayanır, Sokrates verilen her somut erdem örneğinde Protagoras'ı o örneğin erdemi tanımlayamadığına ikna eder ve bütünlüklü bir tanıma yaklaştığında da sorunu tamamen buharlaştırır. İncelikli olansa bunu yapabilmesidir."

Sözgelimi, Sokrates *Gorgias*'ta, bir tartışmayı yanlış bir sonuca varma pahasına kazanmaktansa kaybetmeyi tercih ettiğini söyler:

> Sen nasıl bir adamsın diye soracaksın bana. Ben, yanlış bir söz söylediğinde yanıldığı yüzüne vurulunca bundan hoşlanan insanlardanım; yanlış söyleyeni çürütmekten hoşlanan ama çürütülmekten daha da hoşlanan biriyim. Bence bu ikisinden biri daha kazançlıdır. Çünkü insanın bir belâdan kurtulması, başkasını bir belâdan kurtarmaktan daha büyük bir kazanç değil midir? Bir insanın şu tartıştığımız konularda yanlış bir düşünceye saplanması kadar da büyük bir belâ düşünemem. (458a2-b1)

Vlastos şu soruyu sorar: "Yanlış bir önerme veya sofistike bir çıkarımdan sıyrılarak [Sokrates] ne kazanmayı umabilirdi ki?" (s. 43). Vlastos'un kesinlikle ve her şekilde hakikate sadık Sokrates imgesi için Sokrates'in ironisinin aldatma, riyakârlık, gerçek niyetini gizleme veya düzenbazlık ile tamamen bağlantısız olması elzemdir. Bu nedenle, Vlastos Sokrates'in ironisinin kesinlikle şeffaf olması gerektiğinde ısrar eder. Euthyphron gibi muhatapları bunu kavrayamasa bile biz daima bunun farkında olmalı ve Sokrates'in ironisinin araçlarıyla vurguladığı noktayı anlamalıyız. Çünkü şeffaf değilse, Sokratik ironi Vlastos'un tam zıttı olarak konumlandırdığı yalan söylemeye dayanan Aristophanesçi *eirôneia* ile ortak herhangi bir özellik barındırıyorsa, bu durumda Sokrates sahtekârlık yapıyordur. Vlastos'a göre de sahtekâr bir Sokrates, sofist muhaliflerinden daha iyi değildir.

Dolayısıyla, ironi, der Vlastos, "tersi bir şeyi söyleyerek kastettiğimiz şeyi ifade eder yalnızca. Bu her zaman yaptığımız bir şeydir -çocuklar bile bunu yapar- ve bunu yapmayı seçtiğimizde, tam da bu seçimle birlikte konuşurken insanları aldatma seçeneğini elimizden kaçırırız" (s. 43).[27] İroni kendisini hemen anlaşılır kılar: şayet gözden kaçırılırsa ya konuşucu işi yüzüne gözüne bulaştırmıştır ya da dinleyici yeterince dikkatli değildir. Başarılı bir ironi, bel-

27. "Basit ironi"den söz ettiğinde Kierkegaard'ın aklından geçen budur: "İronik konuşma sanatı... konuşan kişi onu işitenlerin onu anladığını varsaydığı sürece kendini geçersiz kılar, böylelikle, en yakın fenomenin olumsuzlanması aracılığıyla anlam fenomenle özdeş hale gelir" (*Concept of Irony*, s. 248).

li belirsiz alaycı bir tebessümün eşlik ettiği dürüstlüktür. Ama onaylamama biçimindeki alay, konuşan kişinin kendisine yönelir öncelikle.

Vlastos'un tanımladığı ironi uyarlamasının kesinlikle var olduğuna hiç şüphe yok -Vlastos'un da belirttiği gibi, çocuklar bile bunu yapar. Ama Vlastos'un bu bakımdan birtakım yakın tarihli tartışmaların temsilcisi olan genel ironi yorumu, ironinin belli başlı özelliklerinden birini göz ardı eder. Vlastos başarılı ironinin, aynen Kierkegaard'ın ortaya koyduğu gibi, nihayetinde kendisini geçersiz kıldığına inanır: dinleyici konuşucunun sesine değil ruhuna kulak verir. Wayne Booth mecazın merkezi türü addettiği ve "dengeli ironi" olarak adlandırdığı şeye ilişkin tartışmasında tam da bu noktayı vurgular. İronik bir ifadeyi deşifre ettiğimizde, yaratıcısına atfettiğimiz "söze dökülmemiş inançlarla uyumlu ... yeni bir anlam seçebiliriz sonunda". "En safça ironi bile, başarıya ulaştığında, her iki katılımcıda da diğer fikirlerle bir çeşit buluşma yaratır."[28] İroniyle karşılaşınca basitçe "söylenenin tersini tesis etme" işlemine girişiriz ve bu da bize gerçekten söylenenin tam olarak ne olduğunu bilmemize olanak tanır. İroni bulmacalarının basit bir çözümü vardır.

Ama ironinin "birincil kullanımı" veya "dengeli biçimi" -yani, kastedilenin tersinin söylenmesi- ancak ironinin *en yalın* hali olması anlamında birincildir. Bu durumda bile, yalnızca terimin retorik anlayışının en yalın örneğidir. Retorik bu her şeyi kuşatan betinin [figure] yalnızca tek bir türünü içerir. Diğer türlerinin -dramatik

28. Wayne Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), s. 12-13. Mantıksal bakış açısından benzer bir konum için bkz. Puaul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 34: ironik bir konuşucu "öne sürermiş gibi göründüğü önermeden başka bir önermeyi anlatmaya çalışıyor olmalıdır. Bu ise belirgin biçimde ilişkili başka bir önerme olmalıdır; en belirgin biçimde ilişkili önerme, öne sürüyor göründüğü önermenin tersidir"; Grice s. 53-54'te açıklamasıyla ilgili kimi güçlüklere dikkat çeker, ama bunlar yukarıdaki noktayla ilgili değil. Grice özellikle ironi ve duygunun ifadesi arasındaki bağlantıyla ilgileniyor. Stanley Fish, Booth'un görüşlerine bir eleştiri getirir, Fish, "Short People Got No Reason to Live: Reading Irony", *Doing What Comes Naturally* içinde (Durham, N. C.: duke University Press, 1989), s. 180-196. Fish özellikle, bana göre doğru bir şekilde, Booth'un "dengeli" ve "dengesiz" (daha radikal, daha az anlaşılır) ironi arasındaki ayrımını, ironicinin sözlerinin yorumunun her iki örnekte de eşit derecede gerekli olduğu gerekçesiyle eleştiriyor.

ironi, yazgının veya koşulların yarattığı ironi, romantik ironi- Dr. Johnson'un kısa ve özlü formülleştirimiyle pek ilgisi yoktur.[29] Üstelik retorik ironi bile, şimdi göreceğimiz üzere, genellikle kişinin söylediği ile kastettiği şey arasında çok daha karmaşık bir ilişkiyi içerimler.[30]

Örneğin, Cicero ironiyi dolaylılıktan [ima] ayırmaz. İroniye olumlu yaklaşır elbette. Ama "Yunanlılardan laf açılınca Sokrates'in ne zaman konuşacak olsa hep bir hava takınan, numara yapan dost canlısı ve nüktedan, güler yüzlü, hoş sohbet bir kimse olduğu söylenir bize (Yunanlılar ona *eirôn* derdi)" diye yazdığında bile, numara yapmaya, bir hava takınmaya (*simulare*) yaptığı gönderme şeffaflık sorununu açıkta bırakır.[31] Vlastos'un yaptığı gibi, "hava takınma/numara yapma"nın burada "aldatma" veya "yalan

29. Bkz. Muecke, *Compass of Irony*; Muecke'in birçok ironi çeşidine ilişkin karmaşık ve bilgi dolu tartışması, kitabının "ironi sanatı bir şeyi gerçekten söylemeden söyleme sanatıdır" (5) şeklindeki açılış beyanını çürütüyor. Ama bu beyan bile Vlastos'un "birincil" vakasından daha karmaşık bir fenomene gönderme yapıyor. Ayrıca bkz. Dane, *Critical Mythology of Irony*; Sedgewick, *Of Irony*; J. A. K. Thomson, *Irony* (Londra: Allen and Unwin, 1926) ve Uwe Japp'ın kapsamlı sınıflandırması, *Theorie der Ironie* (Frankfurt: Klostermann, 1983).

30. *Rhetoric to Alexander*'da bile ironinin bir şeyi söylemiyor havası takınırken bu şeyi söyleme aracı olarak bir paraleipsis* (*Bkz. yukarıda 16. dipnot, ç.n.) örneği aracılığıyla sunulduğunu gördük. Bu yüzden, retorik gelenekte daha en baştan itibaren ironi, geçerli olan yaygın anlayışın yaptığını varsaydığından daha karmaşık bir fenomeni yansıtıyordu.

31. Cicero, *De oficiis* 1.30.108: "De Graecis autem dulcem et facetum festivisque sermonis, atque in omne oratione simulatorem, quem εἴρωνα Graeci nominarunt, Socratem accepimus." Çeviri M. T. Griffin ve E. M. Atkins'e ait, Griffin ve Atkins, der., *Cicero: "On Duties"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Dane bu pasaja ilişkin tartışmasında Cicero'nun Sokrates'i kurnazlık ve sinsi olmakla kötü bir nam salmış Hannibal ve Quintus Maximus'a benzetecek kadar ileri gittiğini iddia eder: "Callidum Hannibalem ex Poenorum, ex nostris ducibus Q. Maximum accepimus, facile celare, tacere, dissimulare, insidiari, praeripere hostium consilia." Ama bu doğru olamaz. Sokrates'le ilgili olan karşıtlık, cidden büyük bir otorite kazanmış olan Pythagoras ve Perikles'ledir: "Contra Pythagoram et Periclem summam auctoritatem consecutos sine ulla hilaritate." Cicero bunun ardından Hannibal ve Quintus Maximus'u sinsi, insanları aldatan -yeni bir kişilik özelliğini temsil eden- karakterler olarak sunar ve onları Yunanlılar arasında Themistocles, Pire'li Jason ve Solon'la kıyaslamaya yönelir. Solon yaşamını ve şehrini kurtarmak için deli numarası ("furere se simulavit") yapmıştı elbette ve bu numarası düpedüz yalandı. Ama Solon, bu bölümün "insanların ruhlarındaki farklılıklar"ın bedenlerindeki farklılıklardan çok daha büyük olduğunu göstermeye (in animis exsistunt maiores etiam varietates, 1.30.107 *ad fin*) dönük amacına uygun olarak farklı bir kişilik özelliğine açıklık getirmek için kullanılmıştır.

beyan" (alleging falsely) şeklindeki "temel kullanımı"nı barındırmadığı itirazında bulunulabilir. "Numara yapma" daha çok "ikincil kullanımı"nda anlaşılmalıdır; sözgelimi, "renkli fişlerinin sahici para olduğu ... veya oyuncak bebeklerinin hastalandığı, öldüğü ya da okula gittiği 'numarası yapan' çocuklar" için söz konusu olduğu gibi. "Kasıtlı aldatmadan tamamen muaf olan" bu "ikincil" kullanım, *eirôneia*'yı "kasten yanlış bir izlenim yaratacak biçimde anlatmak, çarpıtarak aktarmak"tan tümüyle muaf bir söz sanatı olarak anlamamızı olanaklı kılar (s. 27).

Ama "numara yapma" adı altında sürdürülen çoğu etkinlik kesin biçimde tanımlanmış bu iki zıt kutuptan birine indirgenemez. Elindeki renkli fişlerin sahici para olduğu numarası yapan çocuklar, takındıkları bu havayla herhangi bir kimseyi kandırmaya niyetlenmez, ama bu kendileri için bu fişlerin kesinlikle gerçek para olmadığı anlamına da gelmez: çocuklar oyuncaklarla, "numara yapma"nın birincil ve ikincil kullanımları arasındaki ikiliğin kapsayabileceğinden çok daha karmaşık bir ilişki kurar. Başka bir örnek verecek olursak, uzun bir süre okurlarımı (hatta kendimi de olabilir) gerçekten olup olmadığım konusunda şüphede bırakarak klasik bir akademisyen havası takınabilirim -böyle davranabilirim. Bazen sonunda havasını takındığımız şey olmak için bir hava takınırız. Bazen de, gerçekten bir şey olup olmadığımızı öğrenmek için bir hava takınırız. Bir kimseyi numaracı, *taklitçi* [*simulator*] olarak adlandırmak (Cicero'nun Sokrates'i adlandırdığı gibi), ne düşündüklerini bildiğimizi ne de bunu onların kendilerinin bildiğini gösterir.

Vlastos'un yorumuna dayanak yaptığı Cicero'nun ironi hakkındaki en bilindik açıklaması *De oratore*'da yer alır:[32] "Söylediğiniz anladığınızdan oldukça farklı bir şey olduğunda kibarlık riyakârlıktır... Bu ironi ve riyakârlıkla Sokrates bence etkileyicilik ve insanlık bakımından başka herkesi geride bıraktı. Bu biçim en şık olanıdır ve ciddiyet bakımından kaşarlanmıştır." Burada Cicero çevirisini kullandığım Vlastos, *dissimulatio* sözcüğü "riyakârlık yapma,

32. Cicero, *De or.* 2.67.269-271: "Urbana etiam dissimulatio est, cum alia discuntur ac sentias... Socratem opinor in hac ironia dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse. Genus est perelegans et cum gravitate salsum."

asıl niyetini, duygularını vs. gizleme" olarak tercüme edilse bile "*aldatmaya yönelik* gizlemenin... Cicero'nun tasarladığı söz sanatında bulunmadığında" diretir (s. 28, dipnot 24). Ama konu çok daha karmaşıktır.

Öncelikle, Cicero'nun "alia dicuntur ac sentias" cümlesine karşılık Vlastos'un "söylediğin şey anladığından *oldukça* başka bir şeydir" çevirisinin doğru olduğu kesin değil. "Oldukça" ilavesi yalın *alium* ("başka". "farklı") teriminin tek başına yaptığından daha çok "zıttı" ("tersi") sözcüğüne yakın bir şeyi içerimler ve Cicero'yu adeta Dr. Johnson'un tanımını öndeliyormuş gibi gösterir. Ama Vlastos'un şaşırtıcı bir biçimde kendi alıntısında es geçtiği pasaja bakınca fark edebileceğimiz üzere, Cicero'nun aklındaki tam da bu daha basit terimdir. Çünkü Cicero söylediğiniz şeyin anladığınızdan farklı olduğu bu *urbana dissimulatio* biçimini över ve atlanılan o pasajda, bu biçimi "[daha önce söz ettiğim] başka bir biçimle, Crassus'un Lamia'ya yaptığı gibi, tersini söylemenizi içeren bir biçimle" karşıtlık kurar açıkça. Sonra, o an tartışmakta olduğu örneğe, aklınızdaki şeyin tersini içeren örneğe değil, ama "konuşmanızın tümüyle genel anlamının, düşündüğünüzden *farklı* konuşma bakımından cidden şaka yaptığınızı gösterdiği" bir örneğe döner.[33] Cicero Sokrates'te rastladığı ironiyi, kişinin kastettiği şeyin tersini söylemesi olarak tanımlamaz. İronik konuştuğunuzda kastettiğiniz şey söylediğiniz şeyden basitçe farklıysa, bu durumda sözleriniz kastettiğiniz şeyi anlaşılır kılmaz. Bu aldatma olmadığı gibi, aldatmanın ifşa edilmesi de değildir.

33. "Non illo genere de quo ante dixi, cum contraria dicas, ut Lamiae Crassus, sed cum toto genere orationis severe ludas, cum aliter sentias ac loquare" (a.g.y., 2.67.269). Son cümlenin çevirisi Vlastos'a ait, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 28 dipnot 24. Cicero'nun burada gönderme yaptığı önceki pasaj 2.65'tedir; Cicero burada tekil sözcüklerin ironik kullanımını tartışır. Aklındaki örnek ise Crassus'un çirkinleşmiş Lucius Aelius Lamia'dan önce "güzel genç" ("pulchellus puer") diye, sonra da Lamia'nın görüntüsünden değil, yalnızca becerilerinden sorumlu olduğu şeklinde yanıt vermesinin ardından. (Lamia'nın retorik yetersizliklerinden ötürü) izleyicisinin daha da fazla gülmesine neden olan "becerikli hatip" ("disertus") diye söz etmesidir. Vlastos'un alıntısından çıkardığı bu örnek, "ironinin birincil kullanımı" olarak adlandırdığı şeyi temsil ediyor; gerçekte tartıştığı örnek, ironicinin zihninin [aklından geçenin] izleyicisinin sorgulamasına açık olup olmadığı meselesini bir hayli ikircikli bırakıyor.

Dolayısıyla, Cicero bile, ironinin en yalın örnekleri hariç, ironik konuşurken kullandığınız sözcüklerin kastettiğiniz şeyi anlaşılır kılmadığına inanır. Genelde, Cicero, ironinin düşündüğünüz şeyin zıttını (*contrarium*) değil, farklı (*alium*, *aliter*) bir şey söylüyor olduğunuz izlenimi uyandırdığını söylüyor. Cicero ironinin "aldatmaya yönelik gizleme" içerdiğini düşünüyor izlenimi vermiyor elbette -kesinlikle bunu söylemiyor da; ama aldatma ile doğruculuk arasındaki basit karşıtlığın ironinin karmaşıklıklarını kavrayamadığını gördük. İroni yalnızca izleyicilerinizin ne düşündüğünüzü bilmesine olanak tanımayı reddetmenizi ve yalnızca söylediğinizin bu olmadığını ima etmenizi sağlar. Çok yaygın olarak anladığımız gibi bu aldatma ile aynı anlama gelmese de, izleyicilerinizin gerçekte ne düşündüğünüzü bilmelerinin engellenmesi, "başka düşüncelerle bir buluşma" tesis edilmesinden çok uzaktır.[34]

Quintilian'ın ironiye yaptığı iki gönderme Cicero'nunki kadar karmaşık.[35] Quintilian öncelikle, bir konuşucunun karakterinin (*êthos*) ifadesi olarak ironiye dair üstü kapalı, muğlak ve genel yorumlar yapıyor ve ironinin "söylenenden *farklı* bir şeyin anlaşılması gerektiğini zorunlu kıldığı"nı iddia ediyor.[36] Gelgelelim Quintilian ikinci tartışmasında basit bir mecaz (*tropos*) olarak ironi ile karmaşık bir beti (*schema* or *figura*) olarak ironi arasında bir ayrım geliştiriyor. Burada çok dikkatli olmalıyız. Çünkü Quintilian mecazın betiden çok da farklı olmadığını iddia etse de (zira "her ikisinde de

34. Ayrıca bkz. Cicero, *Lucullus* 5.15: "Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat is quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci εἰρωνείαν vocant." ("Ama tartışmalarında kendisini yeren, küçük gören Sokrates çürütmek istediği kişilere daha büyük bir bilgi atfetti; böylece, düşündüğünden *farklı* bir şey söyleyeceği için Yunanlıların εἰρωνεία olarak adlandırdığı o numara yapma [hava takınma] biçimini kullanmaktan zevk aldı). Keza burada da ironinin ait olduğu türün, kişinin düşündüğünden daha *başka* (ama tersi değil) bir şey söylenmesini içerdiğini görüyoruz. Kişinin aklındaki şeyin tam tersinin söylenmesi mecazdaki basit bir uyarlamadır yalnızca.

35. Quintilian'da ironinin muhtelif biçimlerine ilişkin en eksiksiz tartışma M. O. Navarre'de bulunabilir, Navarre, der., *Charactères de Théophraste* (Paris: Les Belles Lettres, 1924), s. 5-14. Ayrıca bkz. Jean Cousin, *Études sur Quintilien*, 2. cilt (Paris: Boivin, 1936), s. 70-71.

36. Quintilian, *Inst. orat.* 6.2.15: "eirôneia, quae diversum ei quo dicit intellectum petit."

söylenenin tersi anlaşılır"[37]), daha ayrıntılı ele alındığında, sonuçta birbirlerinden farklı oldukları görülür.

Öyle görünüyor ki, Quintilian'ın teorisi pratiğini yansıtmamaktadır. Mecaz, diyor, betiye kıyasla daha fazla açığa vurucudur (*apertior*): Her ne kadar kastettiği şeyden farklı bir şeyi ifade etse de, aslında bunu gizlemek için hiç çaba harcamaz. Quintilian'a göre, bu Cicero'nun Catiline'in yardakçısı Metellos'u "en mükemmel insan" (*vir optimus*) olarak tanımladığında yaptığı vurgu buydu: *Optimos*'u duyunca, şayet Cicero'nun görüşlerini biliyorsanız *pessimos*'u ("en berbat") hemen anlarsınız. Bu örnek, mecaz olarak ironinin sözcüklere uygulandığını ve anlamının açık olduğunu gösterir.[38] Ama yalnızca sözcükler değil, sözcük dizileri ve bütün tümceler içeren beti olarak ironi, hangi anlamın ifade edildiğini anlamayı çok daha zor bir hale getirir. Burada "tüm kasıt kılık değiştirir, beyandan ziyade bir ima (dolaylı anlatım) meselesi olur". Mecazda bir veya iki sözcük gerçek anlamlarından farklı (*diversa*) olurken, beti bir pasajın tüm anlamına soru işareti koyar.[39] Quintilian'ın mecaz ve beti arasındaki benzerliklere ilişkin açıklamasına rağmen, betinin konuşucunun aklındaki fikri, mecazın olanak tanıdığı kadar kolayca anlamamızı sağladığını söylemek zor. Nitekim, Quintilian sonunda "tüm bir yaşam"ın, tıpkı Sokrates'inki gibi, ironiyle karakterize edilebileceğini iddia ettiğinde, aksini ifade ederek [tersini kastederek] bir şey söyleme şeklindeki yalın formülün nasıl olup da tatbik edileceğini anlamak çok zor bir hal alıyor: ironinin bu en karmaşık örneği sözcüklere dayanmıyor bile, üstelik izini sürmemiz gereken aksinin ne olduğu da açık değil.[40] Quintilian Sokrates'in sahte, numaradan cehaletinden ve bilgili görünenlere hayranlık duyuyormuş gibi bir hava takınmasından ötürü *eirôn* olarak adlandırıldığını yazsa bile, -birazdan öne süreceğim nedenlerle-

37. A.g.y., 9.2.44: "in utroque enim contrarium ei quod dicitur intelligendum est."
38. A.g.y., 9.2.45; Karş. Cicero, *In Catilinam* 1.8.19.
39. Quintilian, *Inst. orat.* 9.2.46: "At in figura totius voluntatis fictio est, apparens magis quam confessa."
40. A.g.y., 9.2.46: "Cum etiam vita universa ironiam habare videatur, qualis est visa Socratis." Pasaj belirgin olarak, aşağıda tartışacağım Platon, *Symp.* 216e4-5, "εἰρωνόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ" kadar eskilere gider.

bu daha ziyade basit açıklamanın kuşatmak üzere tasarlandığı fenomenin hakkını veremediği gerçeği saklı kalmakta.[41] Yineleyecek olursak, Quintilian'ın teorisi ve pratiği pek bağdaşmıyor.

Demek ki, Cicero ve Quintilian ironinin daima söylenenin tersini işaret ettiğine inanmıyor. Eğer etmiyorsa, bu durumda Sokrates'in ironisinin kastettiği şeyi tam olarak bilmemizi her zaman olanaklı kıldığına inanmak güç. Quintilian Sokrates'in ironisinin sonuçta Sokrates'in kendi sorularının yanıtlarını bilmiyormuş numarası yapmasına, böyle bir hava takınmasına dayandığına inansa da, retorik metinler böylesine genel bir ironi yorumuna bağlı değildir. Quintilian'ın Sokratik ironi açıklamasını ciddiye alacak olsaydık, Sokrates'in sonuçta doğruluğun veya cesaretin veya erdemin gerçekte ne olduğunu kesinlikle bildiği ve cehalet iddialarının asla ciddi olmadığı sonucunu çıkarmak zorunda kalırdık. Bu ise hatalı bir Sokrates yorumu olurdu. Üstüne üstlük, ne Cicero'nun ne de Quintilian'ın genel ironi görüşü, Sokrates'in erdemlerin mahiyetini bilmesini gerektirdiği gibi, bizim de Sokrates'in bu bilgiyi haiz olduğunu düşünmemiz için elimizde müstakil hiçbir sebep yok.

Şayet Sokrates'in ne söylediğinden ne kastettiğine kesin bir şekilde geçemiyorsak, ironi bir fikri bir başkasına böylesine kolay erişilebilir kılmıyorsa, kişinin kastettiği şeyin tam zıttını değil de, kastettiğinden başka bir şeyin söylenmesini içeriyorsa, bu durumda Vlastos, Sokratik ironiyi basitçe "aldatma içermeyen kusursuz bir masumane alay etme aracı" olarak tanımlamakta haklı olamaz (s. 28). Yalan söylemek tek aldatma tarzı değildir. Yalan söylemediğinizde bile (ne olduğunu bildiğinizi varsayarak) hakikati saklayabilirsiniz. Bazen de, sözlerinizin kastettiği şey olmadığına emin olsanız bile hakikatin ne olduğundan siz kendiniz emin olamayabilirsiniz.

41. Bu tür bir açıklama bazı en basit ironi biçimleriyle bile ilgili değildir. Sözgelimi, Mae West'in Gerald Ford'un Beyaz Saray'daki akşam yemeği davetini reddetmesine dair Vlastos'un verdiği örneği düşünün (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 21): "Sırf bir yemeğe gitmek için korkunç derecede uzun bir yol." New York ve Washington arası uzaklığın o kadar da çok olmadığını kesinlikle biliyoruz, ama bu West'in nükteli sözüyle vurgulanan noktanın tümü değil. West'in sözünden aksini çıkarmamızı gerektiren hiçbir işlevi yok: tek bildiğimiz West'in yemeğe gitmiyor olduğu -ama uzaklık nedeniyle değil, bizim, hatta belki de West'in kendisinin yalnızca tahmin edebileceği nedenlerle gitmiyor olduğu.

Geleneksel ironi tasvirinde şimdiye dek yaptığım eleştirilerden etkilenmeyen bir unsur kaldı. Sokrates'e olan hayranlığı İsa'ya olan sevgisi karşısında solup sararan[42] Kierkegaard, Yunanlı düşünürü sofistliği* sofistlere karşı kullanan bir sofist olarak düşünmede sakınca görmedi. Ben bunu yapamam. Sokrates her ne kadar "Sofistik akım"ın[43] ayrılmaz bir parçası olsa da, Sokrates imgemiz kasıtlı aldatıcılık sıfatını hiç çekinmeden ona tümüyle atfetmemizi olanaksız kılıyor.[44] Ayrıca, yalnızca dürüstlük ve sahtekârlık arasında, bir yanda Aristophanes ve Theophrastus'un art niyetli ve aldatmaya yönelik ironisi ile diğer tarafta retorikçilerin hiçbir şeyin gizlenmesine mahal vermeyen açık, aleni mecazı arasında seçim yapabileceğimizi düşündüğümüz sürece Sokrates'in nereye ait olduğu sorun teşkil etmez.

Ama bu ikilem gerçek değil. İroni ve üstünlük [taslama] arasındaki temel bağlantı, Aristophanes'te olduğu gibi düpedüz aldatmaya yönelik olmadığında bile, ironinin daima bir niyet gizleme öğesi, konuşucu ve izleyici arasına bir mesafe koyma öğesi içerdiğini gösteriyor. Bu tam da, ironinin "bir konuşucu ve muhatabı arasında veya konuşucu ile hakkında konuşulan şey arasında, hatta konuşucu ile konuşucunun kendisi arasında bir kopukluk" içerimlediğini yazdığında Lionel Trilling'in vurguladığı nokta.[45] İmdi farklı bir

42. Bkz. Kierkegaard, *Point of View for My Work as an Author*, s. 41: "Biçimsel anlamda, Sokrates'i pekâlâ öğreticim olarak tanımlayabilirim -oysa sadece Tek birine, Hazreti İsa'ya inanırdım ve hâlâ da ona inanıyorum."

* Sofistlik: Belli bir doğruya ulaşmak için değil de, tartışmış olmak için tartışma tavrına, aldatmayı, ikna etmeyi, sözün etkisiyle inandırmayı hedefleyen akıl yürütme tarzına, maddi çıkar sağlamak amacıyla kandırma faaliyetine ve Sofistler tarafından kullanılan tartışma, incelikli ve yanıltıcı argüman tekniklerine verilen ad, ç.n., kaynak: A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., 2. basım, 1997, s. 620)

43. Terim, Sokrates'i Platon'un onun büyük hasımları olarak resmettiği kişilerle ilişkilendiren kimi değerlendirmeler öneren George Kerferd'in *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) adlı kitabından alındı. Ayrıca benim "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic", *History of Philosophy Quarterly* 5 (1990): s. 3-16 başlıklı makalelere bakınız.

44. Bu tür bir aldatıcılık sofistlere Platon gibi hasımları tarafından bile her zaman yakıştırılmaz. Euthydemos ve Dionysiodoros, Platon'un resmettiği hakikatle hiçbir ilişkisi olmayan karakterlerden yalnızca ikisidir. Platon Gorgias'ın hakikatten ziyade ikna etmeyi hedefleyen retoriğe bağlanımına rağmen Protagoras'ı, Hippia'yı ve Gorgias'ı çok daha saygın biçimlerde resmeder.

45. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), s. 120.

Sokratik ironi yorumu inşa edebilmek için, daha önce zikrettiğim üstünlük taslamayla doğrudan doğruya ilişkili olan bu kopukluk anlamından yararlanmak istiyorum.[46]

Devlet'in birinci kitabında doğruluk [adalet] konusunda girdikleri tartışma boyunca Thrasymakhos'un Sokrates'e yönelik çok bilindik saldırısını ele alalım ilk olarak: "Herakleitos!" dedi. "Sokrates her zamanki gibi yan çiziyor, hile yapıyor (εἰωθυῖα εἰρωνεία) gene. Ben biliyordum böyle olacağını, önceden de söyledim. Cevap vermek istemeyeceksin, işi bilmezliğe dökeceksin, birtakım dolaplar çevireceksin. Sorulana cevap vermemek için elinden geleni yapacaksın."[47] Vlastos'un "hile yapmayı, dolap dümen çevirmeyi" *eirôneia* olarak tercüme etmesi, Sokrates'in hasımlarının onu hep Aristophanesçi bir düzenbaz olarak gördüklerini öne sürmesini olanaklı kılar: "Thrasymakhos Sokrates'i başkalarına sorduğu sorulara kendisinin verecek cevabı olmadığını söylerken yalan söylemekle suçluyor: Thrasymakhos onun kesinlikle verecek bir cevabı olduğunda direterek karşı çıkıyor, verecek cevabı vardır ama bunu herkesten gizlemek için verecek cevabı yokmuş numarası yapsın ki böylece caka satarak bizim cevabımızın üstüne çullanabilsin ve kendisini saldırılardan korurken bizimkini çürütebilsin" (s. 24).[48]

46. Bu, Froma Zeitlin'in farklı bir bağlamda "uyuşmazlık bilinci" olarak nitelediği şeydir: "Playing the Other: Theather, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama", *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

47. *Rep.* 337a4-7. Takip eden tartışmanın büyük bir bölümü Vlastos'un bu ve öbür pasajlara ilişkin yorumuyla ve Sokratik ironi yaklaşımıyla uyuşmazlıklar ifade ettiği için, aksini belirtmediğim sürece Yunanca metinlere ilişkin çevirilerini kullanacağım. Kişinin yanıtını bildiği soruları yanıtlamayı reddetmesi şeklindeki benzer bir Sokratik ironi görüşü için karş. Ksenophanes, *Mem.* 1.2.36, 4.4.9-10 (ve bir tartışma için bkz. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 3. cilt [Cambridge: Cambirdge University Press, 1969], s. 446). Vlastos Sokrates'in Theodote'ye, açık ve net bir şekilde kendisini, Ksenophanes'e göre, erdem eğitimlerine adadığı genç erkekleri kastederek, ilgilenmesi, özen göstermesi gerektiği "kız arkadaşları (φίλαι) olduğunu" söylediği 3.11.13 haricinde *Memorabila*'da [Vlastos'un kendisinin anladığı şekliyle] hiçbir sahici Sokratik ironi örneği bulmaz. Ama bence, Sokrates'in Euthydemos'la etkileşimde bulunduğu 4.2.3-5 ve 4.2.9 bize benzer örnekler sunuyor. Birincisi Euthydemos'un kendisini kamu görevine yanlış hazırlama tarzına dair ciddi bir vurguda bulunmak için kullanılıyor olsa bile, her iki kısım da daha ziyade hileden, oyundan uzaktır.

48. Karş. *Cr.* 383b8-384a4; burada Hermogenes Kratylos'u aslında istemiyor olsa da ancak isterse anlaşılır kılabileceği kesin görüşler savunuyor olduğu havası

Thrasymakhos'un tek şikayeti, Sokrates'in doğruluğun ne olduğunu bilme konusunda ya da daha ziyade doğruluğun ne olduğunu bildiğine inanma konusunda yalan söylediğidir.

Ama aslında Thrasymakhos'un vurguladığı nokta daha karmaşıktır. Sofist, Sokrates'in doğruluğun (adaletin) doğasına ilişkin tartışmasına bir süre sessiz sedasız hiddetlenir; en sonunda kendini daha fazla tutamaz ve öfkeden kudurmuş bir şekilde çileden çıkarak sert bir dille saldırır. Sokrates Thrasymakhos'dan Polemarkhos'a ve kendisine kızmamasını isteyerek soğukkanlılıkla karşılık verir: Sokrates'e göre, doğruluğun ne olduğunu bulmada başarısız olmuşlarsa, bunun istemeyerek olduğundan Thrasymakhos emin olmalıdır; aradıkları doğruluk kendileri için som altından daha değerli olmasa, asla birbirlerine böyle taviz vermeye yanaşmayacaklardır. Thrasymakhos onların canla başla doğruluğun ne olduğunu bulmaya çalıştıklarından bir an bile şüpheye düşmemelidir. Şöyle sürdürür konuşmasını Sokrates: "Doğruluğu bulmak için var gücümüzle uğraşmıyoruz sanma sakın. Uğraşıyoruz ama, anlaşılan gücümüz yetmiyor bu işe, onun için sizin gibi yaman, akıllı adamların bize saldırması değil, acıması gerek."[49]

Thrasymakhos'un Sokrates'in "alışıldık *eirôneia*"sına saldırmasına yol açan yalnızca Sokrates'in bu son beyanıdır. Thrasymakhos'un Sokrates'i düzenbazlıkla veya insanları kandırmakla suçladığını mı düşünmeliyiz? Thrasymakhos sahteliğini kolaylıkla sezebildiğini iddia ettiği ve bunu iyiden iyiye abarttığı için kimseyi kan-

takındığı (εἰρωνεύεσθαι) gerekçesiyle πϙοιοιούμενος ile suçlar. Burada εἶρων,Kratylos'un söylediğinden azını değil fazlasını biliyor numarası yaptığını göstermektedir. Her ne kadar Thrasymakhos'un Sokrates'e karşı açık suçlaması Hermogenes'in Kratylos'a yönelik suçlamasından farklı olsa da, Sokrates çağdaşlarına söylediğinden daha fazlasını biliyormuş gibi görünebilirdi pekâlâ. Yine de, Thrasymakhos'un Sokrates'in doğruluk hakkında söylediklerinden daha fazlasını bildiğini *zannettiğine* inandığı açıktır. Dolayısıyla, ön plana çıkarmaya çalıştığım ironinin böbürlenme içerimi her iki örnekte de mevcuttur. Kierkegaard da bu noktayı görmüştü: "Kişi bir şeyi bilmediğini bildiğinde bunu biliyormuş havası takınması, bir şeyi bildiğini bildiğinde bunu bilmiyormuş havası takınmak kadar ironik olabilir tam da" (*Concept of Irony*, s. 250-251). Ayrıca karş. *Soph.* 268a1-b5, burada "ironik" sofist yalnızca bir filozofun bilebileceği şeylerin tümünü bildiğini iddia eden biri olarak resmedilir.

49. *Rep.* 336b9-337a2. Çeviri G. M. A. Grube'ye ait, Grube, çev., *Plato: "Republic"*, yay. haz. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett,1992).

dıramayacağına inandığı Sokrates'in sahte tevazusu olarak kabul ettiği şeye dikkat çekiyor. Thrasymakhos Sokrates'i yalancılıkla suçlamıyor; onu söylediğini açık açık söylememekle ve ayrıca dürüst olmadığını (içtenlik yoksunluğunu) gizlemekle suçluyor. Thrasymakhos Sokrates'in sofistin ondan daha zeki olduğuna açıkça inanmadığını söylüyor. Sokrates'i gerçek niyetinin (ki burada aslında söylediği şeyin tam zıttıdır) masumane olduğu ayağına yatmakla ve alay ettiğini gizlemede kasıtlı olarak başarısız olmakla itham ediyor. Thrasymakhos Sokrates'in kendisini kandırmaya çalıştığını iddia etmiyor yalnızca -çevirdiği dolaplar bunun için fazlasıyla aşikârdır-, ama konuyu başından savdığını da öne sürüyor: aklından geçmeyen şeyler söylüyor, gerçekte kullandığı sözcüklerle kendi arasına bir mesafe koyuyor; aslında onu küçük gördüğünü belli ederken Thrasymakhos'a dalkavukluk yapıyor gibi görünüyor. Thrasymakhos'u öfkelendiren, Sokrates'in aldatma niyeti değil, ama asıl niyetinin sorumluluğunu üstlenmeyi açıkça reddetmesidir. Thrasymakhos Sokrates'in onu akıllı veya bilgili saymadığını bilmektedir. Herhangi bir anlamda üçkâğıda getirildiğini değil, başarılı bir şekilde dalga geçildiğini hisseder. Alay etme ve dalga geçme olsa olsa Aristophanik *eirôneia*'nın, ana fikri tıpkı tüm yalan söylemelerin ana fikri gibi es geçilebilecek kısmi özellikleridir. Ama bugün anladığımız şekliyle ironi bakımından bu kısmi özellikler elzemdir.

Bu pasaj, *eirôneia*'nın Sokrates'e karşı en olumsuz kullanımlarının bile, basitçe yalan söyleme olarak anlaşılan aldatma nosyonuna merkezi bir yer vermediğini gösteriyor. Peki ama, terim bir suçlama olarak değil de sırf Sokrates'in kişiliğinin bir tasviri veya teşhisi olarak, hatta belki de bir övgü olarak olumlu anlamda kullanıldığında tüm bunlar için ne söylenebilir? Vlastos'un öne sürdüğü gibi bunlar aldatma nosyonunu kesinlikle dışlar mı? Hayır. Ama "aldatma" benim amaçlarım bakımından aşırı güçlü bir sözcük. Doğruluk ile yalan söyleme arasındaki basit karşıtlık ne Sokrates'in karakterini ne de felsefe yapma şeklini kavrayabilir.

Symposium'daki muhteşem esrik konuşmasında Alkibiades

Sokrates'in gerçek yüzünü dostlarına açıklayacağını vaad eder. Söylediği ilk şeylerden biri Sokrates'in "tüm yaşamını *eirôneia'ya* (εἰρωνευόμενος) ve insanlarla dalga geçmeye adadığı"dır.[50] Vlastos bize, bir yanda temelinde sarih bir ironi ile diğer yanda kasıtlı bir aldatma vakası arasında bir seçim önerir: "Şayet Quintilian'ı izlersek Alkibiades'in Sokrates tüm ömrünü ironiye adamış biriydi demesini anlarız. Bir grup çağdaş akademisyene kulak verirsek, bu sefer de, Sokrates'in tüm ömrünü insanları kandırmaya adamış biridir demesini anlarız" (s. 34).[51]

Kısa bir süre sonra Alkibiades Sokrates'in bir süre önce genç erkeklerin cinsel gelişimlerini reddediyor gibi görünme tarzını betimlemek için *eirônikôs* ("ironik biçimde") belirtecini kullanır. Alkibiades Sokrates'e bilgeliğine karşılık güzel bedenini sunmuştur. Sokrates, şimdi izleyicilerine hitaben, onu başından sonuna dinlediğini söyler. Sonra "kendisi için son derece karakteristik ve alışıldık bir tarzda en ironik biçimde (*eirônikôs*)" (218d6-7), gerçekten de Alkibiades'in düşündüğü kadar akıllı ise, sunulan bu armağanın kendi yararına olmayacağı yanıtını verir: bilgelik güzellikten bu denli değerli ise Sokrates bu değiş tokuşa niçin razı olmalıdır ki? Ama Sokrates sözünü, belki de Alkibiades'in yanıldığı açıklamasıyla sürdürür: Sokrates bilge değildir belki de ve Alkibiades'e sunabileceği hiçbir şeyi olmayabilir. "Burada", diyor Vlastos, "'ironik biçimde'nin *eirônikôs* anlamını taşıması gerektiğinin tartışmasız bir şekilde açık olduğunu itiraf etmeliyim, çünkü bağlam, numara yapma veya aldatma nosyonuna hiçbir dayanak sağlamıyor. Sokrates önerilen değiş tokuşu, bunun bir dalavere olduğu (sunulan şeyin, karşılığında verilecek şeyi karşılamadığını) söyleyerek kesinlikle geri çeviriyor" (s. 36). İyi ama Vlastos'un sezdiği berraklık tartışmasız mı?

50. *Symp.* 216e4. Vlastos'un "şaka yapma" olarak çevirdiği sözcük "παίζων"dir, ben "oynamak" sözcüğüyle daha iyi ifade edilebileceğini düşünüyorum. Bu bazen yaptığı şeyin tanımlanması olarak, bazen de tümüyle bu tanımı reddetmek amacıyla Sokrates'le sık sık ilişkilendirilen bir terimdir; örneğin bkz. *Ap.* 20d4-5, *Pr.* 336d2-4, *G.* 481b4-5.

51. Vlastos şunlara gönderme yapıyor: Guthrie, *History of Greek Philosophy*, 3: 446; K. J. Dover. der., *Plato: "Symposium"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), dipnot 168; Suzy Q Groden, çev., *The "Symposium" of Plato*, der. J. A. Brentlinger (Amherst: University of Massachussetts Press, 1970) ve William Hamilton, çev., *Plato: "Symposium"*, (Baltimore: Penguin, 1951).

Bu pasaja ilişkin tartışması boyunca Vlastos aldatma ve numara yapma nosyonlarını bir tutuyor. Vlastos Sokrates'i düzenbaz olarak görenlerin bunu şu nedenle yaptıklarını iddia eder: Alkibiades'in söylediklerinden ya Sokrates'in sorduğu soruların yanıtlarını bilmiyormuş numarası yaptığı sonucuna varmaktadırlar ya da daha muğlak ve genel bir anlam çıkarmaktadırlar.[52] Bazı numara yapma örnekleri aynı zamanda aldatma örnekleridir elbette. Ama böyle olmayan örnekler de var. Bu tür örnekler, numara yapmayı, içinde hiç kimsenin yer almadığı bütünüyle aleni bir oyuna dönüştürecek denli zayıf değildir, ama tam da mesafeyi, kişinin kendi sözcükleriyle olan kopukluğu, hatta daha önce sözünü etmiş olduğumuz, kişinin kendi benliğinden kopukluğunu içerimler. *Symposium* da bize bunlardan birini sunar.

İroni sözcüklerimizin ima ettiğinden daha başka bir şeymişiz havası takınmamızı olanaklı kılar. Bizi gerçekte ne olduğumuza veya hatta gerçekten herhangi biri olup olmadığımıza karar vermeye zorlamaksızın biri olma oyunu oynamamızı sağlar. İroniciler, sıkıştırıldıklarında "Ama benim kastettiğim bu değil, bunu anlatmaya çalışmıyorum hiç de!" demelerini ve bundan paçayı sıyırmalarını olanaklı kılan bir mesafeyi koruyabilir. Ama bir ironicinin ne kastettiğini daima bildiğimi zannettiğim için "paçayı sıyırmak" demiyorum, böyle söylememin nedeni tam da şu inancımda yatıyor: ne söylediklerine dair güçlü şüphelerimiz olabilse de, ironicilerin ne demeye çalıştıkları genellikle açık değildir. Sözleri onları bağlamaz.

İroni daima ve zorunlu olarak ikili bir konuşucu ve ikili bir izleyici koyutlar. Konuşuculardan biri söyleneni kasteder öbürü etmez; bir izleyici kastedileni anlar öbürü anlamaz. Fowler ironinin "izleyicilerin bilgi ve deneyimden yoksun kesimine bir anlam ifade etmek, bilgili ve deneyimli kesimine ise başka bir anlam ifade etmek üzere tasarlanmış olan ve alınacak zevki bu ikinci tür izleyi-

52. Bu görüşü, daha önce tartışmış olduğumuz ve aldatmadan tümüyle muaf bir hava takınmanın (numara yapmanın) bulunabileceğini öngören ilk görüşüne aykırıdır. Vlastos'un burada zikrettiği dört yazar arasında Sokrates'in gerçek karakteri bakımından insanları "kandırdığı"nı yazan tek yazar Guthrie'dir. Diğerleri "numaradan cehaleti"ne veya *tout court* havası takınmasına gönderme yapar. Vlastos'un hepsinin de Sokrates'in insanları aldatan biri olduğunu varsaydığını iddia etmesinin nedeni budur.

ci ile konuşucu arasında kurulan gizli ilişkide yatan, sözcük kullanımına [söz oyunlarına]" dayandığını yazdığında bunu kısmen doğru anlar.[53] Daima ironiye eşlik eden üstünlük [taslama] hissinin kaynağı ise konuşucu ile izleyicilerin bilgili kesimi arasındaki bu ilişkidir.[54]

Bu genel noktaları akılda tutarak Alkibiades'in *Symposium*'daki konuşmasını daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım. Alkibiades geçmiş olayları, bir süre önce Sokrates ile kendisi arasında geçen bir hadiseyi ilişkilendiriyor. Alkibiades Sokrates'in özdenetiminin alt edilemez olduğunu şimdi kavramaya başlamıştır. Ama Sokrates önerisini geri çevirdiğinde onu aldatmaya asla niyetlenmemiş olabilse de, ironik tarzının o sırada ille de numara yapmaktan muaf olması gerekmez. Aslında değildir de. Kendinizi sözcüklerinizin aşikâr yorumundan ayırdığınızda, söylediğiniz şeyin aslında kastettiğiniz şeyle aynı olmayabileceğini sezdirdiğinizde, muhtemelen tam da söylediğinize dair iki farklı fikri savunuyor olabileceğinizi ima ettiğinizde, işin içine bir numara yapmanın karışması kaçınılmazdır. Bu nedenle, izleyicinizin, sözlerinizin anlamından çok aklınızdan geçenin, her ne olursa olsun, yorumuna göre davranmasına da izin verirsiniz. Birinin sizinle cinsel ilişkiye girme teklifinin ironik bir şekilde geri çevrilmesi erdemden çok utangaçlığı içerimleyebilir.

Akşam yemeğinde başbaşa kaldıklarında Alkibiades'in Sokrates'te gördüğü tam da utangaçlık, çekingenliktir. Olanca deneyimsizliğiyle Alkibiades Sokrates'ten ruhunu geliştirmesine yardımcı olmasını istemiştir, bunun karşılığında da ona bedenini sunacaktır. Şimdi bir an için farzedelim ki, Alkibiades Sokrates'in verdiği karşılığa ilişkin açıklamasında *eirônikôs* belirtecini kullanmadı:

> Sevgili Alkibiades, hakkımda söylediğin doğruysa ve bende gerçekten seni daha iyi bir insana dönüştürebilecek bir güç varsa, aptal değilmiş

53. H. W. Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, 2. basım, gözden geçiren ve yay. haz. Sir Ernest Gowers (New York: Oxford University Press, 1965), s. 306.

54. Bu izleyici gerçek olabilir de olmayabilir de. Ama ironi yalnızca tek bir konuşucu ve tek bir kurban içerdiğinde bile prensipte konuşucuyla yapılan şakayı paylaşan birisi olduğu fikri her zaman mevcuttur: hayali bir izleyici her zaman varsayılır.

gibi görünüyorsun: bende tasavvur edilemeyecek kadar güzel, senin güzel görüntünden kıyaslanamayacak kadar üstün bir şey görüyor olmalısın. Şayet gördüğün buysa, güzelliğe karşılık güzellik istiyorsun, benden büyük ölçüde yararlanmaya niyetleniyorsun: görünüşteki güzelliğe karşılık gerçek güzelliği elde etmeye çalışıyorsun -"bakıra karşılık altın" istiyorsun. Ama iyice bir bak, mübarek çocuk, bak da gerçekte bir hiç olduğumu gör. Düşüncenin gözü ne zaman iyi görmeye başlar: Gözlerimiz keskinliğini kaybedince. Senin o hale gelmene daha çok var.[55]

Sokrates fevri davranan bir gencin teklifini geri çeviren aklı başında bir adam tarzında konuşup ironinin izine rastlanmaksızın da bu sözleri dile getirebilirdi pekâlâ. Bu durumda, Alkibiades'in kendisinden beklediği şeyi yapmaya muktedir olduğunu inkâr ettiğini kastetmiş olurdu ve böyle yaptığını Alkibiades'in görmesine fırsat vermiş olurdu. Ama Platon'un Alkibiades'in ağzından "ironik biçimde" nitelemesini eklediğini düşünürsek elimizdeki nedir? Yaşlı bir adamın kendisine söylediği şeyi kastedip kastetmediği konusunda kökten bir belirsizlikle karşı karşıya kalan genç bir oğlan var elimizde. Sokrates ciddi mi değil mi? Alkibiades'i istiyor mu istemiyor mu? Alkibiades sedirinde Sokrates'e eşlik ettiğinde bu soruların yanıtını kısa sürede öğrenir ve onu kesinlikle soğukkanlı ve acımasız bulur. Sokrates'in karakterine ilişkin genel bilgimizden hareketle zaten bundan şüpheleniriz. Peki ama Sokrates onunla ironik olarak konuştuğu sırada Alkibiades'in bunu niçin bilmesi gereksin ki? Ayrıca bizim niçin Sokrates'in kendi duygularından, en azından ironik ve dolayısıyla muğlak yanıtını verirken, bir an için kararsız kalabileceğini varsaymamamız gereksin ki?

Sokrates, Alkibiades'in önüne kendi yanıtına ulaşmasını beklediği, kesin bir yanıtı olan bir "bulmaca" koymaz.[56] Sokrates ironisi aracılığıyla kendisini sözlerinden ayırır; kesinlikle bir bulmaca yaratır ama kolay çözümü olmayan bir bulmaca. Vlastos, Sokrates'in

55. Çevirisini bir kez daha doğru olduğunu varsaymaksızın kullandığım Vlastos bu metni kendi amaçları doğrultusunda ikiye böler (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 36). Yunancada kesintisiz bir pasaj oluşturan bu iki alıntıyı tek bir pasajda birleştirdim.
56. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 41-43.

Alkibiades'e "anlaşılan aptala benzemiyorsun" dediğinde tam da aksini kastettiğine inanır: Alkibiades'in gerçekte aptal olduğunu düşündüğüne ve teklifini kabul etmeyi aklından bile geçirmediğine inanır (s. 36). Ama en yetenekli yorumcu olsaydı bile Alkibiades'in Sokrates'in aklından geçenin tam olarak bu olduğunu düşünmesi gerektiği yeterince açık mıdır? Sokrates'in kendisi için yalnızca dürüst bir hakikat arayıcısı olarak, yoksa hakikate dair bir bilgi kaynağı olarak değil, değerli olabileceğini fark etmesi gerekir mi?[57] Niçin gereksin ki? Bu sonuca ulaşması için hangi kanıtlara sahiptir? Sokrates ona hiçbir kanıt sunmaz. Alkibiades'in teklifini yanıtladığında ne anlatmak istediğini açıkça anlamasına basitçe izin vermez; hiç değilse, söylediğinin aslında anlatmak istediği, kastettiği şey olmayabileceğini ima eder. Geceleyin tek başınayken oğlanın Sokrates'in sözlerini duyar duymaz Sokrates'in yatağına gelmesinde şaşılacak bir yan yok. Sokrates Alkibiades'e yalan söylememiştir. Ama tam da söylediği şeyi kastetmediğini ima etmiştir. İronik olmayı sürdürerek, düşüncesini ve niyetini gizlemiştir.

Vlastos bu gerçeğe dikkat çeker. Vlastos Alkibiades'in Sokrates'i Silen heykellerine (dışarıdan çirkin, içerdeyse en güzel zarafetlerle dolu) benzettiği Sokrates imgesinde "bir maskenin arkasında yaşayan bir insanın -anlaşılması güç gizemli bir figür, kimsenin tanımadığı, hakkında hiçbir şey bilmediği bir kimse- resmi"ni görür. Ama Vlastos katışıksız aldatma ile mutlak doğruculuk arasında yaptığı keskin ikileme sıkışıp kalarak şu görüşünde diretir: "ketumluk ile aldatmak aynı şey değildir. Benzetmeden [simile] çıkarabileceğimiz tek şey aldatma değil gizlemedir" (s. 37).

Ama gizleme üçüncü ve farklı bir ironik etki tesis eder: Yalan söyleme ile doğruculuk arasında yer alarak her ikisiyle de ortak özellikler barındırır: gizleme aynen doğruculuk gibi hakikati çarpıtmaz; ve yalan söyleme gibi hakikati açığa vurmaz da. İroninin basitçe kastettiğiniz şeyin aksini söylemeye dayandığı görüşünü reddettiğimizde, ironi saptandığında bile, gizleme bizi ironi yapanın gerçek niyetine ulaştıramayabilir.

Vlastos, Alkibiades'in Sokrates'le girdiği alışverişte gerçekten

57. Bu Vlastos'un yorumudur, a.g.y., s. 36-37.

de aldatıldığını kabul eder: "Ama kim tarafından? Onu aldatan Sokrates değildir, kendi kendini aldatmıştır. Yaptığı şeye [Sokrates'in kendisiyle yatmak istediğine] inanır, çünkü buna inanmayı istemiştir" (s. 41). Ben aynı fikirde değilim. Sokrates Alkibiades'i aldatmaya asla niyetlenmemiş olsa bile, onunla oynaması, kendisini ve gerçek arzusunu sözcüklerinin arkasına gizlemesi genci yanlış bir tepkiye sürüklemiştir. Belki de Alkibiades Sokrates'in kendisini istediğine kesinlikle inanmak istiyordu, ama inancını eyleme dönüştürmesine yardımcı olan, buna yol açan ironisi aracılığıyla Sokrates'in kendisiydi. Vlastos Alkibiades'in tepkisinin tüm sorumluluğunu Sokrates'in üzerinden almaya çalışır. Bense, şayet Alkibiades'e başka bir ders vermiyorsa, onu buna itenin Sokrates olduğuna inanıyorum.

Gizleme, en yalın ironi örneklerine bile karmaşıklığı katar. Gizleme, ayrıca ironinin değişmez eşlikçisi üstünlük hissiyle de ilişkilidir. Sözgelimi, Sokrates Thrasymakhos'u ironik biçimde "akıllı bir kişi" olarak tanımladığında aslında Thrasymakhos'un "aptal olduğu"nu kastettiğini söyleyemeyiz hemen. Bu yanlış değildir, ama zayıf bir yorumdur çünkü yeterli incelikten yoksundur. Sözgelimi Sokrates Thrasymakhos'un *ne ölçüde* aptal olduğuna inanır? Bu sorunun bir yanıtı yoktur. Sokrates Thrasymakhos'un kelimenin tam anlamıyla aptal olduğunu kastetmez; bilmemize olanak tanıdığı tek şey, Thrasymakhos'un akıllı olduğunu söyleyerek, aslında kendisinin, Sokrates'in ondan daha akıllı olduğunu ima ettiğidir. Ama basitçe asıl düşüncesini gizleyerek, kendisini gizlemede, aklındakinin tam tersini söyleyerek yapabileceğinden daha etkili bir biçimde başarılı olur aslında. Üstelik aynı zamanda, kendi adına ikili bir üstünlük iddia eder. Hem sofistten daha akıllı olduğunu ima ederek hem de ondan bir şey gizlediğini göstererek kendisini Thrasymakhos'dan daha üst bir konuma yerleştirir.

Şayet ironiyi anlatılmak istenen şeyin aksinin söylenmesi olarak alırsak, ironik bir ifadenin anlamı da eksiksiz biçimde kesin olur. Ama daha genel bir şekilde, aklınızdakinden daha başka bir şeyin söylenmesi olarak alırsak, bu sefer de ironik ifadenin anlamı çok daha az kesin olur. İronik olduğunuzu tam anlamıyla bilenlerden

bile gizlenebilir. Ayrıca, daima bir şey gizlediğinizi, izleyicinizin bilmesine değer görmediğiniz bir şeyi gizlediğinizi akla getirir. Kendinizi izleyicinizle aynı konuma yerleştirmeye bir yadsıma tesis eder: Kendi niyetinizden emin olmayabileceğinizi içerimlese de, sizi yine de üstün olarak sunar: zira sizin açıkça ifşa etmediğiniz bir belirsizliktir bu.

Gizleme, kastettiğinizin tam tersini söylemenin basit örneklerinde olduğu gibi çok özgül olabilir. Ya da Sokrates'in Alkibiades'le girdiği alışveriş örneğinde olduğu gibi daha karmaşık da olabilir. Ama ayrıca çok daha kapsamlı ve daha uzun vadeli bir şey de olabilir. Bu da eninde sonunda bizi Sokrates'in tüm yaşamının ironisine, Alkibiades ve onu takiben Quintilian'ın sözünü ettiği ironiye ulaştırıyor. Bu bölümü bu konuyla kapatmak istiyorum, böylelikle Sokrates'in ironisine muhataplarının değil ama Platon'un verdiği yanıtı ele alacağım bir sonraki bölüme zemin hazırlayacağım.

Quintilian'ın bazı açıklamalarının dillendirmiş olduğu gelenek, Sokratik ironiyi, Sokrates'in gerçekte bildiğinden daha azını bilme konusunda şeffaf bir kendini küçük görme havası takınma olarak kavrar.[58] D. J. Enright bunu kısa ve öz bir biçimde özetliyor: "Sokrates ironiyi dünyaya tanıttı. Cahilmiş gibi gösterdi kendini... ve başkaları tarafından eğitilmeye, bilgilendirilmeye uğraştığı kisvesi altında onları eğitti, bilgilendirdi."[59] Dolayısıyla, Sokrates'in sürekli olarak etrafındakileri sorgulaması, kendisinin zaten bildiği şeyi onları kendi başlarına öğrenmeye sevk etmeye yönelik hilesiydi. Bu Sokratik öğretme tarzıydı.

Demek ki, Sokrates cahil olduğunu iddia etti ve bir öğretici olduğunu inkâr etti. Peki söylediği şeyi kastetti mi kastetmedi mi? Yakın bir geçmişte Gregory Vlastos "karmaşık ironi" nosyonunun yardımıyla bu soruya ciddi bir yanıt verdi. Karmaşık ironide, kastettiğiniz şeyin basitçe tersini söylemek yerine, ikili bir oyun oynarsınız. Sözlerinizi bir anlamda yadsıyarak ve başka bir anlamda olumlayarak iki farklı anlamda kullanırsınız. Sözgelimi, Sokrates

58. Bu gelenek nihayetinde *Devlet*'in birinci kitabında Thrasymakhos'un Sokrates'e verdiği tepkiye dek uzanır.

59. D. J. Enright, *The Alluring Problem: An Essay on Irony* (New York: Oxford University Press, 1986), s. 9.

bir öğretici olduğunu yadsıdığında,

> "Öğretmek"in salt bir öğreticinin zihninden bir öğrenicinin zihnine bilgi aktarımı olduğu anlamına geldiği uzlaşımsal anlamda Sokrates söylediği şeyi kastediyordur. Ama kendisinin "öğretme"ye yüklediği anlamda -sözde öğrencileri kendi cehaletlerinin farkına varmalarını ve öğreticinin kendine saklamış olduğu hakikati öğrencilerin kendi başlarına bulmalarını sağlamak için *elenkhos* temelinde bir tartışmaya sürükleme-, işte "öğretme"nin bu anlamında Sokrates bir öğretici, tek gerçek öğretici olduğunu söylemeyi isterdi: ahbaplarıyla olan diyaloğu onların kişisel ahlâki gelişimlerini, iyileşmelerini teşvik etme ve destekleme etkisini taşıma anlamına gelmektedir ve bu etkiyi kesinlikle taşır. (s. 32)[60]

Dolayısıyla, Sokrates söylediği şeyi hem kasteder hem de kastetmez: bir anlamda bir öğreticidir bir anlamda değildir. Öğrencilerine sorduğu soruların yanıtlarını, bu yanıtları kendi bilse de, söylemez ama öğrencilerinin bu yanıtları kendi başlarına bulmaları için onları sevk etmeye, yönlendirmeye isteklidir. Ama bu "gerçeği gizleyen öğretmen", terimin eskiden kalma anlamında dogmacıdır: şeylerin mahiyeti, özellikle de erdemler hakkında bilinmesi gereken bir hakikat olduğuna ve kendisinin bu hakikati haiz olduğuna inanır. Çağdaş hukuk fakültelerinin birinci sınıflarına ders veren bir borçlar hukuku hocası kadar "Sokratik"tir -yani, hiç de Sokratik değildir. Ne erdemin ne olduğunu bildiği ne de bunu (bilse de) öğretebileceği konusundaki ironik ısrarı, bu tarzda yorumlanacak olursa, protreptik* bir aracın, başka koşullar altında hiç de hevesli olmayan öğrencileri motive etmeye yönelik bir mekanizmanın içinde gözden kaybolur.[61]

---

60. "Hakikat" ile başlayan cümlede italikler bana ait. Vlastos'un karmaşık ironi olarak yorumladığı diğer ifadeler Sokrates'in bilgiye sahip olduğunu reddetmesi ve politik işlerle uğraşmayı reddetmesidir. Bkz. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 31-32, 36-37, 236-242.

* Protreptikos: eğitmek ve ikna etmek üzere tasarlanmış bir konuşma biçimi.(ç.n.)

61. Bkz. Donald Morrison, "On Professor Vlastos' Xenophon", Ancient Philosophy 7 (1987): s. 9-22. Morrison Ksenophanes'in Sokrates'inin Vlastos'un inandığından daha ironik olduğu kabilinden bir argüman geliştirirken, Vlastos'un karmaşık ironi anlayışının şu görüşü içerimlediğini iddia eder: "Sokrates'in suçu bir muğlaklığı [belirsizliği] kötüye kullanmaktı: bir sözcüğü iki anlamını ayırmada ve

Karmaşık ironi daha önce tartıştığımız retorik ironinin en yalın örneklerinin incelikli bir uyarlamasıdır aslında. Sokrates'in tam da söylediğinin aksini kastettiği fikrine dayanır hâlâ, ama izleyicisinin onun sözlerini anlamaya yatkın olmadığı hissi ağır basmaktadır. Ayrıca, Sokrates'in muhataplarına ne denli gizemli ve anlaşılmaz görünürse görünsün ironisinin, mahiyetini anlayan ve ilk yapıtlarında bu ironinin işleyişini betimleyen Platon'a gizem teşkil etmediğini öngerektirir. Aynı şekilde, Sokrates çağdaşlarıyla iletişim kurmak için kullandığı ikili kodu deşifre etmeyi başaran modern okuyucuları için de artık gizemli değildir. Bu görüşe göre, Sokrates kendisini ne kadar anlıyorsa, Platon da Sokrates'i o kadar anlamaktadır -hatta belki de daha iyi anlamaktadır- ve bizzat Sokrates'in kendi konuşmalarına yerleştirdiği Sokrates'i anlamaya yönelik aynı ipuçlarını Platon da kendi yapıtlarına yerleştirir.

Sokratik ironinin kendisini bu kadar kolay bir şekilde eğitme amaçlı bir hileye dönüştürmesine göz yummamız mı gerekir? Sonuçta bu yine de ironi midir? *Büyülü Dağ*'da Hans Castorp'un hümanistik akıl hocası Settembrini şöyle bir açıklamada bulunur: İroni "hiçbir sağlıklı zihnin amacından bir an için bile şüphe etmeyeceği dürüst bir klasik retorik aracı olarak kullanılmadığında bir ahlâk bozukluğu kaynağı, medeniyet için bir engel, tembellikle, nihilizmle ve ahlâksızlıkla sefil bir flört haline gelir." Ama çok geçmeden Hans Castorp'un açıkladığı gibi, "şayet 'hiçbir sağlıklı zihin amacından bir an için bile şüphe duyamıyorsa', sorarım size, bu ne mene bir ironidir, tanrı aşkına?... Olsa olsa yavan bir ukalalıktır."[62] Hans Castorp haklıdır. Ucuz bir alaya, bir iğnelemeye dönüştüğü en bayağı örneklerinden başka bir şey olmayan uyarlamalarında ironi

konumunu bu sözcüklerin her biri kapsamında açık bir biçimde ifade etmede başarısızlığa uğrayarak bir paradoks ve felsefi derinlik görüntüsü yaratmaktan suçluydu" (12). Bu suçlamanın biraz aşırı olduğundan şüphelenmekle birlikte Morrison'un önemli bir soru ortaya attığına inanıyorum: Şayet amacı Vlastos'un inandığı gibi muhataplarını daha iyi insanlar yapmaksa Sokrates'in niçin bu tür dolambaçlı bir strateji izlemesi gereksin ki? Niçin muhataplarından öğretme ve bilgiye dair kendi kişisel ve son derece kendine özgü görüşlerini kendi başlarına anlamalarını beklemesi gereksin ki?

62. Thomas Mann, *Der Zauberberg* (Frankfurt: Fischer verlag, 1952), s. 304, 305; *The Magic Mountain*, çev. John E. Woods (New York: Alfred A. Knopf, 1995), s. 217, 218.

sağlıklı zihinleri rahatsız eder ve bu zihinleri amacı hakkında şüpheye düşürür. "İroninin denetimli kullanıldığında özellikle polemiklerde mükemmel bir etkiye sahip olduğu retorik türünü" övmekle birlikte keza Friedrich Schlegel de, "Sokratik esinin yüce, derin duygular uyandıran inceliğiyle kıyaslandığında, antik trajedinin soylu üslubuna karşı düzenlenmiş en görkemli söylevin gereksiz tantanasına benzediği"ni iddia eder.[63] Retorik ironi genellikle dinleyicilerini söylenen şey hakkında şüpheye düşürmez. Bunun yanlış bir tarafı olmasa da, ironinin yaptığı şeyin çok küçük bir kısmıdır yalnızca. Settembrini her ne kadar aksini iddia etse de, belirsizlik ahlâk bozukluğu, ahlâken düşkünlük değildir; göreceğimiz üzere, belirsizlik işin özüdür. Sokratik ironi "karmaşık ironi"den daha karmaşıktır ve Platon'un Sokrates anlayışı, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, bu son görüşün kabul ettiğinden daha az mükemmel olabilir.

Platon'un Sokrates'i, sanki diyaloglardaki karakter Platon'un yakından tanıdığı gerçek bir kişiymişçesine anladığını belirten görüş beni son derece rahatsız ediyor. Bu görüşten hazzetmeyişimin sebeplerini açıklayacağım ve bir alternatife dair birkaç öneride bulunacağım. Ama önce Sokrates'in gizli derinliklerini açığa vurduğu varsayılan ve Platon'un kendi yaratısında hiçbir gizem görmediği görüşüne temel teşkil eden karmaşık ironi fikrini ele almak istiyorum.[64]

Platon'un metinlerinde Sokrates bazen erdem bilgisini haiz olduğunu iddia eder bazen de bunu reddeder. Vlastos, şayet Sokrates her iki durumda da "bilgi"yi aynı anlamda kullanıyorsa bunun nasıl olanaklı olduğunu sorar.[65] Vlastos tam da bu tür çelişkileri ortadan kaldırmak amacıyla karmaşık ironi nosyonuna başvurur. Aslın-

63. Friedrich Schlegel, *Lyceum Fragments*, no. 42, *Kritische Schriften* içinde (Münih: Carl Hanser, 1938), s. 10.

64. Aslında karmaşık ironi görüşüne Paul Friedländer'in tartışmasında rastlanabilir, Friedländer, *Plato*, 2. basım, 1. cilt (Princeton: Princeton University Press, 1969), s. 139-140. Gerçi Friedländer, Vlastos'un bu fikrin tatbik edilmesinden çıkardığı geniş kapsamlı sonuçları çıkarmaz.

65. Tam göndermeler için bkz. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 237-238 ve yine Vlastos'un "Socrates' Disavowal of Knowledge" başlıklı makalesi, *Socratic Studies* içinde, s. 39-66.

da, öğretme konusuyla bağlantılı bir çelişki yoktur, çünkü Sokrates öğretmenlik rolünü hiçbir zaman kabul etmemiştir.[66] Ama öğretmenlik rolünü sık sık reddeder ve bu reddedişleri (örneğin, *La.* 186d8-e3) karmaşık birer ironi olarak yorumlamayı kabul etmemek için başka sebeplerimiz var. Bu sebeplerden biri, Platon'un yapıtlarının, Sokrates'in ahbaplarıyla girdiği diyaloğun Vlastos'un böylesine kendinden emin bir şekilde Sokrates'e atfettiği ve bu temelde onu "tek gerçek erdem öğreticisi!" addettiği faydalı etkiler yarattığını asla göstermemesidir. Platon'un diyaloglarında Sokrates'in muhatapları arasından kim Sokrates tarafından daha iyi bir noktaya ulaştırılmıştır, daha iyi bir kişiye dönüştürülmüştür ki? Protagoras hiç değişmeden kalır. Gorgias, Polos, Kallikles, Hippia, Euthydemos ve Dionysiodorus da öyle. Aynısı Euthyphron,[67] İon ve Menon için de geçerlidir. "Ahlâki düzelme, iyileşme" Kharmides ve Kritias'ın yaşamlarının gidişatını mazur görülemez bir biçimde yanlış tanımlar.[68] *Lakhes* ve *Lysis* olumlu bir notla sona erer: konuşmaya katılanlar, orada başlattıkları çabaları sürdürmeye söz verirler, ama Platon Sokrates'in uzun vadeli etkisi sorununu tamamen çözümsüz bırakır. Alkibiades üzerindeki etkisine gelince, tarihin tanıklığı dışında bizzat Platon'un ona *Symposium*'da yaptırdığı itirafa sahibizdir yalnızca: "Onun yap dediklerini yapmamak için haklı sebepler göstermek elimden gelmiyor, gelmiyor ama onun yanından uzaklaşır uzaklaşmaz kalabalıklardan alkış toplamak hevesine kapılıyorum."[69] Yalnızca hemşerilerini değil ama onların kendi çocuklarının da daha iyi olmalarını olanaklı kılmak için sürekli olarak büyük

66. Vlastos *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*'da (s. 237) iyi belgelenen bilgi ve politika örneklerinin tersine Sokrates'in bir öğretici olduğunu kabul ettiği hiçbir metinden alıntı yapmaz. Vlastos'un yukarıda alıntıladığım öğretmeye ilişkin tartışmasındaki bu tür bir çelişkiye ilişkin olarak sunduğu tek kanıt, Sokrates'in öğretisinin değil politikasının konu alındığı *Gorgias*'tandır (521d6-8).

67. Diogenes Laertius ve R. E. Allen'in iddialarına rağmen. Bkz. 1. bölüm, dipnot 66.

68. Aslında Sokrates, Kritias'ın Peloponnesos Savaşı'nın sona ermesinin ardından Atina'ya kısa bir süre hükmeden Otuz Tiran'a katıldığında sergilediği zalimlikten ve yanı sıra Alkibiades'in utanç dolu mesleki yaşamından sorumlu olmakla suçlanmış gibidir. Bunu, Ksenophanes'in Sokrates'e yönelik bu suçlamalara ilişkin uzun ve sarih savunmasından çıkarabiliriz (*Mem.* 1.2.12-39).

69. Platon, *Symp.* 216b3-5. Alıntı Alexander Nehamas ve Paul Woodruff'dan, çev., *Plato: "Symposium"* (Indianopolis: Hackett, 1989).

Atinalıların yanlışlarını eleştiren[70] Sokrates, nasıl olur da böylesi bir kanıt ışığında kendisinin başarılı olduğunu iddia edebilir?

Sokrates'in bir öğreticinin ödevlerine ilişkin tutumu, herhangi bir şeyin, özellikle de erdemin öğreticisi olmayı reddettiğinde bile Sokrates'i yine de öyle saymak için ikinci bir sebep daha sağlıyor. *Gorgias*'ta (456a4-461b2), retorik öğreticisi olduğunu iddia eden sofist, kendisinin öğrencilerine verdiği bilgiyi öğrencilerinin nasıl ve nerede kullanacağı konusunda hiçbir sorumluluk üstlenmediğini belirtir: onun görevi öğrencilerine nasıl konuşacağını öğretmektir, doğru konuşmayı değil -böyle yapıp yapmamaları onların tercihi ve sorumluluğudur. Sokrates daha sonra, Gorgias doğruluğun doğasının söylev sanatı üstüne verdiği derslerin açığa vurduğu şeyin parçası olduğu konusunda kendisiyle aynı fikirde olduğu için, öğrencilerinin de doğruluktan asla sapamayacağını öne sürer: Doğruluğun ne olduğunu öğrenen biri, nasıl olur da bu bilgiye göre edimde bulunmaz ki?[71] Biraz kafası karışan Gorgias bu sonucu kabul eder ama konu çözülmeden kalır. Burada içerimlenen nokta, hem söylev sanatının (retorik) doğrulukla hiç ilgisi olmadığı hem de Gorgias'ın kendi sanatını öğrencilerine öğretmediğidir. Oysa *Apology*'de (33a5-b8) Sokrates Gorgias'ın işgal etmesine müsamaha göstermeyi reddettiği konumu üstlenir tam da: tartışmalarını dinleyenlerin karakterinden ve davranışından hiçbir şekilde sorumlu tutulamayacağını öne sürer. Gösterdiği sebep ise, bu insanların onun izinden yürümeyi kendi kendilerine seçtikleridir; onların öğreticisi değildir, bunu iddia etmemiştir bile. Şayet Sokrates'in kendisini bir *arete* öğreticisi olduğunu düşündüğüne dair bir hissiyat -herhangi bir hissiyat- olsaydı,[72] sanırım, Sokrates tüm eğitimlerin vazgeçilmez parçası olarak gördüğü, öğrencilerinin karakterlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi asla reddetmezdi.[73]

70. Örneğin bkz. *M.* 93b7-94e1. Sokrates'in Perikles'i oğullarına aktaramamakla suçladığı erdemi Sokrates'in kendi çocuklarının sergilediğine inanmak için hiçbir neden olmadığına da dikkat etmemiz gerekir.

71. Öğretmenin sorumluluğuna ilişkin karşıt bir görüş için karş. Ksenophanes, *Mem.* 1.2.19, 23, 27.

72. *Aretê*'nin yaygın çevirisi "erdem"dir. Bir sonraki bölümde bu çeviriyi ve Yunanca terimin doğru anlaşılma şeklini tartışacağız.

73. Yeri gelmişken bu tezat, *Gorgias*'ın daha sonraki bir döneme ait bir yapıt ol-

Hem dostlarının hem de düşmanlarının Sokrates'in *arete*'nin ne olduğunu öğretmeye muktedir olduğu konusunda, etkisinin niteliğine dair görüş ayrılığı yaşamakla birlikte, aynı kanıyı paylaştıkları doğru. Ama bu, Sokrates'in kendisinin bu rolü reddetmesini olduğu gibi kabul etmeyi yadsımak için bir sebep teşkil etmez. Bu ne kadar tuhaf görünürse görünsün, Sokrates'in çağdaşlarının ve yakın çağdaşlarının onu bizim bugün anladığımızdan daha iyi anlamış olmaları gerektiğini düşünmek bana zor geliyor (ama bu onu kendi başımıza iyi anladığımıza inandığım anlamına gelmesin). Eşi dostunun onu en çelişkili biçimlerde tasvir eden birçok *logoi* veya diyalog oluşturmuş olması ve kendi aralarında ciddi ciddi tartışmış olmaları gerçeği, Sokrates'in anlaşılması hiç de kolay olmayan biri olduğunu akla getiriyor.[74] Yakınlık her zaman anlamayı garantilemez. Kierkegaard haklıydı: "Kendimi onun çağdaşı gibi tahayyül edebilseydim bile, yine de her zaman anlaşılması güç biri olarak kalırdı."[75] Kavramamız gereken işte bu güçlüktür. Sokrates'in gizini ortaya çıkaracak şifreyi bulmamız gerekmiyor ille de. Onun gizi gözümüzün önünde ortada duruyor: Onu kavrayamıyor oluşumuzdan başka bir şey de değil. Bu açıklanabilecek bir giz değil: olsa olsa gözler önüne serilebilir; onu sergilemenin en iyi yolu ise, Sokrates'in yüzyıllardır yol açmış olduğu yorumların devasa çeşitliliğini görmekten geçiyor.

Sokrates'in öğretime yönelik tutumunu karmaşık bir ironi ola-

---

duğunu düşünmek için fazladan bir bulgulayıcı neden sunabilir. Zira Sokrates'in burada Gorgias'a getirdiği eleştiri, Platon'un ara dönemine ait olduğu kabul edilen *Devlet*'te (539b1-d7) bizzat Sokrates'in ağzından ifade ettiği Sokratik diyalektik eleştirisiyle ilişkisiz değildir. Buradaki argüman, Sokratik diyalektiğin bundan yarar sağlamak bakımından yaşça çok genç olan ve daha ziyade, Sokratik diyalektiğin yaşlılara karşı çıkmak, yerleşik değerleri çürütmek ve onların yerlerine hiçbir şey koymamak amacıyla onlara öğrettiği formel yöntemleri kullanan insanlarla tatbik edildiğidir. Bu nedenle, Platon Sokrates'in dostlarının davranışının sorumluluğunu (dar anlamda onların öğreticisi olmasa da) üstü kapalı bir biçimde taşıdığını iddia eder, çünkü Sokrates onları henüz hazır olmadıkları bir tartışma yöntemine maruz bırakmıştır: dolayısıyla sorumluluk yalnızca onlara ait değildir.

74. Muhtelif Sokratiklerin felsefi olduğu kadar kişisel zeminlerde de birbirlerinden hoşlanmadığı Diogenes Laertius tarafından kimi yerlerde ifade edilmiştir. Örneğin bkz. 2.7.60 (Aeschine'ler konusunda), 2.8.65 (Aristippus konusunda), 3.1.24 (Platon konusunda) ve 6.1.4 (Antisthenes konusunda).

75. Kierkegaard, *Concept of Irony*, s. 12.

rak kabul etmek, onu tuhaflığının[76] büyük bölümünden yoksun bırakmak olur, çünkü karmaşık ironi onun ruhuna açılan bir pencere sunar bize. Bu tutumunun samimi, sahtelikten uzak kabul edilmesi ise Sokrates'i paradoksal biçimde daha derin bir ironik maskeye büründürür -öylesine engin bir maskedir ki bu, düşürülmesi zor, hatta imkânsızdır: şayet bir maskenin gerçek bir yüzü gizlemesi bekleniyorsa, bu bir maske bile değildir belki de. Sokrates *aretê*'nin ne olduğunu bilmediğine ve bunu başkalarına öğretemeyeceğine içtenlikle inanıyorsa gerçek bir gizem tesis eder. Sokrates *aretê* bilgisinin iyi ve mutlu bir insan yaşamı için zorunlu olduğunu savunuyordu. Gelgelelim, bu bilgiye sahip olduğunu ve başkalarına aktarabilme becerisini haiz olduğunu yadsıyordu. Yine de, Platon'un nazarında olduğu kadar ikisinin birlikte (Sokrates ve Platon) başlatmış olduğu geleneğin nazarında da bir kimsenin o zamana dek yaşamış olabileceği en iyi yaşamı sürmede başarılı oldu. Ama bunun nasıl mümkün olduğunu bilmemize asla izin vermedi.

Bu -çok emin olmalıyız ki- çok derin bir ironi örneği. İroni, bir şeylerin gizlendiğini kabul eden bir gizleme biçimidir ve kişi birçok nedenden ötürü kendisini gizlemeye ve gizliyormuş numarası yapmaya karar verebilir. İroninin daima deşifre edilebileceğini düşünmek veya ironicilerin kendilerinin gizledikleri bir hakikati kesinlikle haiz olduklarına inanmak genellikle asıl vurgunun tamamen gözden kaçırılması anlamına gelir. İroninin her zaman kesin bir hakikat gizlemediğini ve aynı zamanda kişinin kendisine karşı da çevrilebileceğini fark edememek anlamına gelir. Enright'ın yazdığı gibi, "yadsımayan veya çürütmeyen veya altüst etmeyen, ama

76. "Ατοπία", harfiyen "uygunsuz olma [münasebetsizlik]". Bkz. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 1, ve ayrıca Platon, *G.* 494d1, *Symp.* 215a2, 221d2, *Phdr.* 230c6, *Tht.* 149a9. Sokrates'in ἀτοπία'sını neyin tesis ettiğine dair daha karmaşık bir açıklama için bkz. Pierre Hadot, "Spiritual Exercises", *Philosophy as a Way of Life* içinde (Oxford: Blackwell, 1995), s. 57 ve *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995), s. 56-57. Sokrates'in "uygunsuzluğu"nu filozofun ne duyumsanabilir ne de idrak edilebilir dünyaya tamamen bağlı olmadaki beceriksizliğiyle ilişkilendiren Hadot, ayrıca Sokrates'in ἀτοπία'sını benzersiz bireyselliğiyle de özdeşleştirir. Şayet Hadot bu son iddiasında haklıysa, bu, Sokrates'in "gerçekte" ne olduğuna dair hiçbir genel açıklamanın şimdiye dek olduğu gibi olası olmadığını ve olmayacağını izah edecektir.

sessiz sedasız, yeterince iyi bir şüphe düşüren ve sorunu açıkta bırakan" bir ironi vardır; "baştan savma veya cesaret ya da inanç eksikliği değil ama bir itiraftır bu; bir meselenin esasını bilmediğimizden değil, ama bir belirsizlik barındırdığından ötürü esasından emin olamadığımız anlar olduğuna dair bir itiraf."[77] İroni ekseriyetle zihninizde izleyicinizin bilmesine, kavramasına olanak tanınmayan bir şeyin meydana gelmekte olduğunu ima eder, ama konuşucunun o şeyi tamamen bilmesini gerektirmez her zaman. Bazen bütün bir resmin var olduğunu bile içerimlemez. Belirsizlik içkindir, esasa aittir.

İroni bir maske yaratıyor gibi görünür. Ama varsa bile neyin maskelendiğini göstermez. Derinliği çağrıştırır. Ama bu derinliği garantilemez. Şimdi Platon'un ilk diyaloglarının Sokrates'inin hiçbir derinliği olmadığını, bu metinlerin içerdiği öyküden farklı, gizli bir anlamı olan başka hiçbir öykü barındırmadığını iddia etmek istiyorum. Kendisinin yarattığı izlenimde olduğu gibi, Sokrates'i anlamak zor, neredeyse imkânsızdır. Platon'un ancak daha sonraki yapıtlarında, *Gorgias* ve *Menon*'dan itibaren,[78] Sokrates'i açıklama çabasıyla karşılaşırız; daha önce asla dile getirmediği, gücü yettiğince erdemli yaşamayı nasıl başarabildiğini açıklamak üzere tasarlanmış birtakım görüşler ve teoriler buluruz bu yapıtlarında. Sokrates'in derinliklerini açıkça sergilemeye, içyüzünün neye benzediğini göstermeye yönelik ilk girişim, *Symposium*'daki konuşmasında Alkibiades tarafından başlatılmıştır. Alkibiades'in konuşması, Diotima'nın kişinin Biçimin gerçek güzelliğini görünce görünüşteki güzelliğe nasıl kayıtsız kalacağını tanımlayan ve dolayısıyla Sokrates'in Alkibiades'in baştan çıkartıcı teklifine karşı soğukkanlı kalmayı nasıl başarabildiğini açıklayan Güzelliğin Biçimi üstüne söylevini izler. Ama Alkibiades bir Silen heykeli gibi Sokrates'in içini açıp baktığında, yine de bir gizemle karşılaşır: güzel heykelcikler içeride yollarını nasıl bulurlar? Sokrates öyle erdemli bir insan olmayı nasıl başardı?

Alkibiades bu soruyu yanıtlayamaz, keza Platon da o ana dek

77. Enright, *Alluring Problem*, s. 6. Bu bana yukarıda alıntılanan pasajdan çok bir Sokratik ironi izahı gibi geliyor.
78. Diyaloglar hakkında çıkardığım kronoloji için bkz. 1. bölüm, 33. dipnot.

bir yanıt veremez -asıl önemli nokta bu. *Gorgias*, *Menon* ve *Symposium*, Platon'un Sokrates'e, yüzeydeki paradoksal dış görünümünü, absürd görünüşünü, erdemli yaşamını açıklayan bir derinlik kazandırma çabasının başlangıcını işaret eder. Bu diyaloglarda Platon kendi felsefi çalışması bakımından yeni olan görüşler ve teoriler aracılığıyla kendi Sokrates yorumunu, kendi Sokrates yansısını inşa etmeye yönelik açık ve net bir çabaya girmeye başlar.[79] Ama Platon'un yeni Sokrates yansısı aynı zamanda Sokrates'e dair bir düşünümdür. Platon'un üzerinde düşündüğü şey, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, başka bir düşünümden başka bir şey değildir. Sokrates açısından bu düşünümler dizisinden daha fazlası yoktur.

Sokrates Platon'u bir paradoksla karşı karşıya bırakır. Sokrates'in kendi kuşağının en iyi insanı olduğundan (*Phd.* 118a15-18), belki de şimdiye dek yaşamış en iyi insan olduğundan emin olan Platon, kendisinin de onayladığı biçimde, Sokrates'in ne ise o olması için zorunlu addettiği şeye sahip olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek zorundaydı. Şayet *aretê*'ye sahip olmak ve dolayısıyla iyi yaşayabilmek için *aretê* bilgisi gerekiyorsa, bu durumda bu bilgiden yoksun olan Sokrates erdemli olamaz ve iyi yaşayamazdı. Ama yine de erdemliydi ve iyi bir yaşam sürmüştü.

Ksenophanes de aynı sorunla karşılaşır ve buna kendi yanıtını verir. Sofist Hippia bir noktada Sokrates'i yalnızca erdemlere dair sorular sormakla ve asla kendi yanıtlarını vermemekle suçlar (*Mem.* 4.4.10-11). Sokrates belki de şaşırtıcı bir biçimde doğruluktan ne anladığını sürekli olarak tanıtladığı (ἀποδεικνύναι) karşılığını verir. Ve Hippia kendisinden doğruluğun ne olduğunu söylemesini isteyince Sokrates tanıtlamasının, ne olursa olsun asla yanlış davranmaması gerçeğine dayandığı yanıtını verir. Öğüt veren bir

79. Temel bir örnek anımsama teorisi ve bu teoriyle ilintilendirilen doğru inanç ile bilgi arasındaki ayrım tarafından sunulur (*M.* 81a5-86c3, 96e7-100c2). Ruhun yeniden doğmadığı bir zamana ait olan doğru inançları tesis eden görüşleri anımsayabileceği, doğru inançların ruhta barındıkları sürece eylemler için bilgi kadar iyi birer kılavuz olabileceği ve kimin bu tür inançlara sahip olduğu kimin olmadığının bir talih veya "takdiri ilahi" meselesi olduğu kabilinden fikirler, Platon'un nazarında Sokrates'in tutarlı bir şekilde doğru edimde bulunmayı, Sokrates'in kendisinin böyle bir şeyi başarmak için gerekli addetmiş olabildiği bilgiyi haiz olmaması gerçeğine rağmen yine de ne [illegible] başardığını açıklamak üzere tasarlanmış gibidir.

tarzda şöyle sürdürür sözlerini: "ameller sözcüklerden çok daha ciddi kanıtlardır". Ksenophanes bu tür bir yanıttan tatmin olmuş görünür.[80] Ama doğruluk [adalet] bilgisinin uzun bir süre boyunca istikrarlı bir şekilde doğru davranmak için gerekli olduğunu düşünen ve bu tür bir bilginin daima sözcüklerle ifade edilebileceğine inanan Platon, bu tür bir yanıtı kabul edilemez bulur.

Eirôneia'nın Sokrates'e açıkça atfedildiği Platon'un diğer metinlerini geride bıraktık. Şimdi Sokratik ironiyi retorik bir beti [figure] olarak değil, ama gerçek bir yaşama biçimi olarak ele alacağız. Bu yaşama biçimi -bir *aretê* yaşamı olmak için gerekli koşulları karşılamayan bir *aretê* yaşamı- Platon'u kendine ait derin bir sorunla, anlayamadığı bir kişilikle karşı karşıya bıraktı. Platon'un dehası kısmen bu kişiliği resmettiği, bu kişiliğin ironisini sergilediği, üzerine kafa yorduğu ve yapıtlarının merkezindeki kahraman olan bu karaktere bir açıklık getiremeden şaşkına döndüğü birtakım yapıtlar (Sokratik diyaloglar) yazmış olma becerisine dayanır.

Platon'un ilk yapıtları iki önemli etki yaratır. Bunlardan biri, Platon'un yapıtlarının özellikle sessiz bir Sokrates, ironisi onu olası bir insan kılan şeyi görmemize olanak tanımayan bir karakter yaratmış olmasıdır. Platon'un Sokrates'inin, Sokrates'i anlamaya, nasıl kendisi olduğunu açıklamaya yönelik birbirinden tamamen farklı çabalara davetiye çıkarmasını, bu çabaları canlı tutmasını olanaklı kılan budur -kitabın ikinci kısmında bu tür çabaların üçünü ele alacağız. İkinci etki, Platon'un Sokratik yapıtlarının, kendi yazarına bile gizemli görünmeyi sürdüren bir karakter yaratmasıdır. Bu ayrıca, söz konusu karaktere, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, neredeyse iki yüzyıl boyunca tam da bir karakter, bir yansı olarak değil, ama orijinal, asli olanın doğrudan kopyası olarak boy göstermiş, böyle görülmüş olması gerçeğini açıklayan bir sahicilik, bir sahihlik ve canlılık kazandırır.

Ama Platon bu karakterden hoşnut kalmadı. Ara ve son dönem yapıtlarında Sokratik ironinin ilk sarih yorumunu sundu, Sokra-

80. Donald Morrison bu karmaşık pasaja ilişkin bir analiz geliştirir, Morrison, "Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful", *Ancient Philosophy* 15 (1995): s. 329-348.

tes'inin maskesini çıkarmaya yönelik ilk çabası bir hayli yıpratıcı olmuştu ve gizlediği şeyi aydınlatmaya yönelikti. Platon bu amaç doğrultusunda, zamanımıza değin felsefeye hükmetmeyi sürdüren sistematik düşünceyi karakterize eden birçok zorlu kaynak geliştirdi ve büyük bir felsefi gelenek başlattı. Ama Sokrates'in açıklanmayan bir gizem olarak resmedildiği ve basitçe felsefi bir yaşam sürdüğü Platon'un ilk yapıtları farklı bir felsefi geleneğin, belki de ilki kadar yaygın olmayan ama yine de canlı kalan ve tekrar sürdürülmeye layık olan bir geleneğin başlangıcında yer alır.

Şimdilik buradaki tartışmayı Friedrich Schlegel'in bir gözlemiyle noktalamak istiyorum. Schlegel şöyle söylüyor: Sokratik ironi, "ironiyi bir aldatma biçimi sayanlar dışında, tüm dünyanın faka bastırılmasının harikulade üçkâğıtçılığından zevk alanlar ya da kendilerinin de bunun hedefi olduklarından şüphelendiklerinde sınırlenenler dışında hiç kimseyi aldatmak amacında değildir."[81] Gregory Vlastos, Schlegel'in bakış açısını kabul etmiş ve Sokrates'i tüm olası aldatmalardan kurtarma çabasına girmiş gibidir. Kierkegaard ise şu büyük üçkâğıtçılar, sofistler dahil olmak üzere tüm dünyayı faka bastırma, oyuna getirme olarak gördüğü Sokratik oyundan büyük zevk alıyor gibi. Sanırım Platon eninde sonunda kendisinin de kendi yaratısının ironisinin hedefi olabileceğini anlamaya başladı ve kendi yarattığı Sokrates'in maskesini düşürmeye çalıştı. Bana gelince, Sokratik ironiyi bir tür aldatma olarak görmeyi kabul etmeyişimin beni, Sokratik ironiyi Sokrates'in ruhunun veya başka birisinin ruhunun en gizli derinliklerine giden bir yol olarak kabul etmek zorunda bırakmadığını düşünme eğilimindeyim.

81. Schlegel, *Lyceum Fragments*, no. 108, *Kritische Schriften*, s. 19.

III

Sokratik ironi

Karakter ve yazar

Sokrates'in yaşamı tarihin akışındaki görkemli bir duraklamaya benzer: onu hiç işitmeyiz; engin bir sükûnet hüküm sürmektedir -ta ki birçok farklı ardıl ekollerinin bu gizli ve anlaşılması zor kaynakta kökenlerinin izini sürmeye yönelik gürültülü gişimleriyle bozulana dek. İronisi idea'nın hizmetinde kullandığı bir araç değildi; ironi onun konumuydu -elinde bundan fazlası yoktu.

Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony*

Felsefe tarihindeki en konuşkan figürün "hiç işitmediğimiz" biri olduğu fikri ilk bakışta hesaplı bir şaşırtma ve kafa karıştırma çabası gibi görünüyor tam da. Ama Kierkegaard ciddi. *The Concept of Irony*'nin başlarında hemen hemen aynısını yazıyor: "Sokrates'in bizzat böylesine çok değer verdiği şey, yani, sükûnetle tefekküre dalmak -başka bir deyişle, sessizlik-, dünya tarihi kapsamındaki tüm yaşamı budur."[1] Kierkegaard haklı.

Kierkegaard'ın sessiz Sokrates figürü ile ardıllarının "gürültülü girişimleri" arasında kurduğu karşıtlık, Sokrates'i ahlâk felsefesi-

1. Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, yay. haz. ve çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton University Press, 1989), 11-12.

nin kurucusu olarak tanımlayan ve "ahlâk ve popüler felsefe hakkında konuşan tüm müteakip boşboğazlar onu [Sokrates] velinimetleri ve tapınma nesneleri yapmış ve tüm yanlış felsefeleri örtmesi beklenen bir paravana dönüştürmüştür"[2] diye yazan Hegel tarafından çok iyi öndelenir. Bizim elimizdeki tutkulu bir şekilde konuşmaya ve söyleşiye adanmış şu alışıldık Sokrates portresine karşın, Sokrates'i kuşatan sözcük seli eninde sonunda onu aşar ve nihayetinde onu tam anlamıyla sessizliğe gömer. Antiklerin çoğunu ve birçok moderni, bazılarının sırf onu anlama amacıyla, diğerlerininse onu izleme amacıyla, tekrar tekrar ona geri dönüp bakmaya zorlayan etken bu sessizliktir. Sokrates'in etrafında daima kopartılan patırtı, eninde sonunda temel bir sükûnetin yankısıdır. Benim buradaki kendi gürültülü çabalarımda yeniden hissettirmek, tekrar yakalamak istediğim de işte bu sükûnet.

Hegel'in Yunan felsefesinin gelişimine ilişkin muazzam görüşünden etkilenen Kierkegaard, Sokrates'in Yunan uygarlığının şu erken dönemini, Atinalılar sırf kültürlerinin geri kalanıyla beraber devraldıkları etik normlara sorgusuz sualsiz bağlı oldukları için bu şekilde, oldukları haliyle davrandıkları bu dönemi sona erdirdiğine inanıyordu. Sokrates zahiri davranış kurallarının otoritesine karşı çıktı ve öznelliğin ve bireysel vicdanın önceliğini ilk kez vurgulayan kişi oldu. Hegel şöyle yazmıştı: "Sokrates'in ilkesi, insanın hem kendi eylemlerinin ereğini hem de dünyanın ereğini kendisinden yola çıkarak bulmak ve hakikate kendi kendine ulaşmak zorunda olduğudur."[3] Friedrich Schlegel'in ironi anlayışını reddeden ve Sokratik ironiyi bu anlayıştan ayırmaya çalışan Hegel, ironinin yalnızca Sokrates'in ahlâki sorunların iç hesaplaşmayla, kişinin kendi vicdanını sorgulaması aracılığıyla bireyler tarafından yanıtlanması

2. G. W. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane, cilt 1 (1892; yeniden basım, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962), 388. Alıntı kitabın orijinalinden, Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 cilt (Leiden: A. H. Adriani, 1908), 1: 295.

3. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. Haldane, 1: 386; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1: 293, 293-95. Hegel bunu Sokrates'in en büyük başarısı olarak kabul ederken, Nietzsche, 5. bölümde göreceğimiz gibi, Sokrates'in arkaik veya "trajik" Yunan kültürünü yıkması addettiği şeyi onun en vahim hatası olarak görür.

gerektiğini gösterme yönteminin parçası olduğunu öne sürdü.[4] Ama ironiyi "sonsuz mutlak olumsuzluk"[5] olarak tanımlama bakımından Hegel'e bağlı kalan Kierkegaard, ironinin Sokrates'in emrine amade tek şey olduğunda ısrar etti: "elinde bundan fazlası yoktu."[6]

Kierkegaard, ironinin en güçlü anlamında (*sensus eminentior*) "var olan şu ya da bu tikel kendiliğe karşı değil ama belli bir zamanda ve belli koşullar altında tüm verilmiş edimselliğe karşı yöneldiğini" iddia eder.[7] İroni bu anlamda "sonsuz"dur çünkü bir kültürdeki şu ya da bu tikel fenomenin geçerliliğini değil, bir bütün olarak o kültürü zan altında bırakır. "Olumsuz"dur çünkü karşı çıktığı şeyi aşındırır ama buna herhangi ciddi bir alternatif önermeye muktedir değildir. "Mutlak"tır çünkü Hegelci bir anlamda daha yüksek bir gelişim aşamasını temsil etmekle birlikte ironicinin farkında olmadığı bir geleceğe örtük bir gönderme yaparak edimsel olanı olumsuzlar. Sokratik ironinin işaret ettiği daha yüksek aşama, Kierkegaard'a göre, Hıristiyanlıktı; ama bu Sokrates'in bilebileceği bir şey değildi. İronici, diye yazar Kierkegaard, "çağına aykırı davranmış, çağının dışına çıkıp başka yerlerde gezinmiş ve onunla hesaplaşmıştır. Meydana gelmekte olan ondan gizlenir, erişiminin dışındadır, ama böylesine düşmancıl bir şekilde karşı çıktığı edimsellik yıkmak zorunda olduğu şeydir; delici bakışını bunun üzerinde odaklar."[8] Öyleyse, Sokrates dünyaya öznelliği ve bireysel vic-

4. Hegel'in Schlegel ve romantik ironi eleştirileri, birçok yerin yanı sıra şuralarda bulunabilir: Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. Haldane, 1: 400-402 ve G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke: Jubiläumausgabe*, yay. haz. Hermann Glockner, 26 cilt (Stuttgart: Fromann, 1927-40), 19: 640-41.

5. Hegel, *Sämtliche Werke: Jubiläumausgabe*, yay. haz. Glockner, 12: 105-6, 221; a.g.y., *Philosophy of Fine Art*, çev. F. P. B. Gemaston, cilt 1 (1920; yeniden basım New York: Hacker Art Books, 1975), 93-94, 217.

6. "Sokrates bilgisiz olduğunu ilan ettiğinde, bilgisizliğini bildiği için yine de bir şey biliyordu; ama diğer taraftan, bu bilgi bir şeyin bilgisi değildi, yani herhangi pozitif bir içeriğe sahip değildi ve bu ölçüde Sokrates'in bilgisizliği ironikti ve kanımca Hegel Sokrates'e pozitif bir içerik kazandırmak için beyhude çabaladığından okuyucunun benimle aynı fikirde olması gerektiğine inanıyorum" (Kierkegaard, *Concept of Irony*, s. 269). Kierkegaard genellikle Hegel'i Sokratik ironinin, Hegel'in bizzat ironiyle özdeşleştirdiği Schlegel'in anlayışından farklı olduğu için sonuçta ironi olmadığını düşünmekle eleştirir. Kierkegaard hem Sokrates'in hem de Schlegel'in uyarlamalarının sahici ironi türleri olduğuna inanır.

7. Ag.y., 254.

8. A.g.y., 261.

danı tanıttı, ama bunların mahiyeti ve nihai önemlerinin farkında değildi; bunlar ancak Kierkegaard'ın kavradığı şekliyle Hıristiyanlıkta realize edilebildi.

Son derece çarpıcı fikirler bunlar. Bu fikirlerin hakkını verebileceğimden emin değilim, aslında haklarının tamamen verilebileceğinden de emin değilim.[9] Ama Quintilian'ın Sokrates'in tüm yaşamının ironi tarafından karakterize edildiği görüşünü geliştirebilmek için Kierkegaard'a başvurmak istiyorum; ne var ki, bunu yaparken Quintilian'ın Sokrates'in ironisinin sahte bir bilgisizlik taslamadan başka bir şey olmadığı şeklindeki diğer görüşünü kabul etmeye yanaşmıyorum. Bu en yaygın Sokratik ironi anlayışı[10] reddedilmeli. Sokrates Platon'un ilk yapıtlarında ilan ettiğini gördüğümüz gibi bilgisizlik havası takınmaz. Örneğin, Norman Gulley'in Sokrates'in dindarlık, cesaret veya ölçülülüğün ne olduğunu zaten bildiği ama muhataplarının bunu kendi başlarına bulmaya çalışmaları için bilmiyormuş numarası yaptığı görüşünü kabul edemem.[11] Sokrates'in bilgisizliği sahicidir ve belki de bu onun hakkındaki en önemli gerçektir.

Platon'un ilk diyalogları, karşısındakine hakkında bilgi sahibi olmadığı, ama kendisinin yanıtını bildiği bir soru soran kişinin, ze-

9. Bu aşamada Kierkegaard'ın tamamen ironik Sokrates imgesini türettiği Platonik metinler arasına *Phaidon*'u dahil etmesine karşı çıkmak istemiyorum (*Concept of Irony*, s. 62-79). Kierkegaard'ın kapsamlı ironi anlayışı *Phaidon*'da, bizim sözgelimi *Euthyphron* veya *Protagoras*'ta bulduğumuzla aynı türden karakteri bulmasını olanaklı kılar. Ama bence *Phaidon* çok farklı bir Sokrates yansıtır ve Platon'un felsefi gelişiminde çok farklı bir aşamanın parçasıdır. *Phaidon* önceki bölümün son sayfalarının argümanıyla uyumlu bir şekilde Platon'un Sokrates'i anlamaya yönelik, Sokrates'in iyi bir yaşam için zorunlu addettiği bilgiden yoksun olması gerçeğine rağmen yapmış olduğu gibi yaşamasını neyin olanaklı kıldığını açıklamaya yönelik bilinçli çabasında barınan bir unsurdur. Sokrates için olduğu kadar Platon için de bir δεύτερος πλοῦς (Sokrates kendi felsefi yolculuğu hakkında bu ifadeyi kullanır), ikinci veya en iyi ikinci veya alternatif olarak düzenlenmiş bir seferi, Platon'un ilk diyaloglarının yerine getiremediği (belki de öncelikle böyle bir şeyi başarmayı asla amaçlamadığı) bir şeyi başarmaya yönelik yeni bir teşebbüsü tesis eder.

10. Bkz. Joseph A. Dane, *The Critical Mythology of Irony* (İroninin Eleştirel Mitolojisi) (Athens: University of Georgia Press, 1991), 1. ve 2. kısım.

11. Norman Gulley, *The Philosophy of Socrates* (Londra: Macmillan, 1968), s. 39'da, Sokrates'in "muhatabını hakikati aramaya cesaretlendirmek, ona bir keşif yolculuğunda kendisine katıldığını düşündürmek için bir çıkar yol olarak" bilgisiz olduğunu iddia ettiğini yazar. Bu, önceki bölümde tartıştığımız Vlastos'un "karmaşık ironi" anlayışına temel teşkil eden görüşten pek de farklı değil.

kice tasarlanmış birtakım sorular aracılığıyla, yanıt vermesi beklenen kişiye gerekli bilgiyi vermesine olanak tanıyan "didaktik" diyalektik örnekleri değildir. Michael Frede'in dikkat çektiği gibi, Platon'un yapıtlarına ilişkin bu tür bir görüş, "Sokrates'in her durumda... sahip olduğu ve savunduğu bir argüman geliştiren birisiymiş gibi yeniden sunulduğu"nu varsayar "çünkü bu, Platon'un sahip olduğu ve onayladığı ve Platon'un tam da Sokrates'in ağzından öne sürdüğü bir argümandır." Ama bu, anlamaya çalıştığımız "*elenkhos*'a dayalı" veya "protreptik"* ilk diyaloglar bakımından hiçbir şey ifade etmez. Bu yapıtlar, *Phaidon* ve *Devlet* gibi diyalogların aksine, Sokrates'i "yanıt vermesi beklenen kişiyi didaktik tarzda bir argüman ile bir konudaki hakikati görmeye sevk eden bir kişi olarak" sunmaz. "Daha çok, yanıt vermesi beklenen kişiyi, bir argüman aracılığıyla, iddiasını dayandırdığı bilgisizliği görmeye yöneltirler."[12] Ama yanıt vermesi beklenen kişinin bilinçdışı bilgisizliği aynı zamanda Sokrates'i teşvik eden, en azından kendi bilgi eksikliğinin bilincinde olan Sokrates'i öncelikle o soruları sormaya teşvik eden bilgisizliği yansıtır.[13]

Sokrates sorularının yanıtını muhataplarının bildiğine inandığını iddia ettiğinde ekseriyetle ironiktir. Sözgelimi, *Devlet*'te (I. kitap) Thrasymakhos'u "akıllı" olarak nitelediğinde de ironiktir.[14] Ama kendisinin erdemin ne olduğunu bilmediğini söylediğinde dürüsttür ve bu bilgiyi gerçekten haiz olup bunu kendisine aktarabilecek birini bulmaya kendisini adar cidden. Ne var ki, Aristoteles'in haklı olarak "Sokrates sorular sorardı, bu soruları yanıtlamazdı - çünkü bilmediğini itiraf ederdi."[15] diye yazdığında yaptığı gibi,

* Bkz. 2. bölüm. (ç.n.)

12. Michael Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", James C. Klagge ve Nicholas D. Smith, der., *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992): İlave, s. 208, 209.

13. Frede'in Sokrates'in pratiğine ilişkin tanımını kabul etsem bile, erdemlerin mahiyeti hakkında sorular sorduğunda Sokrates'in bazen, sorduğu sorulardan birinin yanıtını bilen bir kişi olabileceğini umut ettiğine ya da ihtimal düşük bile olsa bundan umudunu kesmediğine inanıyorum. Bu iki hedef bağdaşmaz değildir.

14. Ama Sokrates'in vurgusunun sırf Thrasymakhos'un aptal olduğunu ifade etmediğini gördük (bkz. 2. bölüm, s. 118)

15. Aristoteles, *De Sophisticis Elenchis* 34, 183b6-8. Çeviri Jonathan Barnes'e ait; Barnes, der., *The Revised Translation of the Complete Works of Aristotle*

Sokrates'in erdemin ne olduğunu gerçekten bilmediğini söylemek, onun felsefi pratiğine ilişkin birtakım ciddi sorular yaratır.

Bu soruların merkezindeki soru ise, Sokrates'in bilgisizlik itirafının, şayet içten ise, ekseriyetle birtakım etik görüşleri ve ilkeleri kabul etmesi gerçeğiyle nasıl bağdaştığıdır. Bu ilkelerden biri, Sokrates'in *Apology*'deki kendi sözleriyle şudur: "ister ilahi ister insani olsun daha üstün bir şeye haksızlık etme ve itaat etmeme: bunun kötü ve utanılası bir şey olduğunu biliyorum."[16] Çok daha tartışmalı bir başka görüş de, "kişi ne kötülüğe kötülükle karşılık vermeli ne de kendisine ne yapılmış olursa olsun başka bir insanı incitmeli, ona zarar vermeli"dir (*Cr.* 49c10-11). Bunların doğru olduğunu bildiği iddialarıyla karşılaştığımız zaman da Sokrates'in bilgi sahibi olduğunu reddetmesini nasıl anlayabiliriz? Kendisiyle çelişiyor mudur yalnızca? Yoksa şu ya da bu şekilde çelişki görünüşte midir yalnızca?

Platon'un *elenkhos*'a dayanan yapıtlarında Sokrates'i yeniden sunma biçimi birçok farklı yoruma yol açmıştır. Henüz dikkat çekmiş olduğumuz çelişkiyi gidermenin olası yollarından biri, bilgi ve doğru inanç arasındaki yaygın çağdaş ayrımdan geçer. Sokrates erdem ve etik hakikat bilgisini haiz olduğunu reddetse de, bunlara dair doğru bir inanca sahip olduğunu reddetme gibi bir yükümlülüğü yoktur. Sokrates'in yalnızca erdemin esas mahiyetine dair bir anlayışın sağlayabileceği güçlü bir haklı çıkarmayla desteklenen inançları bilgi niteliği kazanamayabilir; ama yine de doğru olabilirler. Bu T. H. Irwin'in yorumudur. Irwin şöyle yazar: "Bilgi sahibi olduğunu reddeden bir kimsenin ille de tüm olumlu kanılara sahip olduğunu reddetmesi gerekmez. Sokrates... erdem bilgisini yalnızca erdemin ne olduğunu söyleyebilen... birinin haiz olmasına müsamaha gösterir... Şayet Sokrates uyulması zorunlu bu katı onaylamayı talep ediyorsa... kendi adına bilgi sahibi olmadığı iddiasında bulunması hiç de şaşırtıcı değildir. Ama her şeye rağmen, uyulması zorunlu bu kesin onaylamadan yoksun olmakla birlikte yine de güve-

(Princeton: Princeton University Press, 1984). Burada "itiraf ederdi" olarak tercüme edilmiş olan Aristotales'in ὡμογει'i, Sokrates'in bilgi sahibi olduğunu reddetme bakımından numara yaptığına dair hiçbir içerim barındırmaz.

16. Platon, *Ap.* 29b6-7. Bu çeviri açıkça belirtmediğim tüm diğerleri gibi bana ait.

nilir olan olumlu inançlara sahip olduğu iddiasında bulunabilir."[17]

Ne var ki, Sokrates *Apology*'de dile getirdiği ilke konusunda doğru inançtan daha fazlasına sahip olduğunu iddia eder: daha üstün olana itaat etmemenin kötü ve utanılası bir şey olduğunu *bildiğini* söyler. Burada ifade ettiği kanı ile bilgi sahibi olduğunu reddedişinin muhtelif örnekleri arasındaki çelişki, Irwin'in kabul ettiğinden daha keskindir. Bu sorun Gregory Vlastos'un başka bir alternatif önermesine yol açmıştır. Vlastos, Irwin'in bilgi ve doğru inanç arasındaki ayrıma yaptığı göndermeyi reddeder ve Sokrates'in eşanlı olarak hem bilgi sahibi olduğunu reddetmesi hem de bu bilgiyi sahiplenmesi ile ortaya çıkan paradoksun, bizzat iki farklı bilgi anlayışı arasında ayrım yapmamız durumunda çözülebileceğini öne sürer.[18]

17. T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1977), 39, tüm göndermelerle. Bu görüşün yeni bir çeşitlemesi için, diğerleri yanında ayrıca bkz. *Platos' Ethics* (New York: Oxford University Press, 1995), 2. bölüm, özellikle s. 27-29.

18. Bkz. Gregory Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Socratic Studies*, der. Myles Burnyeat (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 42-48. Daha sonra göreceğimiz üzere Sokrates'in haiz olduğunu iddia ettiği iki farklı bilgi tipi arasında bir ayrım yaparak (s. 43-44) bu çelişkiyi çözmeye çalışan Vlastos, Sokrates'in *Gorgias*'ta ahlâki meselelerle ve *elenkhos*'a dayalı çıkarımlarının doğruluğuyla ilgili olarak yaptığı birtakım beyanları (örneğin, 472c6-d1, 486e5-6, 505e4-5) kendine temel alır kritik bir biçimde. Ama ben *Gorgias*'ı daha sonraki döneme ait bir yapıt olarak gördüğüm için Platon'un ilk Sokrates görüşü bakımından kanıt olarak kullanmaya yanaşmıyorum.

Gorgias'ı kısmen stilistik değerlendirmelerden ötürü daha sonraki bir döneme ait kabul ediyorum: ilk diyalogların sonuncuları arasında, hatta Platon'un ara dönem yapıtları arasında yer aldığı kabul edilen *Menon* gibi *Gorgias* da bir tanımlama diyaloğu olarak başlar (konusu retoriktir, *Menon*'unki de erdemdir), ama çok geçmeden tanımlamayı bir kenara bırakır ve Kallikles'in Sokratik etiğe meydan okumasıyla hesaplaşır -bu, Menon'un paradoksunun (*M.* 80d5-e5) Sokratik metodolojiye karşı yaptığı meydan okuma kadar radikaldir. Yanı sıra, bu yapıtlarda sunulan etik, metafizik ve epistemolojiyle ilgili meselelerin yeni olduğuna ve yalnızca *Phaidon* ile *Devlet*'te açık bir biçimde ele alındıklarına inanıyorum.

Ayrıca, kötülükten zarar görmenin kötülük yapmaktan daha kötü olduğu tezinin *Kriton*'da (Platon'un ilk yapıtlarından biri olarak kabul edilir) ve *Gorgias*'ta ne kadar farklı işlendiğine de dikkat çekmek istiyorum. *Kriton*'da Sokrates bu görüşü son derece aykırı bir görüş olarak sunar ve bunu yeni ve farklı bir biçimde tartışmaya istekli olduğunu bildirir (49b3-e2); bu görüşü paylaşmayan insanların hiçbir "ortak fikir alışverişinde" (κοινὴ βολή, 49d3) bulunmak istemeyeceğini kabul eder. *Gorgias*'ta ise, herkesin, bunu bilsin ya da bilmesin, haksızlığa [kötülüğe] uğramanın bizzat haksızlık [kötülük] yapmak kadar kötü olmadığı görüşünü

Peki bu iki bilgi anlayışı nedir? Öncelikle, temel, aşikâr kimi ilkelerden bir hakikatin çıkarsanmasına dayanan bir bilgi çeşiti vardır. Bu tür bilgi zorunluluk gerektirir ve kesinlik üretir: Bu yolla bildiğimiz şey başka türlü olamaz ve ondan kuşku duymayız. Bilgi kesindir iddiasında bulunduğunda (*Rep.* 477e6-7) Platon'un aklındaki şey tam da budur ve Aristoteles'in "hepimiz de bildiğimiz şeyin başka türlü olamayacağını varsayarız"[19] görüşünü öne sürdüğünde düşündüğü şey yine budur. Vlastos'a göre antik felsefecilerin genellikle peşine düştüğü şey bilgidir; bu nedenle, Vlastos bunu "felsefi" veya "kesin" bilgi olarak adlandırır. Temel aksiyomlardan tümdengelime dayanarak çıkarsama yapmayla asla ilgilenmeyen Sokrates bilginin bu anlamıyla kesinlikle hiçbir şey bilmiyor-

kabul ettiğinde çok daha dogmacı bir biçimde diretir. Sokrates bakımından bu önemli bir farklılaşmadır.

Ayrıca, Vlastos'un Platon'un ilk diyaloglarının -ilk diyalogların *hepsinin*- Sokrates'inin her kişinin "kendisinde" haddizatında savunuyor olabileceği diğer her tür yanlış etik görüşün olumsuzlanmasını olanaklı kılan bir doğru inançlar [sanılar] stokuna sahip olduğu şeklindeki görüşü bakımından da önemli bir farklılık yaratır. Bu son tez Vlastos'un "The Socratic Elenchus"ta, *Socratic Studies*, der. Burnyeat, s. 1-28 (ayrıca bkz. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], s. 113-115) önerdiği *elenkhos*'a ilişkin pozitif ahlâki yorumun epistemolojik merkezini teşkil eder. Şayet hepimiz kendimizde bu tür görüşler barındırıyorsak, bu durumda *elenkhos*, yalnızca bir kişinin benimsediği muhtelif inançların tutarsız olduğunu ortaya koymaya muktedir görünüyor olması gerçeğine rağmen, nihayetinde yanlış olanları elememizi ve yalnızca doğru olanları muhafaza etmemizi olanaklı kılar (elbette öncelikle doğru inançlarımızı tespit edebildiğimiz varsayılırsa). Vlastos'un yorumuna ilişkin kanıtı büyük ölçüde *Gorgias*'tan alınmıştır (bkz. Richard Kraut, "Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus'", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I [1983): s. 59-70 ve Vlastos'un küçük değişikliklerle *Socratic Studies*'de, s. 33-37, yeniden yayımlanmış aynı konudaki yanıtı). Ama *Gorgias*'ın Platon'un gelişimindeki yeri, şayet yukarıdaki argümanım doğruysa, bu yapıttan türeyen görüşleri daha önceki diyalogların hepsine yansıtmamızı önler. Özellikle de "misilleme tezi" konusunda *Kriton* ve *Gorgias* arasındaki özgül farklılık, Platon'un ilk dönemi boyunca değil, ancak *Kriton*'u yazdığı dönemle *Gorgias*'ı yazdığı dönem arasında hepimizin "kendimizde" *elenkhos*'un açığa vurabileceği doğru inançlar barındırdığımız görüşüne ulaştığını (şayet ulaştıysa elbet) içerimler. Bana göre bu görüş Sokratik bir tez değil, daha sonraki bir Platonik buluştur -en azından Platon'un ilk diyaloglarının Sokrates'ine atfetmeyi düşünmüş olduğu bir tez değildir. İlk kez *Gorgias*'ta dile getirilir ve ilk açıklaması da, bence *Gorgias*'ın rehberi olan ve bizzat Vlastos'un inandığı gibi Platon'un ara döneminin başlangıcına ait olan (Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 47 8. dipnot ile ve s. 117-126) *Menon*'daki anımsama teorisi kapsamında geliştirilir.

19. *EN* 6.2, 1139b19-20; alıntı Barnes, yay. haz., *Revised Oxford Translation.*

dur ve bilgi sahibi olduğunu yadsırken tam anlamıyla samimidir.

Ama Sokrates birtakım etik hakikatlerin bilgisini haiz olduğunu söylediğinde de samimiyetinden kuşku duyulmaması gerekir çünkü bu örneklerde "bilgi"yle kastettiği şey, Vlastos'a göre, daha zayıf, daha sıradan ve alelade bir şeydir. Bu Sokrates'in kendi diyalektik pratiğinden türettiği bilgidir. *Elenkhos* olarak adlandırdığımız konuşmaya dayalı tartışmalardaki bir ya da tercihen daha çok çarpışmanın sonunda mevcudiyetini koruyan her tür ifadeye gönderme yapar. Bu tür bir "*elenkhos*'a dayalı" bilgi (bir bilgiyse şayet) "kesin" bilgiden daha zayıftır çünkü temelde yanılabilir. Tikel bir görüşe dayanan bir tartışmayı ne kadar sık kazandığınızın hiç önemi yoktur, zira bir dahaki sefere tartışmayı kaybetmeyeceğinizin hiçbir garantisi yoktur. Bu durumda, başlangıçta garantili, hatta belki de çürütülemez görünen, sonunda unufak olacaktır. Ekseriyetle geçmişe dayandırmış olduğunuz, hatta yaşamınızı adamış olabileceğiniz görüşün sonuçta savunulamaz olduğu kanıtlanacaktır. Ama yine de, bu görüşe dayanan bir tartışmayı kaybetmediğiniz sürece bunu bildiğinizi iddia etme bakımından kendinizi haklı hissedebilirsiniz. Vlastos'a göre bu, Sokrates'in *Apology* ve *Kriton*'da belirttiği ilkelerle bağlantılı olarak hissettiği şeydir tam da: bu ilkeleri temel aldığında bir tartışmayı asla kaybetmediğinden, bu ilkeleri bildiğini iddia edebileceğini varsayar.

Sokrates'in bilgiye sahip olduğunu reddetmesi, Vlastos'un "karmaşık ironisi"nin başka bir örneği olur çıkar.[20] Sokrates etik bilgiden yoksun olduğunu söylediğinde, şayet bilgi, tümdengelimsel kesinlik ve yanılmazlığı içeriyorsa, söylediği şeyi kastediyordur; ama bilgi Sokrates'in diyalektik zaferlerinin hataya düşebilir ürünü olarak anlaşılıyorsa, bunu kastetmiyordur. Bu kendi payına sahip olduğunu iddia edebileceği ve iddia ettiği bilgidir.

Bu görüşle bağlantılı merkezi bir sorun, Vlastos'un anladığı şekliyle "felsefi" bilgi nosyonunun sistematik olarak Platon'un yalnızca ara ve son dönem yapıtlarında ve Aristoteles'in yapıtlarında ifade edilmesidir.[21] Felsefi bilgi kavramı Platon'un ilk diyalogları-

20. Bkz. 2. Bölüm, s. 117-126.

21. Platon için bkz., diğerleri arasında, *Rep.* 476e4-478d4; *Tht.* 152c5-6, *Ti.* 51e4.

nın ait olduğu dönemde makul ölçüde geçerli olmadıkça, Sokrates'in hiçbir açıklama olmaksızın bu bilgiyi haiz olması eleştirilemezdi; geçerli olduğuna dair eldeki kanıtlar ise gerçekten de çok zayıftır. Vlastos, Demokritos'tan iki pasaj aktarır: "Gerçekte hiçbir şey bilmeyiz, çünkü hakikat derinlerdedir" ve "Gerçekte hiçbir şeyi kesin bir tarzda bilmeyiz."[22] Ama Demokritos'un kuşkuculuğu, kökleri en azından Ksenophanes'e[23] kadar eskiye uzanan geleneksel kuşkuculuğu felsefi bir teoriden ziyade yaygın bir klişe gibi görünür; bu geleneksel kuşkuculuk, iyi tanımlanmış kesin ve şaşmaz bir bilgi kavramının o dönemde doğa felsefecileri arasında bile dile getirildiğini ve genel olarak erişilebilir olduğunu çağrıştıracak denli gelişkin değildir kesinlikle. Vlastos ayrıca, Parmenides'in kendi dünya görüşü adına öne sürmüş olduğu güçlü iddialara da başvurur.[24] Ama Parmenides'in kurmuş olduğu Elea Okulu neredeyse münhasıran bir şekilde kendilerine ait pozitif sonuçlar tesis etmek için değil, çoğu insanın sağduyuya dayalı görüşlerini çürütmek için tümdengelimsel ispatı temel alıyordu (ekseriyetle çıkış noktası Platon ve Aristoteles'in daha sonraları bilgi için gerekli kıldığı temel ilkeler olmayan *reductio ad absurdum* [saçmaya indirgeme] ile ispata dayanıyor olsa da). Vlastos'un açıklamasına göre doğa felsefesiyle veya bilgi teorisiyle[25] hiçbir ilgisi olmayan Sokrates, olsa olsa hâlâ içrek epistemolojik buluş addedilen şeye[26] hiçbir şekilde ulaşamazdı. Platon bu tür felsefi tartışmalara aşina olsa bile, Sokrates'in tek bir açıklama bile yapmaksızın bu tür tartışmaları temel almasına izin veremezdi.

Aristoteles için bkz. *APo*. 71b15-16, 72b3-4. Bu metinler (*Theaetetus*'dan aktarılan pasaj hariç) Vlastos tarafından "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 52-54'te aktarılmakta ve tartışılmaktadır.

22. Demokritos DK B117 ve B9, Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 55'te aktarılır.

23. Ksenophanes, DK B18, B35, B38.

24. Keza Parmenides de, DK B1, B7, Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 55'te ayrıca tartışılır.

25. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 2. bölümde birçok yerde, özellikle s. 47-48'de (1A ve 1B Tezleri). Ayrıca bkz. a.g.y., "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 62-63.

26. Bu sonuç için "What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?"de kısmen *Ap*. 19a8-23c1'in yorumuna dayanan daha ayrıntılı bir argüman öne sürdüm.

Benim bu konuya ilişkin görüşüm, Irwin'in Sokrates'e atfettiği içtenlik ile Vlastos'un iki tür bilgi bulunduğu fikrini birleştiriyor. Irwin'in yanında yer alarak, erdemle (*arete*) ilgili olarak, gerçekten de bu sıfata layık addedeceği tür bilgiye sahip olmadığını belirten Sokrates'in dediklerini harfiyen kabul ediyorum. Vlastos'un yanında yer alarak da, tıpkı yanlış bir şey yapmaktansa zarar görmek daha iyidir veya ölüm korkusu kişinin kendinden üstün olanın buyruklarına itaat etmemeyi utanılası bir şeye dönüştürür fikri gibi kimi etik ilkelerle ilişkili olarak Sokrates'in bir tür bilgiye sahip olduğuna inandığını kabul ediyorum.

Sokrates'in sahip olduğu bilgi, ömür boyu sürdürdüğü *elenkhos* pratiği aracılığıyla kazandığı bilgidir; bununla karşılaştırdığı bilgi ise (az önce öne sürdüğüm üzere, o dönemde doğru dürüst ifade edilmemiş olan) felsefecilerin bilgisi değil, zanaatkârlar ve sanatkârların sahip olduğuna inandığı bilgidir. Sokrates bu tür insanların kendisini ilgilendiren etik konulara ilişkin bir şey bildiğini yadsısa da, *Apology*'de onların sanatlarına ilişkin ustalıklarından övgüyle söz eder. Birçok iyi şey (πολλὰ καὶ καλά) bildiklerinden emin olduğunu söyler ve yanılmıyordur da: onun bilmediği şeyler bilirler ve bu ölçüde bu kişiler ondan daha bilgedir.[27] Sanatkârlarla ilgili sorun, bu insanların sanatlarına ilişkin bilginin, kendilerine aynı zamanda iyi bir yaşama dair bilgiyi de, aslında böyle olmasa da, verdiğine inanıyor görünmeleridir. Bu bakımdan sanatkârların başka herkes kadar bilgisiz [cahil] oldukları kanıtlanır ve bu ölçüde, kendi bilgisizliğinin farkında olan Sokrates'ten daha az bilgedir. Ama Gorgias, Prodikos, Hippia ve Evenos'un anladıklarını ve öğretebildiklerini iddia ettikleri (*Ap.* 19e1-20c3) etik meselelere ilişkin hiçbir şey bilmeseler bile, sanatkârların sanatlarına ilişkin bilgileri

27. *Ap.* 22c8-d4, çev. G. M. A. Grube, *Plato: Five Dialogues* içinde (Indianapolis: Hackett, 1981). Oysa ne politikacılar (21c3-e2) ne de şairler (22a8-c8) kendi etkinliklerinin ilkelerini anlayabilir. Sanatkârların sorunuysa bilgi sahibi olmamaları değildir: kesinlikle bilgi sahibidirler, ama bunun, kendilerine erdemler hakkında bilgili konuşma hakkı verdiğine inanırlar ve yine de bilgili konuşmaya yetersiz olduklarını sergilerler. Sokrates *Pr.* 311b5-c8'de (ve birtakım başka yerlerde de) hekimler ve heykeltıraşların sanatlarını başkalarına öğretebildiklerini belirterek onların bilgi sahibi olduğunu söyler (heykeltıraşlara yönelik tutumu şairlere olan tutumundan çok daha fazla cömerttir -Platon'un anladığımız şekliyle "sanatlar"a düşman olmadığının bir başka göstergesi bu.).

sağlam ve tartışmasızdır.[28] Keza bu sofistlerin de felsefi bilgi, kesinlik ve yanılmazlıkla açıkça hiç ilgisi yoktur: tek ilgilendikleri diyalektik ve retorik başarıdır. Teknik veya uzmanlık gerektiren *aretê* bilgisini haiz olduklarını iddia ederler sadece; sanatkârların teknikleriyle ilgili olarak yaptığı gibi, onlar da bu bilgiyi oldukça az bir başarı şansıyla diğer insanlara ifade edip aktarabilirler.[29]

Sokrates sofistlerin yanıldığını düşünür elbette. Onlar kendisinin peşine düştüğü teknik *aretê* bilgisi gibi bir şeye sahip olamaz. Teknik bilgi şu ya da bu şekilde ifade edilebilir; kişi bazen çok uğraştırsa, çok fazla zaman alsa da bu bilgiyi başkalarına aktarabilir. Birçok tikel durumda yapmakta olduğunuz şeyin sebeplerini sunmanızı sağlayabilir bu bilgi. Genellikle iyi olduğu ya da hiç değilse diğerlerinden daha iyi olduğu konusunda insanların hemfikir olabileceği ürünlerle sonuçlanır. Asla çok basit, kusursuz, güvenilir bir yöntem değildir[30] ve ayrıca herkes bir sanat öğrenmeye muktedir değildir veya bu olanak herkese tanınmaz. Bir heykelcinin oğlu olan ve kendisi de bir heykelci olan[31] Sokrates zanaatlerin o dönemde sırlarıyla beraber ekseriyetle tek bir aile içinde nesilden nesile

28. Sokrates'in kendisini Vlastos'un öne sürdüğü gibi ("Socrates' disavowal of Knowledge", s. 61-62 53. dipnot ile) doğa felsefecileriyle değil sofistlerle karşılaştırdığı argümanı için bkz. "What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?", s. 291-293. Ayrıca bkz. C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology* (Indianapolis: Hackett, 1989), s. 10-11.

29. Bu tür "uzmanlık" bilgisi için bkz. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 37-53 ve Paul Woodruff, çev., *Plato: "Hippias Major"* (Indianapolis: Hackett, 1982), s. 79-112. Ama tüm sofistlerin böylesine güçlü bir iddiada bulunmamış olması da olasıdır. *M.* 95c'ye göre Gorgias *aretê* öğreticisi olduğunu yadsımış ve yalnızca insanların daha iyi birer hatip olmalarını sağlama iddiasında bulunmuştur (yine de, Gorgias'ın iddia ettiği şeye her zaman inanılmadığının, hatta belki de inanılmaz olabileceğinin kanıtı olarak bkz. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 cilt [Cambridge: Cambridge University Press, 1962-1981], 3: 271-272 1. dipnotla). Paul Woodruff'a göre ("Plato's Debt to Protagoras", daktiloya çekilmiş yazı [Department of Philosophy, University of Texas, 1993]) Protagoras *aretê*'yi öğretme "sanatı"yla öbür sanatlar arasındaki uyuşmazlıkların ayırdındadır, oysa Sokrates sofistin *aretê*'yi herhangi bir şekilde öğretme iddiasını şüphede bırakmak için sanatlar ve *aretê* öğretme sanatı arasındaki benzerliği hakettiğinden çok daha güçlü bir biçimde öne sürer. Ayrıca bkz. Paul Woodruff, "Plato's Early Theory of Knowledge", Stephen Everson, der., *Epistemology* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 60-84.

30. Irwin'in önerdiği gibi, *Plato's Moral Theory*, s. 23, 24, 34, 73.

31. Şayet Diogenes Laertius'a inanabilirsek; Laertius, *Lives of the Philosophers*, 2.5.18.

aktarıldığını adamakıllı biliyordu.[32] Eldeki kanıtlar, babaların oğullarını eğittiğini ve eğitimin modern dönemlerde olduğundan daha erken başladığını güçlü bir şekilde gösteriyor.[33] Zanaatlerde içerilen bilgi tamamen akılsal değildir ve kesinlikle tam olarak kurallarla ifade edilemez. İtiyat zanaatlerin değerlendirilmesi bakımından ne denli elzemse pratikleri bakımından da bir o kadar elzemdir. Yanı sıra, tartışmalar da her zaman kolaylıkla çözülemez. Zeuxis ve Parrhasios arasındaki ünlü daimi rekabet örneği, birçokları arasından yalnızca biridir: Tıbbın nasıl uygulanması gerektiğine dair anlayışını paylaşmayanları yerden yere vurmak için *On Ancient Medicine*'in yazarı tarafından dile getirilen sövgüler de bunun bir diğer örneğidir.[34]

Mamafih tüm bu niteliklere rağmen, sanatkârların bilgisi değişmezdir: bir kez elde edince onu asla yitirmezsiniz; ürünleriniz genellikle yüksek niteliklidir; en azından prensipte bu bilgiyi başkalarına açıklayıp aktarabilirsiniz. Sokrates şayet bu bilgiye sahip olmuş olsaydı, bu bilginin erdemli ve dolayısıyla mutlu bir yaşam sürmesine olanak tanıyacağını düşünürdü.[35] Ama bu bilgiden yok-

32. Alison Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), s. 82.

33. A.g.y., s. 89. Yazar aynı zamanda şöyle der: "sanatkârlar... uzun ve zorlu bir yetişme sürecinden geçmek zorundaydı. Şayet sanatında tam yetkinlik kazanacaksa bir insanın sürekli uygulamada bulunması gerekiyordu. Bir kez ustalaşınca da, becerisini uygulamayı sürdürmek zorundaydı, aksi takdirde becerileri körelmeye yüz tutar, yok olup giderdi" (s. 69). Pliny (*Natural History*, s. 35, 84) Apelles'in yeteneğini en üst seviyede tutmak için her gün çizimler yaptığını söyler. Bu tür ifadeler, Aristoteles'in bir kez kazanıldığında *aretê*'nin yitirilmesi neredeyse imkânsızdır çünkü bu haliyle doğası gereği sürekli olarak eylemde tezahür etmektedir şeklindeki görüşüyle (*EN*. 3.5, 1114b30-1115a4; 4.10, 1152a28-33) ve belki de Sokrates'in *Protagoras*'taki, kişi ilk etapta iyi olduğunda -gerçekten zor bir şeydir bu- iyi olmanın -yani iyi olmayı sürdürmenin- zor olduğu görüşünü Simonides'e yakıştırmayı reddettiği Simonides'in şiirine ilişkin yorumuyla (341d6-347a5) hem karşıtlaştırma hem de karşılaştırma yapmaya davetiye çıkarır. Ayrıca bkz. Maurice Pope, *The Ancient Greeks: How They Lived and Worked* (Londra: David and Charles, 1976), s. 73.

34. Hippokrates, *On Ancient Medicine* 1.13-19 ve bkz. A. -J. Festugière'in yorumu, *Hippocrate: L'Ancienne médecine*, der. A. -J. Festugière (1948; yeniden basım, New York: Arno Press, 1979). Zeuxis ve Parrhasios arasındaki tartışma için bkz. Pliny, *Natural History*, s. 35, 61 ve Apelles ile Protogenes arasındaki rekabet için bkz. a.g.y., s. 35, 79; ayrıca s. 36, 79'da konuyla ilişkili bir öykü yer almaktadır.

35. Platon'un Sokrates'inin benimsemeyi tahayyül ettiği erdem ve mutluluk ara-

sundu ve yoksun olduğunu biliyordu. İnsanın sahip olabileceği en değerli şey olduğunu düşünerek, yaşamının çoğunu, heykeltıraşların, hekimlerin ve kunduracıların genellikle iyi olduğu varsayılan sonuçlar üretmelerini olanaklı kılan ve zaman zaman bunları nasıl ortaya çıkarabildiklerini başkalarına açıklamalarını mümkün kılan bilgi çeşitinin *aretê* bakımından muadilini aramaya vakfetti.

Sokrates *aretê* bilgisinden yoksun olduğunu bilir. *Apology*'den öğrendiğimiz üzere, arkadaşı Khairephon'un sorduğu soruya cevaben Delphoi* kâhininin Atina'da Sokrates'ten daha bilge hiç kimse olmadığını söylediğini öğrendiğinde Sokrates'i hayrete düşüren tam da bu bilgisizliğe ilişkin bilgisidir: "Tanrının demek istediği yeryüzünde ne anlama gelir? Sözlerinin gizlediği anlam nedir? Önemli ya da önemsiz hiçbir konuda bilgili olmadığımın farkındayım çünkü. Peki öyleyse, benim bilge olduğumu söylerken ne demek istiyor olabilir?" (21b2-5; Karş. 21d2-6).[36] Sokrates'in "önemsiz şeyler"le ilgili olduğunda bile iyi bir yaşamla bağlantılı olarak bilgelik addettiği şey, etik konularda bazı görüşlere sahip olma olgusu değildir basitçe; başka herkes gibi o da doğal olarak, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda belirli inançlara sahiptir. İstediği ise, bu görüşleri kendine ifade edebilme ve haklı çıkarabilme ve dolayısıyla, bunları başkalarına aktarabilme becerisidir -acılı bir şekilde kendisinin sahip olmadığının farkında olduğu bir beceridir bu.[37]

Sokrates'in *Apology*'de kendisini, insanlara nasıl başarılı olunacağını öğretmekle ünlenmiş sofistlerle kıyaslamaya bu denli önem vermesinin nedeni de budur (19d7-20c3). Bu insanların kendileri için sahip olduklarını iddia ettikleri şeye sahip olmadığını belirtir tam da. Kehanet hakkında bir kez bilgi sahibi olunca, tanımladığı

sındaki eksiksiz bağlantıya ilişkin literatür muazzamdır ve muazzam derecede karmaşıktır. Burada içerdiği meselelerin çoğuna ilişkin bir konum benimsemeyi istemiyorum. Irwin'in *Plato's Ethics*'te *birçok yerde* geçen yakın tarihli tartışması, her ne kadar Irwin'in kendine has görüşünü geliştirse de, alternatif yaklaşımlara dair iyi bir tartışma ve kapsamlı bir bibliyografya içeriyor.

* en önemli eski Yunan tapınağının ve Apollon'un kehanet merkezinin bulunduğu yer. (ç.n.)

36. "Ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ν." Platon *Phdr.* 235c6-7'de Sokrates'e kendini tanımayla [kendini bilme] ilişkili olarak aynı fiili kullandırır, "συνειδὼς ἐμαντῷ ἁμαρτίν."

37. Karş. Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 43 12. dipnot ile.

usule uymasının nedeni de budur (20b9-22e5). Zira kendisini ilgilendiren konularda kendisinden daha bilgili birini bulmak amacıyla başvurduğu kişiler devlet adamları ve şairler (bizzat kendileri iyi olmakla ve yanı sıra başkalarını daha iyi yapmakla ünlü kişiler) ve sanatkârlardır (Sokrates'in *aretê* öğreticisi olabilmek için gerekli addettiği türde bilgiye en azından kendi alanlarında sahip olan insanlar).[38]

Şimdiye dek *aretê*'yi kesinlikten uzak bir anlamda "erdem" olarak tercüme ettim. "Erdem"in Yunanca terimin doğru bir çevirisi olmadığı bildik bir şey elbette. "Erdem" çok kısıtlı bir kavram, daha yeni bir sözcük olan "yetkinlik"in ise aşırı zayıf, renksiz, yavan ve muğlak olduğuna inanıyorum. *Aretê* "erdem"e kıyasla çok daha fazla insani niteliğe gönderme yapıyor; ayrıca, insani olmayan ve hatta cansız varlıkların niteliklerine de kusursuz biçimde iyi gönderme yapabiliyor. Platon'un yenilikçi veya revizyoncu olduğuna dair hiçbir belirti olmaksızın araç gerecin ve dolayımlı olarak hayvanların *aretê*'sini tartıştığı *Devlet*'in ilgili pasajlarında bu yeterince açık (352d8-353c10). Örneğin, Homeros da *aretê*'yi atlara atfeder.[39] Cansız nesneler de kendi karakteristik *aretê*'lerine sahiptir. Herodot *aretê*'yi üstün bir yün biçimi addettiği Hint pamuğuna (koyunlardan elde edilmek yerine ağaçlarda yetişen bir yün türü) ve keza verimli toprağa[40] atfeder, Thucydides de iyi yeryüzünün *aretê*'sinden söz eder.[41]

38. Teknik bilgi nosyonuna dair daha fazla malumat için şunlara bkz.: Reeve, *Socrates in the Apology*; Woodruff, çev., *Plato: "Hippias Major"*; Michael Frede, "Philosophy and Medicine in Antiquity", *Essays on Ancient Philosophy* içinde (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 225-242; David Roochnik, "Plato's Use of the Techne-Analogy", *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): s. 259-310; J. E. Tiles, "*Technê* and Moral Expertise", *Philosophy* 59 (1984): s. 49-66; ve Irwin, *Plato's Moral Theory*, s. 71-86 ve *Plato's Ethics*, s. 47-48.

39. Homeros, *Iliad*, 23.276: "ἴστε γὰρ ὅσσον μοι ἀρετῇ περιβάλλετον ἵπποι"; Robert Fagles (Homeros, *Iliad*, çev. Robert Fagles [New York: Viking Penguin, 1990]'da) bunu "Benim ekibimin diğerlerinin tümünün hızını nasıl geçtiğini biliyorsunuz" şeklinde tercüme ediyor ve s. 374-375, "τότε δὴ ἀρετὴ ἑκάστου [ἵππου] φαίνετο", gerçi Fagles söz konusu ἀρετή'i atlara değil atlı savaş veya yarış arabası sürücülerine atfediyor.

40. Herodotes, *Histories*, 3.106.2; 4.198.7. Ayrıca atların ἀρετή'ından da söz eder, 3.88.

41. Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 1.2.4.

İnsan varlıklara gelince, *aretê*'yi pekâlâ "başarı" olarak ya da bunu açıklayan nitelik veya nitelikler kümesi olarak tahayyül edebilirdik. Başka bir şey olmasa, bu tür bir yorum, Yunanlıların *aretê*'nin öğretilip öğretilememesine niçin bu kadar önem verdiklerini açıklardı ve tartışmalarının bizim bugünkü durumumuzla doğrudan doğruya bağlantılı olduğunu gösterirdi.[42] Günümüzde uygun bir ücret karşılığında bir yerden bir yere yolculuk etmeye kendi dönemlerinde sofistlerin olduğu kadar istekli uzmanlar tarafından dünyanın birçok yerinde düzenlenen "seminerler" aracılığıyla veya hazırlanan kılavuz kitaplar aracılığıyla sayısız girişim alanında başarının sırlarını aktarmaya tahsis edilmiş büyük bir endüstri mevcuttur. Tüm bunlar sofistlerin vaadinin uyarlamalarıdır ve bu tür bayağı girişimlerde başarının kişinin sahiden gurur duyabileceği bir şey oluşturduğundan kuşku duyan herkesin Sokratik ve Platonik tepkiler vermesine yol açarlar: gayrimenkul bakımından kısa yoldan zengin olma yöntemlerinde başarılı olmak gerçekten takdire şayan mıdır? Bu "gerçek" başarı olarak adlandırılabilir mi? Benjamin Jowett *aretê*'yi dar anlamda ahlâki erdem olarak kavramada ve dolayısıyla Platon'un *Menon*'unun başındaki "*aretê* nasıl kazanılır?" sorusu "modern dönemlerde ne sorulurdu ne de yanıtlanabilirdi" sonucuna ulaşmakta kesinlikle hatalıydı.[43] Başarının mahiyeti ve başarıya ulaşma araçları çağdaş yaşamın merkezi meseleleridir.

42. Menon'un kendi adını taşıyan diyalogda bu soruyu ortaya atma tarzı çok güçlü bir biçimde, gerçek bir mesele olduğu kadar bir *topos*, sıradan bir diyalektik pratik olduğunu akla getiriyor. *Dissoi logoi*'nin yazarı (muhtemelen MÖ 403-395 civarında yazılmıştır) "σοφία [bilgelik] ve ἀρετά'nin [*aretê*] ne öğretilebileceği ne de öğrenilebileceği şeklindeki ne doğru ne de yeni olan bir argümana" gönderme yapar (bu metnin tarihi konusunda bkz. T. M. Robinson, *Contrasting Arguments: An Edition of the "dissoi logoi"* [New York: Arno Press, 1979], s. 34-41). Pindar *Olympian* 2.86-88'de mükemmel bir şekilde, (bu örnekte şaire karşılık gelen) bilgenin doğası gereği böyle olduğunu, oysa başkalarının, sanatlarını öğrenmek zorunda olanların, bilgeye kıyasla cıyaklayan kargalara benzediğini öne sürmüştür (karş. *Nemean* 3.41). Isocrates ἀρετή (*aretê*) ve δικαιοσύη'ın (doğruluk) tümüyle öğretilemez olduğunu öne sürmekteydi -yani, onları elde etmeye hazır uygun bir doğa olmaksızın öğretilemez olduklarını (*Contra Sophistas* s. 14-18, 21; karş. *Antidosis* s. 186-192, 274-275). Aslında bu konum Platon'un *Devlet*'teki yaklaşımına benzer cidden. Ksenophanes bile *Memorabilia* 3.9'da Sokrates'e buna benzer bir tez atfeder.

43. Platon, *The Dialogues of Plato*, çev. Benjamin Jowett (Oxford: Oxford University Press, 1953), s. 252.

Her zaman olduğu üzere Platon bir kez daha bizi fazlasıyla anladığını kanıtlar.

Ama *aretê* insanlarla olduğu kadar cansız nesnelerle de ilişkili olduğu için terimi daha genel bir biçimde anlamaya çalışmak daha iyi olacak. Terimi, bir şeyi ait olduğu grubun *önemli* bir birimi haline getiren nitelik veya nitelikler kümesi olarak düşünmekten daha iyisinin elimizden gelmediğini öne sürüyorum. *Aretê* bir şeyin *geçerli bir nedenle önemli* olmasını açıklayan özelliktir. Aynı anlama gelen her iki içerim de üç unsur içerir: şeylerin iç yapısı ve niteliği, tanınmışlıkları ve onları takdir edecek olan izleyici. Bu aynen olması gerektiği gibidir. İlk dönemlerden itibaren *aretê* fikri içkin olarak toplumsaldır, bazen de neredeyse şöhretin (herkesçe tanınma durumunun) (κλέος) muadilidir. Terimin bu boyutu Homerik destanlarda belirgindir, ama klasik dönemde de hayatta kalmayı başarmıştır: Potidaea'da yenilgiye uğrayıp yaşamlarını kaybeden (MÖ 432) Atinalıların anısına ilişkin bir kitabede şunlar yazılıdır: "Yaşamlarını feda ederek *aretê* kazandılar."[44] İskender'in MÖ 323'te ölümünün ardından, çok daha sonra kaleme alınan *Funeral Oration*'unda Hyperides kentleri uğruna hayatlarını feda edenler "gerilerinde *aretê* bırakır" diye yazar (s. 41).

Öyleyse *aretê*'nin öğretilip öğretilemeyeceği sorunu, kişinin akranları arasında geçerli bir nedenle önemli bir üne sahip olmanın ne gerektirdiğini öğretip öğretemeyeceği sorunudur. Sokrates bunu yapamayacağını bilir çünkü öncelikle *aretê*'nin ne olduğunu bilmiyordur ve diğerlerini tabi tuttuğu elenkhos'a dayalı sorgulama, onların bu konuda kendisinden daha iyi olmadıklarını kanıtlar. Gerçekten de, *aretê*'yi bildikleri ve öğretebileceklerine dair inançları, kendi sınırlılıklarına ilişkin bilgisizlikleri, Sokrates'in farkında olduğu üzere, onları kendisinden daha aşağı bir konuma yerleştirir. *Apology*'de bunu ortaya koyduğu şekliyle: "Kâhinin adına, ne onların [sanatkârlar] olduğu türde bilgili ne onların bilgisizliği gibi bilgisiz olmaktansa olduğum gibi olmayı tercih edip etmeyeceğimi ya da her ikisini birden, hem bilgili hem bilgisiz olmayı tercih edip

44. Werner Peek, *Griechische Versinschriften*, 1. cilt (Berlin: Akademie, 1955), 20.11.

etmeyeceğimi sordum kendime. Ve olduğum gibi kalmak daha iyi diye yanıtladım kendimi ve kâhini" (22e1-5).

Sokrates'in sahip olduğunu yadsıdığı becerinin tümdengelimle ve kesinlikle hiçbir ilgisi olmaması, bu beceri bakımından çok önemlidir. Alanlarının sistematik yapısında ustalaşmak tüm konuların öğreticileri için önem taşır ama bu tür bir yapı, matematiksel düşüncenin sergilediği tümdengelimsel geçerliliği garantileyen kesin ilişkiler kümesinden çok daha zayıftır. Gördüğümüz üzere, sanatkârlar arasındaki fikir ayrılıkları Sokrates'in ileri sürdüğünden daha sık yaşanabilse de, burada gerçekten bir fark yaratan şey makul bir güvenilirlik ölçüsüdür, sonuçların muhtemel tutarlılığıdır.[45] Sözgelimi, Sokrates'in sık sık bir sanatın ne olduğunu tartışırken sanatın paradigması olarak başvurduğu tıp sanatı Sokrates'in iddia ettiğinden çok daha az muntazamdır. Kişi her zaman tetikte olmalıydı: "Hekimler sürekli oradan buraya yolculuk etme eğiliminde olduğundan, onları sorumlu tutmak pratik açıdan olanaksızdı. Bu nedenle, birçok şarlatan ve ehliyetsiz hekim vardı; kişi, medet umduğu hekimin yetkinliğine güvenip güvenmemesi gerektiğine dair bilgiye dayanan bir yargıda bulunmaya çalışmak zorundaydı."[46]

Gelgelelim tıp alanında güvenilir bir uzman saptama sorunu ne denli can sıkıcı olabilse de, bir *aretê* uzmanını teşhis etmenin muazzam karmaşıklığıyla kıyaslandığında çok önemsiz kalır. Bu iki sorun içerir. Öncelikle, *aretê*'nin öğretilip öğretilemeyeceği sorunu klişeleşmiş bir konu olsa da ve *aretê*'yi kişinin akranları arasındaki onaylanabilir büyük bir itibar olarak anlasak bile, daha önce yanıtlanması gereken bir soru vardır hâlâ. Zira bu terimlerin hiçbiri belirli bir insan nitelikleri kümesiyle tartışmasız bir şekilde bağlantılı değildir. Ne kişinin önemli olmasının varsayıldığı doğru dürüst bir alandan ne bu tür bir kişinin ününü, itibarını onaylayan niteliklerden ne de önemli, seçkin bir kişiyi kabul etmeye vakıf doğru dürüst bir grubun varlığından haberdarız: kısacası, seçkin olma fikrini neyin tesis ettiğini bilmiyoruz. Platon'un ilk yapıtlarında baştan

45. Sözgelimi, Sokrates'in *Pr.* 311a5-c8'de heykeltıraşlar ve hekimler arasında tahayyül ettiği uyumun daha ziyade idealleştirilmiş uyarlamasını yukarıda 27. dipnotta aktarılan örneklerle karşılaştırın.

46. Frede, "Philosophy and Medicine in Antiquity", s. 225; karş. s. 231-234.

sona Sokrates'e ısrar ettirdiği gibi bu, *aretê*'nin kendisinin ne olduğunu bilmek değildir.

İkincisi, bir uzmanın fark edilmesi sorunu, soruna Platon'un Sokrates'i gibi yaklaşan biri için özellikle vahimdir. *Protagoras*'ta Sokrates'in sofiste danışmak için sabırsızlanan genç Hippokrates'i *aretê* dersi için Protagoras'a bel bağlamaması konusunda ikaz ettiği pasajı bu bağlamda ele alalım (313a1-314c2). Sofist, der Sokrates, "ruhun beslenmesi için gerekli zahireyi [öğrenimi, μαθήματα] satan bir tüccar veya seyyar satıcıdır" (313c4-5). Zerzevatçı beden için ne anlama geliyorsa, sofistler de ruh için o anlama gelir. Tüccarlar haklarında hiçbir şey bilmeseler de mallarını ister iyi ister kötü olsun ayrım gözetmeden över (πονηρὸν ἢ χρηστόν, 313d1-3). Alıcılar da doğru ayrımları kendi başına yapamaz; kendileri hekim ya da beden öğretmeni olmadıkça (313d3-5) neyi alıp yemeleri gerektiği konusunda öğüt verecek uzmanlara danışmaları gerekir. Zihinsel besinlerin satıcıları da "sattıkları şeyin ruha zararlı mı yararlı mı olduğu konusunda bilgisiz" olabilirler pekâlâ (πονηρὸν ἢ χρηστὸν πρὸς τὴν ψυχήν, 313d8-e1). Aynısı müşterileri için de geçerlidir, "ruh hekimi" değillerse onlar da bunu bilmez (περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικός, 313e1-2).

Yalnızca sen kendin ruha neyin yararlı neyin zararlı olduğu konusunda bir uzmansan (ἐπιστήμων) şayet, der Sokrates Hippokrates'e, "Protagoras'tan veya başka birinden bilgi satın almanda bir sakınca yoktur" (313e2-5). Ama bir uzman değilsen, sağlıksız yiyecekler satın almış olacağından çok daha fazla tehlikeye atarsın kendini. Bir dükkandan ya da satıcıdan yiyecek satın alabilir ve yemeden önce bir uzmandan yiyeceği incelemesini isteyebilirsin (314a3-b1). Ama yiyecek için geçerli olan, düşünce için geçerli değildir: "Bilgiyi paketleyip yanında götüremezsin. Bir kez bedelini ödedin mi, doğrudan doğruya ruhuna alman, kabul etmen ve bu bilgiyi öğrenmiş bir şekilde, vereceği yararı da zararı da zaten içinde taşıyarak çekip gitmen gerekir" (314b1-4).

Ruhun beslenme uzmanlarına, bedenin beslenme uzmanlarının tersine, ilk işlemden sonra danışılamaz: bu işlem tümüyle olduğu gibidir. Kişi bir *aretê* hocasına başvurmanın ruhuna yarar mı yoksa

zarar mı vereceğine -bunun *aretê*'ye mi yoksa ahlâk bozukluğuna mı (ἐπιστήμων) yol açacağına- peşinen karar vermek zorundadır. Ama fazladan bir sorun daha vardır. *Aretê* örneğinde, tıp veya beden eğitiminin tersine, kabul edilmiş, onaylanmış uzmanlar yoktur -hatta insanlar her şeyden önce *aretê*'nin ne olduğu konusunda hemfikir bile olamaz. Bu nedenle, başlangıçta sofistlerle ilişkili olan güçlüğün aynısı bu sefer de bu varsayımsal uzmanlarla ilişkili olacaktır: Bu uzmanların sofistlerin sattığı malla ilgili öğütlerinin kendi hesabına yararlı mı yoksa zararlı mı olacağını nasıl söyleyebilirsiniz? Bu açmaz giderek daha da kötü bir hal alır. Kişi sundukları şeyin ruha yararlı mı zararlı mı olacağını bilmedikçe *aretê* hocalarına danışmamalıdır. Ama ruha yararlı olmak onu daha iyi kılmak, *aretê*'yi ona kazandırmak anlamına gelir; ruha zarar vermek ise onu daha kötü kılmak, onu kötülükle, kusurlarla (κακία) doldurmak anlamına gelir. Bu yüzden kişi hocanın gerçekten *aretê*'nin ne olduğunu öğrettiğinden ve dolayısıyla bu ölçüde kendisinin gerçekten *aretê*'yi haiz olmasını olanaklı kılacağından emin olmadıkça *aretê* hocasına müracaat etmemelidir.

Şimdi bir süreliğine Platon'un *Lakhes*'ine dönelim. Diyalog silahlı dövüş eğitiminin iyi ailelerin çocukları için yararlı olup olmadığı sorusuyla başlar, ama genelde hep *aretê*'yle ilgilenen Sokrates tartışmayı hızla gençlerin nasıl mümkün olabildiğince iyi kılınabileceği meselesine getirir. Ama buna karar verebilmek için ne hakkında konustuklarını bilmeleri gerekir. Sokrates, topluluk içinde ruhun bakımı konusunda uzman (τεχνικός) biri olup olmadığını, dolayısıyla gençleri iyi insanlara dönüştürmeyi bilen biri olup olmadığını sorar (185a4-6). Bunun nasıl başarılacağını bilmek için, diye sürdürür konuşmasını Sokrates, kişi ruhta barındığında ruhu mevcut olmamasından daha iyi kılacak şeyin ne olduğunu bilmelidir. Ama ruhu daha iyi kılacak olan *aretê*'dir ve bu nedenle, ancak *aretê*'nin ne olduğunu bilen biri gençlerin nasıl daha iyi insanlara dönüştürüleceğini bilecektir (189d3-190c6).

Dolayısıyla, bir sofistin *aretê*'ye ilişkin dersinin öğrenciye yararlı mı yoksa zararlı mı olacağına karar verebilmek için, *Protagoras*'ın uzmanı (ἰατρικός, ἐπαίων), tıpkı *Lakhes*'in uzmanı gibi

(τεχνικός), *aretê*'nin ne olduğunu bilmelidir. Ama böyle bir uzman varsa, o zaman, *aretê*'nin ne olduğunu bildiğine zaten karar verilen kişiden doğrudan öğrenmek yerine niçin öncelikle sofiste gidilsin ki?

Bunu yapamamamızın sebebi, hiç kimsenin bunu bildiğine karar verilmemiş olmasıdır -daha önce de dediğimiz gibi, kabul edilmiş hiçbir *aretê* uzmanı yoktur. Bu nedenle, *aretê* hocalarının muhtemel öğrencileri bağımsız bir otoriteye başvuramaz. Bir *aretê* dersinin, yalnızca kendileri bunu söyleyebilirse kendilerine yararlı olacağından emin olabilirler. Ama az önce gösterdiğimiz üzere, bunun kendilerine yararlı olacağını bilmek *aretê*'nin ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Şayet kişi bunu biliyorsa, başka birinden ders alması, ona danışması gerekmez. *Aretê* hocalarına yalnızca bu insanların neyi öğretmeye muktedir olduklarını zaten bilen kişiler müracaat etmelidir. *Aretê* hocaları tek başına bir işe yaramaz!

Bu nedenle, *aretê* uzmanları çok karmaşık bir sorun teşkil eder. Sonuçta bu tür uzmanlar var mıdır? Şayet varlarsa, nasıl fark edilebilirler? Ayakkabı yapımcıları veya hekimler örneğinde, ayakkabının ayağımıza uyup uymadığını ya da ateşimizin düşüp düşmediğini söyleyebiliriz: onları fark etmenin nispeten kesin yolları vardır. Ama etik uzmanlarına gelince, bu uzmanların görüşlerini ve görüşleri hakkında sundukları sebepleri -nasıl bir yaşam sürüyorlarsa o şekilde yaşamaları hakkında sundukları sebepleri- inandırıcı bulmamız gerçeğinden bağımsız olarak onları fark edebileceğimiz kesin değildir. Ama bu sebepleri inandırıcı bulmak zaten bu sebeplere uymak demektir.

Euthyphron'un tanrıların hoşuna giden şeyi yapma şeklindeki dindarlık tanımını (*Eu.* 9e1-3) Sokrates'in reddetmesi bunu açıkça içerimliyor. Sokrates bunun şeylerin doğru düzenini tersine çevirdiğini iddia eder: tanrılar dindar olanı dindar olduğu için sever, yoksa sevgileriyle onu dindar *kılmazlar* (9e4-11b1). Tanrılar -Euthyphron'un birbirleriyle sık sık tartıştıkları şeklindeki geleneksel görüşüne rağmen birer *aretê* uzmanı olan tanrılar [tabii varlarsa elbet]-, dindar insanları tikel bir sebeple sever. İşte bu sebep de öncelikle dindarın niçin dindar olduğunu ve tanrıların niçin böyle ol-

mamıza hükmettiğini açıklar. Ama dindarlığı tesis eden tanrıların sevgisi değil, bizzat bu sebeptir. Aslolan yalnızca tanrıların bizim şu ya da bu şekilde değil de, tek bir şekilde edimde bulunmamızı istemelerinin sebebidir. Bu sebep de, ancak ve ancak onu anlayıp akılsal açıdan kabul edilebilir bulmamız koşuluyla inandırıcı olabilir.

Peki ama böylesi bir sebep akılsal açıdan kabul edilebilir bulunsa, dindarlığın mahiyetinin tanımı olarak kabul edilse ne olurdu? Açıktır ki, birisi diyalektik bir tartışmada bunu öne sürdüğünde, bunu çürütmeye muktedir olamamaktan daha fazlası söz konusudur. Yanı sıra bu tanımı kendimizin kılmaya, başka erdemlerin tanımlarıyla nasıl bağdaştığını kavramaya ve yaptığımız şeyi yapmamıza yol açan sebeplerin parçası kılmaya muktedir olmak anlamına da gelir. Platon'un Sokrates'i bilginin erdem için yeterli olduğuna, yapılması gereken doğru şeyi biliyorsanız bunu yapmaktan kaçınamayacağınıza inanır.[47] Dolayısıyla, eğer bir açıklamayı dindarlığın tanımı olarak kabul edersek, bu ölçüde bunu benimsememiz ve dindar olmamız gerekir.

Daha genel olaraksa, bir *aretê* uzmanını, sahiden iyi olan birini fark edebilmesi için kişinin kendisi iyi olmak zorundadır. Zira uzmanı fark etmeye muktedir olmak, birinin gerçekten iyi bir kişi olduğunu bilmek, o kişinin görüşlerine inanmak anlamına gelir; bu görüşlere inanmaksa, akılsal, ifade edilebilir bir tarzda bu görüşlere göre hareket etmek anlamına gelir. Sokratik etiğin en önemli ve en paradoksal sonuçlarından biridir bu: yalnızca iyi bir insan başka bir iyi insanı tanıyabilir.[48]

Ama öyleyse, bir sorunla daha karşı karşıyayız: Kişi nasıl iyi olur, nasıl iyi olmayı öğrenir? Sokrates iyi olmanın *aretê*'nin tanımına ilişkin bilgiyi gerektirdiğine inanır. Ama herkesin bildiği gibi, *elenkhos* temelde olumsuzdur: yalnızca bir kimsenin inançlarının birbirleriyle uyuşmadığını, tutarlı olmadığını ve bu inançlardan en azından birinin terk edilmesi gerektiğini gösterir; ama hangi görüşün reddedilmesi gerektiğini *elenkhos* mantıksal olarak belirleye-

47. Tartışma için bkz. Irwin, *Plato's Moral Theory*, s. 77-86.

48. Bu konuyu benimle tartıştığı için (ama korkarım onu pek tatmin etmedi) Christopher Bobonich'e müteşekkirim.

mez.[49] Öyle görünüyor ki, *elenkhos* ancak, birçok çaba sonrasında yanıt vermesi beklenen kişinin *aretê* açıklamasının hasarsız kalması ve soru soran kişinin bu açıklamayı kişisel olarak kabul edilebilir bulup ona göre edimde bulunabilir hale gelmesi koşuluyla olumlu bir sonuca sahip olabilir. Ama bu tür bir sonuç bile en iyi ihtimalle geçici, kesinlikten uzak olacaktır: bir dahaki karşılaşma daha önce hiçbir şeyden şüphelenilmemiş olan yerde bir çelişki ortaya çıkarabilir; kişinin yaşama tarzı her an paramparça olabilir.

Sokrates bunun farkında gibidir, çünkü kim olursa olsun biri istediği sürece *elenkhos*'u sürdürmeye istekli olduğunu sürekli vurgular:[50] *elenkhos* ancak her iki tarafın da karşılıklı olarak birbirini anlama noktasına ulaşması koşuluyla (böyle bir şey olanaklıysa elbet) olumlu bir şekilde sürebilir. Soruyu soran kişi, önerilen tanımın çürütülemediğini kavrar, yanıt vermesi beklenen kişi de tanımın güvenilir olduğuna ikna olur ve her ikisi de inançlarının ve ilkelerinin geri kalanıyla çelişkiye düşmeksizin bu tanıma göre hareket eder. *Elenkhos* aracılığıyla, bir *aretê* uzmanıyla karşı karşıya

49. *Elenkhos* kabaca şu şekilde gelişir. Sokrates genellikle muhatabından bir erdeme ilişkin tanım önerisinde bulunmasını sağlar. Daha sonra, kendisinin hiçbirini öne sürmediği diğer kesin görüşler konusunda muhatabının onayını alır: muhatabı bunları yalnızca kabul etmektedir. Ardından, muhatabının kabul ettiği diğer görüşlerle birlikte başlangıçtaki öneriden müteşekkil kümenin tutarsız olduğunu gösterir: muhatabı bu görüşlerin tümünü birden savunamaz. Ama *elenkhos*, tamamen mantıksal bir bakış açısından, kümeyi tutarlı hale getirmek için hangi görüşün reddedilmesi gerektiğini göstermez. Yine de, Sokrates sık sık muhatabının önerdiği tanımın yanlışlığını kanıtlamış olduğunu iddia eder. Gregory Vlastos "saptamış olduğu tek şey, bu argümanda doğruluğunu tesis etmeye çalışmadığı önermelerle olan tutarsızlığıyken ve bunlar kendisinin ve muhatabının hemfikir olduğu önermeler olarak yalnızca bu argümana dahil olmuşlarken" Sokrates'in bunu nasıl yapabildiğini sorar? Vlastos daha sonra şu sonuca ulaşır: "Sokratik *elenkhos*'un sorunu budur" ("The Socratic Elenchus: Method Is All", *Socratic Studies* içinde, s. 4-5). Benim konumum ise, Sokrates'in muhataplarını her biri önerilen tanımdan daha akla yatkın olan bu ilave görüşleri kabul ettirme konusunda genelde çok dikkatli olduğu. Bu Sokrates'in, dar anlamda mantıksal biçimde olmasa da, muhataplarının ikincil görüşlerinden herhangi birini değil ama önerilen tanımı geçersiz kılmasını olanaklı kılar. Muhatabı bu görüşlerden birini terk etmeye istekli olduğunda Sokrates zaman zaman sıkıntı yaşamaktadır, tıpkı Thrasymakhos'un *Rep.* 338a8ff'de daha güçlü olanın çıkarı şeklindeki doğruluk tanımından vazgeçilmesi gerektiğini kabul etmek yerine doğruluğun bir erdem olmadığını öne sürmeyi seçtiğinde olduğu gibi.

50. Bkz. *Eu.* 15c11-e2; *Ch.* 176a6-d5; *La.* 210b6-c5; *Pr.* 36135-6; *Ly.* 223a1-b3; *M.* 79e5-6, 80e3-4.

gelindiğinin kabul edilmesi nihayetinde karşılıklı olabilir. Her iki katılımcı da hiçbir zorlamaya tabi olmaksızın görüşlerin doğruluğuna ve dolayısıyla birbirlerinin usullerine ikna olmalıdır.

Yukarıda *elenkhos*'un olumsuz bir usul olduğunu "herkesin bildiğini" söyledim.[51] Grote'ye göre Sokrates "olumsuz olana tek başına içkin bir önem atfetmiştir... Sokrates yerleşik topluluklarda insan aklının doğal halinin sırf bilgisizlik olmadığını, kendisini bilgiyle karıştıran bilgisizliğin -yanlış veya doğrulanmamış inancın-, bilginin yanlış kanısı olduğunu düşünüyordu. Bu tür yanlış bir inançtan kurtulmanın tek yolu olumsuz bir sınavın etkili uyarımı [stimulus] veya çapraz sorgulamaya dayalı *elenkhos*'tan geçiyordu."[52] Yakın tarihli en önemli *elenkhos* tartışmaları da aynı noktayı vurgular. Sözgelimi, Richard Robinson en dar anlamıyla *elenkhos*, basitçe "bir çapraz sorgulama veya çürütme biçimi"dir diye yazar.[53] Gregory Vlastos yıllardır en yaygın bilinen Sokratik yöntem tanıtımı olan *Protagoras*'a ilişkin giriş yazısında, bizzat Sokrates'in *elenkhos*'un amacının "nihai bir tanıtlayıcı kesinlik olamayacağı"nın ve "uygulamasının da sonuçlarının herhangi birinin maddi doğruluğu bakımından varılan geçici bir yargıyla fazlasıyla bağdaştığı"nın farkında olduğuna inanır.[54] Tüm bu görüşler *elenkhos*'un

51. Fikrini değiştirip, kendimizdeki doğru inançlar deposu yanlış inançlarımızın elenmesini sağlamaya yeterli olduğu için *elenkhos*'un olumlu sonuçlara ulaşabileceğine inanmaya başlayan Vlastos bu ifadeye bir istisna teşkil eder. Bu görüşü kısaca tartıştım ve 18. dipnotta niçin kabul etmediğime ilişkin kimi sebepler gösterdim.

52. George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 1. cilt (Londra: Russell, 1865), s. 244. John Stuart Mill, Grote'ye ilişkin incelemesinde Platon'un diyalektiği iki parçadan müteşekkil olarak kavradığını yazmıştır: "Biri, her fikrin olumsuz bir tetkikle sınanması, buna karşı öne sürülebilecek her itirazın veya güçlüğün ortaya çıkarılması ve benimsenmeden önce bunların başarılı bir şekilde karşılanmaları gerektiğinin talep edilmesidir. Bu ancak konuşmaya dayalı tartışma aracılığıyla etkili bir biçimde yapılabilir; yanıt vermesi beklenen kişi, ancak ya genel olarak kabul edilen görüşlere ya da kendi özgün hipotezine karşı çıkarak yanıtlayabileceği sorularla sıkıştırılır. Bu çapraz sorgulama Sokratik *elenkhos*'tur" ("Grote's Plato", *Edinburgh Review*, Barry Gross, der., *Great Thinkers on Plato* içinde [New York: Capricorn Books, 1969], s. 155).

53. Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2. basım (Oxford: Clarendon Press, 1953), s. 7.

54. Gregory Vlastos, "Giriş", Benjamin Jowett, çev., *Plato: "Protagoras"* içinde, yay. haz. Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), s. xxxi. Ayrıca bkz. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, 4:49: "[ilk] Diyalogların yapısında hâkim

hiçbir olumlu sonuca ulaşamayacağı, bir kişinin haklılığını asla ispat edemeyeceği varsayımını paylaşır. Sokrates muhataplarının önerdiği muhtelif erdem tanımlarının, onlardan sorgulayarak elde ettiği diğer kesin görüşleriyle bağdaşmadıklarını göstererek bu tanımları çürütür. Bu kesin görüşler doğrulukları bakımından sınanmaz. Tanımla bağdaşmadıkları gerçeği, tanımdan vazgeçilmesi gerektiğini göstermez, bunun yerine kişinin tüm bunları aynı anda benimseyemeyeceğini kanıtlar yalnızca. Nitekim, Sokrates'in erdemlerin tanımını sorguladığı diyalogların hiçbiri olumlu bir sonuca ulaşmaz. Tek bir kişinin olsun haklılığı kanıtlanmaz.[55]

Şimdi herkesin bildiği şeyi yadsımanın zamanı geldi. Bir kere, Platon'un ilk diyaloglarında Sokrates'i bir kişinin görüşünün gerçekten doğru olduğu şeklindeki olumlu sonuca ulaştıran kesin, tartışmasız bir *elenkhos* örneği vardır. Bildiğim kadarıyla, bu bir hayli ilginç örneğe daha önce hiç dikkat edilmedi; ne diyalektikte rol oynayan hakikat nosyonuyla ilgili olarak ne de Platon'un Sokratik diyaloglarının geri kalanının yapısı bakımından barındırdığı içerimlerle ilgili olarak bu örneğin taşıdığı muazzam önemi takdir edebildik.

Sokrates mahkemeye Atina'da kendisinden daha bilge, daha akıllı hiç kimse olmadığı konusunda Apollon'un kâhininin söylediklerini kabul ettiğini söylediğinde, onlara aynı zamanda tanrının bu bildirisine ne kadar şaşırdığını da söyler. Tanrının yalan söyle-

---

olan işleyiş yöntemi budur. Yanıt vermesi beklenen kişilerden, her biri kesin bir formüle ulaşana değin Sokrates'in itirazlarının zorunlu kıldığı bir son değişiklik gerektiren bir tanımlar dizisi alınır. Daha sonra bu eleştirilir ve en sonunda reddedilir. Nihayetinde hiçbir tanım benimsenmez ve bariz sonuç son bir çıkmaz ve karmaşadır."

55. Bu, Platon'un okuyucularının bizzat diyaloglarda gizli olumlu mesajlar bulmadıkları anlamına gelmiyor. Ama bunların hiçbiri bizzat *elenkhos*'un mantıksal yapısında içerimlenmez. W. G. Rabinowitz'in "Platonic Piety: An Essay towards the Solution of an Enigma", *Phronesis* 3 (1958): s. 108-120, başlıklı çalışması, bu tür olumlu görüşlere ilişkin bir arayışın nasıl sürdürüleceğine dair bir örnek sunuyor. Genelde, diyaloglara ilişkin Strausscu yaklaşımın savunucuları Sokrates'in yönteminin mantık yapısını (yalnızca olumsuz sonuçlara ulaşabileceğini kabul ederler) yapıtların dramatik içerikleriyle birleştirerek olumlu sonuçları saptamaya çalışır. Örneğin bkz. David Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship: An Interpretation of the "Lysis" with a New Translation* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), s.12.

yemeyeceğini bilmesine rağmen, bir sorgulama (ζήτησις) yaparak kâhini sınamaya karar verir: Kâhinin ilettiği mesaja rağmen, bazı Atinalıların kendisinden daha bilge olduğunu kanıtlayarak kâhine yönelik bir *elenkhos* başlatmak amacıyla, bilge diye nam salmış kişilere gider (*Ap*. 21b1-c2). "*Elenkhos*"la aynı kökten gelen kullandığı sözcük (ἐλέγξων) her ne kadar kusursuz biçimde kesin olsa da, Sokrates'in genel tutumu bu denli kesin değildir. Tanrı'nın yalan söylemeyeceğini ve dolayısıyla yapması gereken şeyin, kâhinin sözünü *yorumlamak* olduğunu bilir. Ama yanı sıra, başka bir Atinalı kadar bilge olmadığına dair *elenkhos* temelinde bir tanıtlama aracılığıyla bunu (yorumlamak yerine) *çürütmeye* yeltenir.[56]

Sokrates doğrudan doğruya kâhine hitap edemeyeceğinden, bilge olduğu addedilen Atinalıları sorgulayarak *elenkhos*'unu icra eder. Bu sorgulamalar kendi başlarına birer *elenkhos*'a dönüşür. Sonuçta hiçbiri başarıya ulaşmaz: Sokrates'in muhatapları erdemler hakkında ondan daha fazla bilgili değildir ve ayrıca hiçbiri kendi bilgisizliğinin farkında değildir. Bu nedenle, Sokrates hiç değilse bilgisiz olduğunu bildiği için başka herkesten daha bilge [bilgili] olduğu sonucuna ulaşır. Bu nedenledir ki, kâhinin her şeye rağmen haklı olduğu sonucuna ulaşır. Atinalılara ilişkin başarılı *elenkhos*'u onu, kâhine yönelik *elenkhos*'unun başarısız olduğuna inandırır. Tanrının bildirisini kabul eder; doğruluğunu kabul eder. "Tanrı'ya yardımcı olmak ve bilge görünenlerin aslında bilge olmadıklarını göstermek" amacıyla *elenkhos*'u uygulamayı sürdürdüğünü söyler (*Ap*. 23b6-7).

Mantıksal bir bakış açısından, Sokrates'in bu sorgulamalara yaslanarak kâhinin haklı olduğu sonucunu çıkarma hakkı yoktur. Daha önce belirttiğimiz üzere, *elenkhos*'un şimdiye dek bize aşıla-

56. Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith, *Socrates on Trial* (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 96-97, benim Sokrates'in doğru olup olmadığını görmek için kehaneti sorguladığına dair daha önceki bir yorumuma ("Socratic Intellectualism", John J. Cleary, der., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* içinde, 2. cilt [Lanham, Md.: University Press of America, 1987], s. 305-306) karşı çıkıyor. Elimdeki örneği abarttığım konusunda haklılar. Ama Sokrates'in ἐλέγχειν fiilini kullanımının içerimlerinden ve Sokrates'in şayet kendisinden daha akıllı birini bulsaydı kehanet çürütülürdü şeklindeki açıklamasından kaçınıyorlar.

dığı güvcn ne olursa olsun yeni bir karşılaşma bu güveni her an yıkabilir. Yine de, Sokrates ve onunla birlikte Platon, ulaştığı sonucun zaptedilemez biçimde doğru, saf ve yalın olduğunu düşünmekte tereddüt etmez: Tanrı haklıdır. Bu ise, Platon'un ilk yapıtlarının öngerektirdiği hakikat nosyonunu, başka herhangi bir daha güçlü felsefi hakikat nosyonuyla özdeşleştiremeyeceğimizi içerimler. Her ne kadar mantıksal açıdan yeni bir örnek şimdiye kadarki çıkarımlarımızı çürütebilse de, akla yatkın alternatiflere ilişkin yeterince kapsamlı bir inceleme, diyalektik olarak belirli bir sonucun doğruluğunu tesis edebilir. Diyalektik bu bakımdan yasaya benzer: suçluluk ve masumluk meseleleri hâlâ akla yatkın tüm seçenekler elenerek çözüme kavuşturulur. Yasada olduğu gibi diyalektikte de, birer olgu niteliğinde sunulmakta olan seçeneklerden kurtulmak, bir sonucun doğruluğunu tesis etmek için yeterlidir. Bu tür bir doğruluğun ikinci en iyi alternatif olmasının hiç anlamı yoktur: başka bir pratiğe veya kuruma başvurularak değil, onlara hükmeden yasalar tarafından, bu pratikler kapsamında belirlenirler tamamen.

Öyleyse, Platon aslında bir kimsenin haklı olduğunu kanıtlayan bir *elenkhos* tanımlar. Bu *elenkhos* olumludur çünkü Sokrates kendisinden daha bilge tek bir Atinalı bulmada başarısız olmuştur. Nasıl böyle bir kişi bulabilirdi? Şurası muhakkak ki, en azından muhataplarından birinin, Sokrates'in kendisinin bilgisiz olduğunu bildiği "yüce" şeylerden biri konusunda gerçekten bilgili olduğuna inandıracak bir *elenkhos* aracılığıyla. Ama bu tür bir *elenkhos*, Sokrates ile *aretê*'nin ne olduğunu bilen birisi arasındaki bir karşılaşma, Sokrates için ne denli değerli olursa olsun, tanrıyı yalancı çıkarırdı! *Aretê*'nin mahiyetini bilen herhangi bir kişi, her ne kadar kâhin böyle bir kişinin var olmadığını söylemiş olsa da, Sokrates'ten daha bilge olurdu. Şayet tanrının haksız olduğu kanıtlansaydı, bu durumda, Sokrates'in *elenkhos* aracılığıyla *aretê*'nin tanımına ulaştığı tekil bir örneği göstermemek Platon için farz olurdu. Bu şimdi bize, Platon'un *elenkhos*'a dayalı diyaloglarının hepsinin olumsuz sonuçlarına ilişkin yeni, stratejik bir açıklama kazandırıyor. Arayış diyalogları *aretê*'nin mahiyetini saptamada başarısızlığa uğramaz çünkü *elenkhos* yapısal olarak hakikat tesis etmeye muktedir değildir: Ama yapabildiğini gördük. Başarısız olurlar çünkü başarısız ol-

masalar Sokrates Atina'daki en bilge kişi olmazdı ve Delphoi tanrısı yanılmış olurdu. Platon'un arayış diyaloglarını sürekli olarak olumsuz bir vurguyla sona erdirmesinin yalnızca felsefi değil, edebi bir sebebi de vardır. Diyalogların sona erme şeklini *elenkhos*'un mahiyeti değil Sokrates'in karakteri belirler.

Bu ana dek Sokrates'in etiği ve yöntemine ilişkin yorumumda karmaşık meselelerin birçoğuna girmekten kaçındım. Önemsiz oldukları veya yeterince ilginç olmadıkları için değil ama.[57] Ne var ki, Sokrates'in etik bilgiye sahip olduğunu yadsımasının veya *aretê*'nin mahiyeti ve iyi yaşam bakımından oynadığı role ilişkin görüşlerinin kesin anlamını ne denli nihai biçimde saptarsak saptayalım, burada ortaya atmak istediğim asıl soruyu yine de yanıtsız bırakmış oluruz. *Aretê* konusunda Sokrates'e hatalara açık inançlar ya da tutarlı diyalektik zaferin bahşettiği kararsız bir güven ya da terimin katı anlamıyla bilgiden daha zayıf olan bir bilme hali atfedebiliriz. İstediğimiz herhangi bir konuda Sokrates'in peşine düştüğü kesin bilgiyi -tümdengelimsel bilgi olarak, teknik bilgi veya uzmanlık gerektiren bilgi olarak, hatta yalnızca tanrıların haiz olabileceği bilgi olarak- tahayyül edebiliriz. Ama her ne kadar bu bilgiden yoksun olsa da, Platon'un gözünde Sokrates'in daima erdemli davrandığı gerçeği baki kalır. O ana dek hiç kimse daha tutarlı şekilde erdemli değildi, hiç kimse Sokrates'in hiç istisnasız tüm yaşamı boyunca yaptığı gibi doğru davranmanın, iyi olmanın üstesinden gelemedi. Hiç istisnasız ama aynı zamanda hiç açıklamasız da. Çünkü güvenilir biçimde iyi olmak, Sokrates'in *aretê* için gerekli addettiği[58] ve kendisinin yoksun olduğuna inandığı kesin bilgiye sahip ol-

57. Bu meseleler, 1970'lerden beri Sokrates'in etrafında gelişmiş olan engin ikincil literatürde enine boyuna tartışılmaktadır. Bu literatürü incelemeye en iyi şu kitaplarla başlanır: Hugh H. Benson, der., *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York: Oxford University Press, 1992); Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994); Barry S. Gower ve Michael C. Stokes, *Socratic Questions: The Philosophy of Socrates and Its Significance* (Londra: Routledge, 1992); ve farklı bir bakış açısı için bkz. Paul Vander Waerdt, der., *The Socratic Movement* (Ithaca: Cornell University Press, 1994). Bunların çoğu Gregory Vlastos'un çalışmasından türer.

58. ἀρετή ile edimde bulunmak için ἀρετή bilgisinin gerekliliği konusunda bkz. *Ap.* 29d2-30a2; *La.* 193d11-e6; ve *Ly.* 212a1-7, 223b4-8. Irwin, *Plato's Moral Theory*, s. 90-92'de iyi bir tartışma vardır.

manın merkezi sonuçlarından biridir. Sokrates'in asıl paradoksu budur.

Diyalogların dünyasında (bu noktada bu dünyanın kurmaca veya tarihsel olması hiç fark etmiyor) Sokrates'in yapmış olduğu gibi yaşamanın üstesinden nasıl geldiği bir muamma olarak kalır. Platon'un ilk yapıtları konusunda revaçtaki yaklaşımın aksine, iddiamın merkezinde, Sokrates'in olduğu türde bir kişi olmasını olanaklı kılan şeyin ne olduğunu Platon'un anladığını varsaymamak gerektiği yatıyor. Platon Sokrates'in kendisi için yarattığı paradoksa derin bir açıklama getiremez. Başlangıçta çizmiş olduğu Sokrates tasviri bu paradoksu sergiler ve incelememiz için önümüze koyar. Platon'un tasviri bu paradoksa tatminkâr bir çözüm önermez, hatta her şeyden önce onu çözmeye girişmez bile.

Bu paradoks tam olarak nedir ve niçin çözülmeden kalır? Gregory Vlastos'un Sokrates'in bilgi sahibi olduğunu yadsımasına dair denemesinden bir çift alıntı yaparak buna açıklık getirmek istiyorum. Başlangıçta Vlastos Sokrates'in "erdemin bilgi 'olduğu'nu savunduğunu" yazar: "Şayet hiçbir bilgiyi haiz değilse yaşamı da bir yıkımdır; erdemi ve dolayısıyla, mutluluğu yakalayamamıştır. Öyleyse, nasıl olur da, her ikisini de yakalamış olduğundan *huzur içinde* emin olur?"[59] Denemenin sonlarına doğruysa, Vlastos, Delphoi kâhininin ondan daha bilgili hiç kimse olmadığını söylediğini duyunca Sokrates'in "meçhul, bölük pörçük, geçici, sürekli kendini sorgulayan, bu haliyle ebediyen anlaşılması güç, karmakarışık şekildeki kendi iyi yaşam anlayışının, kusursuz bir güveni, bilginin *huzurlu* bütünlüğünü haiz olan tanrının gözünde herhangi bir değer taşıması gerektiğine kendini inandırmakta zorluk çektiğini" iddia eder.[60]

Paradoks Vlastos'un "huzurlu" terimini hem Sokrates'in *aretê* ve mutluluğa sahip olduğundan emin oluşunu karakterize etmek hem de yalnızca tanrının sahip olabildiği bilginin -yalnızca, kişinin değişmez, yanılmaz bir şekilde ve mutlak bir güvenle *aretê* ve mut-

59. Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 43 13. dipnot ile. İtalikler bana ait.

60. A.g.y., s. 64. "Bilgi" Sokrates'in beyhude bir çabayla peşine düşmüş olduğu kesin, tümdengelimsel bilgi için Vlastos'un kullandığı sözcüktür.

luluğun gerektirdiği şeyi yapmasını garantileyen bilginin- eksiksizliğini tanımlamak için kullanmasında yatar. Bilgisi böylesine farklı olan Sokrates nasıl olur da tanrı kadar huzurlu, asude olabilir?

Yanlış bir şey yapmanın, birine zarar vermenin zarar görmekten daha kötü olduğuna dair kesin açıklaması haricinde Sokrates Platon'un ilk yapıtlarında bilgiye sahip olduğunu gerçekten de asla açıkça iddia etmez.[61] Ama yaşama sanatı için kılavuz olma bakımından zorunlu addettiği bilgiye sahip olduğunu yadsıma konusunda dürüstse şayet, açıkça ileri sürdüğü iddialar konudışıdır. Zira Platon onu bu sanatın tek ustası olarak resmeder. Sokrates'in paradoksu, yaşama sanatının gerektirdiğine inandığı şeyden yoksun olduğunun farkında olması, ama yine de bu sanatın en iyi uygulayıcısı olmasıdır.

Sokrates yalnızca diyalogların okuyucuları için bir paradoks değildir, daha da önemlisi ve daha da paradoksal bir biçimde kendi öğrencileri, kendi yaratıcısı için de bir paradokstur. Bu paradoks söz konusu yapıtlara ve bu yapıtların kahramanına hayat verir ve

61. Kişinin kendisinden daha üstün birine itaat etmemesinin ve ister ölüm korkusu ister başka bir şeyden dolayı kişinin kendisine verilen görevi yerine getirmeyi reddetmesinin (*Ap.* 29d6-10) kötü ve utanılası olduğunu bilme iddiasının saçma olmamakla birlikte aslında bir hayli çelişkili olduğuna dikkat edilmesi önemlidir. Örneğin, Polos *Gorgias*'ta bunu kolaylıkla kabul eder (474b7-c3). Bunu reddetmesi için Kallikles gibi bu tür uç görüşlere sahip bir karakter gerekir (482d7-8). Ayrıca, Sokrates'in *Apology*'de savunduğu görüşün bir parçası olan, ölümü onursuzluktan daha kötü addetmenin yanlış olduğu tezi her ne kadar adamakıllı tartışmalı olsa bile, yine de kolaylıkla reddedilebilecek bir fikir değildir. Sokrates bilgiye sahip olma iddiası bakımından özellikle çelişkili olmasa da tözsel fikirleri temel alır. Imdi, Vlastos'un (kendi çevirisinde "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 46) bir Sokratik bilgi iddiasının örneği olarak aktardığı *Pr.* 357d7-e1'in saçmalığına dikkat edin: "siz kendiniz *bilmeden* yapılan yanlış eylemin *bilgisizlikten* dolayı yapıldığını kesinlikle biliyorsunuz" (italikler bana ait). *Rep.* 1, 351a5-6'da bir diğer iddia yer alır: "Eğrilik [injustice] bilgisizliktir -bunu herkes böyle bilir" (burada çevirisini alıntıladığım Vlastos "Socrates' Disavowal of Knowledge", s. 47'de böyle aktarıyor). Ama bu metnin tarihinin çok fazla tartışmalı bir konu olması gerçeğinin dışında, Sokrates'in kullandığı ἀγνοεῖν ("-den bilgisiz olmak") fiilinin burada çok dar anlamda alınmaması gerektiğine inanıyorum. Thrasymakhos'u zaten diyalektik bir köşeye sıkıştırmıştır (350c10-11) ve burada ona bir kez daha meydan okumaktadır. Terimi kullanımı diyalektiktir, epistemolojik değil. *Kriton*'daki "misillemenin reddedilmesi" tezi, Sokrates'in kesinlik iddiasında bulunduğu bir tez olarak sunulmaz: aksine, gerekli olduğu müddetçe onu tekrar incelemeye istekli olduğunu yineler. Sokrates'in ahlâken güçlü tutumu diyalektik kararsızlığıyla dengelenir.

"gerçek" Sokrates arayışında tekrar tekrar bu kaynaklara dönülmesini zorunlu kılar.

Tartışmamızda ironiye eğilmenin zamanı geldi. İroninin daima ve daha ilginç örneklerinde de hiçbir zaman söylenen şeyin aksini kastetmediğini görmüştük. İroniciler ekseriyetle kendileri ile kullandıkları sözcükler arasına muhtelif biçimlerde mesafe koyar. Söyledikleri şeyin tüm sorumluluğunu üstlenmeyi istemezler, ama bunu açıkça yadsımaya da aynı derecede isteksizlerdir: Kierkegaard'ın ortaya koyduğu gibi, "olumsuz, menfi biçimde özgür" kalırlar.[62] İroni ilk bakışta bir maske gibi görünen şeyi sunar. Bazen gerçek bir maske sunar. Bazen gördüğümüzün gerçekten bir maske olup olmadığı sorusunu ve bir maskeyse, neyin maskesi olduğu sorusunu açık bırakır. İroni temel bir belirsizlik yaratır. İroni, ironicilerin söyledikleri veya kastettikleri şey hakkında ciddi olup olmadıklarına karar vermeyi olanaksız hale getirir. Bazen de, ironicilerin gerçekte kim olduklarını bilip bilmediklerini bile bilmeyi olanaksız hale getirir.

Bu Sokrates'in nihai ve en karmaşık ironisidir. Sokrates kendisinin *aretê*'ye dayalı bir yaşam için gerekli addettiği bilgiye sahip olduğunu yadsır. Ama aslında böylesi bir yaşam sürmüş olduğunu düşünme bakımından "huzurlu bir şekilde" kendinden emindir. Bunun, yani *kendisinin* nasıl mümkün olduğu konusunda kendisinin bir görüş sahibi olduğuna inanmak için bir sebep yok elimizde. Peki ama iyi bir yaşam sürmüş olduğu için bu bilgiye gerçekten sahip olduğunu düşünür mü düşünmez mi? Cidden bu bilgiye sahip olduğunu yadsıdığını kasteder mi etmez mi?

Sokrates sonuçta erdemin ne olduğunu bildiği kanısında mıdır yoksa değil mi? Platon'un ilk yapıtları bu soruyu yanıtsız bırakır ve

62. Kierkegaard, *Concept of Irony*, s. 271-272. Kierkegaard burada kavradığı şekliyle Sokrates'in konumunun öğelerini tanımlar: "Yunan kültürünün tüm tözsel yaşamı onun için geçerliliğini yitirmişti; bu ise ona göre yerleşik gerçekliğin bu veya şu belirli boyutundan ötürü değil, olduğu haliyle bütünüyle gerçekliği olmadığı anlamına gelir; ... bu geçersiz gerçeklikle ilgili olarak şeylerin yerleşik düzeninin yerleşik görünmesine ve böylelikle kendi çöküşüne yol açmasına izin verdi... üstelik, kendisinin giderek daha hafif, giderek daha olumsuz biçimde özgürleştiği bir süreçte yaptı bunu." Olumsuz özgürlük nosyonunun kişinin kendisini uzak tuttuğu bir mesafe ve buna doğrudan saldırma isteksizliği içerimlediğini görmek için ille de Kierkegaard'ın çizdiği resmin tüm öğelerini kabul etmemiz gerekmiyor.

böylelikle, Sokrates'e bir diğer ironik boyut kazandırır. Sokrates yalnızca muhataplarına karşı ironik olmakla kalmayıp bizzat Platon'a (dolayısıyla Platon'un okuyucularına) karşı da ironiktir, zira Platon bile Sokrates'in ona yönelttiği soruyu yanıtlayamaz. Sokrates Platon'un yaratısı, onun edebi karakteri olsa bile, Platon için de anlaşılmaz olmayı sürdürür: Kendi yaratıcısının anlayamadığını itiraf ettiği bir karakterdir Sokrates. Dünya edebiyatında veya felsefesinde bir yazarın bir karakter sunarak, yarattığı karakterin kendisi için de anlaşılmaz olduğunu tamamen üstü kapalı bir şekilde itiraf ettiği başka tek bir örnek bile gelmiyor aklıma.[63] Yine de bu, Platon'un ilk yapıtlarının merkezindeki figürle ilişkili olarak kabul ettiği şeydir tam da.

Şimdiye dek sürekli Platon'un ilk yapıtlarından söz ettim.[64] Bu-

63. Kendi yapıtında bir anlatıcı olarak bile boy göstermeyen bir yazarın yaptığı bu tür *örtük* bir itiraf çok nadir rastlanan bir fenomendir. Çok daha yaygın olansa, bir yazarın bir karakterin idrak ötesi olduğuna dair açık itirafıdır. Bunun en açık örneğine Thomas Mann'ın *Doctor Faustus*'unda rastlanır; burada anlatıcı, Serenus Zeitblom, çocukluk arkadaşı olan ve gerçek bir dâhi addettiği besteci Adrian Leverkühn'ün kendi sınırlı anlayışını aştığında tekrar tekrar diretir. Ama romandaki bu ince ipuçlarının Zeitblom bakımından anlatıcının itiraf ettiğinden çok daha derin bir beceriyi işaret ettiğine inanıyorum. Eminim ki Zeitblom, böylesine aleni bir nesnellikle sunduğu, Leverkühn hakkındaki veriyi manipüle eder aslında. Ama bu diğer bir durumla ilişkili bir mesele. Ne olursa olsun, Zeitblom Leverkühn'ü anlamada başarısız olsa bile, aynısı ne Mann için ne de Zeitblom'un belki de istemeden tüm gerekli bilgiyi sunduğu okuyucuları için geçerlidir. Nabokov'un *The Real Life of Sebastian Knight*'ı da benzer bir örnektir ve yanı sıra, *Transparent Things*'i de, Zeitblom gibi tamamen romanın dünyasına ait olmayan ve yalnızca merkezi karakterinin "sınırlı" bilgisini haiz olan bir yazar/anlatıcıya dayanır. Aynısı Robert Musil'in *The Man without Qualities*'deki Arnheim'ı, Gilbert Sorrentino'nun *Imaginary Qualities of Actual Things*'i ve Clarence Major'ın *Reflex and Bone Structure*'ı için de söz konusudur. Ayrıca, dinsel figürler de kendileri hakkında yazanlar için ekseriyetle anlaşılmazdır; ama ilahi inayet daima bir açıklama (aydınlatıcı olmayan açıklama) sağlar. Platon'un örneğiyle ilişkili dikkat çekici ve rahatsız edici olan şeyse, bir yazarın anlamadığı bir karakter yaratmasına dair hiçbir açıklama, hiçbir itiraf içermemesidir. Platon burada söz ettiğim modern ve postmodern yazarları (belki de kendilerinin istemedikleri) diyalogların böylesine güçlü bir biçimde sergilediği ve daha sonra tekrar döneceğim gerçeğe benzeme iddiasından mahrum bırakan edebi öz bilinçlilik olmaksızın Sokrates'i bir muamma, bir gizem olarak sunar yalnızca. Konuyu benimle tartışan Thomas Pavel ve Brian McHale'e müteşekkirim.

64. Platon'un diyalogları yorumlanırken kronolojik varsayımlarda bulunulmamasına dair ciddi bir kanıt, yakın tarihte John M. Cooper tarafından bir çalışmasına yazdığı girişte öne sürülmüştür (John M. Cooper, der., *Plato: Complete Works* [Indianapolis: Hackett, 1997]). Cooper doğru bir biçimde, Platon'un yapıtlarının

nun sebebiyse, ara dönem yapıtlarının başlangıcını oluşturan diyaloglarla ilgili olarak Platon'un, Sokrates'in daha önce kendisi için tesis etmiş olduğu paradoksu anlama ve açıklamaya yönelik uzun ve tutkulu bir çabaya girmiş olması. Bu çaba, *Gorgias* ve *Menon* gibi yapıtların Platon'un düşüncesinde yeni bir aşamayı yansıttığı kanısına varmamı olanaklı kılan şeyin bir parçası. *Gorgias*'ta Sokrates genelde bilgiye sahip olduğunu yadsımada hâlâ diretse de (509a4; karş. 506a3-4), ilk kez dikkat çekici bir kendinden eminlikle *elenkhos*'a dayanan birtakım çıkarımlarının doğru olduğunu ileri sürer (ve bu da bir defaya mahsus değildir) (486e5-6, 512b1-2). Bu diyalogda ayrıca, Platon'un bir yapıtında bilgi ve inanç arasında belirgin bir ayrım çizildiğini ilk kez görürüz: inanç (πίστις) doğ-

farklı dönemlere ayrılmasının -benim bu kitapta yapmakta oldum türden bir sınıflandırma veya Charles H. Kahn tarafından *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)'da önerilen farklı bir kronoloji gibi- bulgulayıcı varsayımlara dayandığını öne sürer. Cooper şöyle yazıyor: "Bu halleriyle, Platon'un çalışmasının katettiği yolu felsefi ve edebi olarak yorumlamaya yönelik bir teşebbüse dayanan bu tür sınıflandırmalar, herhangi bir kişinin bu yapıtları okumasına yol açma bakımından pek de uygun olmayan bir temel oluşturuyor. Onları bu şekilde kullanmak işi tersinden yapmaktan başka bir şey değil... Kronolojiye dair düşünceler hakettikleri ikincil konuma yerleştirilip, yapıtların kendi başlarına ve birbirleriyle ilişkili olarak edebi ve felsefi içeriği üzerinde yoğunlaşılsa daha iyi olur" (s. xiv). Bu, Platon'u ilk kez okumak üzere olanlar (ve Platon'u bu tür öğrencilere öğretecek olanlar) için bir uyarı olarak makuldür. Ama aslında diyalogların *aynı zamanda* kronolojik sıralarına ilişkin ciddi varsayımlarda bulunmaksızın "kendi başlarına ve birbirleriyle ilişkili olarak" okunması olanaksızdır. Aşikâr bir örnek verecek olursak, Platon'un önceden ifade etmiş olduğu daha eski bir konuma bir yanıt olup olmadığı veya henüz açıkça formülleştirmediği ya da belirtmediği bir tezin öngörüsü olup olmadığını bilmeksizin belirli bir pasajın ne anlama geldiğine, ne ifade ettiğine karar vermek genellikle olanaksızdır. Sözgelimi, Kahn'ın diyaloglara ilişkin kronolojik yeniden düzenlemesi tam da bu tür ilişkilerin tersine çevrilmesine dayanmaktadır: başkalarının yankılar gördüğü yerde Kahn öngörüler görür: bkz. Kahn, "The Methodology of Plato in the *Laches*", *Revue internationale de philosophie* 40 (1986): s. 7-21 ve "On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988): s. 69-102. Nihayetinde, diyalogların okunmasını sıralarına ilişkin en azından geçici bir hipotezden ayırmak olanaksızdır. Elimizdeki tek güvenilir stylometric kanıt tam da Platon'un yazmış olduğu son altı yapıtla ilgili olduğundan (bkz. Charles M. Young'un bu kanıta ilişkin yakın tarihli araştırması, Young, "Plato and Computer Dating", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 [1994]: s. 227-250), yazdıklarının geri kalanının kronolojisiyle ilgili her hipotez yoruma dayalı olmak zorundadır. Bu tür bir hipotezin inandırıcılığı ise, inşa etmemize olanak tanıdığı Platon'un gelişiminin tüm anlatısının çekiciliğiyle birlikte belirli pasajların okunmasına dayanacaktır.

ru ya da yanlış olabileceği için, ama bilgi (ἐπιστήμη) asla yanlış olamayacağı için "bu ikisinin aynı olmadığı açıktır" (454d5-8).

Bilgi ve inanç arasındaki ayrım daha sonra *Menon*'un etrafında döndüğü ekseni oluşturur. Bu yapıt bize anımsama teorisini tanıtır. Bu teoriye göre, ölümsüz ruhlarımız "kendilerinde", henüz doğmamış haldeyken derledikleri, doğru inançlar (δόξαι) barındırır. Doğru ve sistematik sorgulamayla anımsanan bu inançlar sonunda bilgiye dönüşür (81c5-86c2; karş. 97e5-98b5). Bu epistemolojik model, etik görüşler tesis edilmesinde Sokratik *elenkhos*'un şimdiye dek oynadığından çok daha olumlu bir rol oynamasını olanaklı kılar. Diyalektik bundan böyle *elenkhos*'ta içerilen hakikat anlamını tanımlamaz. *Elenkhos*'un sorgulama sonucu aydınlığa kavuşturduğu görüşlerden bazıları, yaşamımızın başka bir aşamasında öğrendiğimiz hakikatler olarak kabul edilmeleri sayesinde, şimdi kendi başlarına doğru diye tanınabilir. Anımsama teorisi, öncelikle bunları nasıl öğrendiğimizi ve tekrar karşılaştığımızda onları nasıl fark edebileceğimizi açıklar.

Menon ayrıca, yalnızca bilgi öğretilebildiği için ve *aretê* öğretilemez göründüğü için *aretê*'nin her şeye rağmen salt doğru inanç olabileceğini de öne sürer. Yani, kişi nasıl ulaştığı önem taşımaksızın doğru görüşleri benimsiyorsa, doğru ve iyi edimde bulunabilir: doğru davranış için bilgi gerekli değildir. Ama Platon'un dediği gibi, birbirleriyle bilgi unsurlarının olması gerektiği gibi sistematik olarak bağlantılı olmayan inançlar içkin olarak değişkendir, kalıcı değildir. Bilginin unsurları, özellikle de matematiğin aksiyomatik yapısı üzerinde temellenen bilginin unsurları, birbirlerini destekler. Bildiğimiz şeyi unutmak zordur çünkü bildiğimiz her tekil şey başka herşeyle bağlantılıdır ve deyim yerindeyse, tecrit edilerek unutulamaz. Ama inançlar gelişigüzeldir, planlanmamıştır. Ruhta barındıkları sürece doğru inançlar her tür yararı sağlar: mevcudiyetlerini korurken *aretê* için bizzat bilgi kadar iyi birer kılavuzdur bu inançlar. Ama tam da birbirleri arasında sistematik bir bağlantı olmadığından, inançlar kolaylıkla yitirilebilir. Ruhta uzun süre barınma eğiliminde değillerdir: tıpkı bir yere bağlanmadıkça sanki kendi başlarına kalkıp gideceklermiş denli canlı görünen Daidalos'un

heykelleri gibi, inançlar da ne ölçüde doğru oldukları önem taşımaksızın kolaylıkla unutulabilir.[65] Ruhta sürekli barınmaları için inançların, Platon'un gizemli bir şekilde inancı bilgiye dönüştürdüğünü daha önce söylemiş olduğu anımsamayla bir tuttuğu "açıklama hakkında akıl yürütme" diye adlandırdığı şey tarafından engellenmesi gerekir.[66]

Gorgias'ta Kallikles'in Sokratik etiğe yönelik radikal saldırısıyla ve *Menon*'da ifade edilen Sokratik diyalektiğe ilişkin temel şüphelerle birlikte Platon, Sokrates'i basitçe anladığı gibi sunma tasarısından vazgeçer ve bunun yerine Sokrates'in teşkil ettiği fenomeni açıklama çabasına girer.[67] Platon'un çabası uzun bir girişimler silsilesinin ilki, hatta belki de aralarında en kayda değer olanıdır; çünkü Platon kendisinin yaratmış olduğu bir karakteri açıklamaya çalışır -yitirilmiş aslının yansısı olmakla birlikte, Sokrates'i anlamaya çalışan her müteakip girişimin izah etmek zorunda olduğu asıl olanın rolünü tedricen üstlenen bir karakteri. Neredeyse Platon'un sonraki yapıtları adeta, yüzeydeki yapısı ilk diyalogların ana konusu olan bir Sokrates'in derin yapısını ifade etmeye çalışıyor gibidir. Platon Alkibiades'in Sokrates'te sezdiği güzelliğin nasıl olup da kendine bir yol açıp, ön plana çıktığını anlamak ister. Anımsama teorisi bu soruya bir yanıt bulmasına yardımcı olur.

Ama bu yanıt tamamen başarılı değildir. Şayet inanç *Menon*'un öne sürdüğü gibi kalıcı değilse, bu durumda Sokrates'in daima doğru edimde bulunduğu konusundaki alışılmadık güveni yine de açıklanmamış olur. *Aretê* hakkındaki doğru inanç kişinin bazı du-

65. Daidalos'un heykelleriyle ilgili teşbihinin içerimlerini hesaba katan Platon her ne kadar doğru inançların ruhtan "kurtulabileceği"ni (ἀποδιδράσκειν, δραπετεύειν) yazsa da, görüşünün asıl içeriği, kendisinin anımsama teorisi tartışmasında önceden tanımlamış olduğu, sorgulama aracılığıyla anımsanana dek bu tür inançların unutulduğu olmalıdır. Anımsama teorisine göre doğru inançlar zaten ruhta barınmaktadır. Ama sorgulamanın, yanıt vermesi beklenen kişide bunları ortaya çıkarmasından sonra bile, bilgi haline gelene dek unutulabilirler.

66. Bu sorunlar hakkındaki tartışma karmaşıktır. "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985): s. 1-30'da kendi görüşümü önermeye çalıştım ve kimi alternatifleri tartıştım.

67. Platon'un ilk diyaloglarında Sokrates'i kendisinin anladığı şekliyle sunmaya çalıştığını söylemek, bu yapıtlardaki Sokrates temsilinin, asli olanlarının doğru yansısı olduğunu içerimlemez. Yalnızca sunduğu karakterin özelliklerini açıklamaya çalışmadığını ifade eder.

rumlarda, belki de birçok durumda nasıl iyi davranabileceğini açıklayabilir. Ama Sokrates'in tutarlı biçimde şaşmaz davranışı çok daha güçlü bir şeyi gerektirir -Sokrates'in sahip olduğunu yadsıdığı bilgiye çok daha yakın duran bir şeyi. Dahası, *Menon, aretê*'yi muğlak bir biçimde doğru inançla özdeşleştirir. Ama anımsama teorisi inancın öğretilemeyeceğini savunur: inanç ruhta barınır ve diyaloğun öğretmeyle özdeşleştirdiği sorgulama aracılığıyla bilgi haline gelen malzemeyi sağlar. Ne var ki, bu durumda bazı insanların niçin diğerlerinden daha iyi olduğunu, yani bazılarının niçin diğerlerine kıyasla ruhlarında daha doğru inançlar bulunduğunu açıklamak için makul bir sebep kalmaz ortada. Platon böylelikle insanların *aretê*'yi doğaları gereği veya eğitimle değil, ama takdiri ilahiyle (θεία μοῖρα, 99e3-100c2) haiz oldukları sonucuna ulaşmak zorunda kalır. Dolayısıyla, Sokrates'in de bir ilahi tesadüf (karş. *Rep.* 492a1-5, θεῶν τύχῃ) olduğu sonucuna ulaşmaktan başka bir şey gelmez elinden; muhtemelen biz de, *aretê*'nin dünyada daima var olacağına güvenemeyiz: Niçin bu tür başka bir tesadüfün meydana gelmesi gereksin ki? *Aretê*, ancak gerçek uygulayıcıları, kendileri gibi başka iyi devlet adamları yaratmaya muktedir olan sahiden iyi devlet adamları her yeni nesille birlikte doğmuş olsaydı dünyada sürekli yeniden meydana çıkardı.

Platon bu son iddiayı *Menon*'un sonunda Sokrates'in ağzından dile getirir. Bu iddia bizi tekrar *Gorgias*'a yöneltir. Sokrates burada, kendisinin belki de politikayı, zevk için değil hakikat adına konuşmakla (521d6-8)[68] ve hemşerilerini daha iyi insanlara dönüştürmekle (515a1-b4) özdeşleştirdiği politikayı gerçekten tatbik eden tek Atinalı olabileceğini öne sürer. Başarılı olmuş olsaydı, insanla-

68. Karmaşık ironileri konumlandırma çabasında Vlastos (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 240) bu ifade ile Sokrates'in daha önceki iddiası (473e6, Vlastos'un çevirisiyle: "Polos, ben bir politikacı değilim") arasında bir çelişki bulur. Ama 521d'de Sokrates'in politika yapmaya *çalıştığını* söylemesi gerçeği dışında (Vlastos s. 240 dipnot 21'de pek de inandırıcı olmayan bir biçimde, ἐπιχειρεῖν ille de "çalışmak" olarak tercüme edilmesi gerekmediğini öne sürer), ayrıca "*hakiki* politika sanatıyla uğraşmaya" (ἡ ὡς ἀληθῶς πολιτικὴ τέχνη) çalıştığını da söyler. Bu sonuncusunu, tatbik etmediği ve bir kamusal görev ifasıyla özdeşleştirdiği politikayla karşılaştırır. Burada karmaşık ironiden eser yoktur. Sokrates Atina'da politika sayılan şeyin, kendisinin gerçek politikanın dayandığını addettiği şey olduğunu açıkça yadsır.

rı daha iyi kılabilmiş olsaydı, Sokrates'in şiddetle talep ettiği bilgiyi her nasılsa haiz olduğu sonucuna ulaşabilirdik. Ama Platon'un ilk yapıtlarında hiçbir yerde, belki de Ksenophanes'in *Memorabilia*'sının aksine, Sokrates başka bir kimseyi iyi kılmada başarılı olmamıştır. Öyleyse Sokrates bu bilgiden yoksun mudur?

Keşke mesele sadece bu denli karmaşık olsaydı! Şu noktayı ele alalım. Platon'un ilk yapıtları okuyucularının, Sokrates'in iyi bir insan olduğundan, *aretê*'nin o zamana kadarki en iyi örneği olduğundan kuşku duymasına asla mahal vermez. Ama Platon'un kendi ifadesiyle, ancak tek bir iyi insan bir diğerini fark edebilir.[69] Peki bu kimdir, onu gerçekte olduğu gibi gören ve biz geri kalanların benzer bir değerlendirme yapmasını (bu değerlendirmeyi ekseriyetle kendini kandırmayla mücadele ederken yapsak bile) olanaklı kılan kimdir?[70]

Soru bu şekilde sorulduğunda kendisini yanıtlar. Sokrates'i olduğu gibi iyi bir insan olarak kabul eden tek kişi, diyaloglarda asla boy göstermeyen biridir -yani, Platon'un kendisi. Platon her ne kadar, bir karakter olarak diyaloglarda yer almayıp bu iddiayı açıkça ileri sürmese de, diyalogların yaratıcısı olarak yazdığı her cümlede

69. Sokrates'in hapisten kaçmaması gerektiği savına kani olmuş görünen Kriton'un veya savaş eğitiminin gençler için iyi olup olmadığına karar vermesine yardımcı olması için Sokrates'e başvuran ve Sokrates'le girilen bir konuşmanın daima kişinin yaşam tarzının savunusuna dönüştüğünü bilen (*La.* 180b7-d3, 187e6-188c3) Nikias'ın Sokrates tarafından daha iyi birine dönüştürülmüş kişiler olduğu öne sürülebilir. En azından, onu iyi bir insan olarak kabul eden kişiler oldukları iddia edilebilir. Ama Sokrates'in Kriton'un argümanına ne eklerse eklesin boşuna (μάτην) olacağını ama yine de istiyorsa bunu denemesi gerektiği şeklindeki iddiasına karşı Kriton'un verdiği "Sokrates söyleyecek [daha başka] hiçbir şeyim yok" yanıtı, Sokrates'in argümanının içten bir şekilde onaylanması değil, gönülsüz bir tavizdir ancak (*Cr.* 54d4-8). Nikias'a gelince, çocuklar için iyi öğretmenler bulma konusunda o Sokrates'e açıkça güvenir: kendi oğlu için çoktan bir müzik öğretmeni bulmuştur bile (180c9-d1). Ama bunun Sokrates'in iyi bir insan olmasıyla çok az ilgisi vardır. Sokrates'in tüm konuşmaları kişinin yaşamına ilişkin tartışmalara çevirdiği iddiası ise, Sokrates'in tatsız (οὐκ ἀηδής) bir oyunu değil ama bir karakteristiği (οὐκ ἀηδής) olarak gördüğü şeye dair bir takdir ifadesi gibidir. Nikias bu oyundan sinirlenmez. Ama bunu ciddiye aldığına ve kendisi üzerinde uzun dönemli yararlı bir etkisi olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

70. *Devlet*'in eğitimsel ve politik planı bir kez yerli yerine oturtulduğunda iyinin tanınması ve iyi olmanın kesin bir biçimde birbirinden ayrıldığına dikkat edilmesi gerekir. Şehirdeki insanlara kendileri ἀρετή (*aretê*) bakımından onlardan çok daha altta olsa da felsefecilerin aralarındaki en iyi insanlar olduğuna inanmaları öğretilir.

bu iddiayı ortaya atar; yukarıda Platon'u Sokrates'in öğrencisi olarak zikretmemin nedeni de bu. İddiası incelikli, ustaca şekillenmiş, karmaşık bir iddiadır ve hiç de alçakgönüllü değildir. Platon'un açıkça bir karakter olarak yer almasa da diyalogların dünyasındaki diğer yegâne iyi kişi olduğunu içerimler. Başlangıçta bir tevazu edimi olarak görünen, diyaloglarda bulunmama durumu, bir diğer ironik tepeden bakma, küçümseme edimi olur çıkar.[71]

Yine de, Platon *aretê*'nin içeriğini ve Formlar teorisi ve bu teorinin muazzam metafizik, epistemolojik, politik, psikolojik ve eğitimsel sistemi aracılığıyla *aretê*'ye ulaşma yöntemini bir bir anlatan *Devlet*'i yazana değin, Sokrates Platon için bir muamma olarak -kendisinin sırrına eremediği ironik bir yaratı olarak- kaldı. Sokrates insanları, kişi iyinin ne olduğunu biliyorsa onu yapacaktır görüşünde kendisiyle hemfikir olmaya ve iyinin ne olduğunu bilmediklerini kendisiyle birlikte itiraf etmeye çağırdı. Onları kendisiyle birlikte bilgiyi aramaya, sahip olunmaması durumunda doğru şeyi yapmanın olanaksız olduğu bilgiyi aramaya teşvik etti, ama sanki gerçekten bu bilgiyi haizmiş gibi yaşadı. Yoksa sahiden, söylediğinden daha fazlasını biliyor olabilir miydi?

Davranışları güvenilir biçimde doğru olduğundan ve sonunda (Platon'un tekil örneğinde) bunu aktarmaya muktedir olduğunu kanıtladığından Sokrates bir *aretê* uzmanı olarak görünebilir pekâlâ. Ama bildiği şeyi dillendirmeye muktedir değildi. Yine de, başka her şey için olduğu kadar bilgi için de bu gereklidir: Sokrates'e *Lakhes*'te söyletildiği gibi, "Bildiğimiz şeyin ne olduğunu söyleyebiliriz kesinlikle."[72] Öyleyse, Sokrates belki de kendi yaratıcısından bile, kendini Sokrates'in en büyük öğrencisi olarak sunan yaratıcısından bile gizlediği bir şey mi vardı?

71. Sokrates Platon'un edebi yaratımı olduğundan, Sokrates'in Platon'a ve dolayısıyla Platon'un okuyucularına karşı sergilediği ironisinin de nihayetinde Platon'un kendi ironisi olduğunu öne sürebiliriz elbette. Peki bu ironi neyin nesi oldu? Platon'un her şeye rağmen Sokrates'ın yapmış olduğu şeyi nasıl yaptığını *kesinlikle* bildiğine dair örtük bir iddiada bulunduğunu sanmıyorum. Daha ziyade, kendisini malzemenin tam kontrolünü elinde bulundurduğunu örtük bir biçimde yadsıyan ve kendisinden "daha güçlü" bir karakter yaratan bir yazar olarak sunar. Bu ise, kadiri mutlak yazarların malzemeleriyle geleneksel olarak mutabık olmuş olduklarını yadsıyan Platonik ve romantik ironi arasındaki bir bağlantı noktasıdır.
72. *La.* 190c6; karş. Ksenophanes, *Mem.* 4.6.1.

Platon bunu asla bilemedi. Sokrates'i daima bir muamma olarak, ilahi bir tesadüf olarak kabul etti. *Devlet*'in şehrinin hatlarını kısmen, Sokrates gibi insanların (ilk kez Sokrates'in "filozof" diye adlandırdığı insanların) her neslin parçası olmasını garantilemek için çizdi.[73] Platon Sokrates'in her nasılsa ifade edilmemiş, sistematik olmayan bir tarzda sahip olma noktasına ulaşmış olduğuna inandığı bilgiyi -en iyi ihtimalle inanç konumundaki bilgiyi- dillendirdi ve biçimsel bir anlatım kazandırdı. Bu bilgi bir kez dillendirilin-

73. Platon *Devlet*'i yazdığı dönemde ayrıca Sokrates'in yöntemlerine ilişkin birtakım çekinceler de geliştirmişti. Örneğin, genç insanların -Sokrates'in kendi etrafına topladığı yaştaki insanların- genelde *elenkhos* ve diyalektiği tatbik etmesine izin verilmesini eleştirir. *Elenkhos*'un gayet iyi becerdiği mevcut değerlerin çürütülmesiyle daha yapıcı bir biçimde ilgilenebilecekleri bir yaşa gelene değin beklemelerini tercih eder (539b1-540c4). *Sofist*'te (231b3-8) *elenkhos*'u bir sofistlik biçimi olarak tanımlar -gerçi iyi bir sofistlik biçimidir, Cornford'un ἡ γένει γενναία σοφιστική ifadesini aktarımıyla "soylu soydan" bir sofistliktir (Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* [Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957], s. 181). William Cobb, der., *Plato's "Sophist"* (Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1990) bunu "soylu doğmuş bir sofistlik sanatı" olarak tercüme ederken, her nasılsa buradaki metnin hata dolu olduğunu düşünen Nicholas P. White, çev., *Plato: "Sophist"* (Indianapolis: Hackett, 1993) "soylu sofistliğimiz" olarak çevirmeyi seçer (gerçi ne *Platonis opera*'sında Burnet [Oxford: Clarendon Press, 1900] ne Lewis Campbell, *The "Sophistes" and "Politicus" of Plato* [1867; yeniden basım, New York: Arno Press, 1973] ne de *Platonis opera*'nın yeni Oxford uyarlaması, der. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll ve d. [Oxford: Clarendon Press, 1995] burada herhangi metinsel bir sorun olduğunu belirtiyor). Konuya ilişkin bir tartışma için bkz. Richard S. Bluck, *Plato's "Sophist": A Commentary* (Manchester: Manchester University Press, 1975), s. 40-52; Bluck kendi "soylu aileden bir sofistlik" çevirisini Cornford'un "soylu soy"una tercih ediyor, gerekçesi ise kendi ifadesinin "sofistliğin diğer boyutları veya çeşitlerinin tersine bu usulün (bir taklit olarak) soylu gerçek felsefe sanatı ile bağlantılı olduğuna" dikkat çekiyor olması (46). Bu öneri bana pek inandırıcı gelmiyor, ayrıca yukarıdaki çevirilerin tümüne ilişkin kimi şüphelerim var. Sokrates'in diyalektik yönteminin niçin, buradaki tüm ifadelerin içerimlediği şey olan soylu bir *ecdat*'tan olması gerekiyor ki? Demetres Glenos diyaloğa ilişkin çevirisi ve yorumunda (*Platona Sophistis*, der. Giannes Kordatos [1940; yeniden basım Greek-European Youth Movement, 1971], s. 224 dipnot 35) aynı tür bir çeviriyi kabul ediyor ve bize "sofistlik"in başlangıçta olumsuz bir anlam barındırmadığını anımsatmak üzere tasarlandığını ve Platon'un burada Sokrates için o başlangıçtaki anlamı yeniden kullanıma sokmaya çalıştığını iddia ederek haklı çıkarmaya çalışıyor. Ama bu da pek ikna edici değil. Sanırım çözüm γένος teriminin (bkz. LSJ, s. v. γένος, II) *soy* [ancestry] değil, ama *progeny* (zürriyet) anlamına geldiğinin kabul edilmesinde yatıyor. Yani, *elenkhos* öğrencinin zihnini önyargılı görüşlerden olduğu kadar kişinin bilgisizliğine dair bilgisizliğinden de arındırarak Platon'un şimdi kavradığı şekliyle diyalektik için gerekli zemini hazırlaması anlamında *soylu zürriyetten gelme bir sofistlik*tir: ve iyi sonuçlar üretir.

ce de, yeterli yeteneği haiz insanlar ömür boyu süren bir pratik aracılığıyla bu bilgiyi kazanmak üzere eğitilebilirdi. Bu pratik, sanat eğitimini model almıştı ama ondan çok daha fazla kapsamlıydı ve daha fazla çaba ve beceri gerektiriyordu: özellikle Atina'da ve hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde Platon'un kendi Akademisi'nde yeşermeye başlayan matematik bilimlerinin titiz çalışmalarına bünyesinde yer verilmişti.

Devlet'te şehri filozoflar yönetir, böylece eğitim sistemi başarılı olmayı sürdürebilir, böylece devlet şehirdeki en iyi insanlar tarafından yönetilebilir ve böylece Atina'da, Sokrates'in başına gelen şey bir daha asla gerçekleşemez. Sokrates'in duruşması ve ölüm cezasına çarptırılması Platon'u, zorbalıkla yönetilen bir devlette *aretê*'nin iç boyutları ve dış görünümünün birbirinden tümüyle kopuk olabileceğine inandırmıştır. Ama Sokrates'in *aretê* olarak kabul ettiği ruhsal iç uyuma sahip filozoflar ayrıca şehrin yöneticileri olarak, bizzat Sokrates'in yok etmeye çalışmış olabileceği arkaik ethos'un parçası olan gelenek, itibar ve ün *aretê*'sini de haizdir. Bu bakımdan Platon'un politik radikalizmi son derece muhafazakâr bir yön barındırır. Yeni kahramanları, tıpkı yerlerine geçirmeye çalıştığı eski Homerik ve Atina kahramanları gibi, ünlüdür. Ama ünlerinin sebebi yenidir: iyilerdir, ruhları doğru yapıyı barındırır. *Aretê*'nin iki boyutu şimdi birbirinden ayrılabilir hale gelmiştir. Aralarından en iyisini liderleri olmaya layık kabul etmeye hazır bir insan topluluğu yaratılmıştır. *Aretê*'nin gerektirdiği üç unsur -iç yapı, kamusal tanınma ve doğru izleyici- şimdi ayrılmaz bir şekilde birlikte dokunmuştur.

Şayet bu fikir doğruysa, *Devlet*'in büyük felsefi sistemi ilk bakışta, Sokrates ve Sokrates'e benzeyen başka insanların (belki Platon'un kendisi gibi insanların) tutarlı olarak her yeni kuşakta doğmasını kesinleştirme çabasıdır. Ama bu Platon'un ilk yapıtlarında Sokrates'in ilahi bir tesadüf, tam olarak ifade edilemeyen bir nicelik [bir köklü deyim*], izah edilemez bir fenomen, ironik olarak kendini muhataplarından gizleyerek kendi yaratıcısına bile kapalı olmayı sürdüren umulmadık bir şans olarak kalması gerçeğini de-

* Oransız niceliklerin köklerinden oluşan toplam. (ç.n.)

ğiştirmez.[74]

Amélie Rorty "Kurmacada karakterler bizim için önemlidir (karakterlere sevgi duyarız) çünkü ne yapacakları, nasıl oldukları tahmin edilebilir, çünkü geleceğe sevgiyle bakabilen ve dolayısıyla yapılmış olanı daha kolay bağışlayabilen tanrıların üstünlüğünü bahşederler bize" diye yazmıştır.[75] Sokrates bir anlamda tahmin edilmeye elverişlidir: sonunda neredeyse her zaman tartışmasını kazanacağını ve doğru şeyi yapacağını biliriz. Ama tanrılar olan bitenin niçin böyle olduğunu anladıkları için de üstündür. Sokrates bunu anlamamıza izin vermez asla. Hem tahmin edilebilirdir hem de anlaşılmazdır. Onunla ilişkili olarak biz de hem tanrı hem de kurbanızdır.

Platon'un başlangıçtaki Sokrates'i, bizim için olduğu kadar kendi yaratıcısı için de anlaşılmaz ve kapalı olan Sokrates'i çok az edebi karakterin kendinde birleştirebileceği bir sağlamlık ve güçlülük kazanmıştır.[76] Kurmacadan daha gerçek görünmesinin nedeni budur. Platon'un Sokrates'i anlamadığına, Sokrates'in yalnızca muhataplarına yönelik değil, Platon'a da yönelik olan ironisini yeniden üretmedeki şaşırtıcı başarısını anlamadığına dair üstü kapalı itirafı, okuyucuların nesiller boyu, Platon'un metinlerinin doğrudan doğruya gerçekliğin ışığına açılan şeffaf bir pencere olduğuna inanıp, niçin kaçınılmaz olarak bu metinlere döndüğünü açıklayan mekanizmadır.

74. Akademisyenlerin genellikle görüş birliğinde oldukları gibi Platon *Devlet*'in politik yapısını destekleyen metafizik ve epistemolojinin ciddi sorunlar yarattığını anladı ve bunların bazılarını *Parmenides*'de ortaya koydu. Daha sonraki diyaloglarında, güçlükler çıkaran ara dönem görüşlerinin bu boyutlarını gözden geçirmeye yönelik yeni bir girişim başlatmış gibidir. Bu değişime paralel olarak A. A. Long, Platon'un daha sonraki yapıtlarından biri olan *Theaetetus*'un Sokrateş için ve Sokrates'in felsefe yapma tarzı için yeni bir savunu tesis ettiğini öne sürmüştür; bkz. Long, "Plato's Apologies and Socrates", Jyl Gentzler, der., *Method in Ancient Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

75. Amélie Oksenberg Rorty, "A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals", *The Identities of Persons* içinde (Berkeley: University of California Press, 1976), s. 306.

76. Sokrates'in muhtelif edebiyat ve felsefe yazarlarında yol açmış olduğu muhtelif antik temsillere ilişkin meseleyi iyi kavrayan bir tartışma için bkz. Olof Gigon, *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 2. basım (Bern: A. Francke, 1970). Gigon'un çalışması geleneksel olarak kavrandığı şekliyle Sokratik probleme ilişkin eksiksiz bir inceleme için elzemdir. Gigon'un vardığı sonuç ise tarihi Sokrates'in telafi edilemez biçimde yitirilmiş olduğudur.

Peki böylesi bir ışığa açılan pencere nedir? İronik bir şekilde Sokrates'in şeffaf olmayışıdır, kapalılığıdır; Sokrates'i ne denli karmaşık olurlarsa olsun eninde sonunda hiçbir giz barındırmayan öbür edebi karakterleri kavrayabildiğimiz gibi kavrayabildiğimiz hissine ulaşmamızı engelleyen karanlıktır. Ama Platon'un Sokrates'i bir sır saklıyormuş gibidir ve kendi yaratıcısı da bu sırrı anlıyormuş kabilinden bir hava takınmaz. Sokrates'in anlaşılmazlığı onu kapalı ve üç boyutlu kılar ve kapalılığı da eşsiz bir gerçeğe benzeme ve gerçekçilik duygusu uyandırır. Platon'un Sokrates'i anlaşılmazlığını koruduğu ölçüde tamamlanmamış, son şeklini almamış bir karakterdir. Tamamlanmamışlık da gerçeğe benzeme bakımından elzemdir. E. H. Gombrich şöyle yazar: "Leonardo canlı anlatımın en büyük zaferlerini tam da anlatımın dayandığı özellikleri bulanıklaştırarak ve böylelikle bizi yaratım edimini tamamlamaya zorlayarak kazandı. Rembrandt en canlı görünen portrelerinin gözlerini gölgeli bırakmayı göze alabildi çünkü böylece bizi onları tamamlamaya teşvik etti."[77] Platon'un Sokrates'i kapalı, anlaşılmaz bırakması bu görsel stratejilerin edebi muadilidir. Platon'un ilk yapıtları ne bizim istemimize ne de Platon'un kendi istemine tabi olan bir karakter sunar. İsteme direnmek gerçeğin en temel özelliklerinden biridir. Platon'un Sokrates'i başka hiçbir edebi veya felsefi figürün aşık atamayacağı ölçüde direnir istemimize. Kurmaca bir karakterden daha fazla bir şey gibi görünmesinin sebebi budur.

Bu, Platon'un Sokrates tasvirini doğru kılar mı, aslının tıpatıp kopyası, gerçekte olduğu insanın portresi haline getirir mi? Bundan hiç emin değilim. Platon'un gerçek bir kişinin, sırlarını kendine saklayan bir ironicinin portresini çizmiş olduğunu söyleme isteği karşı konulamayacak denli güçlü. Ama bu güçlü istek, inanıyorum ki, Alman Romantizmine değin, öncelikle de ironiyi retorik bir mecazdan temel bir edebi ve felsefi araca genelleyen Friedrich Schlegel'in yapıtları ortaya çıkana kadar takdir edilmeyen ve takdir edilmesi zaten mümkün olmayan edebi bir stratejinin ürünü.

Schlegel'in "On Incomprehensibility" başlıklı denemesinde

77. E. H. Gombrich, *Meditations on a Hobby-Horse* (Londra: Phaidon, 1963), s. 10.

sunduğu ironi hakkındaki ironik sınıflandırmayı bir kenara bırakabilir ve Schlegel'le birlikte şu soruyu sorabiliriz: "Fikirlerin aktarılmasıyla ilişkisi olan tüm şeylere gelince, bu tür bir aktarımın gerçekten olanaklı olup olmadığı sorusundan daha çarpıcı ne olabilir ki?"[78] Schlegel'in karakteristik bir mübalağayla ifade edilen yanıtı, insanların daima şeyleri tam olarak anlama arzusu ile tam bir anlamanın olanaksız olduğunun kabul edilmesi arasında gidip geldiğidir. Bu ikilemin kabul edilmesi ve bununla yaşanabilmesi, Schlegel'in ironiden anladığı şeydir çok kabaca. Schlegel "mutlak ve göreceli olan arasındaki çözülemez karşıtlık"tan[79] söz ettiğinde, kendileri tam olarak kavranamayan terimlerle vurgulanan nokta budur. Schlegel ironik yazarların konularını son derece büyük bir ciddiyetle tanımladıklarına, ama aynı zamanda *Wilhelm Meister*'de[80] Goethe'nin yaptığı gibi, kendileri ile yapıtları arasına bir mesafe koyduklarına inanır. İronik yazarlar okuyucularına, görünüşte olanın aksine aslında Tanrı rolü oynayamadıklarını ima eder: malzemelerinin ve karakterlerinin denetimi tümüyle ellerinde değildir. Eski Atina Komedisi yazarları bazen böyledir; bu yazarların karakterleri bazen, Aristophanes'in *Frogs*'unda koronun Atinalıları muhteşem şehirlerinin batışı yüzünden azarlaması gibi, doğrudan doğruya izleyicilerine seslenmek için *parabasis* esnasında kurmaca sınırlarının dışına çıkar görünürler. Schlegel'in bir keresinde ironiyi bu tür bir daimi *parabasis* olarak karakterize etmesinin nedeni budur.[81]

Sokrates'in Platon'a yönelik ironisi böylesi bir daimi *parabasis*'le sonuçlanır: muhataplarına ve dolaylı olarak da diyalogların okuyucularına seslenen figürün her şeyden önce edebi bir karakter olduğunu anımsamayı zorlaştırır.[82] Ama Sokrates, Atinalı izleyicisi-

78. Friedrich Schlegel, "On Incomprehensibility", *Friedrich Schlegel's "Lucinde" and the Fragments*, çev. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), s. 259. Orijinali Schlegel, "Über die Unverständlichkeit", *Kritische Schriften* (Münih: Carl Hanser, 1938), s. 340-352.

79. Friedrich Schlegel, *Lyceum Fragments*, dipnot 108, *Friedrich Schlegel's "Lucinde" and the Fragments*, çev. Firchow, s. 156; *Kritische Schriften*, s. 19.

80. Friedrich Schlegel, "Über Wilhelm Meister", *Kritische Schriften*, s. 262-282.

81. Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, der. Ernst Behler ve diğerleri, 18 cilt (Münih ve Padenborn: Schöningh, 1987), s. 85.

82. Tarihi bir Sokrates'in var olduğunu reddetmiyorum elbette. Ama onun hakkında genellikle inandığımızdan çok daha azını bildiğimize inanıyorum. Bkz. Alex-

ni düzenli olarak azarlayan Aristophanik koro gibi, edebi bir karakter olmaya son vermez bu yolla. Aslına, gerçeğe benzeme, gerçeklik değildir. Sokrates edebi olarak diyalogların dışına çıkıp Aristophanik koronun yaptığından daha fazla girmez dünyamıza. Bilakis, Platon'un okuyucularını kendi kurmaca dünyasına sürükler ve kendi kurmaca tartışmalarına onları dahil ediyor görünür. Böylece, sanki izleyici yokmuşcasına edimde bulunan ve bu nedenle, kendisini olduğu kişi yapan her şeyi açığa vurmakta özgür olan (veya buna zorlanan) bir karakterden daha gerçek görünür. Sokrates gerçektir ama bizim dünyamızda ikamet ettiği için değil, biz onun dünyasında yaşadığımız için.

Genellikle, "Sokratik problem"in, gerçek kişiyi edebi temsillerinden ayırma görevinin ilk kez on dokuzuncu yüzyılda Friedrich Schleiermacher tarafından ortaya atıldığı düşünülür. Bu tam anlamıyla doğru değildir. Problemin biraz daha uzun bir geçmişi vardır: On sekizinci yüzyılın sonunda Aydınlanma döneminin birtakım âlimleri Sokrates'in yaşamıyla ilgili gerçekleri, özellikle de MÖ 399'daki duruşması ve ölüm cezasına çarptırılmasıyla bağlantılı olanlar olmak üzere, ortaya çıkarmaya çalışmışlardı çoktan.[83] Yine

ander Nehamas, "Voices of Silence: On Gregory Vlastos's Socrates", *Arion*, 3. ser., 2 (1992): s. 156-186.

83. Bu tür yazılara ilişkin çok ilginç bir seçkiyi, şaşırtıcı derecede kapsamlı bir bibliyografya ile birlikte, Mario Montuori'de bulabilirsiniz, Montuori, *De Socrate iuste damnato: The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1981). Sokratik problemin son derece uzun ve karmaşık bir tarihi vardır, burada ele almaya girişmeyeceğim bir başka konu da bu. "Voices of Silence" başlıklı yazımda bu konudaki görüşlerimden bazılarını dile getirdim. İyi bir tartışma için bkz. V. de Magalhães-Vilhena, *Le Problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952) ve P. J. FitzPatrick konuya ilişkin kısa bir özet yapmıştır, FitzPatrick, "The Legacy of Socrates", Gower ve Stokes, *Socratic Questions*, s. 153-208. Luis E. Navia ve Ellen L. Katz açıklamalı bir bibliyografya derlemiştir, *Socrates: An Annotated Bibliography* (New York: Garland Publishing, 1988). John Ferguson, *Socrates: A Source Book* (Londra: Macmillan, 1970) kaynaklara ilişkin mükemmel bir seçki derlemiştir. Tartışmaya ilişkin son katkı da Vlastos'a ait, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Vlastos'un tarihsel Sokrates'in Platon, Ksenophanes ve Aristoteles'in (Vlastos, Aristophanes'in *Clouds*'unu dikkate almaz) üzerinde görüş birliğinde olduğu muhtelif noktalar aracılığıyla yeniden inşa edilebileceği görüşü, *Historia critica philosophiae* (Leipzig, 1767) adlı kitabında yalnızca Platon ve Ksenophanes'in birbirleriyle fikir birliği ettiği konuların tarihsel Sokrates'in görüşleri için iyi birer kanıt teşkil ettiğini daha önce öne sürmüş olan Brucker

de, Sokratik problemi en kesin biçimiyle ortaya koyan Schleiermacher oldu. Schleiermacher, Sokrates'i her zaman aynı şekilde anlamasalar bile hem Ksenophanes'in hem de Platon'un tarihsel Sokrates hakkında bilgi verdiklerine inanıyordu. Böylelikle, Schleiermacher Ksenophanes ile Platon arasındaki çelişkilerin giderilmesini ya da hiç değilse en aza indirilmesini sağlayacağını umduğu bir ilke önerdi. Bazen "Schleiermacher'ın Kanonu" olarak anılan bu ilke şu soruyla ifade edilmekteydi: Sokrates hayal gücünden yoksun Ksenophanes'in ona atfettiği şu karakter özelliklerini ve eylem ilkelerini çelişkisizce sergilemiş olması bakımından nasıl görünüyor *olabilirdi* ve hayal gücünden esinlenmiş Platon'a onu diyaloglarında yaptığı gibi sunma hakkını ve gerekçesini verecek şekilde nasıl görünmüş *olmalıydı*?[84]

Bu tümüyle bir tesadüf olmuş olabilir pekâlâ, ama Schleiermacher diğerlerinden farklı olarak Friedrich Schlegel'in yakın dostuydu. Sonunda aralarının açılmasına neden olan köklü dinsel bağlılıklarına rağmen Schleiemacher on sekizinci yüzyılın son yılları ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında Schlegel'le çok yakın çalışmıştı. 1798'de Schlegel'in *Athenaeum*'u yayınlamak için topladığı grubun içinde yer almıştı. Hatta ikisi 1798'de aylarca aynı evi paylaşmıştı ve Platon'un yapıtlarını Almancaya birlikte çevirmeyi planlıyorlardı -Schlegel'in sonunda vazgeçtiği ve Schleiermacher'ın 1834'te ölümünden önce neredeyse tek başına tamamladığı bir projeydi bu. Bu nedenle, Schleiermacher Platon'un Sokrates'inin tarihsel boyutlarıyla kısmen Schlegel'in ironi üzerindeki

tarafından fevkalade öndelenmektedir. Bkz. FitzPatrick, "Legacy of Socrates", s. 175-176. Sokrates'in yargılanması konusunda bkz. W. R. Connor'un tartışması, Connor, "The Other 399: Religion and the Trial of Socrates", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58 (1991): Ek, s. 49-56. Connor pek de inandırıcı olmayan bir biçimde, en yakın tarihte I. F. Stone tarafından *The Trial of Socrates*'te (Boston: Beacon Press, 1988) ifade edilen, Sokrates'in tamamen politik nedenlerle, demokrasi düşmanı olarak yargılanıp ölüme mahkum edildiği görüşünün aynı döneme rastlayan birtakım duruşmalardaki dini nedenlerin önemiyle karmaşık hale getirilmiş olması gerektiğini öne sürer. Connor'un Sokrates'in kurban geleneğine yönelik tutumunun en azından alışılmadık olması şeklindeki kanıtı güçlüdür ve bu bir hayli kafa karıştırıcı konuya yeni bir boyut kazandırır.

84. Bkz. Friedrich Schleiermacher, "Über den Werth des Sokrates als Philosophen" *Sämtliche Werke* içinde, 2. cilt (Berlin, 1838), s. 287-300, özellikle s. 297. Orijinal makale 1818'de yayımlandı.

yeni vurgusunun Platon'un yapıtlarına daha önce asla rastlanmayan bir aslına benzeyiş kazandırdığı için ilgilenmiş olabilir. Bu bir spekülasyon, ama ne tarihsel kanıttan ne de bulgulayıcı güçten yoksun bir spekülasyon.[85]

Sokratik probleme ilişkin incelemesinde Mario Montuori şöyle yazmıştır:

> Grote ve Zeller, Labriola, Gomperz ve günümüze dek bu simaların izinden yürümüş olan herkes kadar... Schleiermacher de, hatta daha çok da Hegel, *Apology*'yi ve Alkibiades'in *Symposium*'daki konuşmasını Sokrates'in kişiliğinin tarihsel olarak güvenilir bir tasviri ve birbirine benzemeyen bir fikirler yumağını kendisinde barındırabilen bir tasvir addetmişlerdir. İster kavramcı ister ahlâkçı, metafizikçi, diyalektikçi, protreptik veya problemci olsun, Sokrates bir insan olarak Platon'un savunu amaçlı iki denemesinde çizdiği resimden farklı bir insan olamazdı gerçekten de.[86]

Montuori'nin söz ettiği simaların hiçbiri, her ne kadar Alkibiades'in Silen heykellerine benzeterek resmettiği Sokrates imgesi Erasmus'a dek uzanan Avrupa düşüncesinde köklü bir tarihe sahip olsa da, Romantizm öncesi döneme ait değildir.[87] Tarihsel Sokrates'in asıl kaynağı olarak Platon'un gerçek otoritesi Romantizmin ürünüdür ve ironinin hem Platon hem de Romantikler için taşıdığı önemin bu dönüşümde merkezi bir rol oynadığından eminim. Şayet gerçekten bir dönüşümse elbet. Özellikle de Hegel, bizim Sokrates'e yönelik şu anki tutumumuz ile Hegel'in dönemine değin Sokrates'in görüşlerinin ve karakterinin birincil kaynağı olarak Ksenophanes'e bağlı kalmış olan yaklaşım arasında olağanüstü bir geçiş evresi işgal eder:

> Platon'un mu [yoksa Ksenophanes'in mi] kişiliği ve öğretisi bakımından Sokrates'i bize daha doğru, aslına daha sadık resmettiğini irdeler-

85. Bu bağlamda, tarihsel İsa'yı kuşatan olguları müritlerinin İsa'nın yaşamına ilişkin uyarlamalarından ayırmayı amaçlayan İncil'in [New Testament] daha yoğun eleştirilerinin giderek artan önemini gözardı etmememiz gerekir.
86. Mario Montuori, *Socrates, Physiology of a Myth*, London Studies of Classical Philology 6 (Amsterdam: J. C. Gieben, 1981), s. 32.
87. Bkz. 4. bölüm s. 203.

sek, Sokrates'in kişiliği ve yöntemiyle, öğretisinin dışsal özellikleriyle ilgili olarak Platon'un bize, Sokrates'in ne olduğuna dair tatminkâr, belki de daha eksiksiz bir temsil sunduğuna hiç şüphe yok. Ama öğretisinin içeriği ve düşüncenin gelişiminde onunla ulaşılan nokta bakımından, öncelikle Ksenophanes'e bakmamız gerekir.[88]

Hegel, her ne kadar Schlegel'in romantik ironi uyarlamasını[89] hor görse bile yine de, Platon'un ilk diyaloglarındaki ironik Sokrates'in Atina'nın sokaklarında karşılaşılabilecek bir kişi olması gerektiğine inanacak denli Schlegel'in etkisi altındaydı. Ama bu Sokrates'in söyleyecek çok az şeyi vardı, oysa Platon'un karmaşık felsefi görüşler ve teorilerle dolu daha sonraki yapıtlarının Sokrates'i, on sekizinci yüzyılın genelde, bir bütün olarak düşünüldüğünde varsaymış olduğu gibi,[90] Platon'un kendi sesinden [sahibinin sesinden] başka bir şey olamazdı. Dolayısıyla, Hegel meseleyi böldü. Platon'un güçlü kuvvetli, anlaşılmaz karakterini Sokrates'in gerçekte gündelik yaşamda benzemesi gerektiği kişi olarak kabul etti. Ama

88. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. Haldane, 1: 414; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1: 312 (ayrıca bkz. 3: 1049-1054).

89. Bkz. Hegel'in Schlegel eleştirisi, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. Haldane, 1: 400-402. Aslı Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1: 302-304'te. Ama ayrıca bkz. Dane, *Critical Mythology of Irony*, s. 83: "Friedrich Schlegel'in ironi nosyonlarını en şiddetli eleştirenlerden biri olan Hegel her nasılsa paradoksal bir biçimde, muhtelif romantik ironi teorilerinin gelişimindeki en etkili simalardan biri olmuştur." Solger'in ironi uyarlamasına ilişkin daha olumlu bir görüşü için bkz. Dane, 6. bölüm.

90. On sekizinci yüzyılda Sokrates'e genel bir bakış için ve burada önerilen basitleştirmelerin çoğuna ilişkin bir düzeltme için bkz. Benno Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1929). Ama on sekizinci yüzyılda en etkili Sokrates biyografisinin François Charpentier'a ait olması gerçeği baki kalır, Charpentier, *La Vie de Socrate*, orijinal ilk basımı 1650'de Paris'te yapılmıştır (1657, 1666, 1668, 1669'da yeniden yayımlanmıştır) ve en sonunda Charpentier'ın *Memorabilia: Les Choses mémorables de Xenophon* (Amsterdam, 1699) çevirisine eklenmiştir. Charpentier Platon ve Diogenes Laertius'tan olduğu kadar Cicero, Seneca, Plutark ve Apuleios'tan da yararlanmış olsa da, Ksenophanes'e olan bağlılığı çok daha fazladır. Charpentier'in biyografisinin on yedinci yüzyılda kaleme alındığını söylemeye bile gerek yok, ama biyografinin çok uzun bir ömrü oldu, özellikle de Christian Thomasius tarafından *Das ebenbild eignes wahren und ohnpedantischen philosophie; oder, Das leben Socratis; aus dem frantzösishendes des herrn Charpentier ins teutsche übersetzt von Christian Thomas* (Halle, 1693) şeklinde Almanca'ya tercüme edilmesinden sonra.

Ksenophanes'in sunduğu Sokrates'in felsefi konumlarına ilişkin kemikleşmiş bir klişe görüşler, fikirler, teoriler ve nasihat kırıntıları makinesi tasvirine bağlı kalmayı sürdürdü.[91]

Hegel ve ondan önce de birçok başka kişinin bağlı kaldığı Ksenophanes'in Sokrates'i kesinlikle olumlu öğretiler savunur. Ksenophanes bu öğretileri tek bir kaynağa, *daimon*'a, kendisinin iddia ettiği üzere Sokrates'e yalnızca olumsuz öğütler vermeyen, yanı sıra Platon'un da dediği gibi olumlu öğütler de veren ilahi sese atfeder.[92] Bugün, nispeten az sayıda insan hem Sokrates'in kişiliği hem de felsefi görüşleri için bir kaynak olarak Ksenophanes'e yöneliyor.[93] Romantikler beğenimizi, Ksenophanes'in on sekizinci yüzyıla fazlasıyla uygun neoklasik üslubu olarak adlandırabileceğimiz

91. Ksenophanes'in Sokrates'ine ilişkin bu olumsuz değerlendirmeye yakın tarihte birtakım denemelerinde Vander Waerdt tarafından karşı çıkılmıştır, Waerdt, der., *Socratic Movement*. Ayrıca bkz. Donald Morrison, "Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful", *Ancient Philosophy* 15 (1993): s. 329-348. Ama Ksenophanes'in muhtelif yazılarında benimsenen ilgiye rağmen Ksenophanes'in Sokrates tasviri yine de benim üzerimde Platon'un tasvirine kıyasla azımsanamayacak derecede daha az çekici bir etki bırakıyor.

92. Ksenophanes, *Mem.* 1.1.4, 4.8.1; *Ap. Soc.* 13.

93. Bkz. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4. basım, 2. cilt, 1. kısım (Leipzig: Fues, 1889), s. 91-100. İlgili kısmın İngilizce çevirisi için bkz. Eduard Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, çev. Oswald J. Reichel (New York: Russell and Russell, 1962), s. 82-86. Schleiermacher'ın kanonuna bağlı olmakla birlikte Zeller Ksenophanes'in önemini azaltmıştır. 1901'e gelindiğinde Karl Jöel *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 cilt (Berlin: R. Gaentner, 1893-1901) başlıklı çalışmasında Ksenophanes'in tanıklığını tümüyle önemsiz sayabilmişti ve görüşü, her ne kadar H. Weissenborn tarafından 1910 tarihli Jena tezinde, *De Xenophontis in commentariis scribendis fide historice* (Jena: G. Nevenhahni, 1910) eleştirilere maruz kalsa da, tümüyle başarılı olmuştu (yine de yukarıda 90. dipnottaki göndermelere bakınız). Aslında günümüzde daha ironik bir tersine çevrilmeyle karşı karşıya bulunuyoruz. Ksenophanes'in ele alış biçiminin, özellikle de *daimon*'un işlevi konusunda, etkisini taşıyan bir Sokrates uyarlaması dillendirmeyi isteyen birtakım yakın tarihli yazarlar yorumlarını muhakeme edecekleri ölçüt olarak Platon'un metinlerini kullanıyor: Bu da, aslının yerine geçen bir yansı olarak Platonik Sokrates'in başarısı oldu. Bu, sözgelimi Gregory Vlastos'un Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith'e, *Socrates on Trial*, ilişkin eleştirisidir; Vlastos Brickhouse ve Smith'in çalışmasına ilişkin kitap eleştirisini *Times Literary Supplement*, 15-21 Aralık 1989, 1393'te geliştirir (ama ayrıca bkz. Brickhouse ve Smith'in yanıtı, *Times Literary Supplement*, 5-11 Ocak 1990, 112 ve konuya ilişkin birtakım başka fikir alışverişleri). İnanıyorum ki, aynısı Mark McPherran için de söz konusu, "Socrates and the Duty to Philosophize", *Southern Journal of Philosophy* 24 (1986): s. 541-560.

şeyden (netlik, keskin hatlar, belirsizliğin bulunmayışı, parçaların belirgin bir biçimde bir araya getirilmesi, bir görgü tanığı olarak konuştuğunu sürekli anımsatan şeyler) farklı bir noktaya taşıdı.[94]

Yine de, Sokrates'i öncelikle olumlu felsefi görüşlerine bakarak yorumluyoruz -kötülüğe kötülükle karşılık verilmesini, misillemeyi yadsıması, hiç kimsenin isteyerek yanlış bir şey yapmadığı görüşü, doğru olana dair bilginin yeterli olduğuna, hatta doğru edimde bulunmak için gerekli olduğuna inanması. Ksenophanes Sokrates'e ilişkin asıl bilgi kaynağımız olduğu sürece, Sokrates'in teorilerine yönelik özel ilgimiz hiçbir sorun ortaya koymazdı.[95] Ama Platon Ksenophanes'in yerini almaya başladıkça, Sokrates'in neye inandığı sorusu, tabii bir şeye inanıyorsa şayet, hatırı sayılır derecede daha önemli hale geldi. Platon'un Sokrates'inin kendine ait hiçbir gö-

94. Ksenophanes'in Sokrates'in konuşmalarına katıldığı hakkındaki ısrarı konusunda bkz. *Mem.* 1.3.1, 1.3.8, 1.6.14, 2.4.1, 2.5.1, 2.7.1, 4.3.2. Aslında bu iddiaların çoğu, Ksenophanes'in *Symposium*'da (1.1) betimlediği kısımda yer aldığı açıklamasında olduğu gibi inandırıcılıktan son derece uzaktır, çünkü söz konusu olayın MÖ 422 veya 421 civarında vuku bulmuş olması gerekmektedir (karş. Athenaeus, *Deipnosophistai* 5.57.216d) ve Ksenophanes o sırada olsa olsa (şayet doğmuşsa) küçük bir çocuktu. Bu tür anakronizmler Ksenophanes'in Sokrates hakkındaki yazılarında baştan sona çok miktarda bulunmaktadır ve iyi belgelenmektedirler; örneğin bkz. Jöel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2: 1080-91. Paul Vander Waerdt, Ksenophanes'in *Apology of Socrates*'inin Platon'un *Apology*'sine nasıl son derece borçlu olduğunu (ve Ksenophanes'in elindeki Platonik malzemeyi kendi amaçları doğrultusunda nasıl manipüle ettiğini) göstermiştir; Jöel, "Socratic Justice and Self-Sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates*", Ekim 1990'da New York'ta Antik Yunan Felsefesi Derneği'nde sunulan tebliğ.

95. Ksenophanes'in Sokrates'i yalnızca iyi bir insan değildir, aynı zamanda zararsızdır da. Zira, 4. bölümde (s. 199-200) iddia edeceğim üzere, bugün sahip olduğumuz tek şey Ksenophanes'in Sokratik yapıtları olsaydı, öncelikle Atinalıların Sokrates'i niçin ölüme mahkum ettiğini anlamak bizim için imkânsız olmasa bile, gerçekten de zor olurdu. Bu ise, Ksenophanes'in Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılmasını tam da anlaşılmaz kılmak olan amacında ne denli fevkalade başarılı olduğunu gösterir. Kierkegaard'ın yazdığı gibi, "Ksenophanes'in amacı Sokrates'i ölüm cezasına çarptırmanın Atinalılar için aptallık veya hata olduğunu kanıtlamaktı, zira Ksenophanes Sokrates'i yalnızca masum kılacak şekilde değil hepten zararsız kılacak şekilde savunur -hatta öyle ki, ne tür bir daimon'un Atinalıları Sokrates'te ne iyi ne kötü olan herhangi mülayim, lafazan, alışılmadık, komik olan, hiç kimsenin başına musallat olmayan ve kendisinde baştan savma bir saçmalıktan başka bir şey bulmayacak olan tüm dünyaya karşı bile böylesine sıcak bir şekilde iyi niyetle yaklaşan bir karakterden daha fazlasını görebilecekleri derecede etkilemiş olması gerektiğinden son derece kuşku duyarız" (*Concept of Irony*, s. 16-17).

rüşe sahip olmadığını veya bu görüşlerin derin ve önemli olmadığını öne sürdüğüm zannedilmesin. Ne var ki, bu görüşlere ilişkin hiçbir analiz, her ne kadar kendi içinde değerli olabilse de, ilgilendiğim soruyu, burada sormakta olduğum asıl soruyu yanıtlayamaz: Sokrates, yaptığı gibi yaşamanın nasıl üstesinden geldi, nasıl kendisi oldu, olduğu gibi olmayı nasıl başardı?

Platonik Sokrates'in şu problemi ortaya koyduğunu gördük: Sokrates doğru şeyi yapabilmeniz için doğru şeyin ne olduğunu bilmeniz gerektiğini ve doğru şeyin ne olduğunu biliyorsanız bunu gerçekten yapacağınızı savunur; ayrıca, doğru olanın ne olduğunu kendisinin bilmediğini iddia eder: yine de, Platon'un onu sunduğu biçimiyle, herhangi bir kimsenin şimdiye dek yapmış olduğu kadar tutarlı bir şekilde doğru şeyi yapıyor gibi görünür. Peki ama bu gerçekten olanaklı mı? Şayet bir kimse doğru şeyin ne olduğunu bilmiyorsa bu kimsenin yine de doğru addettiği şeyi yapmada zaman zaman başarılı olabileceğini düşünmek akla yatkındır. Ama Sokrates'in istikrarlı başarısı, yadsıdığı bilgiye sahip olduğunu içerimliyor. Öyleyse hepimizle oyun mu oynuyor?

Nietzsche Sokrates'e saldırır çünkü yalnızca bilerek doğru davranmadığımızda, eylemimiz için müstakil sebeplere bağlı olmadığımızda, eylemlerimiz tüm kişiliğimizin dışavurumu olduğunda ancak doğru edimde bulunduğumuza inanır.[96] Nietzsche'nin görüşü kişinin yalnızca "içgüdüsel olarak" hareket ettiğinde doğru edimde bulunduğudur; Nietzsche "içgüdüsel olarak hareket etmek"le, akılsal olarak ifade edilmeye ve haklı çıkarılmaya artık ihtiyaç duymayan alışkanlıklarla davranmayı kasteder. Peki ama bu Platonik Sokrates'in edimde bulunma, hareket etme şeklinden çok da farklı mıdır? Şayet, yapmamız gerektiği gibi, Sokrates'in bilgi sahibi olduğunu yadsımasını ciddiye alırsak, nasıl yapıldığını kimsenin bilmediği doğru şeyi yapmaya alışık olduğunu ve kendisinin bu tür bir davranış için gerekli addettiği sebepleri bilmeden doğru davrandığını söylemekten başka eylemlerini nasıl açıklayabiliriz? Yapılmasının doğru olduğunu addettiği şey, onun döneminde doğru addedilen şeyden büyük ölçüde farklıdır. Sokrates yeni bir görenek küme-

96. Bkz. 5. bölüm s. 253-258.

si, yeni bir yaşama sanatı yaratmıştır.[97] Peki bu sanatı nasıl icat etmiştir? Platonik metinlerin bizim için yanıtlamadığı soru budur. Sokrates kendi varsayımları temelinde bu tür bir yaşama sanatını, bu tür bir τέχνη τοῦ βίου'yi tesis edemezdi. Ama bunu yaptı ve biz nasıl yaptığını bilmiyoruz.

Bana göre asıl Sokratik problem bu. Sokrates her biri ciddi inceleme gerektiren birtakım alışılmadık felsefi görüşler savunsa da asıl ilgisi, Platon'un en sonunda ortaya koyduğu gibi, nasıl yaşanması gerektiğidir (*Rep.* 352d6). Asıl başarısı da yeni bir yaşam biçimi, yeni bir yaşama sanatı tesis etmiş olmasıdır. Felsefi görüşler savunmak, felsefi görüşler sahibi olmak, felsefi bir yaşam sürdürmek açısından elzemdir elbette: felsefi yaşama sanatı, pratik etkinliği felsefi söylemle birleştirir. Ama Platon'un ilk diyalogları kişinin savunduğu görüşler ile sürdüğü yaşam arasında kesin bir bağlantı kurmaz açıkça. Sokrates'in görüşleri yaşam tarzını açıklamaya yeterli değildir. Belki bu her zaman böyledir. Felsefi bir yaşamdan bekleyebileceğimiz şey olsa olsa bu yaşamı oluşturan görüşler ve eylemlerin birbirleriyle uyumlu olmasıdır, görüşlerin eylemleri gerektirmesi değil. Hem "görüşler" hem de "eylemler" yaşamın eşit parçalarıdır; birinin diğerine üstün olmasını, öncelikli olmasını gerektiren hiçbir sebep yoktur.

Sokrates kendi yaşam biçiminin -*Apology*'de (38a5-6) sorgulanan yaşam- tüm insanlar için en iyi yaşam olduğundan emin gibidir. Ama kendisiyle aynı görüşü paylaşmayanları veya basitçe bunu dikkate almayanları ikna etmek için hiçbir sav öne sürmez. Eutyphron aralarındaki söyleşiyi noktalayıp yanından uzaklaşırken kalması için hiçbir şey söylemez (*Eu.* 15e3-16a3). Protagoras baş-

97. Klasik Yunan felsefecilerinin görüşlerini ürettikleri genel etik artalana ilişkin ilginç bir tartışma için bkz. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1974). Homeroscu doğruluk [adalet] anlayışları ile bir yanda arkaik doğruluk anlayışları ve bir yanda da Platoncu doğruluk anlayışları arasındaki bazı önemli farklılıklar konusunda bkz. Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley: University of California Press, 1971), s. 164: "Platon ve eski kültürü yok eden öbürleri, modern takipçilerinin çoğunun kabul edeceği gibi, atalarından daha yüce bir gerçeklikle temasa geçtiklerini iddia ederdi; ama bu onların başlıca ilgisi olan *bu* dünyadaki bir gerçeklik değildi."

ka bir şey konuşmanın vakti geldi dediğinde, tartışmaya ta başından tekrar başlama teklifinde ısrar etmez (*Pr.* 361d5-362a4). Sokrates hiç kimsenin kabul etmeye zorunlu olmadığı bir davette bulunur. Yaşama sanatı herkese uygulanmak üzere tasarlanmıştır, ama Sokrates'in bunun böyle olduğunu kanıtlamaya yönelik bir savı yoktur.

Bu tür bir sav üretmek tam da Platon'un *Devlet*'te üstlendiği şeydir. Platon burada felsefeye dayalı bir yaşamın -Sokrates'in yaşamından esinlenen ama onunkiyle tıpatıp özdeş olmayan bir yaşamdır bu-[98], felsefeci olsun olmasın herkes için gerçekten de en iyi yaşam olduğunu gösterebilmek için gösterişli bir değerlendirmeler kümesi yaratır. Bunun için de, insanların gerçekte neye benzediğini, insan ruhunun ve iyi yaşamın mahiyetini, felsefeye hak ettiğine inandığı üstünlüğü kazandıran türde bir politik sistemi, insanlara felsefeye dayalı bir yaşamı her şeyin üzerinde takdir etmelerine olanak tanıyacak bir eğitim sistemini, bu tür bir eğitimin insanların bilmelerine ve takdir etmelerine yol açacağı türde meseleleri (Formlar) ve felsefenin seçeneklerinin sınırları ve kısıtlamalarını - sofistlik, bilim, şiir, geleneksel etik ve din- tanımlaması gerekir. Bunlar felsefenin "uzun ömürlü" sorunlarıdır. *Devlet* felsefeyi bugün anladığımız şekliyle başlatır.

Platon'un projesi iki önemli içerim barındırır. Birincisi, istisnasız herkese uygulanmak üzere tasarlanmıştır: felsefi yaşamın azami ölçüde herkesin çıkarına olduğunu ve dolayısıyla, herkesin bu yaşama mümkün olduğunca yakından uymak için bir sebebi olduğunu göstermeyi amaçlar. Platon'un yaşama sanatı, herkesin öykünmeye çalışması gerektiği tek bir yapıt üretir. İkincisi, Platon'un evrenselci yaklaşımı, çok fazla sayıda tözsel etik, eğitimsel, politik, estetik, epistemolojik ve metafizik soru yanıtlanmaksızın ilerleyemez. Bu görüşlerin ilgisi ve önemi onlara kendilerine ait bir yaşam kazandırır. Felsefenin yegâne amacının, bu soruları sormak ve yanıtlamak olduğuna, bunu yaparken de, verilmiş yanıtlara bir kez tabi kılındıktan sonra bu sorulara verilebilecek başka ilave yanıtları dikkate almamak gerektiğine inanmak kolaydır -ya da en azından

98. Bkz. yukarıda 73. dipnot. *Devlet*'te Platon'un felsefi bir yaşam için gerekli addettiği matematik ve metafizik eğitimi Sokrates'in tutumuna da yabancıdır.

kolay hale gelmiştir. Bu soruların sorulmayı ve yanıtlanmayı hak edip etmedikleri benim için bir sorun teşkil etmiyor. Ama bu, felsefenin başka bir yaşamsal amacının, sırf görüş üretmiş olmak için birtakım görüşler üretmek olmayıp bir yaşam tarzının tesis edilmesi olduğu gerçeğini bulanıklaştırmamalı. Ve bu yaşam tarzı, Platon'un Sokrates aracılığıyla ilk yapıtlarında sunduğu yaşama sanatı, akılsal temellerde herkesin izlemeye yükümlü olduğu tek yaşam değildi kesinlikle.

Sokrates'in muhataplarına yaptığı davet, protreptikti ama dogmatik değildi. Tutumu ölçülüydü: Sokrates insanların, kendisinin yeni yaşama biçimini izlemesini ister, ama bunu yapmaları gerektiğine ikna etmek için hiçbir tartışmaya girmez, hiçbir sav öne sürmez. Platon'un konumu daha tutkulu ve daha aşırıdır: felsefeye dayalı belirli bir yaşama biçiminin herkes için en iyi yaşama biçimi olduğuna inanır ve bunu kanıtlayabileceğinden emindir. Ama bu iki yaklaşıma ilaveten daha bireyci üçüncü bir alternatif vardır. Felsefe belirli bir birey için benzersiz olan, ne bir başkasını taklit eden ne de onu doğrudan model alan bir yaşama tarzı geliştirme çabası da olabilir pekâlâ. Bu tür bir yaklaşım Sokrates'in yaşama sanatının alışılmadık yeniliği üzerinde yoğunlaşır ve bu yeniliği Sokrates'in büyük başarısı addeder. Sokrates'in görüşlerinin özgül içeriğini, savunduğu belirli yaşamın tözünü çok fazla dikkate almaz ve bunun yerine, Sokrates'in kendisini kökten biçimde yeni tipte bir kişi, yeni tür bir birey olarak tesis etmiş olması üzerinde odaklanır. Yaşama sanatları bu andan itibaren bizi meşgul edecek olan Montaigne, Nietzsche ve Foucault felsefeyi tam böyle ele aldı.

Bu felsefecileri okurken iki meseleye önem vereceğim. Birincisi, sahiden felsefeci addedilebilen kişilerin olumlu görüşler üretmesi gerektiği varsayımı -"olumlu"nun buradaki anlamına tartışmamız geliştikçe açıklık getirmeye çalışacağım. Felsefenin büyük bir bölümünün bu tür görüşler üretilmesine vakfedildiğine inansam da, felsefenin tek meşru ilgisinin bu olmadığını öne süreceğim. İkincisi, amaçları tümüyle özgün bir yaşama tarzı inşa etmek olan ve özellikle Nietzsche ve Foucault gibi Sokrates'in görüşleri ve yaşama biçimiyle son derece ters düşen felsefecilerin bile kendi yapıt-

larının modeli olarak Sokrates'e dönmeyi sürdürmeleri gerçeği. Bunun sebebi ne? Platon'un Sokrates'inin, özgünlüğü vurgulaması yüzünden hiçbir modele yer vermemeyi gerektiriyor görünen bir girişimde bu Sokrates'in model işlevi görmesini olanaklı kılan şey ne? Kendilerinin Sokrates'in düşmanı olduklarını düşünen kişilerin bile sonunda kendilerini ona dönmüş bulmalarının sebebi ne? Yanıt bu bölümün başlangıcında sunulan, gerçek bir felsefeci bazen sessiz kalabilir diyen Kierkegaard'ın görüşünde saklı. Kitabın geri kalanında, Sokrates'in sessizliğini dillendirmeye ve ona bir ses kazandırmaya çalışacağım; hatta sessizliğinin işitilebileceği bir uzam açmaya çalışacağım.

Sokrates'in ironik bakışı yalnızca muhataplarına dönük değildir, keza yorumcularına da yönelir. Bu yorumcuların çoğu, bizzat Platon'dan itibaren, bu bakışı anlamaya, kavramaya, Sokratik diyalogların kahramanının genel hatlarını şekillendirmeye çalışmıştır. Ama ne var ki, bunu güvenilir bir şekilde yapmanın hiçbir yolu yok gibi; Platon'un Sokrates'inin gerçekte kim olduğunu bütünüyle anlamanın hiçbir yolu yok: hakkında ne kadar çok şey öğrenirsek öğrenelim, yaptığı şeyi nasıl yaptığını asla bilemeyeceğiz. Öyleyse bunun yerine, sessizliğinden yararlanmayı deneyebiliriz. Bu zor bir girişim olsa da ve çoğumuz için başarılma şansı bulunmasa da, onun yaptığı gibi biz de kendi hareket etme tarzımızı, kendi görüşler ve eylemler bileşimimizi, kendi felsefi yaşama sanatımızı tesis etmeyi, yaratmayı deneyebiliriz. Onun kendi yaşamına verdiği belirli şekli kabul etmeden, sırf projesinin yapısına öykünmeye çalışabiliriz. Bu amaca ulaşmanın sayısız yolu var. Onunla bu amacı paylaşmış olan düşünürlere bakmak ve bu düşünürlerin onun üzerine düşünme yoluyla kendi bireysel Sokrates düşünümlerini nasıl inşa ettikleri üzerine düşünmek bile, felsefi yaşama sanatını tatbik etme yolu olabilir pekâlâ.

İkinci kısım

-Sesler-

IV

Sokrates'in aklı için bir yüz

Montaigne'den "Fizyonomi Üstüne"

> *[A] Burada yazdığım benim öğretim değil, yaptığım bir inceleme yalnızca; başkaları için değil, kendim için bir ders yalnızca... Bu ana dek yıllarca düşüncelerimin konusu olarak yalnızca kendime sahiptim, yalnızca kendimi sorgulayıp inceledim ve başka bir şey incelersem bunu derhal kendime uygulamak için ya da daha ziyade kendi içimde uygulamak için yaptım... Sokrates kendisinden daha eksiksiz neyi irdeler? Ardıllarının konuşmalarını ekseriyetle kendileri hakkında konuşmaktan, kitaplarının dersi hakkında değil ama ruhlarının özü ve hareketi hakkında konuşmaktan başka neye sürükler?*
>
> Michel de Montaigne, "Pratik Üstüne"

Platon'un ilk yapıtlarının Sokrates'i çok az şey söyler; ara ve son dönem yapıtlarının Sokrates'i ise gereğinden fazlasını; görüşleri aşırı karmaşık ve gösterişlidir: Sesi yanlış anlaşılamayacak biçimde Platon'un kendi sesi olarak kabul edilir daima. Ama Ksenophanes'in Sokrates'i hem konuşur -sürekli konuşur- hem de Platon'un dehasının dolayımını gerektiriyormuş gibi görünmeyecek denli kesin şeyler söyler. Ksenophanes'in Sokrates'i, Ksenophanes'in mütevazı felsefi becerilerine sahip birinin -belki de özellikle Ksenophanes'in mütevazı felsefi yeteneklerine sahip birinin- bile üretebileceği görüşler savunur.[1] Ayrıca, Platon'un yapıtlarındaki mahir (ve

1. Ama Ksenophanes'in ilgilerini felsefi ilgiler olarak tanımlamanın doğru olmayacağına dikkat etmek gerekir. John Cooper, tarihsel Sokrates için bir kaynak ola-

hesaplı) eksikliğinin tersine Ksenophanes'in aktardığı konuşmaların çoğunda bizzat mevcut olduğunu sürekli anımsatmaya yönelik uyarıları, devreye girdikleri andan itibaren, okuyucuları nesiller boyu Ksenophanes'in imgesinin Sokratik gerçekliğe tekabül ettiğine inandırır.[2]

On dokuzuncu yüzyılı önceleyen iki yüzyılın büyük bir bölümünde Ksenophanes'in yapıtları tarihsel Sokrates'in yaşamı ve görüşlerinin ana kaynağıydı. Bu dönemin önemli metinlerinden biri François Charpentier'in *Life of Socrates*'iydi; Ksenophanes'i temel alan ve ilk kez 1650'de yayımlanan bu "biyografi"nin birçok yeni basımı yapıldı ve birçok yere dağıtıldı. Fénelon da Ksenophanesci

---

rak Ksenophanes'in bizim yüzyılımızca tamamen göz ardı edilmesinin Sokrates'in amacının öncelikle felsefi olduğu ve bu yüzden Ksenophanes'in Sokrates'e atfettiği görüşlerin doğrudan doğruya Platon'un görüşleriyle (en hafif tabiriyle, sönük kalmaları bakımından) karşılaştırılmak zorunda olduğu fikrine dayandığını öne sürmüştür: "Nihayetinde Ksenophanes'in tarihsel doğruluk iddialarından ne anlam çıkartılabilirse çıkartılsın, bir *filozof* olarak Sokrates'e -felsefi sorunları ele alış şekline, felsefi teorileri veya fikirlerine, felsefenin ne olduğuna ve neyi başarmayı umabildiğine (veya umamadığına) ve görevine uygun yöntemlerine ilişkin anlayışına dair- bir açıklama getirmez. İlgilendiği geniş anlamda bir öğretici olarak Sokrates'tir" ("Notes on Xenophon's Socrates", *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* içinde [Princeton: Princeton University Press, 1998]). Cooper'ın öne sürdüğü üzere, amaçları bakımından Ksenophanes ve Platon arasındaki büyük farklılığın farkına bir kez vardığımızda, Ksenophanes'in, Platon'un ilgilenmemiş olduğu ama Ksenophanes'e göre Sokrates'in en önemli ve en faydalı boyutunu teşkil eden bir yön hakkında bilgi vermekte olduğunu görebiliriz pekâlâ. Cooper'ın Ksenophanes'in böylelikle Sokrates'in gerçek görüşleriyle ilgili önemli bir tarihsel değer barındırdığının kanıtlanabileceği şeklindeki kesin olmayan sonucunu, emin olmamakla birlikte kabul etsem de, Platon ve Ksenophanes'in edebi amaçları arasında çizdiği ayrımın önemli olduğuna ve göz ardı edilmemesi gerektiğine inanıyorum. Biyografici olarak Ksenophanes'in erdemleri ve önemi konusunda ve biyografinin genelde benimsenen biçimi konusunda bkz. Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), s. 45-56.

2. Ksenophanes'in Sokratik konuşmalara tanık olduğunu iddia ettiği örneklerden bazıları şunlardır: *Mem.* 1.3.8ff'de Ksenophanes'in kendisi bir konuşmadaki karakterlerden biridir; 1.4.2'de Sokrates'in *daimon*'u hakkında Aristodemos'a söylediğini bizzat Ksenophanes'in kendisinin duyduğu şeyi aktaracağını söyler; çok ilgilendiği bir konu olan zümre yönetimi konusunun hiçbir yerde Sokrates'in ilgilerinin kapsamına yakın olmadığı açık olsa da, *Oeconomicus* Ksenophanes'in izleyen tartışmada kendisinin de bulunduğu açıklamasıyla başlar; son olarak, olayın MÖ 421 civarında, kendisinin henüz on yaşında bile olmadığı bir tarihte vuku bulduğunu gösteren birçok ayrıntıya yer veriyor olsa da, Ksenophanes *Symposium*'una kendisinin de topluluğun içinde yer aldığı iddiası ile başlar.

bir Sokrates yaşamı kaleme aldı ve bu çalışmasını 1726 tarihli *Lives of the Philosophers* başlıklı yapıtında yayımladı.[3] Platon'un Sokrates'i, ancak ironi Romantizmin kendisine atfettiği önemi kazandığında Ksenophanes'in konuşkan yansısının yerini almaya başladı.[4]

Genellikle felsefecilerin kendi görüşlerinin olumlu olması gerektiğini düşünürüz. Ekseriyetle "olumlu görüşler" genelde şeylerin doğasına ve özelde de insanlara dair, bilgiye, hakikate ve iyiliğe dair ve kişinin dünyadaki konumunun anlaşılması ve bu dünyada nasıl iyi yaşanacağının kavranması bakımından gerekli addedilen diğer şeylere dair teoriler içerir. Bu, Platon'un *Devlet*'inin, filozofların hem en iyi nasıl yaşanacağını bilen hem de şehirdeki başka herkesin nasıl yaşaması gerektiğine karar veren yaşam uzmanları olarak resmedildiği *Devlet*'in başlattığı gelenektir. Platon'un filozofları işte böyle birer uzmandır; çünkü sahip oldukları teorik bilgiler kendi başlarına iyi yaşamalarını olanaklı kılar ve insan doğasına ilişkin anlayışları da hemşerileri için neyin en iyi olduğunu bilmelerini sağlar. Onlar yaşam zanaatkârları, sanatkârları ve sanatçılarıdır. Kendileri için iyi bir yaşam elde eder ve başkalarının da becerilerinin elverdiğince buna ulaşmalarına yardımcı olurlar.

Bugün çoğu insan, felsefeciler de dahil olmak üzere, artık felsefeye dayalı bir yaşamın, felsefi yaşamın insan için en iyi yaşam olduğuna inanmıyor. Bu ise, felsefecilerin Platon'un (ve onu takiben Aristoteles'in) onlar için tahayyül ettiği ve yakın bir geçmişe kadar kesintili ve muazzam çeşitlemelerle olsa da birçoğunun oynadığı rolü oynamasını olanaksızlaştırdı. Antik dönemlerde bile felsefenin pratik öneminin doğrudan doğruya teorik mahiyetinden türediği şeklindeki Platoncu-Aristotelesçi görüş muhtelif okullar tarafından -Stoacılık tarafından orta karar ölçüde ve Kinizm tarafından şiddetli derecede- reddediliyordu. Ama şimdilere ait teorik (elbette ahlâ-

3. François Salignac de la Mothe-Fénelon, *Abrégé des vies des anciens philosophes*, *Oeuvres complètes de Fénelon* içinde, 7. cilt (Paris: J. Leroux et Jouby, 1850), s. 39-42.

4. Ksenophanesçilik karşıtı akım Karl Jöel'in *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 cilt (Berlin: R. Gaentner, 1893-1901) başlıklı kitabı ve Heinrich Maier in *Sokrates* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913) başlıklı kitabı ile doruk noktasına ulaştı.

ki ve politik de dahil) sorgulama üzerindeki vurgumuz, antikitede hüküm süren farklı felsefe anlayışlarını gözden kaçırmamıza neden oldu. Michael Frede şöyle yazmıştı: "Umumiyetle, açıkça ayrıksı felsefi görüşlere sahip olmayan birinin sırf bu nedenle felsefeci sayılmadığını varsaymayız. Şayet bu varsayımı temel alsaydık, felsefeci sayılan çok kişi olmazdı."[5] Ama Frede'nin Tyruslu Euphrates hakkındaki tartışmasının ortaya koyduğu gibi, bu varsayım zannettiğimizden daha yaygındır. Euphrates MS birinci yüzyılın sonlarında yaşamış son derece saygın bir felsefeciydi; kısmen bugün felsefi addetmeye meyledeceğimiz hiçbir özgün görüş üretmemiş gibi göründüğü için felsefi kanondan tümüyle silinmiştir. Ama en azından Epictetus'a göre, Euphrates "bir felsefecinin Stoik teoriye göre yapması gereken şeyi yapmada açıkça başarılı olmuş bir felsefeciydi: kişinin öğrendiği veya teoride doğru bulduğu şeyi pratikte sürdürmesini başarmıştı."[6] Euphrates'in yaşamı, Kinizmin çileciliğinin ve Tyana'lı Apollonius'un theurgical* başarılarla dolu yaşamının aksine huzurlu ve kamusal başarıyla geçmiş bir yaşam sürmüş gibi görünüyor. Ama hiçbir büyük felsefi buluş üretmemiş ve diğerleri için hiçbir reçete geliştirmemiş olsa bile Euphrates'in sürdüğü yaşam, Stoacılıktan türeyen görüşlerini yaşamının geri kalanıyla uyumlu hale getirme çabasından kaynaklandığı için felsefi bir yaşam olarak nitelenmeyi hak ediyor.

Her ne kadar hâlâ doğruluğun (iyiliğin) mahiyeti ve doğru politik örgütlenmeyle ilgili olsa da felsefe bugün, bir zamanlar en iyi yaşam tarzını tesis ettiğinin düşünülmesinden kazandığı otoriteyi tekrar ele geçiremeyecek biçimde yitirme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor. Felsefenin en iyi yaşam tarzını temsil ettiği fikrinin Platon'un düşü olduğu ve felsefecilerin hiçbir zaman dünyanın geri kalanından daha iyi olmadıkları (bunu düşlemek hariç belki) öne sürülebilir elbette. Platon'un düşü uzun bir süre çoğu insanı uyanık tuttu, ama sonunda imgelemimizden uçup gitti. Felsefenin yaşamı

5. Michael Frede, "Euphrates of Tyrus", daktiloya çekilmiş metin (Keble College, Oxford University, 1955), s. 18.
6. A.g.y., s. 40.
* Bir tanrıyı veya faydalı veya doğaüstü bir gücü bir şey yapmaya ya da bir şey yapmasını engellemeye ikna etme sanatı veya tekniği. (ç.n.)

ibretlik statüsünü tedricen yitirdi ve felsefe giderek kabuğuna çekilmeye başladı ve teorik bileşeninin içinde sıkışıp kaldı: artık felsefecilerin yaşamlarının, diğer insanların izlemesi gereken bir model teşkil ettiğine inanmıyoruz. Ama bu durum, felsefecilerin genelde yaşamın nasıl yaşanması gerektiği hakkında hâlâ söyleyecek çok şeyleri olduğunu düşünmelerini engellemedi. Peki ama felsefe insanlara ne yapmaları gerektiğini söylemiyorsa faydası nedir?[7]

Şimdi, diyelim ki Platon'un felsefeciler olumlu görüşlere sahip olmalıdır görüşünü, Ksenophanes'in insanlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleme fırsatını asla tepmeyen biri şeklindeki Sokrates tasviriyle birleştirdik. Bu durumda, Platon'un Sokratik diyalogları "gerçek" Sokrates'in kaynağı olarak Ksenophanes'in metinlerinin yerini alınca, Sokrates'in olumlu görüşlerini keşfetmek için Platon'a başvurmak doğal göründü. Şayet Sokrates felsefeciyse ve Platon'un diyalogları bize Sokrates'in gerçekte kim olduğunu gösteriyorsa ve felsefeciler olumlu görüşlere sahip olmak zorundaysa, bu durumda bizzat Platon'un Sokrates'inin bu tür görüşlere sahip olmuş olması gerekir. O zaman da, diyalogları yalnızca Sokrates'in görüşlerini saptamak amacıyla okuma isteğine karşı koymak gerçekten imkânsız hale gelir -fiilen olmasa da gerçekten: Bu kitap boyunca buna direnmekteyim, diyalogları daha ziyade sundukları yaşam ve karakter açısından, Sokrates'in gizemli kendine özen gösterme sanatı açısından okuyorum.

Montaigne de Sokrates'i benzer biçimde anlamaya çalışmıştı.[8]

7. *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) adlı kitabımda, Nietzsche'nin bu tür reçetelerle ilgilenmediğini, ilgisinin başkalarının taklit edemeyeceği bir şekilde kendisinden alışılmadık bir şey yaratmak olduğunu ortaya koydum (ayrıca aşağıda 5. bölüme bakınız). Robert Solomon benim bu yorumuma ilişkin olarak önemli bir biçimde şu soruyu soruyor: "[Nietzsche] bize nasıl yaşamamız gerektiğini söylemeye, bize reçeteler ve tavsiyeler önermeye mi çalışıyordu, şayet öyleyse, bunlara kendisi niçin uymadı? Şayet bizim için kurallar ve tavsiyeler önerme niyetinde değilse... o zaman tüm bu yaygara ne anlama geliyor?" ("Nietzsche and Nehamas's Nietzsche", *International Studies in Philosophy* 21 [1989]: s. 56).

8. Montaigne'in Sokrates'e yönelik ömür boyu süren ilgisi Hugo Friedrich'i şöyle yazmaya itti: "On altıncı yüzyılın Avrupa yapıtlarında ve öncesinde, Sokrates'in *Essays*'de yeniden doğuşuyla karşılaştırılabilecek hiçbir şey yoktur" (Hugo Friedrich, *Montaigne*, der. Philippe Desan, çev. Dawn Eng [Berkeley: University of California Press, 1991], s. 53).

Onu yalnızca yorumlamaya çalışmadı, yanı sıra kendini biçimlendirme, kendini yaratma projesinde onu izledi de: "[A] Kitabımın konusu ben kendimim."[9] Montaigne'in içe yönelmesi yapıtlarına hayat verir: "[C] Yalnızca kendimden söz etme cüretinde bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda sırf kendimden söz ediyorum; başka herhangi bir şey hakkında yazdığımda ve konumdan uzaklaştığımda yolumu şaşırıyorum."[10] Montaigne yaşamının çoğunu, yaşamına şeklini ve tözünü veren ve yaşamının büyük bir bölümünü oluşturan bir kitapta kendi yaşamını -ama yalnızca kendi yaşamını- resmetmeye adadı:

> [C] Beni kimse okumasa bunca boş saati bu tür faydalı ve insanların hoşuna giden düşüncelerle kendimi oyalayarak harcar mıydım? Bu figürü kendim üzerinde modellendirerek, kendimi bu kadar çok ortaya çıkarmak için kendimi biçimlendirmek ve yaratmak zorundaydım ki modelin kendisi belli ölçüde sağlamlaşsın ve şekillensin. Kendimi başkaları için resmederken, içteki benliğimi özgün olanlarından daha açık renklerle boyadım. Kitabımın beni yarattığından daha çok yaratmadım kitabımı -yazarıyla yekvücut olan bir kitap bu, kendi benliğimle ilgili, yaşamımın ayrılmaz bir parçası; diğer tüm kitaplar gibi üçüncü bir kişiyle, konudışı bir amaçla ilgili değil.[11]

Yapıt ve yaşam, kitap ve benlik birbirlerinin ayrılmaz parçası haline geldi.

Hugo Friedrich'e göre Montaigne'in "tek gerçek hedefi... yaza-

---

9. Michel de Montaigne, "To the reader", s. 3; s. 2F. Montaigne'in denemelerine şu şekilde gönderme yapıyorum. Önce denemenin başlığını, daha sonra da Pierre Villey'in baskısındaki sayfa numarasını veriyorum; Pierre Villey, *Les Essais de Michel de Montaigne*, yeni basım, 3 cilt (Paris: Presses Universitaires de France, 1965). Villey'in baskısının üç cildinin her biri denemelerin orijinal üç kitabının birini içeriyor. "F" ile verilen ikinci sayfa göndermesi ise Donald M. Frame'in İngilizce çevirisine ait; *Essays*, çev. D. M. Frame, *The Complete Works of Montaigne* (Stanford: Stanford University Press, 1942). Montaigne yaşamı boyunca denemelere epey bir malzeme ekledi ve yaptığı eklemelerin muhtelif katmanlarına bazen dikkat çekilmesi gerekir. Bu söz konusu olduğunda ise, sıradan bir uygulamaya başvurup, 1588'den önce yayımlanan metne, 1588 tarihli metne ve 1588'den sonra yapılan eklemelere sırasıyla "A", "B" ve "C" harflerini kullanacağım.

10. Montaigne, "Of the art of discussion", s. 942; s. 720F.

11. Montaigne, "Of giving the lie", s. 665; s. 504F.

rın kendisi için iddia ettiği kendisi olma özgürlüğü bakımından herkese aynı hakkı kazandırmaktır."[12] Montaigne'in projesi bugün yaygın biçimde felsefeyle ilişkilendirebileceğimiz bir proje değildir. Ama ekseriyetle kavradığımız şekliyle -bağımsız biçimde verili bir problemler kümesine, aralarında sistematik bir bağlantı olan yanıtlar önerme çabası olarak- felsefe dışında, aynı derecede felsefi olan ve benim yaşama sanatı, kendine özen gösterme veya kendini biçimlendirme olarak adlandırdığım şeyle ilgili başka bir gelenek de vardır. Bu Montaigne'in, Sokrates'i izleyerek ait olduğu gelenektir. Hedefi dünyaya dair bir teori tesis etmekten çok, bir yaşam tarzı tesis etmek ve dillendirmektir. Gördüğümüz gibi, bu üç uyarlamada şekillenir. Birinci uyarlamada -Platon'un ilk yapıtlarında Sokrates'in projesi- yazarının bir bütün olarak dünya için uygun addettiği, ama herkesin akılsal olarak uymaya yükümlü olduğunu kanıtlayan hiçbir argüman öne sürmeyen bir yaşam tarzı inşa eder. İkincisi -Platon'un *Devlet*'teki hedefi kadar Aristoteles'ten Kant'a birçok felsefecinin hedefi de olan- gerçekte herkese uygun, herkesle ilgili bir yaşama sanatı inşa etmeye çalışan bir uyarlamadır.[13] Bu uyarlamanın evrenselciliği, genel uygulanışını açıklayan birtakım olumlu teorilerle haklı çıkarılmaya ihtiyaç duyar. Bu tür teorilerin içkin ilgisi, bu tür teorilerle yalnızca teori oldukları için ilgilenen

12. Friedrich, *Montaigne*, s. 2. ayrıca bkz. Philip P. Hallie, *The Scar of Montaigne* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1966), s. 68: "Onunki üç bakımdan kişisel bir felsefedir: açıkçası Michel de Montaigne adında belirli bir kişinin resmidir; nesnel, gayri şahsi bir Hakikati bulmaya değil, ama belirli bir kişinin kendi sağlığını ve yaşamını koruma amacına yönelik bir araç olarak insan aklı hakkında konuşur; ve bu tikel insanı tanımak isteyebilecek tekil kişilere seslenir."
13. Kant'ta rasyonel varlıklar olarak ortak doğamız temelinde istisnasız herkese uygulanır. Platon'da, Aristoteles'te, hatta belki de Stoacılıkta her kişinin becerilerine bağlı olarak farklı derecelerde olsa da herkese uygulanır. Görüşlerini 6. bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Michel Foucault, Stoacılara bireyci bir "varoluş estetiği" atfeder (örneğin bkz. Foucault'nun *The Care of the Self*'deki tartışması, *The History of Sexuality*'nin 3. cildi, çev. Robert Hurley [New York: Random House, 1986], s. 42-46). Ama Pierre Hadot, Foucault'nun kendi bireyci projesinin, Stoacıların yaklaşımlarını bu kitapta incelemekte olduğum Sokratik tutumdan daha çok Platon ve Aristoteles'in yaklaşımlarıyla ilişkilendiren evrensel aklın buyruklarına göre yaşama arzularını yeterince vurgulayamamasına yol açmış olduğu itirazında bulunur ("Reflections of the Notion of 'The Cultivation of the Self'", Timothy J. Armstrong, çev., *Michel Foucault, Philosopher* içinde [New York: Routledge, 1992], s. 225-232).

bir disiplin olarak modern felsefe anlayışına temel teşkil eder. Bir yaşama sanatı olarak felsefenin üçüncü uyarlaması ise, ille başka bir kimse için değil ama kendi yazarı/yaratıcısı için uygun olan bir yaşama tarzını tesis etmek üzere tasarlanmıştır. Dikkat çekici bir biçimde, yaşama sanatının bu bireyselci uyarlaması, her ne kadar Sokrates'in kendi yaklaşımı bireyselcilikle evrenselcilik arasında bir ara zemin teşkil etse de, köklerini daima Sokrates'te bulmaya yönelmiştir. İlk başta, bu çelişkili görünür: Bu tür bir kendini biçimlendirme geleneğinin niçin yazarın/yaratıcının kendi bilinci dışında herhangi bir şeye başvurması gerekir ki? Bir modele başvurmak ve ayrıca yazarı/yaratıcısı için benzersiz olan ve modelin başarısının bir takliti olmayan bir yaşam tarzını inşa etmek olanaklı mıdır? Özellikle Sokrates'le ilgili olarak, onu bu gelenek için uygun bir model kılan şey nedir? Tartışmamız boyunca bu soruları yanıtlamaya çalışacağım.

Sokrates'in adı Montaigne'in *Denemeler*'inin 1580 tarihli basımında tam on dört kez geçer; kitabın 1588 tarihli basımında buna yirmi yeni ekleme yapılır; yazarın ölümünden sonra yapılan 1595 tarihli basımında ise bu sayı elli dokuza yükselmiştir.[14] Peki Montaigne Sokrates'i nasıl kullandı? Ondan ne öğrendi? Kendi benliklerimizi şekillendirirken başka birisine bağlı olma hakkında Montaigne'den ne öğrenebiliriz? Peki ya bu kendimizin kılmak istediğimiz bir projeyse *biz* Montaigne'i nasıl kullanmalıyız?

Bunlar ivedi sorular çünkü Montaigne'in projesi yoğun biçimde bireyselci: "[C] Yıllardır düşüncelerimin konusu olarak yalnızca kendime sahiptim, yıllardır yalnızca kendimi araştırmakta ve sorgulamaktaydım; şayet başka bir şeyi inceliyor olsam, bunu derhal kendime uygulamak veya daha çok kendi içimde uygulamak amacıyla olur bu."[15] Montaigne'in görevi alışılmadıktır; diğerleri "[B] insanı biçimlendirir; ama ben onu anlatıyorum ve ondan belirli bi-

14. Bkz. Pierre Villey'in büyük yapıtı *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2. cilt (Paris: Hachette, 1908), s. 423. Elaine Limbrick biraz farklı (yanılıyor olabilirim) bir açıklama önerir, Limbrick, "Montaigne and Socrates", *Renaissance and Reformation* 9 (1973): s. 46.
15. Montaigne, "Of practice", s. 378; s. 273F.

rinin, çok biçimsiz birinin resmini çiziyorum."[16] Yine de, Montaigne genellikle yalnızca Platon'un sessiz figürüne başvurmakla kalmaz, yanı sıra Ksenophanes'in diğer insanlar için birçok öğüdü olan ve onlara nasıl yaşanması gerektiğini göstermeye daima hazır konuşkan Sokrates'ine de başvurur.[17] Ksenophanes'in Sokrates yansısını ciddiye almak ve kişinin görevini, Montaigne'in yaptığı gibi, yalnızca kendi benliğinin, kendisinin betimlenmesi ve biçimlendirilmesi olarak kabul etmek mümkün müdür?[18]

16. Montaigne, "Of repentance", s. 804; s. 610F.

17. Bazı yazarlar Montaigne'in Platon'a bağlılığını pek vurgulamama eğilimindedir. Örneğin bkz. John O'Neill, *Essaying Montaigne: A Study of the Renaissance Institution of Reading and Writing* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1982), s. 109: "Montaigne'in Sokrates görüşü, etkisinden büyük ölçüde sakındığı Platon'a çok az şey borçludur." O'Neill "her şeyden önce Sokrates bize en azından doğrudan hiçbir öğreti bırakmadı. Sokrates sorgulamalarını başkalarının diyalojik mevcudiyetine dayanan bir konuşma sanatı aracılığıyla sürdürdü." (s. 132) diyerek Montaigne'in Sokrates'e kapılmasına bir açıklama getirdiğinde, yine de Montaigne'e Platonik bir Sokrates okuması atfeder. Montaigne'in bunun Platon'un Sokrates'inin bir özelliği olduğunu düşünmesi, ileride 53. dipnotta alıntılanan "Apology for Raymond Sebond"un ilgili pasajıyla da açıklık kazanıyor. Ayrıca, Floyd Gray de, "Montaigne and the *Memorabilia*", *Studies in Philology* 58 (1961): s. 130-139, Montaigne'in Ksenophanes'e bağlılığını vurgular: Montaigne'in Sokrates resmi, der Gray, "bütünüyle Platon'a dayanmaz... Montaigne'in Sokrates'i bildiği en büyük doğal sadelik, ironik cahillik örneğidir ya da sürekli bir kendini tanıma arayışı ile karakterize edilen bir tutumdur. Bu Sokrates öncelikle Ksenophanes'in Sokrates'idir" (s. 130). Ama "ironik cahillik" ve "sürekli kendini tanıma arayışı" (özellikle de ilki) Ksenophanesçi değil, Platoncu Sokrates anlayışının temel özellikleridir.

18. Montaigne *Memorabilia*'nın Castaillon'un 1551 tarihli Latince çevirisini okumuştur. Castaillon'un ölümünü anlatır ve böylesine "önemli bir şahsiyet" sırf yiyecek bulamayacak kadar fakir olduğundan öldü diyerek üzüntüsünü dile getirir ("Of a lack in our administration", s. 223; s. 165F). *Oeconomicus*'u bizzat kadim dostu Étienne de la Boétie 1562'de tercüme etmiştir. Sırf Latince konuşarak büyüyen Montaigne, Cicero ve Seneca'ya da fazlasıyla aşinadır. Eğitiminin mahiyetine, oğluna ders vermesi için Fransızca bilmeyen "ve Latincede çok usta olan" bir Alman özel öğretmen tutan babası karar vermiştir. Bkz. Montaigne, "Of the education of children", s. 173; s. 128F. Aynı denemede (s. 174; s. 129F) Montaigne Yunanca hakkında "pratik olarak hiç bilgisi" olmadığını yazar. Montaigne ayrıca Ficino'nun muhteşem Latince Platon'u ve Amyot'un yaptığı Plutark'ın *Moralia*'sının Fransızca çevirisine de fazlasıyla aşinadır. Ficino'nun Platon'una ilaveten Montaigne, örneğin 1556'da Paris'te *Symposium*'un Fransızca çevirisinin ardından A. Brière tarafından yayımlanan *Les plus illustres et plus notables sentences, receuillies de Platon* gibi, sayısız Platon antolojisinden de haberdar olmalıdır. Bkz. Margaret M. McGowan, *Montaigne's Deceits: The Art of Persuasion in the "Essais"* (Londra: University of London Press, 1974), s. 189 dipnot 2.

Ksenophanes'in Sokrates'i her ne kadar Montaigne için daima vazgeçilmez olsa da, Platon, birazdan döneceğim ve kitabın geri kalanında ele almayı sürdüreceğim Montaigne'in "Fizyonomi üstüne" başlıklı denemesinde kesinlikle merkezi bir yer tutar. Gelgelelim, on altıncı yüzyıl Platon'un ilk, ara ve son dönem yapıtları arasında bir ayrım yapmaz. Platonik Sokrates *Euthyphron* ve *Lakhes*'in diyalektik sorgulayıcısı, *Phaidon*'un kozmoloğu, *Devlet*'in epistemoloğu, politika teorisyeni, eğitim reformcusu ve metafizikçisiydi ve *Sophist* ile *Philebos*'un metafizik diyalektikçisiydi. Çocukluğundan beri Cicero ve Seneca'yı okuyan Montaigne tüm Sokratik kaynaklarını birlikte dokudu; çeşitli denemelerde karşılaştığımız her belirli Sokrates değişkesi için Montaigne'in antikler arasında ana kaynağının kim olduğunu söylemek her zaman kolay değildir.

Kaynakları ne olursa olsun Montaigne onları daima seçici kullandı. Kendi Sokrates'i Montaigne'i sadece etikle sınırladı ve bu, Montaigne'in burada ilk dönem olarak sınıflandırdığımız yapıtlara kıyasla daha nadiren alıntı yaptığı Platon'un ara ve son dönem diyaloglarından elde ettiğimiz Sokrates resminden ziyade Ksenophanes'in uyarlamasının bir özelliğidir. Montaigne sık sık dolaylı olarak Cicero'nun şu ünlü ifadesini ima ederdi: "Sokrates felsefeyi gökten yere indiren, onu şehirlere yerleştiren, evlere sokan ve yaşamı, etiği, iyiyi ve kötüyü araştırmaya zorlayan ilk kişiydi."[19] Ci-

Montaigne'in Platon karşısındaki tutumuna ve Platon kullanımına ilişkin iyi bir tartışmayı Frederick Kellerman, "Montaigne, Reader of Plato", *Comparative Literature* 8 (1956): s. 307-322'de bulabilirsiniz. Kellerman, Montaigne'in felsefe yaklaşımıyla Platon'un yaklaşımı arasındaki birçok farklılığa rağmen Platon'dan çok fazla alıntı yaptığını ve sürekli olarak Yunanlı filozofun kuşkucu yönü olarak benimsediği şeyi vurguladığını gösterir. Montaigne'in Platon okumasının çok iyi bir örneğini "Apology for Raymond Sebond" (s. 509; s. 377F)'de bulabilirsiniz: "Bazı kişiler Platon'u dogmacı addeder, bazıları da kuşkucu; bazıları, belirli şeylerde birini, belirli şeylerde diğerini addeder. [C] Diyaloglarının lideri, Sokrates, daima sorular sorar ve asla sonuçlanmayan ve asla tatmin etmeyen tartışmalar başlatır; ve karşı çıkmaktan başka bir bilgiyi haiz olmadığını söyler. Homeros, bu kişilerin yaratıcısı, hangi yöne gittiğimiz konusunda ne kadar kayıtsız olduğunu göstermek için tüm felsefe okullarının temelini eşit biçimde atmıştır. Platon'dan on farklı kol geliştiğini söylüyorlar. Bence onunki olmasa öğreti bocalar ve kaçamaklı bir yol benimserdi gerçekten de." Gelişiminin tüm seyri için zorunlu olmamakla birlikte Montaigne'in kaynakları için temel yapıt hâlâ Pierre Villey'in *Les Sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*'i. Ayrıca bkz. Donald M. Frame, "Pierre Villey (1879-1933): An Assessment", *Oeuvres et critiques* 8 (1983): s. 29-43.

19. Cicero, *Tusc. disp.* 5.4.10; karş. *Acad.* 1.4.15.

cero'nun çizdiği resim *Phaidon*, *Devlet* ve *Philebos* veya *Timaeus*'un kahramanından ziyade Platon'un *Apology*'sinin ve diğer ilk diyaloglarının Sokrates'ini yansıtır.[20] Daha sonraki yazarlar muhtemelen *Memorabilia*'nın etkisinde kalarak Sokrates'i tümüyle etik bir düşünür olarak kabul etti; *Memorabilia*'ya göre Sokrates doğanın sorgulanmasından tamamen uzaklaşmış ve kendisini bunun yerine "insani [yani, etik] konuların diyalektik sorgulanmasına" adamıştı (1.1.11-16).[21] Her ne kadar Montaigne'i Ksenophanes'in figürüne çeken etken Sokrates'in nasihat verme kabilinden konuşkanlığından çok etik ilgisi olsa da, Montaigne için vazgeçilmez olan tümüyle bu etik Sokrates'tir.

Platon'un Sokrates'i, Ksenophanes'inkinden hiç de az olmamak kaydıyla, "Kendini tanı" şeklindeki Delphoi ilkesine büyük bir önem vermişti. Delphoi kâhini Sokrates'i sorgulamasına ve en sonunda bilgeliğinin kendi bilgisizliğinin bilgisi olduğu şeklindeki nihai kavrayışına sevk ettiğinde, Platon *Apology*'de örtük bir şekilde bu ilkeye gönderme yapar.[22] Ksenophanes *Memorabilia*'da (4.2.24-29) kendini-tanımayı daha geniş ölçüde kişinin güçlerinin (δυνάμεις) mahiyeti ve sınırlarına ilişkin bilgiyle özdeşleştirir. Bu bilgi ihtiyaçlarınızın neler olduğunun ve kazanımlarınızın neler olabileceğinin farkına varmanızı olanaklı kılar. Kendiniz için ve dostlarınız için istediğiniz şeyleri elde etmenizi mümkün hale getirir. Becerilerinizin ne kadar artabileceğine dair bir bilgidir. Montaigne'in Apollon'un buyruğuna dair kendi açıklaması tipik biçimde iki kaynağı birleştirir: "[B] 'Senin dışında, ey insan', dedi tanrı, 'her şey önce kendini inceliyor ve ihtiyaçlarına göre yaptıklarına ve arzularına sınırlar getiriyor. Evreni kucaklayan senin kadar boş ve

20. Sokrates *Timaeus*'un ana konuşucusu değildir elbette. Ama diyaloğun adını aldığı karakterin diyalog boyunca yorumladığı kozmolojiye yoğun bir ilgi gösterir.
21. Bkz. A. A. Long, "Socrates in Hellenistic Philosophy", *Classical Quarterly* 38 (1988): s. 153.
22. Platon, *Ap.* 20e-23c. *Phaidros*'ta (229e-230a) Sokrates kişinin kendini tanıma kararının kendisini geleneksel mitlerin yorumlanması gibi etkinliklerden uzaklaştırdığını iddia eder. Bunun yerine "kendisinin mitik Typhon'dan daha kötü bir hayvan olup olmadığına" karar vermek için -yani, kendi ruhunun doğasını anlamak için- kendini bir kişisel sorgulamaya adar. Platon'un Sokrates'e mitolojiyi göz ardı etme sebeplerini açıklattırırken bir yandan da bir diğer mitolojik imgeyi kullandırdığı ilginç bir noktadır bu.

muhtaç tek bir şey daha yok: bilgiden yoksun araştırmacısın sen, yargıdan yoksun bir yargılayıcısın ve tüm bu bakımlardan kaba bir güldürünün soytarısısın.'"[23]

Montaigne kendini tanıma ile kişinin güçlerinin sınırlarının farkına varması, kişinin doğasının kısıtlamaları dahilinde yaşama becerisi arasında temel bir bağlantı bulunduğuna inanır. Montaigne'nin "doğa" fikri fevkalade karmaşık ve kendine özgü olsa ve açıklığa kavuşturulması gerekse de,[24] görüşü Ksenophanes'te belirgin olan bir görüşün geliştirilmesine dayanır: Ksenophanes'e göre Sokrates "sürekli olarak 'gücünüz ölçüsünde ölümsüz tanrılara kurban verin' dizesini övüyordu ve hem dostlarımızla hem de yabancılarla olan ilişkilerimizde ve tüm etkinliklerimizde 'kişinin gücüne göre eylemesi'nin (καδδύναμιν) soylu bir ilke olduğunu iddia ediyordu" (*Mem.* 1.3.3). Montaigne'in yorumu ise şöyle: "[B] 'Kişinin gücüne göre', bu Sokrates'in sık sık yinelediği ve en beğendiği deyiştir, kendisi için çok önemli bir sözdür"; Montaigne bu sözden şu öğüdü çıkarır: "Arzularımızı en basit ve en yakın şeylere yöneltmeli ve bunlarda sabitlemeliyiz."[25] Kendini tanıma, kişinin sınırlarının farkında olmasıdır. Ama bunlar basitçe insan aklının (bilgisinin) evrensel sınırları, Platonik Sokrates'in (onu takiben Montaigne'in) *Apology*'de sık sık önemini vurguladığı sınırlar değildir.[26] Her tikel

23. Montaigne, "Of vanity", s. 1001; s. 766F.

24. Bkz. Timothy Hampton, "Montaigne and the Body of Socrates: Narrative and Exemplarity in the *Essais*", *MLN* 104 (1989): s. 820 12.dipnot ile.

25. Montaigne, "Of three kind of association", s. 820; s. 622F.

26. Montaigne'in kuşkuculuğunun klasik ifadesini "Apology for Raymond Sebond"da bulabilirsiniz, ama görüş en baştan en sona *Essays*'in tümüne hâkimdir. Villey'in *Les Sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*'inin merkezi bir tezi de, Montaigne'in üç farklı gelişim aşamasından, Villey'in "Stoacı", "Kuşkucu" ve "Epikürosçu" olarak adlandırdığı üç farklı aşamadan geçtiğidir. Etkili olmakla birlikte bu görüşün geliştirilmesi gerekir, özellikle de Villey'in kuşkuculuk anlayışı, buna uyup yine de bir insan yaşamı sürdürülmesinin olanaksız olduğunu ve dolayısıyla Montaigne'in bundan vazgeçmek zorunda olduğunu içerimlediği için. Ama bu kuşkuculuk anlayışı artık tartışmasız kabul görmüyor. Bkz. Hallie, *Scar of Montaigne*, 2. bölüm ve M. F. Burnyeat ("Can the Skeptic Live His Skepticism?", Malcolm Schofield, Myles Burnyeat ve Jonathan Barnes, der., *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* içinde [Oxford: Clarendon Press, 1980]) ile Michael Frede arasındaki tartışma (Michael Frede, "The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge", Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner, der., *Philosophy in History* içinde [Cambridge: Cambridge University Press, 1984]).

bireyin ahlâki ve psikolojik sınırlarıdır. Belki de bu, Ksenophanes'in figürüyle kusursuz biçimde uyumlu olan, ama Montaigne'i kendi kitaplarının çoğuna bunun İtalyanca uyarlamasını yazmasına yol açacak denli önemli olan daha yalın bir derstir.[27]

Ksenophanes'in Sokrates'i verecek birçok öğüdü olan, geleneksel bir öğretici, neredeyse bir okul hocasıdır, danışmak için kendisine gelenlere her zaman verecek uygun bir öğüdü vardır, hatta önce kendisi bu insanlara gider.[28] Onda Platonik karşıtının kendini beğenmişliğinden, kibrinden eser yoktur ve bu karşıtının ironisini çok az barındırır.[29] Öylesine zararsızdır ki, Kierkegaard Atinalıların gözü dönmüş bir şekilde böylesi bir adamı niçin ölüme mahkum etmeye bu kadar istekli olduklarına anlam veremez.[30] Ama kuşkusuz

27. Montaigne'in kullandığı ifade "Mentre si puo"dur. Montaigne ve Ksenophanes konusunda daha genel bir bilgi için bkz. Gray, "Montaigne and the *Memorabilia*". Ama yukarıda 17. dipnotta öne sürdüğüm gibi, "ironik bilgisizlik" ve "sürekli kendini tanıma arayışı"nı (s. 130) Ksenophanesçi Sokrates'in başlıca özellikleri addetme konusunda Gray'le aynı fikirde olabileceğimden emin değilim. Ayrıca bkz. Limbrick, "Montaigne and Socrates", s. 46 (karş. s. 47): "Montaigne Ksenophanes'in Sokrates değerlendirmesine daha fazla meyleder çünkü Sokrates'in öğrettiği pratik ahlâkı vurgulamıştır." Ama yinelemek gerekirse, Platon'un ilk yapıtlarının Sokrates'i bu betimlemeyi de karşılıyor. Ayrıca, Ksenophanes'in uyarlamasına kıyasla başkalarına söyleyecek daha az şeyi vardır ve bu özellik Montaigne'in bireyci projesi için kesinlikle elzemdir. Friedrich, *Montaigne*, s. 52-55'teki tartışma da bakmaya değerdir.

28. Ama yapıtın geri kalanındaki diğer birçok açıklamayla da bağdaşmadığının kabul edilmesi gereken *Mem.* 1.2.3'e bakınız: "Ne var ki, bir kez olsun [Sokrates] *aretê* öğreticisi olduğunu iddia etmedi; yine de, kendisi böylesine belirgin biçimde erdemli olarak, kendisiyle zaman geçirenlerin onun gibi davranarak erdemli olacaklarını ümit etmelerini sağladı." Bu Ksenophanes'in Platon'un başkalarını daha iyi kılma becerisine sahip olduğu iddiasında asla bulunmamış olan ketum bir karaktere ilişkin tasvirini kabul ettiği tek olaydır. Diğer örneklerin çoğunda Ksenophanes'in Sokrates'i başkalarına öğüt vermede ve dolayısıyla kendisini onların hocası olarak sunmada hiç tereddüt etmez.

29. Yine de, Ksenophanes'in Sokrates'i ironiden tamemen yoksun değildir. Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 30'da tartışılan örnek dışında (*Mem.* 3.11.16), Sokrates'in Euthydemos'a karşı ironik olduğu 4.2.3 ve 4.2.9'a da dikkat etmeliyiz. Ama buradaki ironisi Platonik karşıtınınki kadar belirgin değildir; daha da önemlisi, diğerleriyle olan etik etkileşiminde bir silah değildir.

30. Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, yay. haz. ve çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 16. Aynı nokta Gregory Vlastos tarafından da vurgulanır; bkz. G. Vlastos, "The Paradox of Socrates", *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* içinde (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971), s. 3.

bu sorunun yanıtı, Ksenophanes'in amacının kesinlikle her şeyden önce Sokrates gibi bir adamın niçin ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini göstermek oluşunda yatar: "Atina halkını Sokrates'in ölüm cezasını hak ettiğine ikna etmek için Sokrates'i suçlayanların hangi savlarının muhtemelen kullanılmış olabileceğini sık sık merak ederim" -*Memorabilia*'nın ilk cümlesidir bu.[31] Bu günümüze dek hayatta kalmayı başaran tek yapıt olmadığı için şanslı olsak bile, Ksenophanes amacında hayran olunacak derecede başarılı oldu. Bir an için Platon'un Sokrates açıklamasının zaman içinde yitirildiğini farzedelim. Bu durumda, Atinalıların Sokrates'i niçin ölüm cezasına çarptırmış olduğu bizim için tam bir muamma olurdu; ama bu muamma bizi Platonik diyalogların etrafında döndüğü figürün daha büyük ve daha derin muammasından yoksun bırakırdı. Ksenophanes'in zaferi de bu ölçüde bizim kaybımız olurdu.

Öyleyse, Montaigne birtakım antik kaynaklardan edindiği öğeleri kendi Sokrates portresini biçimlendirmek için birleştirir. Yalnızca etik meseleleri dert edinen karakter, *Phaidon* veya *Devlet*'ten olduğundan çok Ksenophanes'in ve Platon'un ilk yapıtlarının izlerini taşır. Hem Platon hem de Ksenophanes (her ne kadar daha ziyade Ksenophanes olsa da) Montaigne'in şu iddiasının artalanının öğelerini oluşturur:

> [A] Bilge insan dışarıdaki kalabalıktan uzaklaşıp, içindeki ruhuna inmelidir ve olan biteni özgürce değerlendirebilmek için ruhunu özgür ve güçlü tutmalıdır; ama dış görünüme gelince, kabul edilmiş, yerleşik tarzlara ve biçimlere tamamen uymalıdır. Toplum genelde bizim düşüncelerimiz olmaksızın da yapabilir; ama geri kalanını -eylemlerimiz,

Donald Morrison "On Professor Vlastos' Xenophon", *Ancient Philosophy* 7 (1987): s. 19'da "Ksenophanes'in kandırarak Profesör Vlastos'u kendi Sokrates'inin suçlanma bakımından uzlaşımsal olarak aşırı derecede dindar olduğunu düşünmeye sevk etmesi bir yazar olarak Ksenophanes'in büyüklüğüne bir övgüdür. *Memorabilia* bir savunma konuşmasıdır ve Ksenophanes izleyicisini tanır. Sokrates'in Atinalıların uzlaşımsal tutumlarına hitap edecek olan yönleri ustaca vurgulanmıştır ve tartışmalı yönleri de buna uygun olarak vurgulanmamıştır" yanıtını vermiştir. Morrison haklıdır. Ama bu, Morrison'un çıkarsadığı gibi, Ksenophanes'in Sokrates'inin "gerçeğe benzediği"ni içerimlemez. Ksenophanes'in amacına bakıldığında *Memorabilia*'nın başarılı olduğunu içerimler. Hepsi bu.

31. Ksenophanes, *Mem.* 1.1.1, Ksenophanes, *Conversations of Socrates* içinde, çev. Hugh Tredennick ve Robin Waterfield (Londra: Penguin, 1990).

> çalışmalarımız, yazgılarımız, kısaca tüm yaşamımız- toplumun hizmetine ve yaygın, ortak fikirlere uygun hale getirmeli ve bunlara adamalıyız, tıpkı büyük ve iyi Sokrates'in yargıçların kararına, hatta hiç adil olmayan ve çok haksız bir yargıya karşı gelerek yaşamını kurtarmayı reddetmesi gibi.[32]

Ksenophanes'in Sokrates'i, tıpkı Platon'unki gibi, her ne kadar Delphoi kâhininin bildirisini ciddiye alsa da,[33] onu, tıpkı Montaigne'in yaptığı gibi, insan aklının sınırlarına dair bir uyarı olarak yorumlayan ancak ve ancak Platon'dur:

> [C] Bilgelik Tanrısı'nın Sokrates'e Bilge unvanını bahşetmiş olduğu bildirisi iletildiğinde Sokrates şaşırdı; ve kendisini adamakıllı sorgulayıp araştırarak bu ilahi yargıyı temellendirebileceği hiçbir dayanak bulamadı. Kendisi kadar ölçülü, kendine hâkim, yürekli, bilgili, hatta kendisinden daha güzel konuşan, daha yakışıklı ve ülkelerine daha yararlı insanlar tanıyordu gerçekten de. En sonunda, yalnızca kendisinin bilgili, akıllı olduğunu düşünmemesi bakımından ve Tanrısının öğrenme ve bilgiye sahip olduğumuz fikrini insandaki tek aptallık kırıntısı addetmesi bakımından diğerlerinden ayrıcalıklı ve bilge olduğu; ve en iyi bildiği şeyin kendi bilgisizliğinin bilgisi ve yalınlığının da en iyi bilgeliği olduğu sonucuna vardı.[34]

Montaigne kaynaklarından oluşturduğu bu karmaşık derlemeden nasıl bir fayda sağlamıştı? Bu çok-yönlü Sokrates resmi Montaigne'in düşüncesinde ne tür bir rol oynadı? Montaigne'in kendini biçimlendirmesinde bu girift karakterin işlevi neydi? Bu soruları yanıtlayabilmek için Montaigne'in sondan bir önceki denemesi "Fizyonomi üstüne"ye dönmeliyiz. Deneme son derece karmaşıktır, gö-

32. Montaigne, "Of custom", s. 118; s. 86F. Sokrates'in kişinin kendine özen göstermesinin önemi üzerindeki kapsamlı vurgusu Platon'un ilk yapıtlarının merkezindeki bir unsurdur. *Memorabilia*'nın ilk kitabının başlangıç bölümleri Sokrates'in davranışının uzlaşımsal boyutlarıyla ilgili iddialarla doludur. Sokrates'in şehrin yasalarına yönelik tutumu için (her ne kadar haksızlık asla ödüllendirilmemelidir şeklinde kökten yeni bir ilkeye dayansa da, Sokrates'in mahkemenin kararlarına uyma kararlılığıyla sonuçlanan bir tutumdur bu) Montaigne'in kaynağı Platon'un *Kriton*'udur. Hem Platon (*Ap.* 34a2-31) hem de Ksenophanes (*Mem.* 1.2.31-35) Sokrates'in Otuz Tiran'a itaat etmemesini tartışır.

33. Bkz. Ksenophanes'in *Apology of Socrates*'i, s. 14-18.

34. Montaigne, "Apology for Raymond Sebond", s. 498; s. 368F.

rünüşte düzensiz, çoğunlukla da çelişkili bir yapısı vardır, daha geniş bir bağlama oturtulması zordur ve hak ettiği özene yaklaşık ölçüde bir özenle tartışılması bu bağlamda olanaksızdır.[35] Diğer şeylerin yanı sıra, öğrenmenin eksikliklerine, sıradan insanların metanetine, iç savaşın [çatışmanın] kötülüklerine ve bunun Montaigne'de yol açtığı sorunlara, ölüm korkusuna, Sokrates'in endamına ve Montaigne'in kendi yapıtlarının mahiyetine atıfta bulunur. Bizzat fizyonomi denemede öylesine az görünür ki, birtakım akademisyenler fizyonominin denemenin gerçekten ana konusu olduğundan şüphe duyar.[36] Haklı olup olmadıklarını göreceğiz.

Deneme beklenmedik bir biçimde başlar: "[B] Sahip olduğumuz fikirlerin hemen hepsi yetkinlik ve itibar kazanıyor. Bunda bir kötülük yok: böylesine güçsüz, yavan bir çağda kendimizinkinden daha kötü bir tercihte bulunamazdık. Sokrates'in sözlerinin dostları aracılığıyla bize ulaşan uyarlamasını, yalnızca bu sözlerin gördüğü evrensel onaya saygıdan dolayı, yoksa kendi bilgimizden ötürü değil, onaylıyoruz. Şayet bu dönemde bu tür herhangi bir şey hasıl olsaydı, bundan gurur duyacak çok az insan olurdu."[37] Montaigne geçmişin Altın çağı ile ahlâken çökmüş bir şimdi arasındaki bu zamansal karşıtlığı yaşadığı çağı eleştirmek için kullanacaktır, zira bu çağ artık doğal olan ve yapay, zorlama bir şekilde şişirilmeyen hiçbir şeyi algılayamaz. Doğal ve yapay, iç ve dış arasındaki karşıtlık Montaigne'in metninin yapısına hükmeden ana imgeyi, bu imge her ne kadar belli birkaç yerde görünse de, geliştirmesini olanaklı kılacaktır: Silenus olarak (dışarıdan çirkin, içerdense bir "doğal güzellik" timsali) çizilen Sokrates imgesince içerimlenen karşıtlık -bu

35. Ama bkz. Marianne S. Meijer, "Guesswork or Facts: Connections between Montaigne's Last Three Chapters (III: 11, 12 ve 13)", *Yale French Studies* 64 (1983): s. 167-179.

36. Diğerleri arasında bkz. Michaël Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne* (Paris: Corti, 1968), s. 185. Montaigne'de "çehre" veya "görünüş" nosyonu ile fizyonomi üstüne denemeye dair bir tartışma konusunda bkz. François Rigolot, "Les 'Visages' de Montaigne", Marguerite Soulie, der., *La Littérature de la Renaissance: Mélanges offerts à Henri Weber* içinde (Cenevre: Slatkine, 1984), s. 357-370. Ayrıca bkz. Steven Rendall, *Distinguo: Reading Montaigne Differently* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 6. bölüm, "Faces".

37. Montaigne, "Of physiognomy", s. 1037; s. 792F. Bundan sonra, bu denemeye yaptığım göndermeleri, hem Villey'in hem de Frame'in baskısının sayfa numaralarını belirterek ana metinde parantez içinde vereceğim.

karşıtlık görüntüde olduğu kadar son derece özgün olmalarının yanı sıra yüzeysel biçimde sıradan olan görüşlerinde de mevcuttur.

Sokrates'i Silenus olarak resmeden imge Rönesans hümanizminin bir klişesiydi. Çirkin Sokrates'i İsa'nın müjdecisine, "tüm Silenus'ların en olağandışı olanı"na dönüştüren eskiden kalma bir vecizede, *Sileni Alcibiadis*'de (2201) Erasmus tarafından ünlendirilmişti.[38] Hatta Erasmus Sokrates'i Aziz Pavlus'la karşılaştırdığı *Convivium religiosum*'unu Sokrates'e "Sancte Socrates, ora pro nobis"[39] sözleriyle hitap edilebileceğini hayal ederek sona erdirmişti. Rabelais, *Gargantua*'ya yazdığı önsözde yer verdiğinde ise, bu imgeye daha geniş ölçüde bir yaygınlık kazandırdı. Rabelais kitaplarının tıpkı ("hiç tartışmasız filozofların şahı olan") Sokrates'e benzediğini yazar; "ona dışarıdan bakıp, dış görünüşüne göre değerlendirmeyi" deneyecek olsaydınız "bir soğan kabuğu kadar para etmeyecek olan" Sokrates'e. Rabelais'ye göre kitapları her ne kadar görünüşte saçma sapan ve incelikten yoksun olsa da, "burada her tür lezzeti bulacaksınız... önünüzde en yüce kutsallıkları ve en tüyler ürpertici gizemleri, üstelik yalnızca din konusunda değil, politika, hatta ekonomi konularında bile, açacak olan gizli bir öğreti bulacaksınız."[40]

"Fizyonomi üstüne"ye dair birçok tartışma, Montaigne'in yal-

38. Bkz. Desiderius Erasmus, *Sileni Alcibiadis*, *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* içinde, 2. cilt, 5. kısım, der. Felix Heinimann ve Emanuel Kienzle (Amsterdam: North Holland, 1981), s. 159-190. Erasmus yanı sıra Kinik Diogenes'i, Epictetus'u, Baptist John'la Havarileri de Silenimsi olarak betimler. Nihayetinde Platon'a (*Symp.* 215a-b) dek uzanan imge Erasmus tarafından Ksenophanes'e (*Symposium*, 4.19, 7.7) ve Athenaeus'a (*Deipnosophistai*, 5.188d) atfedilir. İmgenin tarihine ilişkin kısa bir tartışma, burada alıntılanan seçme yapıtların 2. cildinin 5. kısmında s. 159-161'de yer alan vecizeye ilişkin yayıma hazırlayanın notunda bulunabilir. Daha fazla bilgi için bkz. R. Marcel, "Saint Socrate, patron de l'humanisme", *Revue internationale de philosophie* 5 (1951): s. 135-143. Vecizenin İngilizce çevirisi için bkz. Margaret Mann Phillips, *Erasmus on His Times: A Shortened Version of the "Adages" of Erasmus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), s. 77-97.

39. Desiderius Erasmus, *Convivium religiosum*, *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* içinde, 1.cilt, 3. kısım, yay. haz. L.-E. Halkin, F. Bierlaire ve R. Hoven (Amsterdam: North Holland, 1972), s. 254. Erasmus'un özellikle beden ruhun mezarıdır fikrine ilişkin olarak Sokrates ile Aziz Pavlus arasında bulduğu benzerlikler Platon'un *Phaidon*'undan çıkartılmıştır.

40. François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel*, çev. Burton Raffel (New York: Norton, 1990), s. 7, 8.

nızca, Silen olarak resmedilen Sokrates imgesinin mükemmel biçimde geliştirildiği Platon'un *Symposium*'daki Alkibiades'in konuşmasını temel aldığını varsayar.[41] *Symposium*'un Montaigne'in ana esin kaynağı olduğu şüphesiz. Ama episoda yaptığı göndermede Montaigne, bildiğim kadarıyla şimdiye dek hiç dikkat çekilmemiş, Ksenophanesçi bir öğe ortaya atar: "[B] Sokrates ruhunu doğal ve sıradan bir devinimle hareket ettirdi. Bir kadın böyle der, bir çocuk böyle der. [C] Arabacıların, marangozların, kunduracıların ve taş ustalarının ağzıyla konuşur, başka hiç kimseninkiyle değil. [B] Onunkiler insanların en sıradan ve en bilindik eylemlerinden çıkarsanmış tümevarımlardır; onu herkes anlar. Böylesine sıradan, böylesine orta karar bir biçim altında ["si vyle forme"[42]] onun hayran olunası mükemmel fikirlerinin saygıdeğerliğini, ulviliğini ve ihtişamını asla fark edememiş olmamız gerekirdi." Buradaki her şey Alkibiades'in konuşmasına aittir,[43] ama Alkibiades'in *Symposium*'daki asıl sözleriyle çarpıcı bir tezat teşkil eden tek bir nokta hariç. Platon burada Alkibiades'e şöyle dedirtir: "Budalaysanız ya da yalnızca onu tanımıyorsanız, savlarına gülmemek elinizde değildir. Ama bu savlarla [Silen] heykelcikleri gibi açıldıklarında karşılaşınca, dış görünüşlerinin arkasına geçecek olursanız, artık başka hiçbir savın onların karşısında anlam ifade etmediğini görürsünüz." Alkibiades yalnızca çok çok az insanın Sokrates'in içini açıp onun ne olduğunu görmeye muktedir olduğunda diretir -yakın ilişkide olduğu dostları arasında onu gerçekten tanıyan tek kişi olabileceğini

41. Örneğin bkz. Joshua Scodel, "The Affirmation of Paradox: A Reading of Montaigne's *Essays*", *Yale French Studies* 64 (1983): s. 211. Raymond B. Waddington, "Socrates in Montaigne's 'Traicté de la phisionomie'", *Modern Language Quarterly* 41 (1980): s. 328-345, Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, s. 198 dipnot 44'ü izleyerek benzer bir görüşü dile getirir.

42. Bu bağlamda "sıradan orta karar" sıfatının işlevine ilişkin mükemmel bir tartışma için bkz. Raymond C. La Charité, "Montaigne's Silenic Text: 'De la phisionomie'", *Le Parcours des "Essais": Montaigne 1588-1988* (Paris: Aux Amateurs de livres, 1989), s. 63. La Charité terimi Latince kökeniyle ilişkilendirir ve tıpkı Montaigne'in gözünde bizzat Sokrates'in olduğu gibi, "büyük miktarlarda, bol, yaygın bulunma" içerimini barındırdığını öne sürer.

43. Platon, *Symp.* 221d-222e. Sokrates'in daima klişe örnekler kullandığı fikrine Platon, *G.* 491a-b ve Ksenophanes, *Mem.* 1.2.37'de rastlayabilirsiniz.

bile iddia eder: "*Hiçbirinizin* onu gerçekten anlamadığından emin olabilirsiniz" (216c-d).[44]

Peki bu durumda, Montaigne'in "onu *herkes* anlar" yargısı nereden kaynaklanır? Doğrudan doğruya Ksenophanes'ten, Sokrates'i daima en yaygın kabul görmüş öncüllerden hareket ederek sav geliştiren ve Platon'un (bırakın inanılmayı, kendisini anlamanın bile zor olduğunu düşünen) figürünün tersine, "ne zaman bir sav öne sürse, bir tartışmaya girse, dinleyicilerini, şimdiye dek tanıdığım hiç kimsenin yapamadığı kadar başarılı bir şekilde, kendisiyle aynı fikri paylaşmaya istekli kılardı."[45]

Montaigne ikili bir strateji izler. Öncelikle, muhtelif Sokrates açıklamalarını kendi belirli amaçlarına uydurmak için birlikte dokur. İkinci olarak, gizemli olmayan bir Sokrates, olabildiğince sıradan, açık sözlü ve "doğal" bir Sokrates inşa eder. Bu nedenledir ki, denemenin merkezi fikirlerinden biri, hilelerden ve kurnazlıklardan [gösterişten] arınmış, doğal bir insanın en iyi timsali olduğu için Sokrates'e hayran olmamız ve ona öykünmeye çalışmamız gerektiğidir. Montaigne Sokrates'in doğallığına tekrar tekrar geri döner: "[B] Sokrates'i İskender'in yerindeyken tahayyül edebiliyorum kolayca; ama İskender'i Sokrates'in yerine koyamıyorum. İskender'e nasıl eylemek gerektiği konusunda ne bildiğini sorsanız, 'Dünyaya boyun eğdir' yanıtını verir; ama Sokrates'e soracak olsanız, 'Doğal koşullarıyla uyumlu bir insanın yaşamını sürün' yanıtını alırsınız; çok daha genel, daha önemli ve daha meşru bir bilgi."[46]

Ksenophanes Sokrates'in öz-denetimini (ἐγκράτεια) onun en önemli erdemi addetti ve *aretê*'nin temeli (κρηπίς) olarak tanımladı (*Mem.* 1.4.4-5). Montaigne de Sokrates'in doğaya uymasını ve gücüne göre edimde bulunmasını olanaklı kılan erdem olarak kabul ettiği öz-denetimini vurguladı: "[B] O da her zaman ta kendisi oldu ve kendisini nükteli sözlerle değil, mizacıyla en zorlu, en çaba

44. Alıntı Alexander Nehamas ve Paul Woodruff, çev., *Plato: "Symposium"* (Indianapolis: Hackett, 1989)'dan.

45. Ksenophanes, *Mem.* 4.2.14-15. Ayrıca, bizzat Ksenophanes Silen motifini kullanmış olsa da, bunu Platon'un yaptığı tarzda geliştirmediğine de dikkat etmemiz gerekir: Bkz. *Symp.* 4.19, 7.7.

46. Montaigne, "Of repentance", s. 80; s. 614F.

gerektiren güçlülük mertebesine yükseltti. Daha kesin bir ifadeyle, hiçbir şeyi yükseltmedi, yüceltmedi, daha ziyade, güçlü olmayı, sıkıntıları ve güçlükleri yere serip kendi doğal ve özgün mertebesine geri getirdi ve onları bu mertebeye tabi kıldı" (1037; 793F). Ama her şeyin ötesinde, Ksenophanes Sokrates'in dostlarına alabildiğince faydalı ve yardımcı olduğunu kanıtlamaya kararlıydı. Çoğunlukla düşüncelerini kendisine saklayan ve *aretê*'nin ne olduğunu öncelikle kendisi anlamak üzere tasarlanmış sorular soran Platon'un karakterinin tersine, Ksenophanes'in karakteri "her etkinlikte ve her şekilde öylesine yardımcıydı ki, meseleyi değerlendiren ve doğru hesaplayan herhangi birinin, Sokrates'le arkadaşlık etmekten ve herhangi bir yer ve koşulda zamanını onunla geçirmekten daha kazançlı hiçbir şey olmadığını anlaması gerekirdi."[47] Bu Kierkegaard'ı çileden çıkardı: "Ksenophanes Sokrates'te σωφροσύνη [ılımlılık, ölçülülük, özdenetim] teriminde işaret edilen doğal sınırlayıcı etken ve özgürlüğün güzel, ahenkli bütünlüğünü resmetmedi, bunun yerine, kiniklik ve burjuvaca bir estetik yoksunluğunun, yontulmamışlığın kaba saba bir bileşimini resmetti... İyinin yerine faydalıyı, güzelin yerine faydacıyı bulduk."[48] Ne var ki, bu bakımdan Montaigne'in kendi resminde yansıyan Platon'un imgesi değil Ksenophanes'inkidir: "[B] Yumuşak ve alışıldık, sıradan bir tavırla en faydalı konuları ele alır [*utiles discours*]" (s. 1038; s. 793F).[49]

47. Ksenophanes, *Mem.* 4.1.1. *Mem.* 4'ün büyük bölümü aslında Sokrates'in dostlarına ne denli ὠφέλιμος'i ("faydalı") olduğunu tanıtlama çabasıdır. ὠφέλιμος ve yananlamlarına yapılan göndermeler kadar τό συμφέρον'e ("faydalı/ çıkar yol/ yararlı fikir") yapılan göndermelere de sıkça rastlanır.

48. Kierkegaard, *Concept of Irony*, s. 24-25.

49. "Yumuşak ve sıradan bir tavır"a yapılan gönderme Ksenophanes'in *Apology of Socrates*'ine, s. 27, bir gönderme olabilir: "Tasasız bir görüntü, tavır ve tutumla ayrıldı." "Tasasız" (φαιδρός) konusunda bkz. aşağıda 62. dipnot.

Bu noktada Sokrates'in basitliğini Cato'nun ihtişamından ayırmakla ilgilenen Montaigne'in aslında "[B] hiçbir boş hayale kapılmayan ve amacı bizi yaşama gerçekten ve daha yakından bakan şeyler ve ilkelerle donatmak olan" ve Cato gibi "[B] daima muhteşem atının üstünde" olmayan (s. 1037; s. 793F) bir insan olarak" Sokrates tasvirini, Lucan'ın *Pharsalia*'sından (2.381) yaptığı bir alıntıyla açıklığa kavuşturur; bu alıntıda aslında Lucan'ın bizzat Cato'yu betimlemekten başka bir amacı yoktu! Alıntı ise şöyledir: "servare modum, finemque tenere, / Naturámque sequi" ("Aracına sarıl, amacımızı unutma, / Ve doğayı izle). Bu Montaigne'in daha sonra tekrar eğileceğimiz "gizli" ödünç alma pratiğinin ("[C] başka bir görünüme bürünürüp değiştirerek [alıntıları] yeni bir hizmete sokma" pratiğinin [s. 1056; s. 809F]) bir örneğidir.

Montaigne'in Sokrates'i bileşik kaynaklara ve bileşik bir karaktere sahiptir. Hem Silenik'tir hem doğaldır, hem özdenetimlidir hem başkalarına faydalıdır, hem alışılmadıktır hem anlaşılması kolaydır. Kanımca bu Montaigne açısından bilinçli bir stratejinin ürünü ve yapıtlarında önemli bir rol oynuyor. Montaigne'in kendisi kaynaklarını şöyle değerlendiriyor: "[B] Bereket versin ki, bilinmeye ve dünyaya bir model olarak sunulmaya en değer insan aynı zamanda hakkında en kesin bilgilere sahip olduğumuz bir insan. Şimdiye dek yaşamış en açık görüşlü insanların tuttuğu ışık altında tanıyoruz onu; hakkında sahip olduğumuz tanıklar doğruluk ve yetkinlik bakımından mükemmel" (s. 1037; s. 793F).[50] Ama ne var ki, bu açıklama, anladığımız kadarıyla, Sokrates'in görüşlerini "artık yaşantılayamayacağımız" için "kendi bilgimize dayanarak" değil, ama zaten evrensel açıdan itibar görme noktasına ulaştıkları için tasdik ettiğimizi iddia eden denemenin açılış bölümüyle çelişir. Yanı sıra, Montaigne'in kaynaklarından hiçbirine tam anlamıyla güvenmiyor göründüğü gerçeğiyle de çelişir. Bu, deneme boyunca Montaigne'in yavaş yavaş, Platon ve Ksenophanes'in görüşlerini olduğu kadar Cicero ve Plutark'ın tanıklıklarını da birleştiren yeni bir bileşik Sokrates imgesi inşa etme gerekçesinin parçasıdır kesinlikle.

"Fizyonomi üstüne" çarpıcı bir denemedir çünkü bu tür çelişkilerle -ve birazdan karşılaşacağımız diğerleriyle- doludur. Bu çelişkiler ne anlama gelir? Bence Montaigne bu çelişkileri, Sokrates'in "tanıkları"nın ifadelerini sorgulamadan kabul etmeme konusunda bizi uyarmak için kullanır. Alkibiades'in Sokrates'i Silen heykelciği olarak betimlemesinin bile "Silenik" bir tasvir olarak okunması gerekir: Sorgulanmadan doğru diye kabul edilemez; anlamlandırılabilmesi için deşifre edilmesi gerekir. Bu denemede hiçbir şey göründüğü gibi kabul edilemez; ne Sokrates'in ne de Montaigne'in

50. Rendall, *Distinguo*, Sokrates'in iyi tanıdığımız bir karakter olduğunu içerimleyen bu pasajın, iç yönlerinin dış yönlerinden kökten farklı olduğunu içerimleyen Silen olarak Sokrates imgesiyle çeliştiğini öne sürer. Rendall, Montaigne'in eninde sonunda iç ve dışın birbiriyle örtüştüğünü öngören "fizyonomi ilkesi"ni onayladığını ve "Sokrates'i genel kuralın bir istisnası kabul ettiğini" iddia etmeyi sürdürür (s. 103). Rendall'ın itiraf ettiği gibi bu karmaşık bir durumdur, bunu ileride daha ayrıntılı ele alacağız.

muhtelif öyküleri, hatta Montaigne'in kendi yazma biçimi bile. Sonuçta, "[B] kurnazlıkla inceltilmemiş, şişirilmemiş ve abartılmamış hiçbir tılsımlı sözü [*zarafeti, çekiciliği*] algılama"mıza olanak tanımayan, "doğal ve yalın bir şekilde akıp gidenlerininse bizimki kadar incelikten yoksun bir bakıştan kolayca kaçtığı" bir dünyada yaşadığımıza göre, görünüşe nasıl güvenebiliriz ki? "Oysa bu gözden kaçırdıklarımız hoş, zarif ve gizli bir güzelliğe sahiptir; onların saçtığı gizli ışığı keşfedebilmek için açık ve saf bir bakışa (görme gücüne) ihtiyacımız var. Bugün doğallığı aptallıkla bir tutan ve bir serzeniş meselesi haline getiren biz değil miyiz?" (s. 1037; s. 793F).

Montaigne dünyamızı yaşamın daha basit ve daha içten olduğu daha eski bir zamandan ayırmak için de Sokrates'i kurnazlıkla hareket eden biri olarak değil, doğaya göre, doğanın buyurduğu biçimde yaşayan bir kişi modeli olarak sunar: "[B] Sokrates ruhunu doğal ve sıradan bir devinimle hareket ettirir... Dünyamız yalnızca gösteriş için, görünüm için biçimlenmiştir... Bu insan kendisine hiçbir boş hayal kurmadı.. Her birimiz düşündüğümüzden daha zenginiz, ama borç almak ve dilenmek üzere yetiştirildik; kendimizinkilerden çok başkalarının kaynaklarını kullanmamız öğretildi bize" (s. 1037-1038; s. 793-794F).

Hem özelde Montaigne'in denemesiyle hem de genelde felsefi bir mesele olarak kendini biçimlendirmeyle bağlantılı olarak, Sokrates'e bel bağlamanın başlı başına, kendimizinkinden çok başkalarının kaynaklarını kullanma durumu olup olmadığını sorabiliriz pekâlâ. Bir felsefeci yeni, bireysel bir yaşam tarzını dillendirmeye çalışıp, yine de model olarak bir başkasına bağlı kalabilir mi? Bağımlılık ne zaman taklit olur? Ama Montaigne bu soruları sormamıza fırsat vermez. Hatta bu soruları formülleştirebilmemizden önce bile, öğrenmeye, Sokrates'in hiç ihtiyacı olmadığını öne sürdüğü öğrenmeye saldırmaya başlamıştır çoktan: "[B] Onu yargılayanların önünde yaptığı savunmaya bakın bir hele... Sanattan veya bilimlerden ödünç alınmış ne var: hiçbir şey; en safdil kişi bile Sokrates'in sanat ve bilimlerin araçlarını ve gücünü taşıdığını algılayabilir... İnsan doğasının kendi başına nelere kadir olabileceğini göstererek

ona büyük bir iyilik yaptı kesinlikle" (s. 1038; s. 793-794F). Öğrenme Sokrates'e hiçbir fayda sağlamıyordu; bize ise kesinlikle zararlı olabilir. Montaigne öne sürdüğü bu noktayı kanıtlamak için *Protagoras*'ın sofistlerden bilgi edinmeyi kınayan pasajını neredeyse noktasına virgülüne dek yineler; ve ruhun besininin, öğrenmenin büyük bir bölümünün "satın aldığımızda... boğazımızı tıkadığı... bizi tedavi ediyor görünerek bizi zehirlediği" sonucuna ulaşır (s. 1039; s. 794F).[51]

Montaigne Cicero'ya getirdiği bir eleştiri aracılığıyla öğrenmenin [bilgilenme] yararsızlığını açıklığa kavuşturur: "[C] *Tusculans*'ı okumadan önce ölseydim, daha mı mutsuz ölürdüm? Hiç sanmam" (s. 1039; s. 793F). Ama yalnızca bir sayfa öncesinde, "yeryüzüne inmek için zamanının dolmasını bekleyen" insan bilgeliğini gökyüzünden getiren figür olarak Sokrates betimlemesi için tam da (Cicero'nun) bu yapıtının yetkinliğine bel bağlamıştır (s. 1038; s. 793F).[52] Tam da tartışıyor olduğumuz kimsenin bir başka çelişkisi ile karşı karşıyayız. Öğrenime ve özellikle de Cicero'ya güvenecek miyiz yoksa güvenmeyecek miyiz? Montaigne bir kez daha, belirgin pratiğinin bu denemeyi anlamak için ihtiyaç duyduğumuz şeyi karşılamayabileceği konusunda bizi uyarıyor gibi görünmektedir.

Öğrenmeye yönelik saldırı devam eder. Montaigne şimdi de, çağının "[C] en sıkı, en bilge" yazarları arasında bile yaygın olan az sayıda iyi sav etrafında birçok değersiz sav biriktirme pratiğine saldırır: "[C] Bunlar bizi kandırmaya yönelik söz oyunlarından başka bir şey değil." Keza burada da, öğrenme bilgeliğe götüren bir araç-

51. Sağlık ve hastalık arasındaki karşıtlık bu deneme için olduğu kadar genelde Montaigne'in yapıtı için de önemlidir; örneğin bkz. s. 1038 (s. 793F), s. 1039 (s. 794F), s. 1041 (s. 796F), s. 1043 (s. 797F), s. 1049 (s. 803F). Ama Montaigne özellikle burada, faydalı tıp olarak benimsediğimiz şeyin daha ziyade zehirli olup çıktığı fikrinde diretir ve bunu hem öğrenmeye hem de iç savaşa uygular. Platon'un *Protagoras*'ının bu pasajına ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. 3. bölüm s. 148-150.

52. Bkz. Scodel, "Affirmation of Paradox", s. 230. Scodel Montaigne'in *Tusculan Disputations* eleştirisinin, Montaigne'i doğayı doğru izleyen tek kişi olarak ayırırken Sokrates'in doğayı izleme yolunun bir eleştirisini içerimlediğine inanır. Scodel, Sokrates'in bu denemede gerçekten de Montaigne'in karşıtı olduğu sonucuna ulaşır. Ben tartışmamda, Montaigne'in Sokrates'e yönelik tutumunun çok daha olumlu olduğunu göstermeye çalışacağım.

tan çok bir engeldir. Bu noktada, "Apology for Raymond Sebond"un merkezi teması olan kuşkuculuğun bir başka ifadesiyle karşılaştığımızı düşünmeye başlayabiliriz pekâlâ.[53] Ama bu uzun süren bir izlenim değildir: Montaigne'in pratiğe ve henüz suçlamış olduğu yazarlara yönelik tutumu beklenmedik bir biçimde değişir: "[B] Ama bu faydalı bir şekilde yapılabildiği ölçüde onları daha fazla teşhir etmek istemiyorum." Kendisi de zaman zaman buna dahil olabilmektedir: "[C] Bu kitapta muhtelif yerlerde bundan yeterince var, ya ödünç alınmış ya da öykünme biçiminde" (s. 1039-40; s. 795F).[54] Yorumlama sürecine girmiş olduğumuz denemede de kimi "değersiz savlar" olabilir hatta (kim bilir?). Bunlara karşı kendimizi korumak, gelişigüzel bir şekilde okumamak, şeyleri, Montaigne'in nesrini veya nesrinin inşa ettiği benliği bile göründüğü gibi, olduğu haliyle, kabul etmemek tamamen bize kalmıştır.

Öğrenmeye yönelik saldırı -kendisinin sürekli yaptığı alıntılar, göndermeler ve incelikli tartışmalar ışığında bakıldığında Montaigne'in son derece hassas olduğu- sıradan insanlara dair bir övgüye dönüşür. Sıradan ve eğitimsiz insanlar "[B] ne Aristoteles'i ne de Cato'yu, ne örnek davranışı ne de düşünme usulünü bilir. Doğa onlardan her gün, okullarda böylesine özenle öğrendiklerimizden daha saf ve daha sağlam bir biçimde kararlılık, sadakat ve dayanma

53. Örneğin bkz. Montaigne'in şu sorusu: "[A] Varro ve Platon'un bu kadar çok şey bilmekle ne fayda sağladıklarını varsayabiliriz? Bu onları insanın sıkıntılarından kurtardı mı?" (s. 487; s. 358F). Her ne kadar "Apology for Raymond Sebond"un barındırdığı kuşkuculuğun bir bölümü bilgi erdemdir şeklindeki Sokratik görüşe yansıtılabilse de ("[A] bilginin tüm erdemlerin anası olduğuna ve tüm ahlâk, karakter bozukluklarının bilgisizliğin sonucu olduğuna... inanmıyorum"), Montaigne'in bu savla ilgili yorumu ("[A] şayet bu doğruysa, uzun bir yoruma tabi" [s. 438; s. 319F; karş. s. 488; s. 359F), Montaigne'in burada "bilgi"yle, yapıtı boyunca sürekli olarak haiz olmasından ötürü Sokrates'e övgüler yağdırdığı kendini tanımayı [kişisel bilgi] değil, okullardaki öğrenimi kastettiğini akla getiriyor (karş. s. 498; s. 368F ve s. 501; s. 370F: "[A] şimdiye kadarki en bilge insan, kendisine ne bildiği sorulduğunda, buna, hiçbir şey bilmediğini çok iyi bildiğini söyleyerek yanıtlamıştır").

54. Bkz. Montaigne, "On some verses of Virgil", s. 875; s. 667F: "[B] Şimdi öykünmeci ve taklitçi bir doğam var... Dikkatle değerlendirdiğim herkes rahatlıkla bende kendisinden bir şey bırakabilir. Değerlendirdiğim, gaspettiğim şey: aptalca bir yüz, istenmeyen, tatsız bir yüz buruşturma, komik bir konuşma şekli. Daha çok da karakter bozuklukları: bir kez bana saplandılar mı, yapışıp kalırlar ve silkelenmeden gitmezler."

gücüne yaslanan ameller çıkarır" (s. 1040; s. 795F). Belki de bu insanlar Montaigne'in çağında Sokrates'in yegâne gerçek izleyicileridir. Ama Montaigne görünüşte belirgin olan bu noktanın peşine düşmez. Bunun yerine, iç savaş ve ona eşlik eden veba sırasındaki yaşamına bir açıklama getirebilmek amacıyla konuşmasına neredeyse alelacele ara verir; ve ancak bu yeni konuya ilişkin titiz ve kapsamlı bir tartışmadan sonra, öğrenme konusuna geri döner (s. 1048; s. 802F).

Montaigne okuyucularının çoğu iç savaş konusundaki pasajı bir bütün olarak denemeyle birleştirmekte zorlanır.[55] Ama aslında savaş tartışması bir dizi önemli gerekçeye hizmet eder. Birincisi, iç savaşın Fransa'da yarattığı sefalet, denemenin başlangıcını oluşturan Montaigne'in dünyasındaki şeylerin doğal düzeninin bozulmasının metaforu olarak işlev görür. İkincisi, tek bir ülkeyi kendi içinde bölen bir savaş fikri, iki ya da daha fazla parçasının birbirine karşı savaşa girmesiyle psikolojik olarak yıkıma uğramış benlik imgesinin daha büyük ölçeğe taşınmış halidir. Montaigne'in henüz övgüler yağdırmaya başladığı sıradan insanlar ve Sokrates böylesi psikolojik bir iç savaştan kurtulmuştur: "doğa"ya bağlı kalarak ve "kurnazlık"tan [gösterişten] kaçınarak, aralarındaki çatışmadan sakınarak tek bir bütünü muhafaza ederler. Üçüncüsü, iç savaş Montaigne'e uç koşullarda kendi öz-denetimli davranışını tanımlama ve dolayısıyla "tek konusu" addettiğini bildiğimiz şeyi, kendisini, denemeye katma fırsatını verir. Savaşın beraberinde getirdiği tüm sorunlar esnasında Montaigne'in kendisi, kendi açıklamasına göre, tutarlı bir biçimde ölçülü olmayı başarmıştır; bu nedenle, der, "[B]Ölçülülüğün bu tür rahatsızlıklarda yol açtığı dezavantajları başıma doladım... Ghibellines'ler için bir Guelph'tim, Guelph'ler için de bir Ghibelline'idim" (s. 1044; s. 798F). Tıpkı bir Silen gibi farklı

55. Metinde iç savaşa ilişkin malzemenin, denemenin 1586'daki ilk kaleme alınışından yaklaşık bir yıl sonra eklendiğini içerimleyen kademeli gelişimine dair ilginç bir açıklama A. Tournon, *Montaigne: La Glose et l'essai* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983), s. 274-275, tarafından ortaya atılır. Tournon denemenin farklı pasajlarını, özellikle de iç savaş tartışmasını birbiriyle ilişkilendiremediği için o görüşü geliştirdiğini ileri sürüyor. Ama bu, Montaigne'in denemeyi bir kerede yazmış olduğunu göstermez. Gelgelelim, denemenin farklı kısımlarının tümünün, renkli çeşitliliklerinde bizzat denemelerden pek de farklı olmayan bir şekilde, ortak bir örgüyle dokunduğunu gösterir.

insanlara farklı veçheler sunsa da[56] ülkesine ihanetle resmen suçlanmadı asla: "[B] Asla yasalara karşı gelmedim, şayet herhangi biri beni dava etmiş olsaydı benden daha suçlu bulunurdu" diye yazar (s. 1044; s. 799F), pekâlâ Ksenophanes'in *Memorabilia*'sına bir başka gönderme olabilecek ve kendisini Sokrates'le özdeşleştirme (deneme devam ettikçe bu daha da açıklık kazanır) sayılabilecek şekilde.[57]

56. "[B] Evimin hali ve yakınımdaki insanlara ilişkin malûmatım bir yönüyle beni, bir yönüyle de yaşamımı ve eylemlerimi sundu" (s. 1044; 798F). Montaigne bazen tutarsızlığa yakınlaşan kişiliğinin birçok yönüne ve kendisini tüm karmaşıklığıyla sergileme niyetine sık sık gönderme yapar. Örneğin bkz. "Of the art of discussion": "[B] Daha da ileri gidip aklımızın ve düşünme biçimimizin büyük ölçüde şansın rehberliğinde olduğunu söyleyeceğim. İstencim ve akıl yürütmem rüzgârla savrulur, kâh o yöne kâh bu yöne; kontrolüm dışında oluşan bunun gibi pek çok hareket var. Aklım gün be gün değişen tesadüfi dürtülerin etkisinde" (s. 934; s. 713F). Yanı sıra, "[C] Kendimi önde ve arkada, solda ve sağda, tüm doğal hallerimde sundum" (s. 943; s. 721F). Montaigne'in kendisini çok yönlü ve hatta bazen tutarsız olarak tanımladığı gerçeğinin, bizzat kendi portresinin tutarlı ve bütünlüklü olmasını engellemediğini söylemek bile gereksiz. "Karakter bozuklukları" "erdemler"ini bulanıklaştırmaz; aksine, Nietzsche'nin büyük besteciler için tahayyül ettiği biçimde, onlara daha büyük bir değer, daha fazla bir canlılık kazandırır: "*Bir sanatçı olarak kişinin güçsüzlüğünün düzenlenmesi*. -Şayet güçsüzlüklere sahip olmaya mahkûmsak ve nihayetinde bu güçsüzlükleri bizim üzerimizde düzenlenmiş yasalar olarak kabul etmek zorundaysak, o zaman, herkesin yine de güçsüzlüklerini erdemleri karşısında daha belirgin hale getirebileceği ölçüde yeterli sanatsal güce sahip olmasını ve güçsüzlükleri aracılığıyla bizi erdemlerini arzu etmemizi olanaklı kılmasını dilerim: Ancak büyük besteciler bu ölçüde istisnai bir gücü haiz olmuştur. Beethoven'in müziğinde incelikten yoksun, söz dinlemez, tahammülsüz bir tona, Mozart'ın müziğinde azla yetinmek zorunda olan alt tabakadan, alçak gönüllü insanların neşeliliğine, Wagner'in müziğinde de en sabırlı dinleyicinin bile sükûnetini yitirmeye başladığı sarsıcı ve sıkıştırıcı bir pervasızlığa ne de sık rastlanır. Ama tam da bu noktada, gücünü yeniden hissettirir, bu diğerleri için de aynıdır; güçsüzlükleri aracılığıyla hepsi de, bizde erdemlerine yönelik doymak bilmez bir açlık ve müzikal tinin, müzikal güzelliğin ve müzikal iyiliğin her damlasına on misli daha duyarlı bir damak üretmiştir" (*Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, çev. R. J. Hollingdale [Cambridge: Cambridge University Press, 1982], 218; *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 cilt, der. Georgio Colli ve Mazzino Montinari [Berlin: De Gruyter, 1980], 3: 193-194). İyi bir tartışma için ayrıca bkz. Françoise Joukovsky, "qui parle dans le livre III des *Essais*?", *Revue d'histoire littéraire de la France* 88 (1988): 813-827.

57. Ksenophanes, *Mem.* 4.8.9: "Haksız yere ölürsem", der Sokrates, "bu, beni haksız yere ölüme yollayanların ayıbını kanıtlayacaktır. Zira haksız olmak utanılası bir şeyse şayet, haksızlık yapmak bizzat, nasıl olur da utanılası bir şey olmaz ki?" Ama Montaigne'in Euthyphron'un şu ifadesine gönderme yapıyor olması daha muhtemel: "Şayet [herhangi bir kimse] beni suçlamaya çalışacak olsaydı, sanırım onun zayıf noktalarını bulurdum ve duruşmadaki konuşması benden çok kendisi hakkında olurdu" (5b7-c3; çeviri G. M. A. Grube'ye ait, çev. *Plato: Five Dialogues* [Indianapolis: Hackett, 1981]).

İnsanlar onun hakkında ne derse desin kendisini asla mazur göstermediğini belirterek sürdürür konuşmasını Montaigne: "[C] Bir suçlamaya maruz kaldığımda, yanıt vermeye değmez bulup tümüyle sessiz kalmadığım takdirde, sanki herkes içimi en az benim kadar berrak bir şekilde okuyormuşçasına, suçlamayla hesaplaşmak için üstüne üstüne giderim, hatta ironik ve alaycı bir itirafla o suçlamayı daha da geliştiririm" (s. 1044; s. 799F). Kanımca, ironi ve istihzaya yapılan gönderme Montaigne'in bu çalışmasındaki amacının, tıpkı baştan sona *Denemeler*'de olduğu gibi, kendisini Sokrates'e benzetmek olduğuna dair ilk belirgin ipucudur. Özellikle de iç savaşın kendisi için yarattığı sorunlardan çıkardığı sonuçlar Sokratik kendine-yeterliliği çağrıştırdığı için güçlü bir ipucudur: "[B] Kendimi kendime teslim etmenin ve kendime duyduğum ihtiyacın en kesin şey olduğunu fark ettim; bir gün kendimi soğukkanlı bir şekilde talihin kollarına bırakmam gerekirse, o durumda çok daha güçlü bir şekilde yalnızca kendimden medet umarım, kendime bağlanırım ve kendime çok daha fazla eğilirim." [C] Herkes kendinden başka başka yerlere ve geleceğe koşuyor hızla, çünkü hiç kimse henüz kendisine ulaşabilmiş değil" (s. 1045; s. 799F). Basit ve eğitimsiz sıradan insanlardan tüm farklılığına rağmen Montaigne de Sokrates'ten bir parça barındırır.

Sonunda Montaigne iç savaşın kendisini iki dersi zihnine kazıyan "[B] yararlı sorunlar"a ("utiles inconveniens") gark ettiğini kavrar. Öncelikle, kendi akılsal güçleri yetersizliklerini kanıtlamış olduğu için "[B] sille tokat", kendi içine kapanmayı, kendisine bağlı kalmayı öğretirler ona: "[B] Uzun bir süredir sıkıca tutunmayı ve dışardaki şeylerden uzak durmayı nasihat etmekteydim kendime; ama yine de, gözlerimi bir tarafa çevirmeye devam ettim. Eğilim, büyük bir insana ait faydalı bir söz, hoş bir teşvik beni cezbeden" (s. 1045; s. 800F). Savaşın tehlikeleri ona düşüncelerini kendine saklamanın avantajlarını gösterdi. İkincisi, yaşadığı güçlükler gelecekteki daha kötü güçlüklere bir hazırlıktı; bir güçlüğün var olduğu yerde, diğerleri, muhtemelen daha kötüleri de olasıdır. Çektiği sıkıntılar "[B] iyi günlerde yaşama biçimimi kısıtlamayı ve yaşamımı olayların yeni haline göre düzenlemeyi öğretti bana. Gerçek öz-

gürlük kişinin kendisini her şeyi göğüsleyecek şekilde denetlemesidir" (s. 1046; s. 800F).

Montaigne her iki durumda da, suçluluk duyduğu kimi doğal eğilimlerin yerine gurur duyabileceği öğrenilmiş davranışları koymada başarılı oldu. Ama karakterinin ıslahına yaptıkları katkı dışında savaşın yarattığı sıkıntılar çok önemli bir ders de içeriyordu: tesadüfi olayların doğal zayıflıkları ayıklamaya ve kişinin kendi içinde bir denge kurmasını sağlamaya, daha öncekinden daha iyi bir benliğin inşa edilmesine yardımcı olabileceklerini göstermişlerdi. Yaşama sanatının malzemesi herhangi bir yerden elde edilebilir. Ayrıca, Montaigne'in yaşadığı sıkıntıları daha farklı bir benlik inşa etmek yönünde kullanması, daha iyi bir hale getirebilmek için kendi doğası üzerinde çalışması gerektiğini gösterir. Ama bu onu, sonunda şimdi tekrar döndüğü "[B] ortalıkta gezinen sıradan insanlar"dan ayırır. Bu insanların bu tür derslere ihtiyacı yoktur. Onlar nasıl olacağını öğrenmeden de iyi ve asil davranırlar. Öğrenme bir kez daha doğanın karşıtı olur çıkar: "[B] Doğa'yı terk ettik ve ona bir ders vermek istiyoruz, bizi o kadar mutlu, güvenli bir şekilde yönetmiş, bize kılavuzluk etmiş olan doğaya" (s. 1048; s. 803F).

Ama böyle olsa da ve öğrenmenin doğanın karşıtı olduğunun açıklanmış olması gerçeğine rağmen Montaigne şöyle der: "[B] doğanın öğretisinin izleri ve imgesinden arta kalan çok az şey cehaletin yararına şu kaba saba, incelikten yoksun insan güruhunun, ayaktakımının, zihnine kazınmış; öğrenme gün be gün gidip ödünç alınmakla, mürşitlerine kararlılık, masumiyet ve dinginlik modelleri sunmakla sınırlı" (s. 1048; s. 803F). Başka bir deyişle, doğal eğilimler genelde öğrenilen eğilimlerden daha üstün görünse de, eğitimsizlerin basitliğinden yoksun olan insanların, içinde bulundukları yoz çağda yitirdikleri doğal eğilimleri yeniden kazanmak için öğrenmeye başvurmaları zorunludur.

Montaigne'in tereddütleri bir karışıklık yaratmış gibi görünüyor. Şayet doğanın ele geçirilmesi bu denli zorsa, onu bu denli yitirmişsek, Montaigne nasıl olur da onu tekrar kazanabileceğimizi, Sokrates örneğinden esinlenerek doğayı izleyebileceğimizi ve sahiden kendimiz olabileceğimizi düşünebilir? Montaigne'in öne sür-

düğü gibi öğrenme bu arayışa yardımcı olabilirse, öğrenmeye niçin bu denli acımasızca saldırmaktadır?

Ama Montaigne bir kez daha bu aşikâr sorunlarla hesaplaşmayı reddeder. Bunun yerine, sıradan insanlara yaptığı göndermenin, onların -görünüşte tümüyle yeni bir konu olan- ölüm karşısındaki kararlılıklarını anımsatmasına olanak tanır. Felsefe geleneksel olarak "ölüme hazırlık" olarak kabul edilmiştir -Montaigne'in kendisinin de ilk denemelerinde kabul ettiği bir gelenek, "Felsefileştirmek ölmeyi öğrenmektir". Ama şimdi farklı bir görüşe sahiptir: "[C] Ölüm gerçekten de yaşamın sonu, ama sırf bu yüzden yaşamın ereği olması gerekmiyor" diye yazar, Platon'un *Phaidon*'unun Sokrates'ine, Cicero'ya ve genelde de Stoacılığa yönelik doğrudan saldırısı gibi görünen bir yerde. "[C] Yaşam kendini hedeflemeli, sırf kendine yönelik bir amaç olmalı; doğru işleyişi kendini düzenlemek, yönetmek ve kendinden acı çekmektir" (s. 1051; s. 805F). Pek de inandırıcı olmayan bir biçimde, sıradan insanların zamanlarını ölüm hakkında düşünüp kendilerini ölüme hazırlamaya harcamadıklarını iddia eder ve eğitimli olanların sıradan insanları örnek almaları gerektiği sonucuna ulaşır.

Montaigne bu fikirle sonunda Sokrates'e döner, uzayan ara söz esnasında unutmuş göründüğü Sokrates'e. "[B] İyi öğretmenleri, doğanın basitliğinin yorumcularını bir kenara bırakmamalıyız. Sokrates bunlardan biri. Yaşamı üzerinde karar veren yargıçlara hemen hemen bu anlamda seslenmişti" (s. 1052; s. 805F). Sokrates kendi ölümümüze doğru biçimde nasıl yaklaşacağımızı gösterir; daha da önemlisi, kendi doğamızı nasıl ele geçireceğimizi, nasıl tekrar kendimiz olacağımızı gösterir.[58]

Şimdiyse sırada dikkat çekici bir pasaj, Montaigne'in, Sokrates'in ilahi sesine ve bedenin ölümüne ruhun bir kurtuluş sağlayabileceği şeklindeki müstereddit görüşüne yaptığı göndermeleri alıntıladığı Platon'un *Apology*'sinin bir özeti, yeniden düzenlenmesi ve eklektik bir açımlaması var. Montaigne alıntıda belleğinde kalan-

58. "Of experience"da Montaigne Sokrates'in doğa anlayışını Akademicilerin, Peripatetiklerin ve doğa'nın "[B] bıraktığı izler"i "[B] yapay izler"le karıştırmamıza neden olan (s. 1113-1114; s. 855F) Stoacıların doğa anlayışıyla karşılaştırır.

ları aktardığı ve sözlerinin Sokrates'in savunmasının harfiyen yinelenmesi olmadığı konusunda okuyucularını uyarır. Yine de şu soruyu sorar: "[B] Bu [C] ölçülü, [B] makul, [C] ama aynı zamanda doğal ve sade, [B] tasavvur edilemez ölçüde kibirli, [C] doğrucu, açık sözlü, samimi ve tam da hiçbir emsali olmayan bir savunma değil mi?"[59] Henüz alıntıladığı konuşmayı söylevci Lysias'ın bize söylenenlere bakılırsa Sokrates için hazırlamış olduğu "[C] hukuksal bir üslupta mükemmel şekillendirilmiş, ama bir suçlu olarak bu denli soylu olmayı hak etmeyen" konuşmayla karşılaştırır.[60] "[C] Onun zengin ve güçlü doğası", diye devam eder, "savunmasını sanata dayandırmasını ve bu en yüce sınavında, ezberlenmiş bir söylevin figürlerinin ve kurmacalarının maskesini takınmak için, konuşmasının süsleri olan hakikat ve içtenlikten vazgeçmesini gerektirir mi?" (s. 1054; s. 807F).

Ama Montaigne'in Sokrates'in ağzından dillendirdiği söylev de sonuçta üçüncü bir kişi tarafından -Platon'un kendisi- onun için yazılmış bir konuşmanın uyarlamasıdır. Dahası, bu uyarlama aslında Montaigne'in Sokrates için yazmış olduğunu itiraf ettiği bir uyarlamadır! Şayet bu usul hileli ve kurmaca değilse nedir? Montaigne sanki bir kez daha kendi Sokrates görüşü için tek bir kaynağa bel bağlamayı reddettiğini vurgulamak için derhal Ksenophanes'in (Platon'da asla rastlamadığımız) şu görüşüne, Sokrates'in mahkemedeki tavrının "[C] zayıflığını, kocamışlığını bir yıl daha uzatma ve şu görkemli sonun ölümsüz anısına ihanet etme" konusundaki isteksizliğine bağlı olduğu görüşüne başvurur.[61] Ayrıca, Sokrates'in ölme şeklini de "[B] doğal biçimde sakin, rahat" olarak betimler ki bu bende, Ksenophanes'in Sokrates'in mahkemeyi terk ettiği sıradaki tavrını[62] betimlemek için φαιδρός sözcüğünü (tam anlamıyla "dertsiz tasasız", "neşeli", "kaygısız" anlamına gelen bir sözcüğü)

59. Montaigne'in bu pasaja yaptığı son eklemeler büyük ölçüde samimiyet, doğruluk ve doğallıkla ilgilidir.

60. Diogenes Laertius, *Life of Socrates*, 2.2.40.

61. Ksenophanes, *Apology of Socrates*, s. 1, 5-9.

62. A.g.y., s. 27: "Bu konuşmanın ardından elinden tutup götürüldü; görünümü, duruşu, yürüyüşü tamamen neşeliydi, söylediklerıyle uyumlu olacak biçimde elbette." Bu uyarlama Ksenophanes'e ait, *Conversations of Socrates*, çev. Tredennick ve Waterfield, s. 47-48.

kullanmasının doğrudan yankısıymış izlenimini uyandırıyor -Platon'un *Apology*'sinin sonundaki ağırbaşlı, vakur edasıyla çarpıcı bir tezat teşkil eden bir tutum. Bu tasasız Sokrates betimlemesi de bir başkasını, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere Nietzsche'nin aklından çıkarmaması daha iyi olacak bir başkasını yankılar. Montaigne'in "[B] neşeli ve hoş sohbet bilgeliği"[63] sevdiğini söyledikten sonra, "[C] Sokrates'in kararlı bir anlatımı vardı, asude ve gülümseyen bir anlatımı, güldüğü asla görülmeyen yaşlı Crassus'unki gibi kararlı değil ama. [B] Erdem hoş ve neşeli bir özelliktir."[64] diye sürdürdüğü "On Some Verses of Virgil"deki kendi Sokrates betimlemesidir bu.

Muhtelif kaynaklarına ve bu kaynakları manipüle ediş biçimine rağmen Montaigne Sokrates'in konuşmasının, kendisinin şekillendirdiği haliyle kusursuz biçimde doğal olduğunda ısrar eder: "[C] yapmacıksız, kendiliğinden, zorlama olmayan, sade ve kurnazlıktan uzak bir gözüpeklikle ve çocuksu bir kendine güvenle [B] Doğa'nın [B] arı ve birincil izlenimini ve [C] bilgisizliğini yansıtır" (s. 1054-1055; s. 807F). Bu nasıl mümkün olabilir? Şayet bu tür kurnazca bir bileşimi tanımlıyorsa "doğa" burada ne ifade edebilir? Ama sorumuz bir kez daha yanıtsız kalır.

Montaigne'in Sokrates'in savunmasının doğallığına dair düşünümleri bu denemenin labirentinde başka bir zikzaklı patikaya uzanır yine de. Bu düşünümler Montaigne'i yazma üstüne bir tefekküre yöneltir. Montaigne henüz basit ve "doğal" bir konuşma yaptığı için (ama öyle olmadığını gördüğümüz) Sokrates'i övmüştür. Şimdiyse bu tür bir konuşma biçiminin "[B] sanatın öğretemeyeceği uç boyutta bir mükemmellik ve zorluk" içerdiğini iddia eder; bu ancak daha basit bir geçmişte başarılabilirdi. Bugün doğal "[B] yetiler"imizi izleyemeyiz artık. Bunun yerine, "[B] kendimizi başkalarının yetileriyle donatırız, bizimkilerse atıl kalır" (s. 1055; s. 808F).

Peki ama insanların bir geçmişe sahip olduklarını ilk kez farkettiklerinde dile getirmiş olmaları muhtemel bu şikayet ayrıca

63. "J'ayme une sagesse gaye et civile" (s. 844; s. 641F).
64. "La vertue est qualité plaisante et gaye" (s. 845; s. 641F).

doğrudan doğruya Montaigne'in kendi yazısı için de geçerli değil midir? "[B] Burada yalnızca diğer insanların çiçeklerinden bir demet yaptım, onları birbirine bağlayacak ipten başka kendime ait hiçbir şey kullanmadım" suçlaması doğru değil midir?[65] Montaigne doğru olduğunu itiraf eder. Kitabındaki yoğun alıntı, gönderme ve açımlama kullanımından ötürü suçlu olduğunu ifade eder. Ama çağının modasına -denemesinin ilk sayfalarında eleştirdiği kurnazlık [gösteriş] modası- riayet ettiğini iddia ederek bu tür "[B] ödünç alınmış süslemelere" olan bağlılığını haklı çıkarır. Yine de, kendi ödünç almalarının kendisini "[B] gizleme ve saklama" niyeti taşımadığı gerekçesiyle kendisini savunur. Bu, diye iddia eder, "[B] benim tasarladığımın tersi, ben ki yalnızca neyin kendimin olduğuna ve neyin doğal olarak bana ait olduğunu göstermek istiyorum" (s. 1055; s. 808F).

Montaigne'in savunusunu kabul edebilir miyiz? Kabul edebileceğimize inanıyorum. Sokrates'in kendi örneğinde gördüğümüz gibi, benliğe, kişinin kendisine giden yol, her ne kadar zalimce görünse de, bazen neredeyse tümüyle bir araç olarak, başkalarının yollarından geçmek zorundadır. Kişinin kendisiyle doğrudan hesaplaşması diye bir şey yoktur: yalnızca boşluğun bulunduğu yoldur bu. Montaigne'in daha önce yazılmış metinleri, gerçekten kendisinin olan bir şeyi biçimlendirmek için kullanarak, kendi amaçları doğrultusunda yararlanması ölçüsünde (Sokrates'in konuşması örneğinde olduğu gibi), yaptığı savunu meşrudur. Genelde başarılı olup olmadığıysa, "ödünç aldığı süslemeleri" yerleştirdiği belirli amaçların önemine dayanır. Sorun ise, ödünç aldıklarının Montaigne'in kendi tözünün parçaları değil de, gerçekten süsleme olup olmadığıdır.

Montaigne'in yaptığı tüm göndermeler ve alıntılar belirgin ve

65. Voltaire 21 Ağustos 1746 tarihli bir mektupta, bu yaygın suçlamaya karşı Montaigne'i savunma görevini üstlendi. Montaigne, diye yazıyordu Voltaire, antikleri basitçe alıntılayıp yorumlamadı. Onları kendi amaçları için kullanmak, onlarla, okuyucusuyla, kendisiyle mücadele edip kavramak üzere alıntıladı. Bkz. *Essais de Michel de Montaigne*, der. Villey, II 97. Benzer şekilde Claude Blum da, Montaigne'in *Denemeler*'de geçmişi daimi kılmak için değil, geçmişin otoritesini çürütmek için sürekli ödünç aldığı fikirler, göndermeler ve alıntılar kullandığını öne sürer; bkz. "La Fonction du 'déjà dit' dans les *Essais*: Emprunter, alleguer, citer", *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* 33 (1981): s. 33-51.

kesin değildir. Oynadığı oyun daha karmaşıktır:

> [C] Ödünç aldığım bu kadar çok şey arasında, farklı bir kisveye büründürerek ve yeni bir işlev kazandırarak zaman zaman birini gizleyebildiğime çok memnunum. Asıl kullanımını anlamada başarısız olduğum için böyle yaptığımın söylenmesi tehlikesine rağmen, kendi elimle belirli bir uygulama kazandırdım ona, böylece daha az saf biçimde bir başkasınınki olabilsin diye. Bu başkaları hırsızlıklarıyla caka sattılar ve bundan kazanç sağladılar; ve böylece, yasalar karşısında benden daha çok itibar kazandılar. Biz doğalcılar buluş onurunun alıntılama onurundan daha fazla ve kıyaslanamaz ölçüde tercih edilir olduğu yargısına vardık. (s. 1056; s. 809F)[66]

Montaigne Sokrates'in söylevi hakkında sunduğu tartışma ve kendi ödünç aldıkları aracılığıyla, onun kadar dolaylı anlatımlara başvuran bir yazarın olabileceği kadar açık bir biçimde, metinlerinin yüzeyinde barınan gerçek anlamları gösterip göstermediği, görünüşlerinin mahiyetlerini ifade edip etmediği sorusunu sorar. Fizyonominin merkezi sorusu budur ve Montaigne ancak bu noktada, çalışmanın sonlarına doğru, denemesinin başlığını oluşturan konuya gelir nihayet.[67] Dış ile iç arasındaki ilişki nedir? Bir şeyin görünüşü bize onun mahiyeti [doğası] hakkında ne gösterir?

Montaigne tam da alıntılama, alıntıları kullanma biçimi konusunda kendisiyle övünmektedir. Ama şu anda umabileceğimiz gibi, beklenmedik bir biçimde yön değiştirir ve kendini aşağılamaya başlar. Kendi fikirlerini oluştururken başkalarının fikirlerini etik bir tarzda kullandığını unutur. Yaşlandıkça zihninin giderek "[B] kabızlaştığını ve miskinleşti"ğini yazar ve "[C] hiçlik dışında özellikle ele aldığım hiçbir şey yok ve bilgi yoksunluğu dışında hiçbir bilgi yok" diye devam eder. Şimdi yaşamın kendisi için taşıdığı tek şey onun ölümü bekleyişidir. Tam da bu noktada, belirgin bir şekilde hem zorlama hem de haşin bir tarzda, bir kez daha Sokrates'e döner: "[B] tüm büyük nitelikler bakımından kusursuz bir mo-

66. Bu tür bir alıntıya, Montaigne'in yoğun olarak Cicero, *De natura deorum* 1.17'den aktardığını açıkça belirtmediği "Apology for Raymond Sebond"un (s. 499-500; s. 369F) bir pasajında rastlanabilir.

67. Montaigne s. 1056; s. 808F'de denemesinden "[B] fizyonomi üstüne bir inceleme" ("le traicté de la phisionomie") diye söz eder.

del olan Sokrates'e gelince, [C] güzelliğe çılgıncasına aşık birinin, sahip olduğunu söyledikleri kadar çirkin olan ve ruhunun güzelliğiyle bu denli uyuşmayan bir çehre ve beden taşıması beni sinirlendiriyor. Doğa ona bir haksızlık yaptı. [B] Bedenin ruha uygunluğu ve bağlılığından daha olası hiçbir şey yok" (s. 1057; s. 809F).

Bunun daha önce sözü edilenlerle ne ilgisi olabilir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için okumaya biraz daha devam etmemiz gerekiyor. Karşılaştığımız bir sonraki şey ise, Montaigne'in Cicero'nun öyküsünü yinelemesi: "[B] Sokrates çirkinliği konusunda, şayet eğitimle düzeltmemiş olsa tam da ruhundaki çirkinlikle aynı düzeyde olacak şeyi açığa vurduğunu söyledi" (s. 1058; s. 810F).[68] Oysa, diye sürdürür, "[B] bu eski düsturu kendi adıma çok basit ve gelişigüzel bir şekilde benimsedim; Doğa'yı izleyerek yanlış yapamayacağımızı, her şeyin üstündeki düsturun ona uymak olduğunu. Ben, Sokrates gibi, aklın gücüyle doğal mizacımı düzeltmedim ve sanatla doğal eğilimlerimi sıkıntıya sokmadım. Kendimi nasılsam öyle olmaya bıraktım. Hiçbir şeyle mücadele etmiyorum" (s. 1059;

68. Cicero, *Tusc. disp.* 4.37.80; karş. *De fato* 5.10. Buradaki [C] ilavesi şöyle sürer: "Ama bunu söyleyerek, kendi alıştığı gibi latife ettiğini savunuyorum. Böylesine mükemmel bir ruh alsa kendini yetiştirmez." Montaigne'in sanatın Sokrates'in mükemmelliğini öğreteneyeceğini yazdığında "kesinlikle deneme kapsamında tanımladığı anlamda *sanatı*, kurnazlık olarak sanatı kastettiğini; daha uzlaşımsal kullanımındaysa, yüce ve en zorlu kendini yaratma sanatının mükemmelleştiren büyük doğallık örneğini tanımlamakta olduğunu" iddia ettiği zaman Waddington'un, "Socrates in Montaigne's 'Traicté de phisionomie'", s. 338, haklı olduğuna inanıyorum. Fizyonomi üstüne denemeye ve "Of cruelty" denemesine ilişkin ilginç tartışmasında Timothy Hampton ("Montaigne and the Body of Socrates: Nature and Exemplarity in the *Essais*", *MLN* 104 [1989]: s. 880-898), Sokrates'in ruhu ve bedeni arasındaki ilişkiyi Montaigne'in farklı ele alma biçimlerinin "çelişkili formülleştirimlere yol açtığı"nı (s. 892) ve "Montaigne'in meseleyi çözüme kavuşturmayı reddettiğini; aslında Sokrates'in yaşamının hangi uyarlamasının yetkin olduğuna karar vermenin olanaksız olduğu"nu (s. 894) öne sürer. Hampton'ın denemesine çok şey borçluyum, ama yine de Montaigne'in nihayetinde Sokrates'e ve kendisinin Sokrates'le olan ilişkisine dair bütünlüklü bir açıklama geliştirdiğinden şüpheliyim. Yeri gelmişken, Montaigne'in 1588'den sonra eklenmiş "[C] Eğitim aracılığıyla doğasını düzeltmiş olduğunu söylerken, Sokrates'in hep alıştığı üzere latife yapmakta olduğunu savunuyorum. Böylesine mükemmel bir ruh asla kendini yetiştirmez" (s. 1058; s. 810F) açıklamasının, yine aynı dönemde eklenmiş olan (aşağıda ana metinde eksiksiz olarak alıntılanan) başka bir açıklamayla dengelendiğine dikkat etmemiz gerektiğini belirtmeliyim: "[C] Sokrates'i karakter bozukluğu eğiliminden kurtarıp düzelten şu akıl..." (s. 1059; s. 811F). Ayrıca bkz. Rendall, *Distinguo*, s. 102-110.

s. 811F). Bu çok karışık, çünkü kurnazlığı [gösterişi] yücelten bir çağda yaşayan Montaigne kendisini doğanın gerçek izleyicisi olarak tanımlarken, şimdiye dek bir doğallık paradigması olarak örnek gösterilmiş olan Sokrates'in bu sefer de kendi özgün doğasına karşı savaştığını söylemektedir.

Ama işler giderek içinden çıkılması güç bir hal alır. Kendisi için can sıkıcı biçimde tipik olan bir pasajda Montaigne aniden kendi kurduğu karşıtlıktan vazgeçer: "[C] Hoşuma giden şey, yasalar ve dinlerin yaratmadığı ama kusursuzlaştırıp yetkinleştirdiği erdem; hiçbir yardım olmaksızın tek başına kendini ayakta tutmaya yettiğini hisseden, kendi köklerinden, doğadan kopmamış her insana ekilmiş evrensel aklın tohumlarından bizde yeşeren erdem. Bu akıl, Sokrates'i doğal temayülünden ahlâk bozukluğuna kadar düzelten bu akıl, şehrini yöneten insanlara ve tanrılara itaat etmesini sağlar,[69] ruhu ölümsüz olduğu için değil ama kendisi ölümlü olduğu için ölüm karşısında onu yürekli kılar" (s. 1059; s. 811F). Şimdiye dek Montaigne hem Sokrates'ten farklı olduğunu hem de ona benzediğini, hem Sokrates'in erdeminin doğal olduğunu hem de doğal mizacını düzeltmesinin ürünü olduğunu iddia etti. Şimdiyse aralarındaki farklılıkları vurgular. "[B] Hem tek başına hem de başkalarının yorumuna göre olumlu, güzel olan görünüşünün ... Sokrates'inkine hiç de benzemeyen... görünümü" sayesinde yaşamının ve servetinin kurtulduğu iki olayı ilişkilendirmeye yönelir (s. 1059-1060; s. 811F). Yoksa aralarındaki farklılıklar nihayetinde benzerliklerden daha mı büyüktür?

Sokrates, der Montaigne, kendini öyle bir değiştirdi ki, hiçbir şey yapamayacağı, değiştirme şansı olmadığı çirkin yüzü artık, eği-

69. Montaigne'in, Sokrates'in elinde hâlâ fırsat varken hapisten kaçmama kararına ilişkin tutumu daha ziyade ikircikliidir. "Of custom"da (s. 118; s. 86F) "[A] büyük ve iyi Sokrates yasalara, hatta tamamen haksız ve aşırı adaletsiz bir yasaya bile itaatsizlik edip yaşamını kurtarmayı reddetti" diye yazarken, evrensel ve ulusal adalet arasında bir karşıtlık kurduğu "Of the useful and the honorable"da (s. 796; s. 604F) kendisi de onaylayarak şu görüşü aktarır: "[B] Sokrates, Phytagoras ve Diogenes'in yaşam öyküleri kulağına çalınan bilge Dardanys, bu insanların başka her açıdan büyük olduklarına, ama yasalara saygı gösterme, yasaları otorite olarak sunma ve desteklerne konusunda aşırı kölece bir tutum sergilediklerine, bu yüzden gerçek erdemin orijinal enerjisinin büyük kısmından vazgeçmek zorunda kaldığına hükmetti."

tim sayesinde içerideki çirkinliği yok etmesinin ürünü olarak kendisi için inşa ettiği güzel içiyle örtüşmüyordu. Dışın içi yansıtması gerektiğini öngören fizyonomi ilkesi Sokrates'in örneğinde savunulamaz gibi görünmektedir. Ama Montaigne'in kendi yüzü kendi ruhunu açığa vurur: ilke onun için geçerlidir. Montaigne yaşamında iki kez, bir kere şatosunda başka bir sefer de bir ormanda yakalanır ama sonunda kurtulur. Birinci düşmanı Montaigne'in "[B] yüzü ve... samimiyeti"yle etkisiz hale gelir; ikincisi ise "[B] yüzüm ve konuşmamın özgürlüğü ve doğruluğu"yla büyülendi (s. 1062; s. 814F). Bu olaylar bir kez ilişkilendirilince deneme, bölümün sonunda ele alacağım, görünüşte önemsiz ama aslında çok önemli kimi açıklamalarla son bulur.

Bu karışık düşünceler yumağından bütünlüklü bir giysi dikmeye çalışacağım. Genel sorum, esasen kendine özen göstermeyle ilgilenen Sokrates'in, kendisini hiç kimsenin öğreticisi olarak sunmayan ve kimsenin öğreticisi olmayan bir insanın, nasıl olup da başka bir kişi için model işlevi görebileceği. Bu başka kişi de, örneğin Montaigne gibi biri, yalnızca kendi benliğine, kendisine özen göstermekle ilgilendiğinde bu soru daha da ivedi hale geliyor: "[C] İşim ve sanatım yaşamaktan ibaret."[70] Montaigne'in kendisini resmetmeye ve eşanlı olarak kendisini biçimlendirmeye girişmesinin sebepleri karmaşıktır. Bu işe niçin giriştiğini asla tam olarak bilemeyiz. Kendi açıklaması şöyle: "[A] Kederli bir mizah... bu yazma sevdasını sardı başıma önce. Sonra, kendimi başka her konudan tamamen yoksun ve uzak buldum ve bir sav ve konu olarak kendimi kendime sundum."[71] İlgilendiğim tüm öbür yaşama sanatı felsefecilerini harekete geçiren bir başka sebep de -Sokrates'in *Apology*'de

70. "Mon mestier et mon art, c'est vivre"; Montaigne, "Of practice", s. 379; s. 274F.

71. Montaigne, "Of the affection of fathers for their children" (s. 385; s. 287F). Genelde melankolinin Montaigne için taşıdığı önem konusunda bkz. M. A. Screech, *Montaigne and Melancholy: The Wisdom of the "Essays"* (Londra: Penguin, 1991). Özellikle, bu pasaja ilişkin, s. 65'te yer alan tartışmaya bakınız. Screech, Frame'in "resverie" sözcüğüne karşılık yaptığı "tatlı düş" (daydream, gözü açık rüya görmek) çevirisinin aşırı zayıf bir çeviri olduğunu öne sürüyor. Sözcüğün burada "belli belirsiz düş görmek anlamına değil, çılgınca bir cinnet anlamına" geldiğini öne sürüyor ve sözlerini şöyle sürdürüyor: "... Yakıcı, emeklilik yaşamına

söylediği gibi (40c3-41c7)- ölüm korkusu veya bunun mahiyetine dair bilgisizliktir. Zira şurası muhakkak ki, ölüm "düşsüz uyku"ysa (*Ap.* 40d1), kişinin umut edebileceği yegâne ölümsüzlük başkalarının belleğinde ve anca kişinin ölünce dünyada yaratacağı etkide yatar. Ölüm korkusu, öldüğümde başıma neler geleceği, bana ne olacağı korkusu değildir -bu aptalca, saçma, tutarsız bir duygudur: öldüğümde bana *hiçbir şey olmaz*. Asıl korku dünyanın bensiz de süreceğinden duyulan korkudur. Kendi ölümümün beklentisi beni, yeri doldurulamaz, eşsiz olmadığım, önemli bir farklılık yaratacak bir şey yapmadıkça, özellikle de bu, dünyanın bir başkasının değil de benim yaptığımı bileceği bir farklılık olmadıkça, hiçbir şey olmadığım ve olmayacağım şeklindeki apaçık gerçekle yüzleştirir beni. Yazmak, özellikle de kişinin kendi hakkında yazması, genellikle bu tür bir farklılık yaratır. Nietzsche bu fikri saplantı haline getirmişti, ama Montaigne de bu düşünceden yola çıktı. Kilisenin vaat ettiği ölümsüzlüğe olan inancını yitirdikten sonra, diye yazar Jean Starobinski, Montaigne ölüme, "ilahi vaade inanç gereği değil, gelecek nesillere miras kalacak kendine ait bir yaşam imgesini biçimlendirmek için edebiyattan, sanattan yardım alarak" karşılık verdi; "bir kitabın sayfalarında var olmak, hiçliğe karışıp unutulup gitmekten daha iyidir. *Denemeler* bir *anıt* değerine sahip olacaktır."[72] Kendine ait hiçbir şey yazmamasına rağmen, tarihe kendi portresini bırakan Sokrates, kendi kalemiyle kendini resmeden Montaigne'in modeli olmuştur.[73]

Montaigne'in Sokrates'i Platon ve Ksenophanes'in, Cicero ve

---

yeni girmiş bir insan için özellikle tehlikeli bir melankolinin etkisiyle Montaigne kendisini resmetme, kendisini sınama fikrini düşündü. Çıldırmış birinin başına gelebilecek türden bir düşünceydi bu." Screech kendi *Essays* çevirisinde "resverie" sözcüğünü "çılgınca bir kaygı" olarak tercüme eder: bkz. *Michel de Montaigne: The Complete Essays*, çev. M. A. Screech (Londra: Penguin, 1991), s. 333. Ayrıca yukarıda s. 192'de alıntıladığım pasajlara bakınız.

72. Jean Starobinski, *Montaigne in Motion*, çev. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. 35; italikler orijinal metinde var.

73. Montaigne'in yazıda kendi portresini çizme metaforu konusunda bkz. "Of presumption": "Bir gün Bar-le-Duc'de Kral II. Francis'in Sicilya kralı René'nin anısına bu kralın kendi yaptığı portresini armağan ettiğini gördüm. Onun kendisini kalemle resmetmesi gibi aynı şekilde her insanın kalemle kendi portresini yapması niçin caiz olmasın ki?" (s. 653; s. 496F).

Plutark'ın tanıklıklarının birlikte dokunmasının ürünüdür. Bu ise, öne sürdüğüm üzere, Montaigne'in bu tanıklıkların kesinlikle güvenilir olduğunu bildiren görüşünü (s. 1038; s. 793F) onayladığını içerimler. Montaigne'in bu muhtelif yazarlardan türettiği ana fikir nedir? Sokrates'in büyük bir doğallık modeli olduğu, boş düşüncelerden (kurgulardan) kişinin gücü uyarınca sürdürdüğü bir yaşama geçişin benzersiz modeli olduğudur. Ama boş bir düşüncedir yine de. Montaigne'e hiçbir önemli öğüt, hiçbir somut nasihat vermez. Montaigne Cicero'dan, Sokrates'in felsefeyi ruhun sorgulanmasına dönüştürdüğü fikrini alır. Platon'dan da Sokrates'in ölüm karşısındaki cesaretini, ölümle karşılaştığı anda ve ölümü tartışırken sergilediği doğallığı alır. Ksenophanes Montaigne'e kişinin gücü uyarınca yaşaması gerektiği ilkesini kazandırır. Plutark'tan neler kazandığını birazdan göreceğiz. Kişinin kendine [benliğine] dönmesi, doğayı izlemesi, kişinin gücü uyarınca yaşaması: bunlar muğlak fikirlerdir; aydınlık bir yol göstermezler. Montaigne'in muhtelif kaynaklarını birleştirerek ortaya çıkardığı Sokrates eninde sonunda başka herhangi birinden çok Platon'un figürüne yakındır. Onun doğallık modeli, bizim şimdiye dek dinlemekte olduğumuz sessiz Sokrates'tir.

Denemesinin sonuna doğru Montaigne, bizzat Sokrates'in doğallığının bir tür sanat ürünü olduğunda ısrar eder gibi görünür - kurnazlığa, hileye dayanan sığ bir sanat değil ama, Stoik terimlerle kendisinin "evrensel aklın" aranması olarak karakterize ettiği bir sanat. Montaigne Sokrates'in yaklaşmakta olan ölümüne yönelik açık ve sade tepkisini göstermek için Sokrates adına bir konuşma *yaratmayı* gerekli gördü. Bu konuşmanın kendisi son derece mahir, kurnazca tasarlanmış bir yapıttır: Platon'un Sokrates namına yazdığı incelikli konuşmadan türer, ama yanı sıra bundan son derece farklıdır; ve ayrıca, Lysias'ın ortaya çıkarmış olduğu konuşmadan çok daha az retorik olduğu düşünülse de, Montaigne bu konuşmayı Ksenophanes ve Plutark'tan aldığı anekdotlarla süslemekten kaçınmaz.[74]

Bu nedenle, Sokrates'in doğaya uygun yaşama becerisi, Monta-

74. "Bu sonuncusu Sokrates'i suçlayanların korkunç sonunun öyküsüdür" (s. 1054;

igne'in anladığı şekliyle, son derece kurnazca tasarlanmış iki sürecin ürünüdür. Bunlardan biri, Montaigne'e göre hâlâ Sokrates'in yüzünde belirgin olan doğal eğilimi kendisinin düzeltişidir. Diğeri ise, Montaigne'in kendi modelini tasvir ederken muhtelif kaynakları birleştirmesi ve Sokrates'in "doğal" savunusunu onun adına yaratmasıdır. Sanat ve doğa içiçe girip birbirini etkiler ama karışımları üç sorun yaratır. Şayet deneme en baştan itibaren doğa ile sanat arasında derin bir karşıtlık olduğunu ileri sürüyorsa, doğa nasıl olur da sanatın ürünü olabilir? Montaigne Sokrates'in gerçekten de kendi doğasını, çirkin yüzünün artık güzel ruhunun doğru bir göstergesi olamayacağı biçimde değiştirdiğini mi düşünür? Bizzat Montaigne doğayı izlemeyi, doğaya uymayı nasıl başardı ve bu doğanın sanat ürünü olarak göründüğü göz önünde bulundurulursa, başarısının özelliği neydi?

Bu soruları yanıtlayabilmek için Montaigne'in doğanın yalnızca bizim tamamen koptuğumuz ama kimilerinin hâlâ ulaşabileceği bir hedef olduğu bir başlangıcı teşkil ettiğini düşünmüyor olma olasılığını hesaba katmamız gerekir. Denemenin açılış cümlelerinin retoriğine rağmen, sanat ve doğanın birbirine karşıt olmadığı hissi söz konusu olabilir pekâlâ.[75] Montaigne'in "Sokrates'ten bir söylevi ödünç alma ihtiyacı", diye yazar Terence Cave, "şu noktayı kanıtlıyor gibi: doğayı ifade etmek için, ödünç alınmış bir doğa imgesi gereklidir; böylece, benlik ölüm hakkında neyin doğaya uygun olduğunu söyleyebilir, ödünç alınmış bir birinci tekil kişi kullanılır."[76] Montaigne kendi ölümü hakkında konuşmak ister (s. 1057, s. 809F): Sokrates'in kurgulanmış söylevini kullanır. İçinde yaşadığı dünyada herkesin yaptığının tersine, doğaya müdahale etmediğini göstermek ister: böylesine ikircikli bir biçimde inşa etmiş olduğu Sokrates'in doğallığına başvurur. Cave Montaigne'in "ödünç alınmış" bir Sokratik söylev, "ödünç alınmış" bir doğa imgesi, "ödünç alınmış" bir birinci tekil kişi kullandığını yazar. Peki ama bu terim

s. 807F). Bkz. Plutark, *De invidia et odio* 3, belki de Ksenophanes'in bir mübalağasıdır, *Ap. Soc.* 31.

75. Bkz. yukarıda 68. dipnot.

76. Terence Cave, *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 306.

uygun mudur?[77] Montaigne alıntı ve göndermeyi kendi amaçları doğrultusunda, genellikle özgün anlamlarını ("[C] özgün kullanımlarını") deforme ederek kullandığında diretir. Hem Sokrates namına yazdığı söylevi hem de bazen çelişkili olan kaynakları kendisi bileştirip kendi amaçları doğrultusunda kullandığından ötürü, bunlar basitçe "ödünç alınmış" malzeme değil, özgün yapıtlardır. Montaigne'e "[C] alıntılama onuru"nu değil ama "[C] icat etme onuru"nu bahşederler (s. 1056; s. 809F). Benzer şekilde Joshua Scodel de şöyle yazmıştır: "Montaigne... basitçe Sokrates *hakkında okumak [yorum yapmak]* yerine Sokrates *olarak yazıp* Sokratik mesajı sindirme ve bu mesajı kendisinin kılma yoluyla [bir diğer 'ödünç alma' örneği şeklinde], başkalarına aşırı bağlı kalmaktan kaçınır. Montaigne Sokrates'i yeniden yaratarak kendisini bulur."[78] Ama "Sokrates" şayet geleneğin yaratısı ise, Montaigne'in Sokrates "olarak" ["sıfatıyla"] yazmış olduğunu hemen kabul etmem mümkün değil;[79] Montaigne'in "sıfatıyla" yazdığı Sokrates, Montaigne'in kendi sanatının ve imgeleminin bir yaratısıdır: Bu Sokrates geleneksel figürde seçilebilir halde olsa da, her şeye rağmen Montaigne'in çehresini taşıyan yeni bir karakterdir.

Bu nedenle, Montaigne kendine ait bir Sokrates biçimlendirmiştir; doğal olmanın ne olduğunu örnekleyen, kişinin kendisinin nasıl tek başına kendi asli özen nesnesi olabileceğini, kişinin nasıl kendisini biçimlendirebileceğini örnekleyen bir yaratıyı biçimlendirmiştir. Montaigne Sokrates'in eğitim ("[B] kurum") ve evrensel akıl ("[C] la raison universelle") aracılığıyla ruhunu değiştirerek doğayı izlediğini yazar. Burada bir çelişki var gibi, çünkü Montaigne kendi payına, kendi mizacını ne aklın gücüyle ("[B] par force de

77. Cave'in bu konuyu tartışmaya yöneldiğine ve tartışmasının danışılmaya değer olduğuna dikkat çekmeliyim. Cave "Sokrates'i yeniden yazmanın ya da -daha da iyisi- doğayı yeniden yazmanın tek şansı"nın "sapmayı ikinci doğa olarak kabul etmek" olduğunu iddia ediyor (a.g.y., s. 307). Bunun Sokrates gibi olmanın tek yolunun onun gibi olmamak olduğu noktasını vurgulamanın başka bir yolu olduğunu düşünüyorum, ama yine de Cave benim yorumumu kabul eder miydi, işte bundan pek emin değilim.

78. Scodel, "Affirmation of Paradox", s. 217-218. İtalikler orijinal metinden.

79. Sokrates'in "geleneğin yaratısı" olarak nitelendirilmesi bile sorunludur, zira Sokrates'in gerçek mahiyetini tesis eden tek bir gelenek yoktur.

la raison") ne de sanat aracılığıyla ("[B] par l'art") düzeltmiş olduğunu iddia ediyor. Ama "aklın gücü"nün ille de "evrensel akıl"la aynı anlama gelmesi gerekmez, ve sanatın da denemede baştan sona eleştirilen "süslemeyi" içerimlemesi gerekmez. Jean Starobinski'nin yazmış olduğu gibi, "Montaigne doğru ahlâki seçim bakımından hiçbir şüphe altında değildir: *doğruluktan* (doğru sözlülükten) asla sapmaması hiçbir zaman vazgeçmediği yargı ölçütü olarak ahlâkı eleştirirken ve kendi davranışına yön verirken sürekli başvurduğu ölçüt olarak kalır." Ama aynı zamanda, "okuyucu için düşülen bir not Montaigne'in gösteriş ve yapmacıklıktan kaçınmayı kural belledığini bildirse de, kişinin kendi kendisini tarif etmesi bir sanattır ve hiçbir sanat, şu ya da bu biçim altında yapmacıklıktan uzak duramaz."[80]

Montaigne'in yaşadığı dünyada, belki her yerde, kişinin gerçekte ne olduğunu kendine göstermesi olanaksızdır; hile, kurnazlık doğaya sızar. Sahiden işitilmek için kişi, her ne kadar "[B] övünmek" ve "[B] şişinmek" için (s. 1037; s. 793F), "[B] gizlenmek ve saklanmak" için olmasa da, "[B] yalnızca neyin [kişinin] kendisinin olduğunu, neyin doğal olarak [kişinin] kendisinin olduğunu göstermek için" (s. 1055; s. 808F) çağın gereklerine uymak ve süslemeleri kullanmak zorundadır. Salt saflık, arılık, girift karmaşıklığın ürünü olabilir. Bu Sokrates'in başardığı şeydir, Montaigne'in Sokrates'i tasvir etme şeklidir ve bir de, kendisini sunma şeklidir. Bunu açıklamaya çalışayım.

Montaigne'in başlangıçtaki ahlâk bozukluğu eğilimini Sokrates'in akıl aracılığıyla yenilgiye uğrattığında diretmesi doğayı yitirilmiş bir özgün hal olarak değil, akılsal özdenetimle ulaşılan bir

80. Starobinski, *Montaigne in Motion*, s. 4, 32. Montaigne'in "Kendisini kalemle resmetmek isteyen her insan için... bu niçin caiz olmasın ki?" ("Of presumption", s. 653; s. 496F) sorusuna Virginia Woolf'un verdiği yanıt anımsamaya değer bir yanıttır; bu öyle bir yanıttır ki Montaigne'in kendisini resmetmesini bu resmetmenin özel amacıyla birleştirir ve güçlüğünü sergiler: "Dikkatsizce, bir çırpıda, yalnızca meşru [caiz] değil, bundan daha kolay hiçbir şey olamaz da, yanıtı verilebilir. Başka insanlarsa bize kaçamaklı bir yanıt verebilir, ama kendi özelliklerimiz neredeyse aşırı tanıdıktır. Haydi başlayalım. Sonra da, işe giriştiğimizde, kalem parmaklarımızdan düşer; engin, gizemli ve altından kalkılamaz bir zorluk sorunu bu" (Montaigne", *The Common Reader: First Series* [New York: Harcourt Brace, 1984], s. 58).

hal olarak düşünmesini olanaklı kılar. "Fizyonomi üstüne" denemesinin görünüşteki merkezi tezine rağmen, kişi doğal bir varlık olarak ortaya çıkmaz; kişinin [süreç içinde] olduğu bir şeydir bu.[81] Özellikle Montaigne'in içine doğduğu dünyada, (Montaigne'in inandığı şekliyle) kişinin kaçınılmaz olarak kurnazlıkla ve kurnaz olmak üzere yetiştiği bir dünyada doğaya, kişinin eğilimlerinin, kişinin "güçleri"nin, karşılıklı saygı ve uyumluluğa dönüşecek biçimde tedricen kültürlenmesi aracılığıyla ulaşılır. Bu bir geri dönüş değildir; ilerlemeye dönük bir gelişmedir. Doğa, Montaigne'in Sokrates'inin öğrettiği gibi, özdenetim ve kişinin gücü uyarınca yaşama becerisidir: "[B] Sevdiğim ve vaaz ettiğim yalnızlık, öncelikle hislerimi ve düşüncelerimi gerisin geri kendime yöneltmemden, adımlarımı değil ama arzularımı ve kaygılarımı kısıtlayıp azaltmamdan başka bir şey değil."[82] Saygı ve uyum çabayla, eğitimle ve hatta doğru sanatla bile kazanılabilir. Ama her bir kişinin güçleri başka herkesin güçlerinden farklıdır. Bu farkı ciddiye alan ve güçlerini yeni ve öndelenmemiş biçimlerde düzenlemeye çalışanlar başka herkesten farklı yaşamlar ve benlikler üretirler. Montaigne de onlardan biriydi işte.

Muhtelif eğilimlerimiz arasında, her birimizi oluşturan, tamamlayan muhtelif kısımlar arasında saygı, iç savaşta büyük ölçekte eksik olan şeydi tam da. Fizyonomi üstüne kaleme alınmış bu denemede savaşın böylesine önemli bir yer tutmasının bir diğer sebebi de budur:

> [B] Zalim savaş! Başka savaşlar dışa yöneliktir; bu ise aynı zamanda kendine karşı da sürüyor, kendi hıncıyla kendini yiyip bitiriyor. Doğası gereği öylesine öldürücü, alçak, nefret dolu ve yıkıcı ki, tüm geri kalanlarla birlikte kendi canına da okuyor ve hınçla kendini ufalayıp parçalıyor... Tüm denetimini yitiriyor. İhaneti, itaatsizliği tedavi etmeye yöneliyor, bunu aklından çıkarmıyor hiç, keşke itaatsizliği cezalandır-

81. Montaigne'in tartıştığı köylüler bu kurala bir istisna teşkil ediyor olabilir, ama örnekleri eğitimli olanın artık izleyemeyeceği bir örnektir. Montaigne budalaca bir doğaya dönüş, ebediyen yitirilmiş bir saflığın [masumiyetin] tekrar kazanılması için kişinin öğrenimden, eğitiminden ve toplumsal benliğinden arındırılması projesini vaaz etmiyordur.

82. Montaigne, "Of three kinds of association", s. 823; s. 625F.

sa, buna örnek olsa; yasaların savunulmasıyla meşgul ama kendi yasalarına karşı çıkan bir isyankâr rolü oynuyor. Elimize ne geçti? Tıbbımız hastalık taşıyor. (s. 1041; s. 796F)

Montaigne iç savaştan kendi kabuğuna çekilmeyi ve daha kötü zorluklara hazırlıklı olmayı öğrendi. Şimdi, doğanın doğaya karşı çarpışmasının metaforu olarak savaşın Montaigne'e ayrıca kendi içinde yeni bir düzeni nasıl kuracağını öğrettiğini de görüyoruz. Deneyiminin sonucu olarak Montaigne kendi içinde yeni bir disiplin kurdu. Eğilim ve akıl gibi kendileri doğal olan bu öğelerin barınağı olarak bu disiplin yeni bir doğa olarak görülmeyi sonuna kadar hak etmektedir. Bu nedenle, doğa bireylerin veya toplumun başladığı köken, bir başlangıç değildir basitçe. Daha da önemlisi, muhtelif eğilimlerimizin birbirlerinin alanını ihlal etmeyi reddederek müşterek bir amaç için çalıştığı ve her bireyin muktedir olabildiği en iyiyi -farklı en iyileri- başarmasını olanaklı kıldığı nihai haldir. Bir kez daha, oyun ve ciddiyet, sanat ve doğa iç içe geçer: "[B] İnsanla iyi ve düzgün *oynamak* kadar güzel ve meşru hiçbir şey yok, bu yaşamın nasıl iyi [C] *ve doğal* yaşanacağı bilgisi kadar *elde edilmesi* zor hiçbir bilgi yok."[83]

Sokrates Montaigne'in tersine (bildiğimiz kadarıyla) gerçek bir iç savaştan ders almamıştı. Bunun yerine, kendi iç savaşında çarpışmış ve bu savaştan muzaffer, özdenetimli ve kendine yeterli, ne yapıp ne yapamayacağının farkında, ve muhtelif güçleriyle barışık bir şekilde zaferle çıkmıştı –tek kelimeyle, doğaldı. Tıpkı doğanın bir başlangıç değil bir erek olması gibi, benlik de biçimlendirmenin, yaratımın ürünüdür. Daha önce belirttiğimiz gibi, herkesin özellikleri ve koşulları farklı olduğundan, doğayı oluşturmanın, şekillendirmenin, benliği inşa etmenin hiçbir genel yöntemi yoktur. Aynı sebeple, hiçbir model doğrudan doğruya izlenemez, çünkü bu taklitle sonuçlanır -yaratımla değil.

83. "Il n'est rien si beau et legitime que de faire bien l'homme et deuëment, ny science si ardue que de bien et naturellement sçavoir vivre cette vie" ("Of experience", s. 1110; s. 852F; italikler bana ait). 1588'den sonra yapılan "doğal" eklemesi, Montaigne'in doğayı açıkça "oyun"un ve "elde etme"nin ürünü olarak düşündüğünü gösterir -bunlar Montaigne'in denemenin ilk yayımlanmasında bu denli açık kavramadığı fikirler olabilir.

Montaigne "[B] tanınmayı en çok hak eden insan" olan Sokrates'i model olarak kullanır. Aynı zamanda, onunla arasına bir mesafe koyar çünkü Sokrates'in yüzü, Montaigne'inkinin aksine, kendi iç karakterini yansıtmaz. Sokrates'e sadık kalmanın, kişinin kendisini birincil özeninin nesnesi kılma konusunda onu izlemenin yolu, her şeye rağmen onun gibi olmamak, ona benzememektir -en azından bize ulaşan uyarlamalardan hiçbirine benzememektir. Bunun yerine, Montaigne'in "[C] yeni bir kullanıma" soktuğu alıntılar gibi, kişinin kendi amaçları doğrultusunda onu kullanması, hatta belki de onu çarpıtması gerekir. Sokrates'in öğretecek hiçbir özgül dersi yoktur, tabii Montaigne'in de öyle: "[B] Söylüyorum size, ben öğretmiyorum."[84] Her ne kadar yapıtında birçok genel fikri tartışsa ve kabul etse de, kuşkusuz, tekrar tekrar dönmeye devam ettiği şey kendisidir: "[C] Düşüncelerimizi çoğuncası genellemeler çerçevesinde düzenleriz ve kendilerini biz olmadan da pekala yöneten evrenin gidişatlarına sebepler buluruz; bu esnada kendi ilişkilerimizi gözden kaçırıp, bizi genel olarak insandan daha fazla ilgilendiren Michel'i unuturuz."[85] Belki, Michel'den öğrendiğimiz şeyi kendimiz için kullanabiliriz; ama Michel'den öğrendiğimiz şey kendimizi tanımak zorunda olduğumuzdur.

Peki Montaigne'in Sokrates ile kendisi arasında kurduğu karşıtlık için ne söylenebilir? Sokrates'in Silensi yönü, içeride egemen olan güzelliği ve aklı gizler; eğer bir fark aranacaksa, acımasız, kötü, ahlâksız bir doğayı içerimler. Ama Montaigne'in iç uyumu, kendisinin daha ziyade şeytani bir edayla bize söylediği gibi, kendini düşmanlarına, onu yok etme planları kuran düşmanlarına karşı bile açığa vurur: "[B] Kendimi olduğum gibi olmaya bıraktım. Hiçbir şeyle savaşmıyorum" (s. 1059; s. 811F). Öyleyse Montaigne kendi doğasını keşfetmek veya biçimlendirmek için hiç çaba sarfetmedi mi?

Etti. Olduğu şeyin bir bölümü, iç savaş sonucunda uyguladığı disiplinin ürünüdür. Ama yanı sıra denemenin birinci paragrafını anımsayın: Çağlar boyu sahip olduğu otoriteden ötürü kabul ettiği-

84. "Je n'enseigne poinct, je raconte" (Montaigne, "Of repentance", s. 806; s. 612F).
85. Montaigne, "Of vanity", s. 952; s. 726F.

miz Sokrates'in deyişleri gibi şeyler yok bugün elimizde; "[B] bu tür herhangi bir şey, ne olursa olsun, bu çağda yaratılmış olsaydı, bunu takdir edecek çok az insan olurdu." Elbette, tam da bu türde bir şey -yeni bir Sokratik deyişler kümesi- bu sözlerin sunduğu denemede ve bu denemenin bir kısmını oluşturduğu kitabın bütününde yaratılmaktadır. Ama Montaigne haklıdır: bu hâlâ takdir edilmesi zor bir şeydir.

Montaigne'in Sokratik deyişlerini takdir etmek Montaigne'in dönemine zor gelirdi, çünkü kendisinin de şikayet ettiği gibi, o dönemin kurnazlığı [gösterişi] yeğlemesi, "[B] zarif ve gizli bir güzelliğe... gizli bir pırıltıya" sahip (s. 1037; s. 793F) yalın sözler, yapmacıksız doğal bir kibarlık ("[B] graces") karşısında kör olmasına neden olur. Montaigne geniş bir kitleyi memnun edecek bir tarzda yazmayı gerekli görür. Bu tür bir yazma biçimi yapay retorik araçlara ve yoğun alıntılara dayanır. Üstelik iç savaşın açıklanmasını bile gerektirebilir, çünkü insanlar savaş öykülerinden hoşlanır ve bizzat "Fizyonomi üstüne"de okuduğumuz gibi, "[C] iyi tarihçiler bizim davetiye çıkardığımızı bildikleri kışkırtmalara ve savaşlara geri dönmek amacıyla, barışçıl (savaş içermeyen) anlatılardan sanki bunlar durgun sular ve ölü denizlermiş gibi kaçınır" (s. 1046; s. 800F).

"Fizyonomi üstüne" çağa uygun bir tarzda yazılmıştır, ama Montaigne metninde gelişigüzel bir okumanın içerimlediğinden daha fazlasının olup bittiğine dair yeterince ipucu verir. Okuyucularının çok küçük bir bölümü önerdiği şeyin hakkını teslim edebilir, çünkü önerdiği şey kendi zarif ve gizli güzelliğini, etrafını kuşatan göz kamaştırıcı kurnazlıklarla bulanıklaşan kendi gizli pırıltısını barındırır. Sokrates tek Silen heykelciği değildir. Montaigne'in denemesi ve Montaigne'in kendisi de Alkibiades'in sunduğu imgenin örnekleridir. Montaigne'in şu itirazı, "[B] Kendimi olduğum gibi olmaya bıraktım. Hiçbir şeyle savaşmıyorum" diyen itirazı, savaşın ona ne öğrettiğini anımsadığımızda yalan gibi gelir. Aslında, deneme Montaigne'in Sokrates'in aynadaki imgesi olduğunu ima eder. Sokrates'in çirkin, kösnül bir yüzü vardı; ama içini öyle bir değiştirmişti ki, artık yüzü içiyle ahenkli değildi. Montaig-

ne de içini öyle bir değiştirmişti ki, temiz ve masum yüzü, görünümü, içiyle ahenkli olacaktı.

Demek ki, Montaigne'in fizyonomi üstüne yazdığı denemesinin son sayfalarında betimlediği dertsiz tasasız karakterle hiçbir alakası yoktur. Açıkça itiraf ettiğinden daha fazla bir Silen heykelciğidir, hatta dışı ve içi arasındaki uyum kendi açık iddialarının şişirdiği kadar kusursuz olmayabilir bile. Kendisini dürüst, masum görünümü kadar başarılarından ötürü de cömertçe överek son paragrafında kendisini "sadece becerikli biri" olarak tanımlar ("[B] qu'escuyer de trefles"). Karakterinin itiraf ettiği kadar basit olmayabileceğini bile ima eder, çünkü Plutark'ın Spartalı Kharilaos için söylediklerinin her iki uyarlamasının kendisi için de doğru olduğunu söyler. Bir uyarlamaya göre, Kharilaos "[B] melunluk derecesinde kötü olmadığı için muhtemelen iyi olamazdı"; diğer uyarlamaya göreyse, "[B] melunluk derecesinde bile iyi olduğu için kesinlikle iyi olmalıdır." Montaigne'in "[B] olumlu görünümü" her şeye rağmen "Sokrates'inkine çok da aykırı" değildir gerçekten de (s. 1060; s. 811F). Sokrates'in çirkin dış görünümü gibi, içeride bulunanın kesin bir göstergesi değildir. Hem Sokrates hem de Montaigne'in anlaşılabilmek için yorumlanması gerekir: Montaigne'i dürüst görünümü yüzünden serbest bırakan iki düşmanı aptal olabilir. Özellikle de Montaigne gibi biri hâlâ kendini biçimlendirme sürecindeyken fizyonomiye güvenilemez.

Deneme şu cümlelerle sona erer: "[A] İnsanları kızdıran meşru eylemleri denetim altına almaktan hoşlanmadığım gibi, doğrusunu söylemek gerekirse, insanların rıza gösterdikleri gayri meşru eylemleri denetim altına almaktan kaçınacak denli vicdanlı da değilim" (s. 1063; s. 814F). Kendilerine karşı meşru olmayan eylemlere rıza gösteren bu insanlar kimdir? Belki Montaigne'in aklında kimi gerçek insanlar ve onlara karşı girişmediği veya girişemediği belirli bir eylem vardı. Ama bu pek olası değil. Montaigne burada çok soyut bir düzlemde yazmaktadır. Bu insanlar, Montaigne'i yüzeysel değerlendiren, kitabının ("[C] yazarıyla tek vücut, kendi benliğimle ilgili, yaşamımın ayrılmaz bir parçası"[86]) ve dolayısıyla

86. Montaigne, "Of giving the lie", s. 665; s. 504F.

Montaigne'in kendisinin göründüğünden başka olduğuna dair ipuçlarını gözden kaçıran okuyucular için kullandığı bir metafordur olsa olsa. Kitabı da Montaigne de, okunmaktayken oluşturulma sürecindedir hâlâ: "[B] Ele aldığım konuyu hareketsiz kılamam... varlığı tasvir etmiyorum: Geçip gitmeyi tasvir ediyorum. Bir yaştan diğerine geçişi değil ama, ya da insanların dediği gibi, yedi yıldan yedi yıla geçişi değil; günden güne, andan ana geçişi resmedebilirim."[87]

Sokrates Montaigne'e "Gücüne göre yaşa" veya "Doğaya uy" gibi amaçlarını tanımlamayan ve bu amaca ulaşmak için hiçbir talimat önermeyen birkaç genel düşünme usulü öğretti. Bunları tatbik etmek için kişi, tikel güçlerini, Nietzsche tartışmamızda daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, her tekil örnekte farklı olan güçlerini belirlemelidir. Sokrates ayrıca, her ne kadar onun *aracılığıyla* kişi birçok şey öğrenebilse de, kendisi*nden* öğrenilecek çok az şey olduğunu da öğretti Montaigne'e. Ona bir de şunu öğretti: Sokrates aracılığıyla öğrenmek, onun izlenmesi ve yeniden yaratılması değil, ama tıpkı Montaigne'in kendisinin bu Silensi metinde yaptığı gibi, kişinin kendi doğa modeli olmasıdır.

Montaigne ironik Sokrates'i ironik biçimde kullanır ve kendisini onun yerine koyar. Sokrates'in Silensi yönünü benimser ve Sokrates'in kendisininki kadar boş bir şekilde okuyucularına nasıl kendisi olduğunu, şayet istediğimiz buysa, aynısını nasıl kendi başımıza yapabileceğimizi gösterir. Montaigne bir benlik, bir yaşama sanatı üretti, ama bu işi nasıl başardığını ne o ne de biz dillendirebiliriz. Örneği Sokrates'inki kadar paradoksaldır: "[B] Örnek her şeyi her şekilde yansıtan buğulu bir aynadır."[88] Kişinin kendini biçimlendirmeye, kendisi olmaya nasıl girişebileceğinin -kendisini yarat-

87. Montaigne, "Of repentance", s. 805; s. 610-611F. Montaigne ayrıca, kendi seyahat etme tarzının benzer bir tanımını bir bütün olarak yaşamına da uygular: "[B] Planım her yerde bölünebilir; büyük umutlara dayanmıyor; her günün yolculuğu bir son teşkil ediyor ve yaşamımın yolculuğu da aynı şekilde sürüyor" ("Of vanity", s. 978; s. 747F). Tony Long dikkatimi, burada Montaigne'in pekâlâ Seneca'nın zamanın eş merkezli daireler halinde seyrettiği görüşüne gönderme yapıyor olabileceğine çekti (*Epistulae morales* 12.6). Genelde, Seneca kendisinin de bir yaşama sanatı olarak (*artifex vitae*, 14.2) gördüğü felsefeye ilişkin anlayışı aracılığıyla Montaigne üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olmuştur.

88. Montaigne, "Of experience", s. 1088; s. 834F.

tığı kitabında Montaigne'i baştan sona yiyip bitiren bir mesele bu modelleri olarak örnekler ikircikli bir rol oynar. Starobinski şöyle yazmıştır: "Örnekler kendi benzersizliklerini sergileyerek eşsiz, birbirine benzemeyen varlıklardan [kendiliklerden] müteşekkil bir dünyayı işaret ederler... Yalnızca tekil varoluşlarına tanıklık ederler... Böylece örneklenen tek şey bir olanağın gerçekleşmiş olmasıdır."[89] Ama bir olanağın gerçekleşmiş olması başka olanakların da gerçekleşebileceğini, olanak alanının tükenmediğini gösterir. Dolayısıyla, böylesi bir örneği izlemek, ondan farklı olmaya çalışmak demektir; yeni ve farklı bir olanağı gerçekleştirmeye çalışmaktır. Bundan başka herhangi bir şey salt taklittir. Örnekler yaşama sanatının bireyci tarzında böyle işlev görür; kendilerinden emsali olmayan bir şey yaratmak isteyenler için oynadıkları rol budur, bu tür insanlar varsa elbet.

Gerçekten bu tür insanlar var mı? Montaigne onlardan biriydi. Peki başarılı olabilirler mi? Tüm konularda olduğu gibi Montaigne bu meseleye ilişkin olarak da ihtiyatı elden bırakmamak koşuluyla iyimserdi: "[B] Benim mizacımda kimi insanlar olabilir, örneklerdense tezatlardan, bir şeyin peşinden gitmektense kaçınmakla daha fazlasını öğrenen benim mizacımda insanlar."[90] Montaigne dahil bu tür tüm yaşama sanatçılarının arkasında Sokrates figürü durur, son derece başarılı ve anlaşılmaz biçimde karanlık, gizli, karmaşık olan, peşine düşüldüğünde yadsınan, yadsındığında peşine düşülen Sokrates figürü.

89. Starobinski, *Montaigne in Motion*, s. 18.
90. Montaigne, "Of the art of discussion", s. 922; s. 703F.

V

Sokrates'in yüzü için bir akıl

"Sokrates Problemi"nde Nietzsche

Dürüst konuşmak gerekirse, Schopenhauer'la aynı kefeye koyabileceğim, hatta ondan daha üstün gördüğüm tek bir yazar tanıyorum, o da Montaigne. Böyle bir insanın yazmış olması gerçeği, bu yeryüzünde yaşama zevkine gerçekten yardımcı oluyor. Ne olursa olsun, tinlerin bu en özgürü ve en güçlüsüyle ilk karşılaşmamdan beri onun Plutark hakkında söylediklerini ben de onun için söylemekten kendimi alamıyorum: "Onu görünce ancak, ayaklanıp [yürümeye başladım] kanatlandım." Şayet benim ödevim bu yeryüzünde kendimi evimdeymiş gibi huzurlu ve rahat kılmak olsaydı, ona sadık kalırdım.

Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer as Educator*

Ödevi asla kendisini "bu yeryüzünde sanki evindeymiş gibi huzurlu ve rahat hissetmek" olmayan Nietzsche ilk ve en ilgi çekici yapıtlarından biri olan *Untimely Meditations*'ın (*Mevsimsiz Düşünceler*) üçüncü kitabı *Schopenhauer as Educator*'da (*Eğitimci Olarak Schopenhauer*) bu pasajı kaleme almıştı.[1] Nietzsche'nin Pindar'ın

1. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer as Educator*, *Unmodern Observations* içinde, der. ve çev. William Arrowsmith (New Haven: Yale University Press, 1990), bölümce 3, s. 171. Genelde, Nietzsche'deki pasajlara önce yapıtın İngilizce başlığının baş harfleri, ardından ana bölüm numarası (gerekli olduğu yerlerde Roma rakamlarıyla) ve yer aldıkları bölümce numarasıyla ve daha sonra da Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 cilt, der. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter)'deki cilt ve sayfa numarasına gönderme yapacağım. Bu özel örnekte, gönderme I: 348'dir.

"bir kez öğrenince, kimsen o ol" dizesinin ilk uyarlamasını bulduğumuz yapıtı hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde budur:[2] "Sürülere bağlı olmak istemeyenler sadece kendilerini hafife almaktan vazgeçmelidir; kendilerine 'Kendin ol! Şu an yaptığın, düşündüğün, istediğin her şey sen kendin değilsin' diyen vicdanlarının sesini dinlemelidir" (*UM* III; 1; 1 : 338). Nietzsche bu görüşü sonunda düşüncesinin en merkezi sloganlarından birinde sadeleştirir: "Kişi nasıl kendi olur?" (düşünsel otobiyografisi *Ecce Homo*'nun alt başlığı). Kendisinin fiilen üstlendiği görevi, bugün o adla (Nietzsche) tanıdığımız tekil karaktere dönüşümünü ifade eden sözdür bu.

Nietzsche bu denemeyi, kendi kişisel örneğinden çok felsefi görüşleri aracılığıyla ona gerçekten kimse o olma, kendisi olma sürecine nasıl başlanacağını gösteren Schopenhauer'ı resmen övme

---

Alıntı yaptığım pasaj şöyle devam eder: "Schopenhauer Montaigne'le dürüstlük dışında bir başka özelliği daha paylaşır: sahiden neşe saçan bir neşelilik . *Alis laetus, sibi sapiens.*" Nietzsche aslında Montaigne'in Plutark'a yaptığı göndermeyi yanlış anlar ("[C] Je ne le puis si peu racointer que je n'en tire cuisse ou aile" ["On some verses of Virgil", s. 875; s. 666F). Donald Frame bunu şöyle tercüme ediyor: "Bir but veya bir kanat almaksızın onunla bir an bile beraber olamazdım"; ve şöyle yazıyor: "'kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen'". Bkz. Hugo Friedrich, *Montaigne*, yay. haz. Philippe Desan, çev. Dawn Eng (Berkeley: University of California Press, 1991), s. 377 dipnot 1. Friedrich, Nietzsche'nin ifadeyi "fazlasıyla yumuşattığını" yazıyor, ama ben, vurgusunu kavrayamadığından kuşkulanıyorum, çünkü "ayaklanmak", Montaigne'in metninde gönderme yaptığı esin "ödünç alma"ya ilişkin yersiz bir metafor gibi görünüyor daha çok. Arrowsmith (Nietzsche, *Unmodern Observations* içinde, yay. haz. ve çev. Arrowsmith, s. 171 dipnot 6), Montaigne'in Fransızcasının Nietzsche tarafından "ayaklandım veya kanatlandım" şeklinde "yanlış tercüme edildiğini ... (elyazmasında sayfa kenarına yazılan bir notunda gösterdiği gibi)" öne sürüyor. Bu ise ikinci, farklı bir yanlış yorum oluştururdu.

Bu noktadan itibaren Nietzsche'nin yapıtının çevirisini kullanacağım R.J. Hollingdale, Nietzsche'nin pasajının son cümlesini şöyle tercüme ediyor: "Şayet bir ödev edinseydim, kendimi onunla birlikte bu dünyada evimdeymiş gibi rahat ve huzurlu hissederdim" (Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations,* çev., R.J. Hollingdale [Cambridge: Cambridge University Press, 1983], s. 135) Bu bana Nietzsche'nin "Mit ihm würde ich es halten, wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf der Erde heimisc zu machen" cümlesinin yanlış bir çevirisi gibi geliyor. Hollingdale'in çevirisindeki denemelere yapacağım müteakip göndermeler *UM* olarak zikredilecek ve beraberinde özgül göndermenin yapıldığı denemenin ve bölümcenin sıra numarası da belirtilecek.

2. "Γένοιο οἷος ἐσσι μαθών": Pindar, *Pyth.* 2.73. Bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 6. bölüm ve s. 250 dipnot 3.

amacıyla yazmıştı. Ama yapıt aynı zamanda hocası ve modelinden bağımsızlaşmasının bildirgesi niteliğini de taşıyordu. Nietzsche sonunda *Mevsimsiz Düşünceler*'in muhtelif sözde başlıklar hakkında değil, hepten çok farklı tek bir konu hakkında olduğunu ortaya koydu. Denemelerin dördü de, diye yazmıştı *Ecce Homo*'da, "aslında yalnızca kendimden söz ediyor. *Wagner Bayreuth'da* denemesi geleceğimin bir görüsü, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'da ise en gizli tarihim, *oluşum* yazılı... Aslında... burada konuşan, 'Eğitimci olarak Schopenhauer' değil, onun muhalifi 'Eğitimci olarak Nietzsche'" (III: "The Untimely Ones": 3; 6: 320).[3] Dördüncü deneme "*Richard Wagner Bayreuth'da*", her ne kadar Wagner pek de karakteristik olmayacak bir şekilde bu vurguyu gözden kaçırmış olsa da, çok daha açık bir eleştiri ve saldırıdır.[4] Yine de, bu denemelerin ikisi de, Nietzsche'nin eninde sonunda başlangıçtaki bu iki "eğitimcisi"ne karşı çıkarken sergilediği hiddeti çağrıştırmaya başlar.[5]

3. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (bundan sonra *EH* olarak anılacak), *The Basic Writings of Nietzsche* içinde, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 11968); 6: 320. Ayrıca bkz. a.g.y.; 6: 316-317: "*Mevsimsiz Düşünceler üçüncüsü* ve *dördüncüsünde* kültür kavramını yeniden hayata geçirmek için tüm bunlara karşı iki en güçlü kendini sevme, özdisiplin imgesi ortaya konuyor, daha yüksek bir kültür kavramının göstergesi olarak -*kendi türünün en tipik örneği olan* mevsimsiz tipler ikisi de, etraflarındaki her şeye tepeden bakan bir küçümseme duyuyorlar, 'İmparatorluk', 'kültür', 'Hıristiyanlık', 'Bismarck', 'başarı' adı verilen her şeye karşı egemen bir küçümseme -bu iki imge, Schopenhauer ve Wagner *ya da tek kelimeyle Nietzsche*." Son italikler bana ait.

4. Bkz. Gary Brown'un denemenin Arrowsmith'in yaptığı çevirisine yazdığı giriş (Nietzsche, *Unmodern Observations*, yay. haz. ve çev. Arrowsmith, s. 229-230) ve Ronald Hayman'ın *Nietzsche: A Critical Life* başlıklı kitabı, (New York: Oxford University Press, 1980), s. 184-186.

5. Schopenhauer için diğer birçoğu arasında bkz. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (bundan sonra *BGE* olarak anılacak), *Basic Writings of Nietzsche* içinde, 16., 19. 186. bölümceler; aynısı, *On the Genealogy of Morals* (bundan sonra *GM* olarak anılacak), ayrıca *Basic Writings of Nietzsche* içinde, özellikle III: 5-10 (burada genellikle Wagner'le ilişkilendirilir). Wagner için bkz. aynısı, *The Case of Wagner* (bundan sonra *CW* olarak anılacak) ve *Nietzsche Contra Wagner* (bundan sonra *NCW* olarak anılacak), *Basic Writings of Nietzsche* içinde. Nietzsche'nin Wagner'le olan ilişkisinin öyküsü bilhassa karmaşıktır ve konuya ilişkin kapsamlı literatüre ekleyeceğim hiçbir şey yok. Ernest Newman'ın *The Life of Richard Wagner*, 4 cilt (1937; yeniden basım Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 4: 525, adlı kitabı iki adam arasındaki ilişkiye dair çok değerli bir malzeme içeriyor; gerçi Newman doğal olarak öyküyü Wagner'in bakış açısından anlatma ve Nietzsche'nin 1876'da Bayreuth'daki deneyimini aralarındaki kopuşun belirleyici etkeni olarak düşünme eğilimi taşıyor. Nietzsche'nin Bayreuth'tan

Nietzsche'nin hiddeti, neredeyse başka her şeyde olduğu gibi bunda da, kesinlikle muğlak ve zıtdeğerlidir. Bir yandan yayımlanmamış notlarından birinde şu iddiada bulunabilmektedir: "Ahlâkın tüm fenomenlerinin tarihi Schopenhauer'ın inandığı şekilde sadeleştirilebilir -öyle ki, örneğin merhamet böylece şimdiye kadarki tüm ahlâki itkilerin kaynağı olarak saptanabilir- yalnızca tüm tarihsel içgüdülerden yoksun bırakılmış bir düşünür ve Herder'den Hegel'e kadar Almanlarca katedilen tarihteki şu güçlü okullaşmadan bile en alışılmadık biçimde paçasını kurtaran biri bu saçmalık ve saflık düzeyine ulaşabilirdi."[6] Bir yandan da, Schopenhauer ve Hegel (ondan da pek hoşlanmaz) hakkında şöyle yazabilmektedir: "felsefenin birbirine düşman iki kardeş dehası, Alman tinini zıt kutuplara ayırmaya çalıştılar ve bu süreçte birbirleriyle ancak iki kardeşin birbirine zulmedebileceği gibi zulmettiler" (*BGE* 252; 5: 195). Schopenhauer "sahici bir *felsefeci*" olsa bile, Nietzsche yine de onun istemin üstünlüğüne dair görüşlerini "safsata" olarak betimleyebilmekte, "yaygın peşin hükümlülük"ün[7] uyarlaması ve abartılması olarak tanımlayabilmekte ve en acı, en sert sözlerle eleştirebilmektedir.

Nietzsche Wagner'in sayısız hataları arasında "müziğin büyük yozlaştırılması"nı da sayar. "Harap olmuş sinirleri galeyana getirmenin ne anlama geldiğini kavradı ve bununla da müziği hasta etti" (*CW* 5; 6: 23). Yine de Nietzsche onun dostu olmaktan hoşnuttur: "Yaşamımın her şeyin ötesinde en derin, en içten dinlenmelerini teşkil eden şeye minnettarlığımı ifade etmek için birkaç şey söylemeliyim. Hiç şüphesiz bu Richard Wagner'le olan yakın ilişkimdir. İnsanlarla kurduğum öbür ilişkilere metelik bile vermiyorum ama" (*EH* II.5; 6: 288). Husumet ve cömertliğin böylesi bir bileşi-

nefret ettiği şüphesiz, ama Wagner'den kopuşu, daha eskiye dayanan çok daha karmaşık bir meseleydi ve Wagner ile bir zamanlar Wagner'i taparcasına seven ama dünyaya kendi damgasını vurmaya karar veren müridi arasındaki uzun bir düşünsel, kişisel ve ideolojik uyuşmazlık silsilesi içeriyordu.

6. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (bundan sonra *WP* olarak anılacak), çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), s. 366; 12: 160.

7. Aktarılan üç tabirin orijinal Almancası şöyledir: "ein wirchlicher *Philosoph*", *GM* III: 5 (5: 345); "Aberglaube", *BGE* 16 (5: 29); ve "Ein VolksVorurtheil", *BGE* 19 (5: 32).

mi Nietzsche açısından önemlidir ve hiç de karakteristik olmadığı söylenemez. Çok kısa bir süre sonra tam da aksi bir örnekle karşılaşacağımızdan bunu vurgulamakta fayda var.

Nietzsche Montaigne'den sık söz etmez,[8] ama ara dönem yapıtlarında birtakım pasajları ancak Montaigne'in etkisiyle yazabilmiştir. Nietzsche bunlardan birinde "bireyin neredeyse tüm fiziksel ve ruhsal zaafları... en ufak ve en gündelik şeylerden bihaber olmasından kaynaklanır" görüşünü öne sürer. Dünya bize "en yakın olan şeyler"den, alışkanlıklarımız ve ihtiyaçlarımızdan, kendimizden uzaklaşmayı, tüm bunlara sırt çevirmeyi öğretir:

> Rahipler ve öğretmenler, her tür idealistin iktidara duyduğu yüce susuzluk, daha ham ve daha incelmiş olan, önemli olanın tamamen farklı bir şey olduğunu küçük çocukların kafasına bile sokar: ruhun arınması, devlet hizmeti, bilimin ilerlemesi veya şöhret ve mal mülk sahibi olma, tüm bunlar bir bütün olarak insanlığa hizmet etme aracıdır; oysa bireyin gereksinimleri, günün yirmi dört saatindeki büyük ve küçük ihtiyaçlar aşağılık bir şey ya da bir orta kararlılık meselesi olarak görülecektir.[9]

Bu, son sayfasında Montaigne'in, zaten sayısız kereler yazdığı gibi, "kendi koşullarımızdan yararlanmayı bilmediğimizden başkalarını arıyoruz ve içimizin neye benzediğini bilmediğimizden dışarı bakıyoruz" diye yazdığı *Essays*'in yankısından başka bir şey olabilir mi?[10] Nietzsche bağlantının farkındadır: Montaigne'in kendisi için "kişinin kendi içinde huzura ermesini, kendisiyle barışık bir varlık olmasını ve hafifleme" gösterdiğini yazar (*UM* IV.3; I: 444). Nietzsche artık Montaigne'i Sokrates'le aynı kefeye koyar; biz de böylelikle asıl konumuza gelmiş oluyoruz: "Sokrates eski Yunan'da insanın insan nesli uğruna küstahça göz ardı edilmesine karşı kendisini tüm gücüyle savunuyordu çoktan ve tüm düşüncelerin

8. Ama karş. *EH* II: 3; 6: 285: "Ruhumda -kim bilir? belki bedenimde de- Montaigne'in oyunbazlığından bir şeye sahibim."
9. Friedrich Nietzsche, *Human, All-Too-Human* (bundan sonra *HH* olarak anılacak), 2. cilt, 2. kısım, *The Wanderer and His Shadow* (bundan sonra *WS* olarak anılacak), çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6. bölümce; 2: 542-543.
10. Montaigne, "Of experience", s. 1115; s. 857F.

ve kaygıların gerçek kapsamı ve içeriğini Homeros'un bir ifadesiyle dile getirmeyi seviyordu: 'iyilik ve kötülüğü, sağlık ve hastalığı kendi evimde bulmamdan' daha başka hiçbir şey ihtiva etmiyor."[11]

Nietzsche Sokrates'in Homeros'tan yaptığı alıntının öyküsünü Diogenes Laertius'tan alır.[12] Ama "devlet hizmetine, bilimin ilerlemesine, şan şöhret, mal mülk sahibi olmaya" sırt çeviren böylesine olumlu bir Sokrates imgesi, Montaigne ve Ksenophanes'in tasvirlerinde yaygın olan unsurları akla getirir. Ama ilginçtir ki, Nietzsche nihayetinde kaynaklarına, Montaigne'in kendi kaynaklarına olduğundan daha sadık değildir. Örneğin, onun Sokrates'i Ksenophanes'in Sokrates'inin yaptığı gibi "insan nesline faydalı olma"yla ilgilenmez. Tek ilgilendiği kendine özen göstermedir -bu bakımdan hem Platon'un ilk diyaloglarında hem de Montaigne'de karşılaştığımız imgeye çok daha yakındır. Nietzsche dünya çapında tarihsel genellemeleri sevmesine rağmen kendisinin daha sonraki tüm yapıtlarında yaptığı bu tür bir içe yönelmenin önemli olduğu fikrini birçok kez işler. Sözgelimi, *Putların Alacakaranlığı*'nda karakteristik bir abartıyla şunu iddia eder: "Kişi eğer büyük insanlara kamusal faydanın sefil perspektifinden bakarsa onları yanlış anlar. Büyük insanlardan yararlanmasını bilmek belki de tek başına büyüklüğe ait bir şeydir."[13]

Nietzsche'nin *Mevsimsiz Düşünceler*'i ve *İnsanca, Pek İnsanca*'yı yaratırken ve kendisini Schopenhauer ve Wagner'den özgürleştirirken, yalnızca birkaç yıl öncesinde *Tragedyanın Doğuşu*'nda

11. ***WS*** 6; 2: 542-543.

12. Alıntı (*Odyssey*, 4.392) Diogenes'in Sokrates'in yaşamında (2.21) bulunuyor; Diogenes, Bizanslı Demetrios'un Sokrates hakkındaki bu öyküyü anlatan kişi olduğunu aktarır.

13. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* (bundan sonra *TI* olarak anılacak), *The Viking Portable Nietzsche* içinde, der. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), IX: 50; 6: 152. Ayrıca bkz. WP 585; 12: 366: "kişinin şeylerde bir anlam olmaksızın ne yapabileceği, kişinin anlamsız bir dünyada yaşamaya, kendisi için bu dünyanın yalnızca küçük bir kısmını düzenleyebileceğinden, nasıl katlanabileceği istemin gücünün bir ölçütüdür." Nietzsche kişinin kendisiyle yapabildiği şeyin genelde bu dünya için en kapsamlı sonuçlar barındırmayabileceğini kastetmez: Bizzat Sokrates bunun kusursuz bir örneğidir. Nietzsche'nin kastettiği şey, en büyük insanların bir bütün olarak devlete veya topluma doğrudan faydalı olanlar olmadığıdır. Bu kuşkusuz bir abartı ve tam anlamıyla hatalı bir söz. Ama Nietzsche'nin vurgulamak istediği nokta, yani büyüklüğü kamusal fayda ile ilişkilendirmeye fazla hazır olduğumuz da doğru ve iyi yakalanmış.

öylesine sert bir dille saldırmış olduğu Sokrates'e niçin yakınlık duyduğunu açıklamak tuhaf ve zor.[14] Sözgelimi, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'i tragedyanın katili olarak tanımlar (*BT* 12; I: 87) ve Sokrates'in etkisine ilişkin çapraşık metaforu, "akşam güneşinde büyümeyi sürdüren bir gölge"dir (*BT* 15; I: 97). Ama bundan iki yıl sonra *Eğitimci olarak Schopenhauer*'da "dehanın üretilme koşulları modern dönemlerde önceki dönemlere göre *daha gelişkin değil*... özgünlükten iğrenme öylesine arttı ki, Sokrates aramızda yaşayamazdı ve yetmiş yaşına ulaşamazdı asla."[15]

Nietzsche'nin fikir değiştirmesi geçici olmakla birlikte ciddiydi. 1875 tarihli bir notta "Platon'un Sokrates'i tam anlamıyla bir karikatür, aşırı bir Sokrates."[16] diye yazmıştı. 1878'e gelindiğindeyse, Sokrates ve Platon'la "kişi ne yaparsa yapsın daima iyi olanı yapar, yani zekâsının göreli düzeyine, akılsallığının ölçüsüne göre kendisine iyi görüneni yapar" görüşünü paylaşmanın olanaklı olduğunu hissetmeye başlar (*HH* 102; 2: 99). Ama bu ahlâki konumla uyuşması uzun sürmedi. Nietzsche sonunda tüm eylemlerin en taviz vermez biçimlerde iyiyi hedeflediği tezini terk etti. Sokrates'e karşı tutumu bir kez daha değişerek kınama halini alırken -ki hatta bu kez *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki yadsımasından daha radikaldi- Nietzsche Platon'un bu görüşü, Sokrates'in tehlikeli etkisinden ötürü kendisine rağmen savunduğuna inanmaya başladı: "Bu tip bir

14. *The Birth of Tragedy* (bundan sonra *BT* olarak anılacak) 1872'de yayımlandı. Tamamlanmış dört *Mevsimsiz Düşünceler* 1873 ve 1876 arasında yayımlandı ve *Human, All-Too Human*'ın üç kitabı 1878 ile 1880 arasında yayımlandı. Nietzsch'nin ara dönem yapıtları arasında yer alan ama Sokrates'e karşı yeni bir düşmanlık sergileyen *Daybreak* 1881'de yayımlandı. Bunu 1882'de *The Gay Science*'ın (bundan sonra *GS* olarak anılacak) ilk dört kitabı izledi. 1887'ye kadar ortalıkta rastlanmayan *The Gay Science*'ın beşinci kitabı ise Nietzsche'nin son dönem yapıtları arasındadır.

15. *UM* III: 6; 1: 401; ayrıca bkz. *UM* II: 6; 1: 285-286: "Sokrates kişinin haiz olmadığı bir erdemi haiz olduğu şeklinde kendini kandırmasını deliliğin sınırında gezinen bir hastalık addetti: ve bu tür bir kandırma, kişinin bir hatanın veya ahlâksızlığın kurbanı olması şeklindeki karşıt kandırmadan kesinlikle daha tehlikelidir. Zira ikinci durumda kişinin ne olursa olsun daha iyi olması olasıdır; ama ilk kandırma bir insanı ya da bir çağı her gün daha kötü yapar." Bu dönemde Sokrates'e yapılan diğer olumlu göndermeleri *HH* 361; 2: 265, *WS* 72; 2: 584-585'te bulabilirsiniz.

16. Friedrich Nietzsche, "We Classicists" ("WC"), çev. William Arrowsmith, *Unmodern Observations* içinde, bölümce 193; 8: 95.

akıl yürütme kötü eylemlerde yalnızca nahoş sonuçlar gören ve fazlaca düşünmeden 'iyi'yi yararlı ve kabul edilenle özdeşleştirirken 'kötü eylem ahmaklıktır' yargısında bulunan *ayaktakımı* kokuyor" (*BGE* 190; 5: III).

"Ayaktakımı"ndan söz edilmesi bizi Nietzsche'nin yayımlanmış yapıtlarında uzayıp giden son Sokrates tartışması olan ve bu bölümdeki asıl konumuzu teşkil eden "Sokrates Problemi"ne getiriyor:[17] "Köken olarak Sokrates en alt tabakadan biriydi: Sokrates ayaktakımındandı. Ne kadar çirkin olduğunu kendi kendimize bile görebileceğimizi biliyoruz."[18] Bu belirli pasajın kişisel (felsefi olmayan da denebilir) tınısı hiç de alışılmadık değil: denemenin tümü aşağılama ve husumetle kaplı. Nietzsche'nin daha sonraki yapıtlarında Sokrates'e yönelttiği eleştirilerin neredeyse tümü kişiseldir. Peki ama niye?

Schopenhauer ve Wagner hariç Nietzsche'nin bireysel ve düşünsel gelişiminde hiçbir figür Sokrates'ten daha fazla önem taşımaz. Aslında, Nietzsche Sokrates'le Schopenhauer ve Wagner'e kıyasla daha derinden ilgiliydi ve şunu biliyordu: "İtiraf etmem gerekirse Sokrates bana öyle yakın ki, onunla neredeyse her zaman mücadele ediyorum."[19] İyi de, ara dönem yapıtlarında Sokrates'le olan ateşkes (ve ileride tartışacağımız tek bir istisnai durum) haricinde Nietzsche niçin Sokrates'e cömert davranmaz, ona asla minnet, saygı duymaz, hatta diğer eğiticilerine duyduğu sevgiyi niçin ondan esirger? Nietzsche'nin her şeyi birçok bakış açısından görme, kendi anladığı *anlamda* nesnel olma, tarafsız olma, "değişik perspektifleri ve duygusal yorumları bilginin hizmetinde kullanma" (*GM* III: 12; 5: 364-65) konusundaki esrarengiz becerisi niçin Sok-

17. "The Problem of Socrates" 1888'de ortaya çıkan *Twilight of Idols*'un ikinci kısmıdır.

18. *TI* II: 3; 6: 68. Bu pasaj ile yukarıda az önce *Beyond Good and Evil*'dan alıntılanan pasaj arasındaki dilsel bağlantı, Almanca'da İngilizce'de olduğundan daha doğrudandır. Pasajların ikisi de, İngilizcede *ayaktakımı* ve *alt tabaka* şeklindeki iki farklı terimin içerimlemediği tekil *Pöbel* sözcüğünü kullanır.

19. Pasaj Nietzsche'nin "Wissenschaft und Weisheit im Kampfe", 8:97, başlıklı tamamlanmamış bir denemesinin notlarında yer alır. Notların İngilizce çevirisi ise Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, der. ve çev. Daniel Brazeale (Atlantic Highlands, N. J.:Hummanities Press, 1979), s. 127-146'da yer alır

rates'in tekil örneğinde kendisini terk eder? Nietzsche Sokrates hakkında yazdıklarının genellikle gösterdiği kadar tek taraflı mıdır? Yoksa olan biten göründüğü gibi değil midir? Nietzsche'nin olağandışı hiddeti, olup bitenlerin göründüğü gibi olmadığını akla getirir. Nietzsche genellikle mutlak konumları sorgulamadan doğruymuşcasına kabul etmeyi reddeder. Sözgelimi, Hıristiyan çileciliğinin böylesine keskin bir dille vaaz ettiği dünyevi zevklerin yadsınmasının, aslında göründüğü gibi dünyanın yadsınması olduğuna inanmayı reddeder. Belki Nietzsche'nin çilecilik teşhisini onun Sokrates'e olan tutumuna uygulamalıyız. Belki de, Sokrates'e yönelik açık kınamasının, tıpkı çilecinin yaşama duyduğu nefret gibi, "gerçek mahiyeti uzun bir süre *aslında olduğu gibi* anlaşılıp tanımlanamamış bir şeyin bir tür gelip geçici formülleştirimi, yorumu ve psikolojik yanlış anlaşılması olması gerektiği"ni söylemeliyiz (*GM* III: 13; 5: 365).

Yorumcuların bu en kuşkucu olanını biz kendimiz de benzer bir kuşkuculukla yorumlamadan önce, Sokrates'in gerçekten de Nietzsche'nin "eğiticileri"nden biri olup olmadığını sormak yerinde olacak. Sokrates Nietzsche'nin düşüncesinde tıpkı Schopenhauer ve Wagner'in oynadığına benzer bir rol oynadı mı, yoksa yalnızca onun düşmanı mıydı? Şayet böyle bir rol oynamadıysa, bu durumda Nietzsche'nin şüpheye yer bırakmayan kesin yadsıması gerçekten de çok az şey ifade eder. Ama bu iyi bir soru olmakla beraber, Sokrates'le mücadele eden Nietzsche imgesi bizi yanlış yönlendirerek Yunanlı filozofun Nietzsche'nin yaşamında ve düşüncesinde Schopenhauer ve Wagner'inkine çok benzer bir yer işgal ettiğini reddetmeye itmemelidir. Nietzsche karşı çıkmanın eğitimi, öğrenmeyi dışladığına inanmaz asla. *Şen Bilim*'in mükemmel bir pasajı bunu kesin bir şekilde ortaya koyuyor: "*İstenmeyen müritler*. -Ne yapacağım ben şimdi bu iki gençle! diye sızlandı, bir zamanlar Sokrates'in yaptığı gibi gençliğin 'ahlâkını bozan' hüsrana uğramış filozof; pek de davetkâr olmayan öğrenciler bunlar. Biri 'Hayır' diyemez, öbürü de her şeye 'Olsa da olur olmasa da' yanıtını verir. Diyelim ki bu ikisi benim öğretimi benimsedi; ilki bundan çok fazla acı çekecek, çünkü benim düşünme biçimim savaşçı bir ruh, ya-

ralanma arzusu, Hayır demekten zevk alma, kalın bir deri gerektirir; içeriden ve dışarıdan aldığı yaralarla ağır ağır can verirdi bu."[20] Nietzsche'nin kendisinden çok farklı olamayacak[21] bu "hüsrana uğramış" filozof "Hayır" diyebilen müritler istemektedir. "Hayır" diyebilirlerse kendi mürşitlerine de "Hayır" diyebileceklerdir: "Biri mürit olmaktan kurtulamazsa asla, mürşidinin emeklerini boşa çıkarır."[22] Yine de açıktır ki, müridi olmak için Sokrates'le savaşa tutuşmak Nietzsche'ye yetmemişti. Onun müridi olup olmadığını, Sokrates'in Nietzsche'nin eğiticilerinden biri olup olmadığını görmek için konuyu daha çok irdelememiz gerekiyor.

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'ndan *Ecce Homo*'ya kadar tüm yapıtlarında Sokrates'i, birazdan -çok kabaca- karakterize edebileceğimiz birtakım karmaşık görüşler ve tutumlarla ilişkilendirir. Öncelikle, Sokrates içgüdünün önemini yadsımış ve bunun yerine aklın ve en önemli insan etkinliği addettiği diyalektiğin değerini vurgulamıştır. İkincisi, dünyaya ahlâkı tanıtmıştır. Nietzsche'ye göre bu, Sokrates'in insanların bir eyleme girme sebeplerine gönderme yapılarak insan eylemini haklı çıkaran, gerekçelendiren bir düşünme biçimi geliştirmiş olduğu anlamına gelir.[23] Böyle bakıldığında,

20. *GS* 32; 3: 403. Pasaj şöyle devam eder: "Ve diğeri de temsil ettiği her davaya kişisel bir taviz, dolayısıyla buna taviz verirdi. Bu tür bir mürit düşmanım olurdu ancak."

21. Şayet bu hipotez doğruysa, "hüsrana uğramış" küskün felsefeci ile Sokrates arasındaki bağlantı bir hayli önemli olur. Bu konuyu ileride irdeleyeceğiz.

22. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (bundan sonra *Z* olarak anılacak), *The Viking Portable Nietzsche* içinde, yay. haz. ve çev. Kaufmann, I: "On the Gift-Giving Virtue", 3; 4: 101. Zerdüşt bu bölümcede ayrıca şöyle der: "Artık tek başıma gidiyorum müritlerim. Siz de tek başınıza gidin. Öyle istiyorum ben. Gerçekten, size bu öğüdü veriyorum: benden ayrılın da Zerdüşt'e karşı koyun! Daha iyisi: ondan utanın! Belki sizi kandırmıştır...Artık beni kaybetmenizi ve kendinizi bulmanızı istiyorum; ancak hepiniz beni yadsıdığınız zaman geri döneceğim size." Kişinin ancak kendi modelini yadsıyarak gerçekten kendine ait bir şey oluşturabileceği fikri, Nietzsche'nin yaşama sanatı olarak felsefe görüşünün, kökten yeni bir kişilik ve yeni bir yaşama tarzı şekillendirebileceği görüşünün merkezinde yer alır.

23. Nietzsche'nin insanların basitçe geleneğin öngördüğü biçimde edimde bulundukları arkaik Yunan ile bu geleneğe uyanların aynı zamanda böyle yapmalarına sebepler göstermeleri gerektiğini bildiren Sokrates'in talebi arasındaki karşıtlığa dair görüşü hakkında çok ilginç bir tartışma için bkz. Randall Havas, *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 1. bölüm. Havas'ın görüşünü etkileyici ve önemli bulmakla birlikte, vardığı

Sokrates'in ahlâka yaptığı vurgu, onun "akıl temel özelliğimizdir" görüşünün özgül bir örneğidir. Nietzsche de sebeplerin yapıları gereği evrensel olduğunu (yani, eğer bir şey gerçekten bir sebepse bu durumda tüm akılsal yaratıklar için geçerli bir sebeptir) düşündüğünden aynı zamanda ahlâkın da herkese aynı şekilde tatbik edileceğinin varsayıldığına inanır.[24] Nietzsche'nin anladığı şekliyle ahlâk, hangi insanlar aynı koşullarda bulunuyorsa, ahlâki bakımdan ilgili her bağlamda bu insanlar aynı olacağından -yani akılsal olacaklarından- aslında aynı eylemi icra edeceklerini içerimler. Bu nedenle, Nietzsche için ahlâk temelde evrenselci ya da kendisinin ortaya koyduğu şekliyle dogmacıdır. Herkesin uymasını gerektiren bir itkiler kümesi ve bir davranış kuralı tasavvur eder.[25] Üçüncü ola-

genel sonuca, Nietzsche'nin arkaik Yunan'ın bir zamanlar sahip olduğu nüfuzlu kültürü yeniden tesis etmek istediği sonucuna pek inanmıyorum. Burada tartışamayacağım kendi konumum ise, Nietzsche'nin ilk yıllarında bu tür bir kültür tesis etme amacını taşımış olabileceği ama daha sonraki yapıtlarında, özellikle de 1880'lerdeki büyük yapıtlarında felsefenin genelde kültür üzerinde böylesine doğrudan bir etkiye sahip olabileceğine inanmaktan vazgeçmiş olduğu şeklinde. Daha ziyade, kendisini ayrıksı, hatta belki de taklit edilemez bir yaşam tarzı şekillendiren bir birey olarak kurarak büyük ölçüde daha bireyci bir kendini yaratma projesine yöneldi. Tartışmamız ilerledikçe bu son konu hakkında söyleyecek daha fazla şeyimiz olacak.

Tarihsel bir düzeyde, Nietzsche'ye olan büyük borcuna rağmen Bernard Williams'ın bir yanda Homerik ve arkaik Yunan etik düşüncesi ile bir yanda da benzer konulara ilişkin daha sonraki Yunan ve çağdaş görüşler arasındaki kopukluğun hiçbir surette genellikle zannedildiği kadar büyük olmadığını göstermiş olduğuna dikkat etmeliyiz. Bkz. Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), özellikle 2. ve 3. bölümler.

24. Nietzsche'nin (her zaman olmasa da) sık sık ahlâkı böylesi Kantcı bir tarzda anlaması Maudemarie Clark'ın doktora tezinde çok iyi tartışılıyor, "Nietzsche's Attack on Morality" (University of Wisconsin, 1975).

25. Bkz. *BGE* 202; 5: 124-126. Nietzsche burada Sokrates'i açıkça modern, Hıristiyan veya "sürü hayvanı" ahlâkıyla ilişkilendirir; Nietzsche bu ahlâkı açıkça dogmacı terimlerle tanımlar ve "vârisi"nin "demokratik hareket" olduğunu iddia eder. Nietzsche'nin politik görüşleri yakın tarihte yoğun bir inceleme konusu olmuştur. Bu konuda başvurmaya değer kitaplar şunlar: Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş baskı (Berkeley: University of California Press, 1988); Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988); Bruce Detweiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); Peter Bergmann, *Nietzsche: "The Last Antipolitical German"* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); Leslie Paul Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990); ve özellikle Nietzsche ve demokratik düşünce arasındaki bağlantılarla ilişkili olarak Lawrance J. Hatab, *A Nietzschean Defence of Democracy* (Chicago: Open Court, 1995).

rak Sokrates akıl ve ahlâk aracılığıyla trajik Yunan dünyasını ve sanatını yıkmış ve şimdi ne isek onun temellerini atmıştır: ciddi anlamda ilk modern bireydir Sokrates.

Gördüğümüz üzere Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'i tragedyanın katili ilan eder.[26] Nietzsche'nin naif bir imge olan, daha ziyade arkaik ve klasik Yunan imgesine göre, Aeskhylos ve Sophokles'in tragedyalarıyla ifade edilen kültür, dünyanın veya dünyadaki yaşamın kesin bir haklı çıkarma, onaylama gerektirdiğine inanmaz.[27] İlk Yunanlılar hem dünyayı hem yaşamı oldukları haliyle kabul ediyor ve en korkunç yönlerini bile kutsuyorlardı. Özellikle de, trajedi, Yunanlıların en büyük sanatı, tüm büyük bireylerin dünyanın yazgımızla tamamen ilgisiz olan ve açıklayamadığımız boyutlarını insani amaçlarla ehlileştirme ve kullanma yönündeki, kaçınılmaz olarak yok olmaya mahkum çabalarını yüceltti. Nietzsche'ye göre trajedi insan eyleminden etkilenmeyen bir dünyaya beyhude karşı koyan bireyi kahraman kişiliğinde yüceltir, ama bununla beraber koro kisvesinde, nihayetinde bu bireyin de bir parçası olduğu bu dünyadan hoşnuttur. Bireyler doğaya aittir, yanı sıra bizatihi doğaya boyun eğdirme çabaları da doğaldır ve alt etmeye niyetlendikleri doğanın ürünüdür. Birey ve kolektivite arasındaki, kültür ve doğa arasındaki çatışma yalnızca görünüştedir. Nietzsche'ye göre kendilerini doğayla mücadeleye sokan bireyler, tıpkı tarihin seyrini değiştirmeye çalışan tüm kültürler gibi, bizzat dünyanın "sanatsal" yaratılarından başka bir şey değillerdir. Nietzsche ünlü bir pasajda şöyle yazar:

> sanat bizim gelişmemiz veya eğitimimiz için icra edilmediği gibi biz de bu sanat dünyasının gerçek yaratıcıları değiliz. Bilakis sırf gerçek yaratıcının imgeleri ve sanatsal yansımaları olduğumuzu[28] ve birer

26. *BT* II-15; I: 75-102.

27. Nietzsche'nin Yunanlılara bakışının kısa ve açık, dengeli ve tamamen olumlu bir değerlendirmesi için bkz. Hugh Lloyd-Jones, "Nietzsche and the Study of the Ancient World", James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner ve Robert M. Helm, der., *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979), s. 1-15.

28. Nietzsche bununla bizzat dünyanın doğasını, bu kitap boyunca çarpıcı, bazen de şaşırtıcı olarak insanbiçimci biçimlerde kavradığı dünyanın doğasını kasteder.

> sanat yapıtı olarak taşıdığımız önemin bize en büyük onuru verdiğini varsayabiliriz belki -zira varoluş ve dünya ancak *estetik bir fenomen* olarak ebediyen *onaylanır*, ama bu sırada, kendi önemimizin farkında oluşumuz da, tuvalde resmedilmiş askerlerin orada temsil edilen savaşta yer almalarından pek de farklı değildir elbette. (*BT* 5; I: 47)

Nietzsche bireyler ve eylemlerinin tıpkı kültürler ve ürünleri gibi temelde hiçbir önemi haiz olmadığını trajedinin açığa vurduğuna inanır. Hiçbiri dünyayı, "ulusların tarihine ve nesillerin geçirdiği değişimlere rağmen ebediyen aynı" kalan dünyayı etkileyemez. Ama trajedi aynı zamanda, "yıkılamaz biçimde güçlü ve arzu edilir tüm görüntü değişikliklerine rağmen şeylerin temelindeki" yaşamın ayrılmaz parçası olan yaratılar olduğumuzu gösterir ve aslında ait olduğumuz bütünle paylaştığımız gücü kullanmamıza olanak tanır (*BT* 7; I: 56). Gelenek ve otoriteye saygının böyle bir sanatı üreten bir dünyanın aristokrat sakinlerinde yeşerdiğine Nietzsche nostaljik bir tarzda inanıyordu: belki de bu dünyanın zalimliğinin ve kendi nihai önemlerinin eksikliğinin farkında olup, ama yine de hem dünyalarını hem de kendilerini olduğu gibi kabul etmeye istekli bir halde, "bu yeryüzünde kendilerini evlerindeymiş gibi rahat ve huzurlu" hissediyorlardı. Aklın sınırlarını bildikleri için eylemlerinin dünyayı temelden değiştiremeyeceğinin farkında olsalar da yaşamayı ve edimde bulunmayı sürdürmeyi istiyorlardı. Dünyayı asla sistematik bir şekilde kavrayamayacaklarını ve eylemin hiçbir nihai akılsal gerekçelendirilmesi olmadığını biliyorlardı. Geleneğin ağırlığı eylemlerinin sahip olduğu otoritenin yegâne kaynağıydı: oldukları gibi yaşadılar çünkü kendilerine benzer insanlar (aristokratik bir kökene sahip insanlar) hep bu şekilde yaşamıştı.

Nietzsche'nin yorumuna göre, Sokrates geleneğin gücünden hayrete düşmüştü: Yunanlıların trajik çağının sanatçıları da büyük bireyleri de kendi yaşama biçimlerine veya yaşadıkları dünyaya dair akılsal bir kavrayış benimsememişti. En önemlisi de, Sokrates, Platon'un diyaloglarında sürekli yaptığına tanık olduğumuz gibi, "Niçin?" diye sorduğunda yanıt veremiyorlardı. Yaşama biçimleri genelde hiçbir akılsal "Çünkü" içermiyordu. "Yalnızca içgüdülerle" edimde bulunuyorlardı. "'Yalnızca içgüdülerle': bu cümleyle

Sokratesçi eğilimin kalbine, özüne değinmiş oluyoruz. Bununla Sokratesçilik mevcut etik kadar mevcut sanatı da suçluyor. Sokratesçilik sorgulayan bakışını nereye çevirse içgörü eksikliğini ve yanılsamanın gücünü görür; bu eksiklikten de şu sonucu çıkarır: var olanın temel çarpıklığı ve suçlanabilirliği" (*BT* 13; I: 89). Ahlâki Sokratesçilik erdemi bilgiyle özdeşleştirir. Yoldaşı ise güzelliği anlaşılabilirliğe hapseden "estetik Sokratesçilik"tir (*BT* 12: I: 85). Trajedi güzellik ve iyiliği kendilerine hiçbir sebep gösterilemeyen yerde bulur. Sokratesçilik, yani anlaşılabilir olmadıkça hiçbir şey güzel veya iyi değildir görüşü ise, bütün bir dünyayı yıktığı gibi, "kıvrımlarına dokunmanın bile bize en büyük mutluluğu tattıracağı" trajediyi de yok etti, diye yazar Nietzsche (*BT* 13; I: 89-90).

Peki Sokrates bütün bir dünyayı tahrip etmeyi nasıl becerdi? Onun "tek büyük Tepegözü" dünyada ve dünyanın sanatında yalnızca "akla mantığa sığmaz bir şey, görünüşte hiç sonuç doğurmayan nedenlerle ve görünüşte hiç nedeni olmayan sonuçlarla dolu bir şey" gördü (*BT* 14; I: 92). O [Sokrates] dünyanın nihayetinde anlaşılamayacağı, bizim için yaratılmadığı, trajedinin göstermiş olduğu gibi, yapabileceğimiz hiçbir şeyin bu dünyayı etkili bir biçimde değiştiremeyeceği ve yerine daha iyisini getiremeyeceği fikrini reddetti. Sokrates hiç hata, hiçbir yanlış yapmamış olsalar da yakıp yıkan, yok eden trajik kahramanlar görüsünden ürküyordu. Bilgi ve erdemin başarı ve mutluluğu temin etmek şöyle dursun kahramanın mahvına yol açabileceği şeklindeki kötümser görüşü yadsıdı.[29] Akıldışı geleneğin izinden gitmeyi reddetti. Sokrates bunun yerine kendisini, "şeylerin doğasının içyüzü kavranabilir inancıyla bilgi ve içgörüye her derde deva bir ilacın gücünü atfeden ama hatayı *par excellence* kötülük addeden teorik iyimser prototipi" olarak kurdu (*BT* 15; I: 100). Yapılan her şey için bir neden göstermeyi hedefleyen diyalektiği tesis etti ve bu diyalektiği saldırılara karşı sa-

29. "Sokratik buyrukların sonuçlarını değerlendirin: 'Erdem bilgidir; insan yalnızca cehaletten [bilgisizlikten] günah işler; erdemli olan mutludur.' Bu üç temel iyimserlik biçiminde trajedinin ölümü yatıyor. Çünkü artık erdemli kahraman bir diyalektikçi olmak zorundadır; artık erdem ve bilgi, inanç ve ahlâk arasında zorunlu, görünür bir bağlantı olmak zorundadır; artık Asklepios'un aşkın adaleti, alışıldık *deus ex machina*'sıyla 'şiirsel adalet'in yüzeysel ve haddini bilmez ilkesine alçalmıştır" (*BT* 14; I: 94-95).

vundu -kendisinin sorguladığı toplumun da sanatın da yapamayacağı bir şeydi bu. Saldırısının ölümcül olduğu ortaya çıktı çünkü Sokrates'in saldırdığı kültür, olduğu gibi olması için Sokrates'in talep ettiği nedenlerden, gerekçelerden yoksundu ve Sokrates çağdaşlarını böyle bir eksikliği affedilemez bir zayıflık olarak düşünmeye ikna etti.

Tragedyanın Doğuşu'nu bir kenara bırakmanın zamanı geldi: bu kaba taslak tartışma, tüm yaşamı boyunca Sokrates'le ilgili olarak Nietzsche'nin zihnini kurcalayan konuları ortaya koymak için tasarlanmıştı yalnızca. Ama bu konular değişmeden kalsa da Nietzsche'nin tutumu aynı kalmadı. Nietzsche'nin ara dönemi boyunca -*Tragedyanın Doğuşu*'nun kahramanları- Schopenhauer ve Wagner'den uzaklaşırken Sokrates'le arasını düzeltmiş gibi göründüğünü görmüştük. *Tragedyanın Doğuşu*'nda acımasızca saldırılan, yerden yere vurulan diyalektik şimdi olumlu bir nitelik kazanır; Platon'un diyalogları diyalektiğin icat edilmesiyle zevkten dört köşe olur. Bundan hoşlanmayan modernler adamakıllı eleştirilir:

> O zamanlar Yunanlıların damağında hâlâ o öbür, o daha eski ve evvelden tümüyle güçlü olan tat vardı: ama yeni tat bu eskisine öyle çekici, öyle büyülü bir karşıt sundu ki insanlar sanki "aşkla kendilerinden geçmişçesine" heyecanla kekeleyerek "ilahi sanat"ın, diyalektiğin şarkısını tuturdular hep bir ağızdan. Ama bu eski tarz yerleşik yargılar, yerleşik nedenlerden başka hiçbir şey, otoriteninkilerden başka hiçbir sebep barındırmayan göreneğin büyüsüyle düşünüyordu... Karşıt büyüyü, neden ve sonuç, gerekçe ve akıbetin büyüsünü keşfeden Sokrates'ti: ve biz modern insanlar mantığın gerekliliğine, bu gereklilik damağımıza normal tat olarak gelecekmiş gibi alıştırıldık ve eğitildik, bu haliyle arzulu ve gururlu olana tiksindirici gelmesi kaçınılmaz. (D 544; 3:314-15).

Ateşkes tam oturmamıştı ve Nietzsche Sokrates'ten kuşku duymayı sürdürüyordu, onunla dalga geçmeye ise asla isteksiz değildi: "Sokrates'in daimonu Sokrates'in kendisine hükmeden ahlâkileştirici düşünme tarzı uyarınca, şimdi yorumlanacağından farklı *yorumladığı* bir kulak enfeksiyonuydu belki de yalnızca."[30] Bu otur-

30. *HH* 126; 2: 122. Sokrates'in *daimon*'una ilişkin Nietzsche'nin değerlendirmesinin Montaigne'inkiyle karşılaştırılması ilginç olacak: "[B] Sokrates'in daimon'u belki de, aklının tavsiyesini beklemeksizin ona gelen istencinin belli bir itkisiydi.

mamış mola bile çok sürmedi. Şimdi değineceğim "Sokrates Problemi"ne sıra geldiğindeyse Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda saldırmış olduğu Sokrates'in teorik iyimserliğinin en köklü yozlaşmanın göstergesi olduğuna karar vermişti. Nietzsche şimdi Sokrates'in hasta bir insan olduğunu öne sürüyordu; Nietzsche'ye göre yaşamı bir hastalık olarak algılamış -deneyimlemiş ve yaşamıştı.[31] Sokrates'in Platon'un *Phaidon*'undaki son sözü "Kurtarıcı Asklepios'a bir horoz adadım", hastalıktan iyileşince tıp tanrısına horoz adama göreneğine gönderme yapıyor gibidir; Nietzsche Sokrates'in iyileşmekten şükran duyduğu hastalığın bizzat yaşam olduğunu iddia eder.[32] Nietzsche asla çok fazla şey söylememiş olan Sokrates için keşke "yaşamının son anında da suskun kalmış olsaydı" diye yazdığında bu görüşü biraz daha erken bir dönemde çoktan formülleştirmeye başlamıştı. Nietzsche "keyifli bir yaşam sürmüş ve herkesin hükmünce bir asker gibi yaşamış onun gibi bir insanın kötümser olabilmesi olası mıdır?" diye sorar (*GS* 340; 3: 569). Ama *Putların Alacakaranlığı*'nı kaleme alana kadar Sokrates problemiyle gerçekten uzlaşmaya çalışmaz.

Deneme Sokrates ve "tüm çağların en bilge insanları"nın yaşam "*hiç de iyi değildir*" görüşüyle başlar. Ama Nietzsche onların yargısını kabul etmeye yanaşmaz. Yaşam değil ama bu bilgelerin kendileri hiç de sağlıklı değil iddiasında bulunur: "Kendi ayakları üstünde sallanıyor olmasınlar sakın? Yitmiş olmasınlar? Yahut dengelerini yitirmiş? Ahlâken çökmüş?... Öyle mi? Bu büyük bilge kişilerin hepsi -ahlâken çökmüş değiller sade, bilge de değiller üstelik?" (I; 67).

Montaigne gibi Nietzsche de Cicero'nun Sokrates'in görünü-

Onunki gibi iyi arınmış, sürekli bir bilgelik ve erdem uygulamasıyla hazırlanmış bir ruhta, her ne kadar içgüdüsel ve sindirilmemiş olsalar da bu eğilimlerin daima önemli ve izlenmeye değer olması muhtemeldir" ("Of prognostications", s. 44; s. 29-30F). Montaigne burada Sokrates'in akılsal kararları ile daha içgüdüsel dürtülerini birbirinden ayırır. Sokrates'in akılsallığının, Nietzsche'nin genellikle kesinleştirdiği kadar sarih olmadığını göreceğiz.

31. Bundan sonra "The Problem of Socrates"e yalnızca bölümce numaralarıyla ve *Kritische Studienausgabe*'nin 6. cildindeki sayfa numarasıyla gönderme yapacağım.

32. Platon, *Phd.* 118a7-8. Aslında, Sokrates "Ben" değil "*biz* Asklepios'a bir horoz adadık" der. Bir sonraki bölümün merkezi konusu bu olacak.

müyle (yüzüyle) ilgili öyküsünden bir hayli etkilenir: "Suçlu bir dekadanttır. Sokrates tipik bir suçlu değil miydi? Hiç değilse bu, Sokrates'in dostlarına böylesine onur kırıcı gelen fizyonomistin ünlü yargısıya çelişmezdi. Görünümler hakkında bilgi sahibi olan bir yabancı Atina'dan geçmekteydi ve Sokrates'in yüzüne karşı bir *ucube olduğunu* -yani, tüm kötü ahlâk bozukluklarını ve şehvetleri kendisinde barındırdığını- söyledi. Sokrates bunun üzerine ona şöyle yanıt verdi sadece: 'Beni tanıyorsunuz efendim!'" (3; 69). Nietzsche tüm yazılarında Sokrates'in akla ve özdenetime olan güvenini sürekli vurgulamış olsa da, daha önce bunu açıklamaya hiç yeltenmemişti. Buradaysa bunu ilk ve son kez yapar. Sokrates'in akılsallığı, Nietzsche'ye göre, acı çektiği "hastalık"tan kaçma çabasının hem semptomu hem de sonucudur.

Sokrates'in suratından apaçık okunan bu hastalık "dekadans"tır. "Bu yalnızca içgüdülerinin müseccel hafifmeşrepliğinden ve anarşisinden değil, mantık yetisinin anormal derecede gelişmişliği ve kendisini farklı kılan şu *raşitik iğnelemesi*nden de bellidir" (4; 69).[33] Sokrates'in aklı yüceltmesi, diye iddiasını sürdürür Nietzsche, soylu Atinalı ahbaplarına en başta itici gelmiş olmalı: "Otoritenin iyi davranışın parçasını oluşturduğu her yerde, kişinin sebepler öne süremeyip yalnızca buyruklar yağdırdığı yerde diyalektikçi bir nevi soytarıdır: ona gülerler, ciddiye almazlar. Sokrates de *kendisinin ciddiye alınmasını sağlamış* bir soytarıydı işte: böyle olması için aslında neler oldu?" (5; 70). Peki ama bu itici sima nasıl oldu da tüm zamanların en büyük düşünsel zaferlerinden birini kazandı? Sokrates yaşadığı dünyayı "büyüleme"yi nasıl becerdi (8; 71)?

Nietzsche Sokrates'in iki sebeple başarılı olduğuna inanır. Birincisi, Sokratesçi diyalektiğin Atinalıların müptelası olduğu yeni

33. Sokrates'le bağlantılı ayrıntılı bir "dekadans" tartışması için bkz. Daniel R. Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995), 3. bölüm. Ahern'e göre, "Nietzsche'nin Sokrates'le özdeşleştirdiği dekadans semptomları Sokrates'in akılsallığını (*TI* 3: 10), trajik sanatın yıkılmasındaki rolünü (*BT* 12), ahlâkileştirmesini (*WP* 433) ve bir kültür hekimi olarak başarısızlığını (*TI* 3: 11) [içerir]" (s. 58). Ahern'in konuya ilişkin incelemesi değerlidir, ama Havas'ın *Nietzsche's Genealogy*'deki görüşüyle hiç de ilişkisiz olmayan ve Nietzsche'nin felsefenin rolünü çağdaş kültüre "sağlıklı" bir genel alternatifin inşa edilmesi ve dillendirilmesi olarak kabul ettiği şeklindeki görüşüne dair ciddi çekincelerim var.

bir tartışma (ἀγών) biçimini temsil etmiş olmasıdır: Sokrates "Yunanlıların tartışmacı dürtülerine seslenerek onları büyüledi -yaşlılar ile gençler arasındaki çekişmeli rekabete bir çeşitleme kattı. Sokrates aynı zamanda büyük bir *şehvet düşkünü*ydü" (8; 71).[34] Başka bir deyişle, Sokrates mevcut bir kurumun genel yapısını alıp ona yeni bir içerik ve anlam kazandırdı: Rekabetin ve Atinalıların oğlancılığının doğasını kendi amaçlarına uyarladı. Nietzsche için bu, dünyada zaten var olan malzemeyi yeni ve farklı bir şekilde kullanma becerisi olan "güç istemi"nin kusursuz bir tezahürüdür; Nietzsche'ye göre tarihteki tüm köklü değişiklikleri açıklayan mekanizmadır bu: "Var olan her şey, her nasılsa ortaya çıkan her şey kendisinden daha üstün bir güç tarafından tekrar tekrar yeni amaçlar için yeniden yorumlanmakta, yeniden ele alınmakta, dönüştürülmekte ve yeniden yönlendirilmektedir; organik dünyadaki tüm olaylar bir *boyun eğdirme*, bir *efendi olma*dır ve tüm boyun eğdirmeler ve efendi oluşlar da eski 'anlam' ve 'amaç'ın zorunlu olarak bulandırılmasına, hatta ortadan kaldırılmasına zemin hazırlayan yepyeni bir yorum, bir uyarlama içerir... Biçim akışkandır ama 'anlam' daha da akışkandır."[35]

Sokrates'in zaferinin ilk sebebi kendisinin güç istemiydi. İkincisi ise kendi durumunun hiç de alışılmadık olmamasıydı. "Soylu Atinalı hemşerilerinin *içyüzünü* kavradı; kendi durumunun, özgün-

34. Nietzsche'nin ἀγών'nin genelde Yunan kültürü için taşıdığı öneme ilişkin görüşleri daha önce yayımlanmamış olan, yakın bir tarihte de Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 187-194, içinde yer alan "Homer on Competition" başlıklı bir denemede dile getirilmektedir. Orijinal metin "Homers Wettkampf" başlığını taşır ve *Kritische Studienausgabe*, 1: 783-792'de yer alır.

35. *GM* II: 12; 5: 313-315. Karş. *GS* 353; 3: 589-590. Burada Nietzsche yeni bir din kurmanın en önemli kısmının, zaten orada olan bir yaşam biçimini konumlandırmak, "onu anlamak", "onu seçmek" ve "neye hizmet edebileceğini, nasıl yorumlanabileceğini" ilk kez "tahmin etmek" olduğunu öne sürer. Yani, dinlerin kurucuları genellikle yeni yaşam tarzları icat etmezler; kendilerinden önce zaten var olan biçimleri kendi amaçları doğrultusunda ön plana çıkarır ve yeniden yorumlarlar yalnızca. Genelde, yaratım ve geçmişi terk etme konusundaki vurgusuna rağmen Nietzsche, zaten her zaman orada olan malzemeye bağlı olma zorunluluğunun kesinlikle farkındadır. Bu konuyu "Nietzsche, Aestheticism, Modernity"de (Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins, der. *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde [Cambridge: Cambridge University Press, 1996]) biraz daha ayrıntılı bir şekilde tartıştım.

lüğünün artık istisnai olmayacağını sezdi." Yaşadığı toplum farkında olunmasa da çoktan çökmeye başlamıştı: "İçgüdüler her yerde anarşi halindeydi; kişi her yerde aşırılığın beş adım berisindeydi: *monstrum in animo* genel tehlikeydi. 'Dürtüler tiran rolünü oynamak istiyor; daha güçlü bir *karşı-tiran* icat edilmeli'" (9; 71).

Sokrates çağdaşlarına ayna tuttu. Büyüleyiciydi zira "o sıralar evrensel bir hastalık olmaya başlayan şeyin" -içgüdüler anarşisinin- en uç örneğiydi.[36] "Korku ve hayranlıkla karışık saygı uyandıran çirkinliği, görebilen herkese böyle olduğunu belli ediyordu." En önemlisi de, "kuşkusuz bir yanıt, bir çözüm, bu vakanın görünür tedavisi olarak büyüledi daha ziyade" (9; 71-72). Sokrates'in aynasında Atinalı soylular kendilerinin maruz kaldığı dekadanstan bir çıkış gördüklerini sandılar.

Böylece Sokrates kendisinden tiksinmesi gereken bir izleyici kitlesini, onların temel sorunlarını kendisinde göstererek ve onlara bir çözüm önererek kendine çekti: "Fizyonomist, Sokrates'e gerçekte kim olduğunu açıkladığında -bir kötü şehvetler mağarası- büyük ironi ustası karakterine ışık tutacak başka bir sözü ağzından kaçırdı. 'Bu doğru,' dedi, 'ama hepsine hâkimim, hepsinin efendisiyim.' Peki Sokrates *nasıl* oldu da *kendi* üzerinde hâkimiyet kurdu, *kendisinin* efendisi oldu?" (9; 71).[37] Nietzsche Sokrates'in "*aklı* bir tirana" çevirerek kendi üzerinde hâkimiyet kurduğu, kendi kendisinin efendisi olduğu yanıtını verir (10; 72). Sokrates'in çağdaşlarına

36. Nietzsche yalnızca Sokrates'in trajik Yunan kültürünü "yok etmediğini" sık sık öne sürer: Nietzsche'nin iddia ettiğine göre, bizzat kültür zaten dağılmaktaydı ve Sokrates sonunu hızlandırdı. Şayet öyleyse, Yunan kültürünün Sokrates'te kişileştiğini gördüğü dekadansa düşmeye başlamasının nedenlerini asla tam olarak açıklamaz. Örneğin bkz. *BGE* 212; 5: 145-147 (bunu ileride daha ayrıntılı ele alacağız) ve Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, s. 71-77.

37. Bana öyle geliyor ki Nietzsche buradaki sözcüklerini gerçekten çok dikkatli seçer. Sokrates'i "kötü şehvetler mağarası" olarak ("eine Höhle aller schlimmen Begierden") tanımladığında hemen hemen kesin bir şekilde Platon'un en ünlü metaforuna gönderme yapmaktadır: yalnızca felsefecinin (modeli Sokrates olan felsefecinin elbette) kurtulabileceği bir mağarada hapis kalmış günlük, tutku -ve yanılgı- dolu insan yaşamı metaforu. Nietzsche yaptığı betimleme sayesinde, Sokrates'in Platon'un mağarasında, Platon'un yaşamını tanımladığını düşündüğü sıradan insanlardan (*Rep.* 514a1-517c6) daha fazla tutsak olduğunu ima eder. Bu pasajın İngilizce çevirisinin doğruluğunu sorgulayarak pasajın ne kadar önemli olduğunu fark etmeme yardımcı olan Duncan Large'a müteşekkirim.

önerdiği "görünür" tedavi kişinin kendi üzerinde hâkimiyet kurmasına giden yol olma iddiasını taşır.

Peki ama kişinin kendi üzerinde hâkimiyet kurması niçin "içgüdü anarşisi"nin görünür tedavisi olsun yalnızca? Nietzsche çok klasik bir tarzda içgüdüye karşı *savaşması* gereken bir yaşam tarzının, içgüdülerin denetlenemediği bir yaşam kadar "hasta" ve "dekadant" olduğuna inanır. Sokrates aslında yozlaşmış çağdaşlarına kendi üzerlerinde hâkimiyet kurmanın, kendilerinin efendisi olmalarının yolunu göstermiştir. Ama kişinin kendisi üzerinde sahici bir hâkimiyet kurması, dürtülerin yatıştırılmasını, ılımlılaştırılmasını, ehlileştirilerek karşılıklı uzlaşma ve saygıya dönüştürülmelerini, kişiyi oluşturan her şeye bir özyönetim sesi kazandırılmasını gerektirir. Oysa Sokrates tek bir dürtüyü alıp onu güçlendirerek yöneten efendi konumuna getirmiş ve geri kalanlarını da kendi istekleriyle bu tek dürtünün tiranlığına boyun eğdirmiştir. Nietzsche'ye göre aklın bir "içgüdü" -doğal bir özellik ve gelişim- olma bakımından diğer dürtülerimiz ve yetilerimizden farklı bir yanı yoktur. Sokrates akla mutlak bir üstünlük kazandırarak, bizi hepsi de ne isek o olmamız, kendimiz olmamız bakımından eşit değere sahip birçok şey içerdiğimizi düşünmemeye inandırdı. Bunun yerine, kendimizi bu tek dürtüyle özdeşleştirme, bu dürtüyü benliğin merkezi olarak, insanın göstergesi olarak kabul etme ve kendimizle ilgili başka her şeye sadece bedenin veya ahlâken düşkün doğamızın özellikleri kadar düşük, aşağı, yoz şeyler olarak güvensizlik besleme konusunda bizi ikna etti. Muhtelif kapasitelerimizi bütünleştirmek yerine, bizi, bunları denetim altına almamız, hatta belki de yok etmeye çalışmamız gerektiğine inandırdı. Ama "sırf akılsızlıkları ve bu akılsızlığın istenmeyen, hoşa gitmeyen sonuçlarına karşı önleyici bir tedbir olarak ihtirasların ve güçlü arzuların *yok edilmesi* -bugün bu tek başına sırf başka bir vahim akılsızlık biçimi olarak korkutuyor. Bundan böyle acı vermeyecek diye dişi 'çekip çıkaran' dişçilere artık hayranlık duymuyoruz" (*TI* V: 1; 6: 82). Tedavi bir kesip atma değil ama neredeyse her eski hekimin kabul edeceği gibi, karşıtların bir uyumudur.

Nietzsche her birimizi karakterize eden özelliklerin genelde yok

edilemeyeceğine inanır: "Hadım etme, kökünü kazıma... aşırı derecede zayıf-iradeli, aşırı yoz olanların kendilerine ölçülülüğü dayatmak için içgüdüsel olarak seçtiği bir yoldur."[38] Ölçülülük sözgelimi çok güçlü bir tutkunun tinselleştirilmesi, güzelleştirilmesi ve hatta "putlaştırılması"yla (*TI* V: 1; 6: 83), daha önce asla üstesinden gelinememiş olanın başarılması için kullanılmasıyla dayatılabilir. Belirleyici olarak daha sonraları Freud'un yüceltme olarak adlandırdığı şeye dayanır. Nietzsche'nin adlandırdığı şekliyleyse uzun ve zorlu bir çaba olan "kişinin karakterine üslup" kazandırılmasını gerektirir.[39] Nietzsche'nin etik ideali sonuçta klasisizm estetiğinin bir ifadesidir, "görünüşte çelişkili tüm güçlü becerilere ve arzulara -tek bir boyunduruk altında bir arada bulunacakları şekilde- sahip olma" becerisidir; bu belki de son yıllarda kazandığı hayranlarının çoğuna şaşırtıcı gelebilir. Ahlâk, arzunun zapturapt altına alınması, "kendi başına klasiğin bir çelişkisidir... Tam da tek bir erdemin diğerleri üzerinde bu şekilde hâkimiyet kurması (ahlâk ucubesi örneğinde olduğu gibi) dengenin klasik gücüne düşmandır" (*WP* 848; 12: 434). Oysa Nietzsche'nin Sokrates'i bilakis klasisizmin büyük düşmanıdır.

Sokrates'in çirkin yüzü içindeki topyekûn kaosun dışa dönük yansımasıdır. Akıl tam da onun bu kaosu kendinden uzak tutma aracıdır. Yüzü bir içgüdüler anarşisini, (Montaigne'in metaforuna dönecek olursak) barışla değil tiranlıkla, zorbalıkla sonuçlanan bir

38. *TI* V: 2; 6: 83. Nietzsche önceki bölümcede zaten "kilise tutkuya karşı her anlamda kesip biçerek savaşıyor: pratiği, 'tedavisi' *iğdiş etmektir*... Tüm çağlarda disiplin vurgusunu (şehvetin, gururun, hükmetme arzusunun, tamahkârlığın, öç duygusunun, hıncın) kökünü kazıma üzerine kurmuştur" diye yazmıştır. Ama *GM* I, özellikle 13-15. bölümcelerde (5: 278-285) zaten öne sürmüş olduğu gibi, bu tür bir pratik yok etmek, kökünü kazımak istediği şeyi muhafaza eder çünkü yok etmek için, sahip olduğunu yadsıdığı itkilerden yararlanmaya ihtiyaç duyar tam da (ayrıca bkz. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, s. 211-212). Montaigne de benzer bir düşünceye sahipti: "Hıristiyan nefretini, düşmanlığını geride bırakan, ondan önde gelen bir düşmanlık daha yok. Arzumuz, kin, zulüm, hırs, tutku, tamah, kötüleme, isyan temayülümüzü ne zaman desteklese harikalar yaratıyor... Dinimiz ahlâk bozukluklarının, kötülüklerin kökünü kazımak için yaratıldı; onları örtüyor, onları besliyor, onları kışkırtıyor" (Apology for Raymond Sebond", II: s. 444; s. 324F).

39. *GS* 290; 3: 530-31. *Nietzsche: Life as Literature*, s. 184-99'da bu pasajı ve burada atıfta bulunulan tüm konuyu daha ayrıntılı bir şekilde tartıştım.

iç savaşı yansıtır. Ama Nietzsche Montaigne'in sunduğu figürün tersine fizyonomi ilkesinin kusursuz bir uygulamasını önerir. Çözümünün sadece görünüşte olmasının sebebi budur.

Bu nedenle, Sokrates Nietzsche için, insan denilecek şeyin doğasını akılsallıkla ilk özdeşleştiren figürdür. Böylelikle, sonunda her insan varlığın köken ve öz bakımından çözülmez bir bütünlük olduğu fikrine yol açan öğeleri ortaya atmıştır; ama bu tür bir bütünlüğe ancak özelliklerimizin geri kalanının, benliklerimizin, kendimizin geri kalanının göz ardı edilmesiyle ulaşılır. Sokrates yanı sıra tam da aynı sebeple (akılsallıkla özdeşleştirdiği) ruhun temelde öbür tüm yanlarımızdan -Nietzsche'ye göre gerçekte insan bireyi oluşturan her şeyden- farklı olduğu görüşünü tesis eden ilk kişidir. İlk modern değildir yalnızca, ilk Hıristiyandır da.[40]

Dolayısıyla, Sokrates'in görünürdeki başarısını garantileyen etken, akla olan koşulsuz inancıydı: "En kör edici gün ışığı; her ne pahasına olursa olsun akılsallık; yaşam, aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdüsüzce içgüdülere karşı yaşamak -tüm bunlar salt bir hastalıktı, başka bir hastalık, hiçbir surette 'erdem'e, 'sağlık'a, 'mutluluk'a geri dönüş değildi. İçgüdülerle savaşma *zorunluluğu* - dekadansın formülüdür bu: yaşam *yükseldiği* sürece mutluluk içgüdüyle eşittir" (II; 73).

İçgüdü ve akıl konusunda çok serbest takıldık oysa daha dikkatli olmalıyız. Bu konuda Nietzsche'yi okuduğumuzda onu asla alelade bir Freudcuymuş gibi anlamamalıyız. Nietzsche içgüdüleri asla sırf benliğin katmanını tesis eden ve geri dönmemizi istediği temel eğilimler veya dürtüler olarak kabul etmez. Ne bir akıldışıcı ne de bir atavisttir.[41] Nietzsche "içgüdü" ve "içgüdüsel"le, genelliklc

40. *Beyond Good and Evil*'ın önsözünde Nietzsche Hıristiyanlık'tan "'halkın' Platonculuğu" diye söz eder. Sokrates'in ve Platon'un ruh görüşüne ilişkin görüşünün çok daha basit olduğunu söylemeye bile gerek yok. Platon'un *Phaidon*'da bedene daha düşük itkileri yakıştırdığı ve ruhu akılla özdeşleştirdiği doğru olsa da, *Devlet*'in üç parçalı bölmesi yalnızca aklı değil, ama yanı sıra duyguyu ve hatta daha düşük tutkuları da insan ruhunun parçası addeder. Bununla birlikte, Platon, en karakteristik biçimde insani olanın akıl olduğunu, ruhun "yönetici öğesi" olduğunu çok güçlü bir biçimde vurgular.

41. *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick Lawrance (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 2. bölümde Jürgen Habermas tarafından her ikisiyle de suçlanmaktadır. Habermas, benim *The Birth of Tragedy*'nin eksik veya

az çok özbilinçsizce, içerdiği adımların açıkça farkında olunmaksızın icra edilen her tür davranışı anlar. İçgüdüsel davranış bu anlamda, her ne kadar bir kısmı gerçekten de temel ve öğrenilmemiş olabilse de, kültürlenme, çaba ve pratiğin ürünü olabilir. Özellikle de, ilk Yunan aristokrasisinin sorgulanmamış (öyle oldukları söylenebilirse elbet) davranış kurallarını içerebilir -Sokrates'in yaşadığı dönemde Sokrates'in izleyicisini bozuk ve tutarsız yaşam tarzlarına sürüklemeye yetecek ölçüde bozulmuş, yozlaşmış olabilen kurallar.

Nietzsche'nin içgüdüleri düşünme tarzı, bilginin bile içgüdüsel olabileceğine inanmasına olanak tanır: "Bilgiyi *içselleştirme* ve içgüdüsel kılma görevi bugün insanın kafasına ancak dank etmeye başlıyor ve hâlâ açıkça kavranabilmiş değil" (*GS* II; 3: 83). İçgüdünün öğrenilen bir şeyi yansıttığı, Nietzsche'nin en merkezi fikirlerinden biridir: "Ahlâktaki tüm eğitimlerin büyük akılsallığı daima, kişinin bir içgüdünün kesinliğine ulaşmaya çalışması olmuştur: böylece ne iyi niyetler ne de iyi çareler bilince böyle girmek zorunda kaldı. Tıpkı askerin yaptığı gibi edimde bulunmayı öğrenmeli kişi de. Aslında bu bilinçdışılık her tür olgunlaşmada vardır."[42] "Gerçekten de kusursuz yaşamı en az bilinçli *olduğu* yerde aramalıyız (yani, mantığının, sebeplerinin, araçları ve niyetlerinin, faydalılığının en az farkında olduğu yerde)" (*WP* 439; 13: 313). Çoğu durumda içgüdü Nietzsche için, tıpkı benlik ve doğanın Montaigne için olduğu gibi, bir başlangıç değil bir sondur, verilmiş değil kazanılmıştır.

Dolayısıyla, Nietzsche'nin Sokrates'ten şikayeti, bizzat Sokrates'in isteyeceği gibi "içgüdüsel" olarak, muhtelif dürtüleri arasında kuracağı ahengin bir sonucu olarak edimde bulunmaktan

yanlış yorumu addettiğim şey temelinde bu görüşleri Nietzsche'ye tümüyle atfeder. Bkz. Nehamas, "Nietzsche, Aestheticism, Modernity", s. 228-230, aynı konuda, "The Ends of Philosophy", *New Republic*, 30 Mayıs 1988, s. 32-36.

42. *WP* 430; 13: 288. Not şöyle devam ediyor: "Diyalektiğin erdeme giden yol olduğu öğüdünü veren ve ahlâk kendisini mantıksal olarak nasıl haklı çıkaracağını bilmediğinde alay eden Sokrates'in tepkisinin anlamı neydi peki?... Ahlâki yargılar, yeşerdikleri ve tek başına herhangi bir anlama sahip oldukları koşullulukların-dan, Yunan ve Yunan-politik toprağından sökülüp atıldılar, yüceltilme numarası altında doğallıklarından koparılmak için... yuvalarında oldukları, doğdukları bir dünya *yaratılabilir*."

aciz olmasıdır. Bu yüzden, Sokrates kendisini sebeplere başvurarak iyi edimde bulunmaya zorlamıştır. Sebepler de Nietzsche için, "zorunluluk özgürlüğün ta kendisi" olduğunda (*Z* III: "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine", 2; 4: 248) tam da sahici bir kendinin efendisi olmanın yokluğunu işaret eder. Kendinin efendisi olma tüm arzularımız, inançlarımız ve değerlerimizin tek bir eylem akışını, yapmak istediğimiz her şeyin yapılmasını buyurduğu bir haldir. Seçenekler arasında seçim yapılması meselesi tamamen ortadan kalkmış görünür. Genel olarak tasarladığımız şekliyle sebepler ilgisiz hale gelir. Nietzsche tam da kendisinin bir ahenk, bir uyum haline ulaştığına inanır. Hâlâ sebepler aracılığıyla edimde bulunmak zorunda olan Sokrates'e yönelik suçlaması ise, ikisinin tek bir terazinin zıt kefelerinde bulunmalarından kaynaklanır. Şimdi aralarındaki karşıtlığı ele almak istiyorum. Maalesef burada hem yüzeysel hem de dogmacı olmak durumundayım.[43]

Nietzsche ilk yapıtlarında, felsefecilerin yaşadıkları dünyaya doğrudan müdahale etmeleri gerektiğine inanıyordu. *Tragedyanın Doğuşu* ve *Mevsimsiz Düşünceler* yozlaşan Alman kültürüne hayat kazandırmaya dönük birer plan olarak tasarlanmıştı. Ama Nietzsche başlangıçtaki felsefe anlayışını terk edince kökten bir bireyci dönemece girdi. Görevinin kendisini biçimlendirmek ya da kendisinin ortaya koyduğu gibi bir birey olma, kendisi olma görevi olması gerektiğini gördü. Felsefenin görevi tümüyle kültürü geliştirmek değil, bireyi yetiştirmektir. Bu iki felsefe anlayışının ille birbiriyle bağdaşmaz olması gerekmez: yeni bireyler yeni yaşam tarzları tesis eder ve Sokrates örneğinin gösterdiği gibi bunlar da tümüyle dünya üzerinde derin bir etkiye sahip olabilir.[44]

Amacına ulaşmak, kendisi olmak için Nietzsche öncelikle en azından iki tali görevi yerine getirmeliydi. İlkin, karşılaştığı her şe-

43. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*'ın ana fikrinden türetilen ve adı geçen kitapta ayrıntılı bir şekilde öne sürülen iddialar.

44. Burada "özel" kendini yaratma projesi ile genelde "kamusal" toplumu etkileme görevi arasındaki kökten ayrımdan hoşnut değilim; bu, Richard Rorty'nin *Contingency, Irony, and Solidarity*'de (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), özellikle 5. bölüm, çizdiği bir ayrım. Rorty'nin görüşünü reddedişimin kimi sebeplerini "Nietzsche, Aestheticism, Modernity", s. 236-238'de ve "A Touch of the Poet", *Ratiran Quarterly* 10 (1990): s. 101-125'te dile getirdim.

yi -bir tek kendisine özgü olaylar: doğum ve büyüme, sağlık ve hastalık rastlantıları, bilinçli ve bilinçdışı tercihler, kurulan ve yitirilen dostluklar, ortaya çıkarılan ve bitirilemeyen işler, beğenilen ve hakir görülen kişilik özellikleri- mutlak olarak tek, bileşik bir bütünde, tümüyle onaylayabileceği bir bütünde birleştirmeliydi. Bu öğelerden bazıları, yalıtılarak ele alındığında, itiraz edilebilir mahiyette görünebilir. Ama Nietzsche'nin merkezi fikirlerinden biri tam da, insana ait hiçbir özelliğin (ya da dünyadaki başka hiçbir şeyin) tek başına yargılanamayacağıdır: "O kadar çok pislik var ki dünyada; bu kadarı doğru. Ama bu durum dünyayı pis bir canavar kılmaz" (*Z* III: "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine", 14; 4: 256). Her şeyin değeri, bir parçası olarak görülebileceği bütüne yaptığı katkıya bağlıdır:

> *Gerekli olan, tek bir şey.* –Kişinin karakterine "üslup kazandırmak"– büyük ve nadir bir sanat bu! Doğalarının tüm güçlü yönlerini ve zayıflıklarını araştırıp, sonra da bunları her biri bir sanat ve akıl olarak boy gösterdiği, hatta zayıflıkların bile göze hoş göründüğü bir sanat tasarısına yerleştirenlerce tatbik edilen bir sanat. ... Sonunda iş bittiğinde, tek bir beğeninin kısıtlanmasının nasıl da büyük küçük her şeyi hâkimiyetine alıp biçimlendirdiği açıklık kazanıyor. Eğer tek bir beğeniyse sadece söz konusu olan, bu beğeninin iyi veya kötü olup olmaması kişinin sandığı kadar önemli değildir! (GS, 290; 3: 520)

Peki ama tüm bu özellikler ve olayların parçalarını oluşturduğu bütünün onaylanması ne demektir? Bu sorunun yanıtı ebedi tekerrür düşüncesiyle verilir. Bu, dünyadaki her şeyin meydana gelmiş olduğu ve sonsuz kereler tamamen aynı şekilde tekrar meydana geleceği şeklinde saçma bir görüş değildir kesinlikle. Daha ziyade, biri tekrar yaşasaydı zaten yaşamış olduğu yaşamı ta en ince ayrıntısına kadar tekrar yaşamayı isterdi, bir başkasını değil şeklinde bir düşüncedir:[45] "Bir insan için büyüklük formülüm: *amor fati* [*yazgını sev*]: kişinin ne ilerde, ne geçmişte, ne de ebediyette, hiçbir şeyin farklı olmasını istememesi. Zorunlu olana katlanmak yetmez sadece, hele hele onu gizlemek hiç yetmez –her tür idealizm zorunlu olan karşısında bir aldatmacadır– mesele onu *sevmekte*" (*EH*, II,

45. Bkz. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, 5. bölüm.

10; 6: 297). Zerdüşt'ün sözlerindeyse "Bir tek sevince Evet dediğiniz olur mu? Ey dostlarım, öyleyse Evet demiş oldunuz bütün acılara da. Her şey birbirine bağlıdır, lanetlidir, vurgundur, - bir daha gelmeyi bir kez istediğiniz oldu mu; hiç dediniz mi 'Hoşuma gidiyorsun, mutluluk! Dur, an! -her şeyin geri gelmesini istemiş oldunuz öyleyse!" [A. Turan Oflazoğlu çevirisi, s. 306. 1991] (*Z*, IV: "Esrik Türkü", 10; 4: 402). Kişinin yaşamının ebedi tekerrürünü istemesi, yaşamış olduğu yaşamdan tam anlamıyla mutlu olmasıdır.

Kişinin kendisi olma çabasının öngerektirdiği ikinci görev, kişinin inşa ettiği bütünün, kişinin biçimlendirdiği benliğin başka herkesten önemli derecede farklı olmasını gerektirir. Şayet farklı olmazsa, bu durumda kişi dünyanın geri kalanından ayrımsanamaz: kişi bir birey olamamıştır. Ama önemli ölçüde farklı olmak için kişi üretmek, önemli derecede yeni bir şey *olmak* zorundadır. Önemli derecede yeni bir şey olabilmek için de kişinin edimde bulunma, düşünme, hissetme ve yaşama bakımından alışılmadık bir yol yordam geliştirmesi gerekir. Bunu başarmak içinse uzun süredir kabul gören kimi kuralların, şimdiye dek sorgulanmadan doğru diye kabul edilen kimi ilkelerin ve pratiklerin yıkılması gerekecektir. Nietzsche'nin "ahlâka aykırılığı"nın birinci boyutudur bu: "Bir mabet inşa edilecekse, *önce bir mabedin yıkılması gerekir:* yasadır bu" (*GM*, II 24; 5: 335).

Nietzsche'nin kendini biçimlendirmesi, tıpkı Montaigne'inki gibi bireysel bir projedir temelde. Düz anlamda başka birinin ortaya koyduğu örneği izlemenize fırsat vermez; şayet kendinizi yaratmak yerine bir örneği izleyecek olsaydınız, bu öteki kişiyi taklit etmiş olurdunuz. Ama bireysellik yalnızca sizin bir başkasını taklit etmenizle tehlikeye düşmez, başkaları sizi taklit ederse daha derin, daha tehlikeli bir şekilde tehlikeye düşer. Nietzsche yaşama sanatı felsefecileri arasında ender rastlanan bir figürdür zira bu tehlikenin fazlasıyla farkındadır ve bunun olanaklılığından çok fazla rahatsız olmuştur. Kendinizi yaratmada başarılı olmanız kendi başarısızlığına yol açabilir. Çünkü başkaları sizi taklit ederse şayet, yaşam biçiminiz dünyanın geri kalanına yeterince hitap eder ve yaşamın nasıl

yaşanacağına dair bir paradigma olabilirse, bu durumda sizi dünyadan ayıran, farklı kılan şey bu dünyanın bir parçası olur çıkar. Artık siz kendiniz olmaktan çıkarsınız; Nietzsche'nin de belirttiği gibi bu bir gerçektir: "*Taklitçiler*. -A: 'Ne? Taklitçi istemiyor musunuz?' B: 'İnsanların beni örnek alıp taklit etmelerini istemiyorum; keşke herkes benim yaptığım gibi kendi örneğini şekillendirse' A: 'Öyle mi?'"[46] Bireysellik de tıpkı üslup gibi çokluk ve karşıtlık gerektirir. Eğer herkes belirli bir üslubu benimserse üslup kaybolur: sıradan edimde bulunma yolu olur tam da, değersiz bir yaşam olur. Kişinin kendi öyküsünün tekilliği, hem başka birinin ortaya koyduğu bir modelin takliti olabileceğinden ötürü hem de bizatihi kendisi başkalarının taklit edebileceği bir model teşkil edebilmesinden ötürü tehlike altındadır. Bu iki tehlikenin bileşimi, daha sonra göreceğimiz üzere Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik tutumunun böylesine karmaşık bir hale bürünmesinin sebeplerinden biridir.

Nietzsche kendisi için şekillendirdiği yaşamın ille de doğrudan taklit edilecek bir örnek olarak kabul edilmesinin gerekmediğinin, kabul edilmeyeceğinin ve muhtemelen kabul edilmemesi gerektiğinin fazlasıyla farkındaydı. "Perspektifçiliği"nin bir boyutu da budur. Montaigne gibi o da, her bireyin yaşamının benzersiz bir olaylar bileşiminden meydana geldiğine inanıyordu. Kişinin kendi öyküsünü bir bütün halinde bir araya toplamasının genel bir yöntemi yoktur -yani, kişinin yaşadığı dünyada (ait olduğu dünyada) genel olarak kabul edilen ölçütlerce dayatılan bir öykü değil de kendi öyküsü olacaksa elbet. Bireyler yaşadıkları dünyayı yöneten ölçütlerden en azından kısmen bağımsız olmalıdır. Gelgelelim, Nietzsche hangi eylemlerin ahlâki ve iyi sayılacağını genellikle bu ölçütlerin belirlediğine inanır. İyi olmanın kişinin çoğu insanın yaşayabildiği yaşama karşı çıkması, bu yaşamı tehdit etmesi veya alt üst etmesi değil ama kendi dünyasına uyması olduğuna inandığı için de insan varlıkların "sürü hayvanları" olduğunda diretir. İyi eylem ölçütleri herkesin aynı şekilde edimde bulunmasını buyurur. Hatta bu ölçüt-

46. *GS* 255; 3: 516. Kaufmann'ın doğru olamayacağını ikna edici biçimde öne sürdüğü olası bir alternatif okuma için bkz. Walter Kaufmann'ın çevirisinde bu pasaja ilişkin yazdığı not (s. 217).

ler farklı şekilde edimde bulunabilecek çoğu kişiyi farklılıklarını inkâr etmeye, sürünün üyeleri olmaya ikna etmek için kullanılmaktadır.[47]

Nietzsche'nin ahlâka aykırılığının ikinci boyutudur bu. Nietzsche'nin anladığı şekliyle ahlâk yeni olanaklar yaratılmasını önleme, mabedin yıkılmasını önleme çabasıdır: "'Onlar [iyiler] en çok kimden nefret eder?' *Yaratıcıdan* nefret ederler en çok: yaratıcı, levhaları ve eski değerleri yıkar, iyilerin yasa bozucu dediği bir bozguncudur yaratıcı. İyiler yaratmaya muktedir değildir zira; daima sonun başlangıcıdırlar, yeni levhalara yeni değerler yazanı çarmıha gererler" (*Z* III: "Eski ve Yeni Levhalar Üstüne", 26; 4: 266).[48] Çok genel anlamda, ahlâk belirli bir grubun ihtiyaçlarının zorunlu kıldığı ilkeler üzerinde yoğunlaşılmasıyla başlar. "Koşullu" olan bu ilkeler, herhangi bir grubun mevcut haliyle hayatta kalma arzusuna dayanır: bu arzuyu reddeden hiç kimsenin bu ilkelere uyması gerekmez. Ama ahlâk bu tür koşullu ilkelerin çıkar güden ve taraftgir kökenlerini gizler. Yalnızca belirli ve sıradan bir kişi tipine ve yalnızca bu tip bir kişiye faydalı oldukları için kabul edilmeleri gerektiğini söylemez. Bu ilkelerin koşulsuz olduğunu, sadece genelde doğru eylem ilkeleri oldukları ve dolayısıyla, yalnızca kendi amaçları doğrultusunda sırf belli bir grubu değil, belirli görüşleri, ihtiyaçları ve arzuları ne olursa olsun tüm insanları bağlayıcı oldukları için kabul edilmeleri gerektiğini iddia eder. Örneğin, zarar vermeme biçimindeki ahlâki buyruk "soğukkanlılıkla, herhangi bir önyargıya kapılmaksızın dinlendiğinde şundan başka bir şey değildir: 'Biz zayıflar zayıfız bir kez; *yeterince güçlü olmadığımız şeyler*

47. Bu *GM* I: 16 ve III: 13; 5: 285-288, 367-372'nin argümanının bir parçası. Nietzsche'nin insanlara ilişkin sürü hayvanı metaforu zengin ve belirli bir dokusu olan bir metafordur; şimdiye dek gösterilmiş olandan daha fazla ve benim şimdi göstermiş olduğumdan çok daha fazla bir ilgiyi hak ediyor.

48. Nietzsche'nin imgelemi burada, "yaratıcı"yı dinsel bir figür olarak, özellikle de evrensel bir yaşam tarzını dillendiren biri olarak düşündüğünü içerimliyor. Ama öncelikle, *Deccal*'in gösterdiği gibi, Nietzsche İsa'nın bu tür bir yaşam tarzını ifade ettiğini düşünmüyordu; özellikle bkz. 29., 33. ve 35. bölümceler. İkincisi, biraz daha ileride ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, Nietzsche "yeni levhalara yeni değerler yazılması"ndan söz ettiğinde bile, bu değerlerin kimlere yönelik olduğu sorusunu sormaya daima hazır olmalıyız. Herkes için olması gerektiği varsayımı haklı çıkarılmış değildir.

için hiçbir şey yapmasak daha iyi olurdu'; ama bu yavan gerçek, böceklerin bile sahip olduğu en düşük düzeyli bu basiret... kendisini sessiz, sakin bir tevekkül erdeminin gösterişli kılığına büründürdü, tam da güçsüzlerin güçsüzlüğü -yani *özleri*- iradi bir başarıymış, istenmiş, seçilmiş, bilinçli bir *fiil*, *ödüllendirilmeye layık* bir edimmiş gibi sanki" (*GM* I: 13; 5: 280). Ahlâk basireti erdeme, zorunluluğu tercihe dönüştürür.

Nietzsche değer yargılarını ilk kez ahlâkileştirenin Sokrates olduğunu iddia eder. Değer yargıları başlangıçta Yunan kültürünün bünyesindeki özgün bağlamlarında, kültür ve kültürün hayatta kalmasının onlara bağlı olduğunu bildiren adı konmamış varsayım temelinde doğal şeyler olarak barınıyordu. Bu yüzden, o tikel kültürün iyiliği için birer koşul oluşturuyorlardı -Kantçı terimlerle "koşullu" ve basiretliydiler. Ama Sokrates değer yargılarının koşulsuz olması gerektiğini iddia etti. Herkesi bağlayıcı olacaklarsa, farklı ihtiyaçları ve amaçları ne olursa olsun herkese aynı şekilde uygulanan sebeplerce desteklenmeleri gerektiğini öne sürdü. Dolayısıyla, Sokrates bir yaşam tarzının belirli insanların veya grupların çıkarlarına ve amaçlarına hizmet etmesi gerçeğinin, bu yaşam tarzının kabul edilmesi bakımından, asla ahlâki bir sebep olamayacağı görüşünün yaratıcısı oldu. Bir eylem çizgisini ancak bu eylem doğruysa, ancak gerçek değerleri ve doğru görüşleri cisimleştiriyorsa benimsememiz gerekir. Basirete dayanan sebeplerle bir yaşam tarzına uyulması bir tercih meselesidir, yaşam tarzı böyle olanlar gibi olmayı, bu yaşam iyi bir yaşam olsun ya da olmasın, isteme sorunudur. Bir yaşam tarzına ahlâki sebeplerle uyulması ise bir yükümlülük meselesidir, bu yaşam tarzının doğruluğunun kabul edilmesi sorunudur. İyilik ve hakikat, tıpkı erdem ve bilgi gibi, birbirine uygundur.

Nietzsche yalnızca tek bir yaşam tarzını iyi olarak kabul eden "dogmacılık"ı reddeder. Nietzsche'nin perspektifçiliği hakikat ve değerin içkin olarak bağlantılı olduğunu yadsır ve farklı insanların farklı şekillerde yaşaması gerektiğinde diretir.[49] Perspektifçiliğin iki

49. Perspektifçiliği kuşatan meselelerin bazılarını *Nietzsche: Life as Literature*, 2. bölümde tartıştım. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*'de

bileşeni vardır. Birincisi epistemolojiktir. "Hakikati tekabüliyet olarak kavrayan teori"nin, yani tüm doğru görüşlerimizin dünya ile tikel bir bağıntı -tekabüliyet bağıntısı- kurduğu için doğru olduğunu bildiren teorinin yadsınmasına dayanır. "Olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır" (*WP* 481; 12: 315) diye yazan Nietzsche muhtemelen bu tekabüliyet teorisini kabul edemez. Peki ama "yorumlar" veya perspektifler yalnızca bir beğeni meselesi midir? Yoksa bazıları doğru mudur? Eğer bazıları doğruysa, doğruluklarını neye borçludur?

Arthur Danto, Nietzsche'nin perspektiflerin ancak ve ancak "yaşamı zenginleştirmeleri ve kolaylaştırmaları" koşuluyla doğru olduklarına inandığı yanıtını vermişti. Danto'nun ünlü yorumuna göre, Nietzsche "pragmatik bir hakikat ölçütü geliştirdi: *p* işe yarıyor ve *q* yaramıyorsa *p* doğru *q* ise yanlıştır".[50] Nietzsche'nin bazı pasajları, bazen bu tür bir teoriyi kabul etmeye yanaştığını içerimliyor gibi görünebilir.[51] Ama başka pasajlar Nietzsche'nin tartışma-

(Cambridge: Cambridge University Press, 1990) alternatif bir yorum öneriyor. Genelde, kendiminki de dahil olmak üzere perspektifçiliğin önceki ele alınış biçimlerinden hoşnut değilim, çünkü hakikat ve değer arasındaki ayrılığın Nietzsche için daha önemliymiş gibi göründüğü gerçeğini hesaba katmaksızın perspektifçilik görüşünün ortaya attığı epistemolojik meselelere neredeyse diğer her şeyi dışlayıcı bir dikkat gösteriyorlar. Bu ileride tekrar ele alacağım bir konu.

50. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), s. 71, 72; karş. s. 79, 99. Danto'nun pragmatist yorumu Nietzsche üstüne yazan herkes tarafından kabul edilmez, ama geçtiğimiz otuz yılda bundan daha fazla yandaş kazanan başka bir görüş yok. Richard Schacht, *Nietzsche* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983), 2. bölüm, değerlendirilmekte olan türde iddialara dayanarak Nietzsche'ye birtakım farklı hakikat teorileri atfeder, oysa Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 2. bölüm, Nietzsche'nin hem dünyanın doğası bakımından hem de bunu tanıma, bilme becerimiz bakımından hiçbir ciddi metafizik bağlanımda bulunmayan "asgari" bir tekabüliyet teorisi uyarlamasını kabul ettiğini iddia eder.

51. Bunlar arasında en ünlü olanı *BGE* 4; 5: 18'de yer alır: "Bir yargının yanlışlığı ille de bu yargıya karşı çıkmamızı gerektirmez; bu bakımdan, yeni dilimiz çok tuhaf gelebilir. Mesele, ne ölçüde yaşamı destekler, yaşamı korur, türü korur, hatta belki de türü yetiştirir olduğu." Buna ilişkin iki yorumda bulunabiliriz. Birincisi, burada bile Nietzsche'nin bir yargıya karşı çıkma, itiraz etme sebebi olarak yanlışlığı [yalanı] hepten reddetmesi gerekmediğidir. Nietzsche'nin "noch" nitelemesi (Kaufmann bir parça aşırı vurgulu bir biçimde "zorunlu/kaçınılmaz olarak" diye çevirir), yanlışlığın *asla* bir yargıyı kabul etmeyi reddetme sebebi olmadığını söylediğini içerimlemez. Dolayısıyla, bizzat Nietzsche'nin pragmatizmi nitelemeler barındırır. İkincisi, katı bir pragmatist hakikati faydayla, yanlışlığı da faydasızlıkla

ya yer bırakmayacak biçimde Pragmatizmi reddettiğini gösterir: "*Bir sav değildir yaşam.* –İçinde yaşayabildiğimiz bir dünya hazırladık kendimize –bunu da, cisimler, sınırlar, düzlemler, nedenler ve sonuçlar, devinim ve devinimsizlik, biçim ve içerik koyutlayarak yaptık; bu inanç yasaları olmaksızın hiç kimse yaşama katlanamıyor artık. Ama bu, bunların doğruluğunu kanıtlamaz. Bir sav değildir yaşam. Yaşam koşulları hata, yanılgı içerebilir."[52] İnsanın hayatta kalmasına yardımcı olan en temel fikirler ve yargılar, hepimizin bildiği gibi, yine de yanlış olabilir. Nietzsche, Pragmatistlerin hakikati fayda ile özdeşleştirmelerini kabul etmeye yanaşmaz.

Metinlerden çıkarılabilecek sebepler bir yana, bu özdeşleştirmeyi Nietzsche'ye yakıştırmak, dogmacılığa karşı en önemli itirazlarından birine onu bizzat maruz bırakmak olur. Hakikatin değerinin koşulsuz olduğuna, "*hiçbir şeye* hakikatten *daha çok ihtiyaç duyulmadığına* ve dolayısıyla başka her şeyin yalnızca ikinci dereceden bir değere sahip olduğuna" niçin inanalım ki? Hiçbir fayda hesabı bu kanıya yol açamaz: "En büyük faydanın kayıtsız şartsız itimat etmemeden yana mı, yoksa kayıtsız şartsız itimat etmeden yana mı olduğuna karar verebilme bakımından varoluşun yapısı hakkında peşinen ne bilebilirsiniz ki? Ama her ikisine de ihtiyaç duyulduğu takdirde... bilimin yaslandığı, hakikatin başka her şeyden daha önemli olduğunu bildiren inancı veya kanıyı bilim nereden devşirecektir? *Hem hakikat hem de hakikat olmayanın yararlı olduğu sürekli kanıtlansaydı, ki söz konusu olan da bu*, tam da bu kanı, bu inanç asla şekillenemezdi."[53] Pragmatizm tam da hakikat ve değer arasındaki bu ayrılığı yadsır. Bu bakımdan, klasik Rasyonalizmle mutabıktır; ama Rasyonalizm değeri genellikle hakikat üzerinde temellendirerek açıklasa da, Pragmatizm hakikati değere hapseder.

özdeşleştirir. Aynı anda bir yargının hem yanlış hem de "yaşamı koruyucu" olması söz konusu olamaz, çünkü yanlış olmak faydasız olmak demektir ve yaşamı korumak da doğru olmayı gerektirir. Bu yüzden, pasaj katı bir pragmatist Nietzsche yorumunu destekleyemez.

52. *GS* 121; 3: 477-478. Ayrıca bkz. *HH* 517; 2: 323: "*Temel içgüdü.* -Hakikatin aranması ve insanlığın mutluluğu arasında önceden tesis edilmiş hiçbir uyum yoktur."

53. *GS* 344; 3: 575. Nietzsche *BGE* I; 5: 15'te ve *GM* III: 23-27; 5: 395-411'de benzer iddialarda bulunur.

Nietzsche Pragmatist değildir, ayrıca hakikatin doğasına ilişkin başka herhangi bir teoriyi de kabul etmez. Bunun yerine, hakikatin ne olduğunu açıklamaya çalışmanın hiçbir faydası olmadığını bildiren tartışmalı ve önemli bir görüşü benimser. Bir hakikat tanımının var olduğuna, tüm doğru görüşlerimizin niçin doğru olduğunu izah eden tek bir aydınlatıcı açıklamanın bulunduğuna inanmaz. Oysa çoğu insan böyle bir tanım olmadıkça görüşlerimizin hiçbirinin doğru olamayacağına inanır; ya da görüşlerimiz doğruysa, hiçbir sebep olmaksızın doğru olduğuna inanır. Ama bu yanlıştır. Bildiğimiz her şey için özgül sebepler, hatta bazen çok karmaşık sebepler gösterebiliriz: bu tür sebepler her tikel durum için farklıdır; bazıları kabahat işleyenin azarlanması gerçeği kadar basitken bazıları çağdaş fiziği destekleyen argümanlar kadar karmaşık olabilir. Perspektifçilik tüm bu sebeplerin hem aydınlatıcı hem de doğru tek bir formülde genelleştirilebileceğini yadsır. Şayet hakikat tanımımız doğruysa eninde sonunda önemsiz olduğu kanıtlanacaktır; şayet aydınlatıcıysa, tüm hakikatlere uygulanamayacaktır.

Nietzsche genellikle insanların niçin bazı görüşlerin doğru olduğuna inandığını açıklamaya çalışır: bazen söz konusu görüşlerin faydasına inandıkları için böyle yaptıklarını iddia eder;[54] bazen de bu tür görüşlerin onların kendilerini güçlü hissetmelerini sağladığını yazar.[55] Ama bu sebepler inançlarımızdan bazılarını, bu ister söz konusu olsun ister olmasın niçin doğru addetmeyi *istediğimizi* açıklar yalnızca. Bizatihi inançların hakikatiyle, doğruluğuyla hiçbir ilgileri yoktur.

Genel bir hakikat teorisinden yoksunsak eğer, herhangi tikel bir

54. *GS* 354; 3: 593: "İnsan sürüsüne, türe *yararlı* olabilecek kadar çok 'biliyoruz' (ya da inanıyoruz veya hayal ediyoruz); üstelik, burada 'fayda' denen şey de, temelde bir inanç yalnızca, hayali bir şey, hatta belki de kesinlikle, 'bir gün yok olacağımız'a dair en vahim aptallık." Bu pasaj, Nietzsche'nin burada herhangi bir şeyin teorisini öneriyorsa bunun niçin belli inançları doğru olarak kabul ettiğimize dair bir teori olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Ama (bunların yararlı olduğuna dair) hipotezimizin böylesine yanlış olabileceği gerçeği, teorinin doğru olan herhangi bir inancın niçin gerçekten doğru olduğunu açıklayamayacağını gösteriyor.

55. *WP* 455; 13: 446-447: "Hakikat nasıl ispat edilir? Artan güç hissiyle... faydayla -zaruriyetle- kısacası, avantajlarla (yani, hakikati fark edebilmemiz için hakikatin neye benzemesi gerektiğine dair önvarsayımlarla). Ama bu da bir peşin hüküm: hakikatin hiç de içerilmediğinin bir göstergesi."

görüşün doğru olup olmadığı yargısına varamamışız gibi görünebilir. İyi ama, hakikatin ne olduğunu bilmiyorsanız, karşılaştığınızda onu nasıl fark edebilirsiniz ki? Gerçekten de, bazı insanlar böyle bir teoriye sahip değilseniz herhangi bir şeyin doğru olduğunu iddia etmeye hakkınız olmadığına inanmaya meyilli olabilir: bir hakikat teorisi kısmen, inançlarımızdan hangilerinin doğru olduğuna hangilerinin doğru olmadığına karar vermemizi olanaklı kılan bir ölçüt olarak kavranabilir; böyle bir ölçüt olmaksızın bu kararın verilmesi olanaksız olacaktır. İronik bir biçimde "Sokratik safsata" olarak adlandırılan görüşün bir uyarlaması olan bu konumu kabul etmiyorum.[56] Gerçekten bir safsata olan ama daha çok da ironik bir biçimde Sokrates'in benimsemediği bu son görüş, sözgelimi doğruluk veya cesaretin ne olduğunu bilmiyorsanız, bunların örneklerinden herhangi birini de fark edemeyeceğinizi belirten bir görüştür. Ama elbette farkına varırsınız ve Sokratik *elenkhos* da zaten bunu gerektirir: Örneğin, Sokrates cesaretin düşmana karşı kaçmadan savaşarak yurdun savunulması olduğunu söyleyen Lakhes'i, o kaçarak savaşan İskitler'in davranışının da cesurca olduğunu fark etmedikçe, İskitler'in de cesurca savaştığını öne sürerek çürütemez. Ama cesaretin ne olduğunu bilmediğini açıkça itiraf eder. Bir cesaret teorisi olmaksızın bir eylemin cesur bir eylem olup olmadığına *her zaman* karar veremeyeceğimiz doğrudur; aynı şekilde, bir hakikat teorisi olmaksızın bir inancın doğru olup olmadığına *her zaman* karar veremeyiz. Ama bundan, bu tür bir teoriye sahip olmadığımız için bir cesaret veya hakikat örneğiyle karşılaştığımızda bunu *hiçbir zaman* fark edemeyeceğimiz sonucu çıkmaz.[57]

56. Terim ilk kez, Sokrates'in bu safsataya kapıldığına inanan Peter Geach tarafından "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary", *Monist* 50 (1966): s. 369-382'de kullanılmıştır. Tartışma için bkz. John Beversluis, "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?" *American Philosophical Quarterly* 24 (1987): s. 211-223 ve Alexander Nehamas, "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", *Review of Metaphysics* 29 (1975): s. 287-306.

57. Donald Davidson "The Folly of Trying to Define Truth"da (*Journal of Philosophy* 93 [1996]: s. 263-287) hakikati tanımlamaya yönelik çağdaş çabalar ile Platon'un erdemlere (ve *Theaetetus*'ta bilgiye) ilişkin tanımlar önerme çabası arasındaki bir benzerlikten yola çıkarak, "hakikatin tanımlanamaz bir kavram" olduğunu öne sürüyor. Davidson şöyle devam ediyor: "ama bu, hakikatin ortaya çı-

Perspektifçilik hepsi olmasa da bazı örneklerin karar verilemez olduğunu şart koşar. Birbirleriyle çekişseler de -hiç kimse aynı anda ikisiyle birlikte yaşayamasa da- savunucuları için olası en iyi iletişim koşullarında bile aralarındaki farklılıkları gidermenin yine de olanaksız olduğu çok dar bir ortak zemini paylaşan perspektifler vardır muhtemelen. Bu tür tüm farklılıkların en azından prensipte çözülebileceği ise dogmacılığın düşüdür. Neyin hepten doğru sayılıp neyin sayılmadığını tesis eden genel tarih dışı doğruluk ölçütleri varsa şayet ve bu ölçütler en azından prensipte herkes için kabul edilebilirseler, bu durumda yeterli zaman ve iyi niyetle her sorun çözülebilir. Ama bu bir düş olsa olsa ve güzel bir düş olduğundan da pek emin değilim.

Perspektifçilik herkesi bağlayıcı tek bir dünya görüşü olmadığından yalnızca "yorumlar" bulunduğunu savunur. Ama bu kendisini çürütüyor gibi görünebilir: "Perspektifçilik bizzat perspektifçiliğin bir perspektiften başka bir şey olmadığını gerektirdiğinden, bu öğretinin doğruluğu da perspektifçiliğin yanlış olmasını gerektirmiyor mu?"[58] Hayır. Perspektifçilik yalnızca kendisinin bir perspektif olmasını gerektiriyor -bundan doğruluğuyla ilgili hiçbir sonuç çıkmıyor. Perspektifçiliğin doğru olup olmadığına karar verebilmek için konuyu ayrıntılı bir şekilde tartışmamız ve tüm tartışmalı konularda yaptığımız gibi buna karşı özgül argümanlar öne sürmemiz gerekiyor. Bir perspektif olmak ile "perspektiften başka bir şey olmamak" hiç de aynı şey değildir. Zira bir görüş yalnızca başka bir görüşe, daha üstün olduğu kabul edilen bir görüşe göreli olarak perspektiften "başka bir şey" değildir. Perspektifçilik ancak bu tür daha üstün bir perspektifle (yine de üretilmesi gereken bir perspektifle) bağıntısı içinde *salt* bir perspektif olarak boy gösterebilir ve bu ölçüde de yanlış olduğu düşünülebilir. Perspektifçilik yanlış olabilir -ancak bir savla çürütülerek buna karar verilmelidir-

karılması hakkında söyleyebileceğim hiçbir şey olmadığı anlamına gelmiyor; hakikati inanç, arzu, neden ve eylem gibi diğer kavramlarla ilişkilendirerek bunu yapabiliriz. Aynı şekilde, hakikatin tanımlanamazlığı da, kavramın gizemli, muğlak veya güvenilmez olmasını içerimlemiyor" (s. 265). Burada kabaca Nietzsche'ye atfettiğim konum bu.

58. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, s. 80. Çok yaygın bir itiraz bu; *Nietzsche: Life as Literature*, s. 65-67'de buna atıfta bulunmaya çalıştım.

ama çoğu insanın inandığının ve göreciliğin aksine, kendisini tümüyle mantıksal bir zeminde çürütmez.

Biraz daha ayrıntılı bakacak olsak da durum bundan ibarettir. Benim görüşümün yalnızca bir yorum olduğunu öne sürerek tüm görüşlerin yorum olduğunu belirten görüşümü çürütmeye çalışabilirsiniz. Ama benim görüşümün *yalnızca* bir yorum olduğunu kanıtlamak için kendi alternatif görüşünüzü üretmeniz gerekir. Bu alternatif görüşün kendisi de bir yorumsa şayet, bu durumda perspektifçilik çürütülmüş olmaz. Ama eğer bir yorum değilse bunu tartışmamız gerekir. Hatalı olduğunuza, yanıldığınıza ve görüşünüzün sonuçta bir yorum olduğuna karar verebiliriz (bu durumda görüşünüzün yalnızca bir yorum olduğunu söylemek yerinde olur!) ya da haklı olduğunuza -yani, yorum olmayan bir görüş ürettiğinize- karar verebiliriz. Bu durumdaysa perspektifçiliğin yanlış olduğu kanıtlanır, ama *kendisini çürüttüğü için değil*. Daha iyi bir görüş tarafından yanlışlığı kanıtlanmış olduğu için yanlıştır. Ama bu da, her görüşün, ister perspektifçi ister dogmacı olsun, çürütülme şeklidir. Dolayısıyla, perspektifçiliğin mantıksal açıdan tehlikeli, hatta şüpheli hiçbir yanı yoktur.

Bu nedenle, perspektifçilik her şeye rağmen doğru olabilir ve perspektifçiler de bizzat görüşlerinin çoğunun doğru olduğunu savunmakta hiç sıkıntı çekmezler. Peki ama bir perspektifin veya bir görüşün doğru olması gerçeği, onu kabul etmemiz bakımından bize yeterli sebep sağlar mı? Genellikle sağladığını düşünürüz: bir konumu kabul etmek için bundan daha iyi nasıl bir sebebimiz olabilir ki? Gelgelelim Nietzsche bu soruyu açıkça olumsuz bir şekilde yanıtlar. Bu, perspektifçiliğin ikinci, değerlendirmeye dayalı ve daha tartışmalı bileşenidir: insanların bir şeyi sırf yanlış olduğu için reddetmesi gerekmediği gibi, bu şeye sırf doğru olduğu için de inanmazlar. Bu görünüşte paradoksal görüş Nietzsche için çok önemlidir; başka her şey onun, hakikatin değerinin koşulsuz olduğu, başka hiçbir değerin bununla boy ölçüşemeyeceği ve doğru olmadıkça hiçbir şeyin gerçekten değerli olmadığı fikrine bağlı kalmasını sağlardı -şimdi göreceğimiz üzere bu, Nietzsche'nin şiddetle reddettiği bir Platoncu konumdur.

Burada dikkatli olmak zorundayız; zaten bir perspektifin içinde olan kimse ile bu perspektife dışarıdan bakan kimse arasında ayrım yapmalıyız. Birinci kişinin bakış açısından bakıldığında, zaten belirli bir görüşü kabul ediyorsam, bu görüşe inanıp inanmama konusunda bir seçim yapma şansım olduğuna da inanamam. İnanç tam da hakikat (hakikat addettiğimiz şey) karşısında benimsediğimiz tutumdur. Bir perspektif içerisinden hakikatin değeri göz ardı edilemez: Yalnızca doğru addettiğim görüşleri kabul eder ve yanlış addettiklerimi reddederim. Doğru olmadığını bilmeme rağmen, çıkarıma olduğu için bir şeye inandığımı söylemek benim için anlamsızdır.[59]

Ama üçüncü bir kişinin bakış açısından, perspektifçilik daha rahatsız edici olur. Üçüncü kişinin bakış açısından hakikat ve değer birbirinden ayrılır. "Hıristiyan yorumunu reddetme ve 'anlamı'nın sahte, yalan olduğunu söyleyerek yadsıma" (*GS* 357; 3: 600) konusunda Nietzsche'yle hemfikir olabilirim, ama aynı zamanda Hıristiyanları inançlarından vazgeçmek üzere ikna etmek için hiçbir sebep olmadığını da düşünebilirim: "Bana öyle geliyor ki yaşlı Avrupa'da bugün bile birçok insan Hıristiyanlığa ihtiyaç duyuyor; bu nedenle Hıristiyanlık kendisine inanan insanlar bulabiliyor hâlâ" (*GS* 347; 3: 581). İnançlarını yitirmelerinin tüm Hıristiyanlar için daha iyi olacağı hiç de kesin değil. Belki o vakit hakikatle yaşayabilirler, ama bu hayata katlanıp katlanamayacaklarıysa pek belli değil.

Hakikat ve yalan perspektifçilik için, görecilik için olduğu gibi yakın kavramlar değildir: kim ne düşünürse düşünsün bir görüş ya doğrudur ya değildir.[60] Göreli olan -belirli insanlara, becerilerine, ihtiyaçlarına ve arzularına göre göreli olan- değerdir. *Şen Bilim*'in 344. bölümcesi hem hakikatin hem de yalanın hayatta kalma açı-

59. Belirli amaçlar doğrultusunda buna inanıyormuş numarası yapabilirim veya sanki inanıyormuş gibi edimde bulunabilirim elbette. Yapamayacağım şey ise, yanlış olduğunu bile bile bir şeye gerçekten inanmaktır. Böyle yapmanın çıkarıma olmadığını bilsem de belirli bir görüşü benimseyebilirim. Ama çıkarıma olmadığı için bu görüşün yanlış olduğuna karar veremem.

60. Perspektifçilik ve görecilik arasındaki karışıklığın mevcudiyetini koruması, perspektifçiliğin, tıpkı görecilik gibi, kendi hakikatini zayıflattığı kanısını izah eden etkendir.

sından vazgeçilmez olduğunu kesin bir şekilde gösterir. Dolayısıyla, hakikat koşulsuz bir değer taşımaz: her zaman ve her koşulda iyi değildir. İyi olup olmaması sizin ne tür bir kişi olduğunuza ve kendinizi içinde bulduğunuz koşullara göre değişir. Bu yüzden, hakikati bilenlerin (veya bildiğini zannedenlerin) başkalarını buna ikna etme yükümlülüğü yoktur. Zira hakikat başka kişilere zararlı olabilir: örneğin bu yüzden Nietzsche "Tanrı'nın ölümü" fikrinin, sahip oldukları değerlerin kendilerine kendi özgünlüklerinden ve tercihlerinden bağımsız olarak verildiğine inanma ihtiyacı duyan çoğu insana zararlı olduğunu düşünür.[61] Perspektifçiliğe göre, hem görüşlerinizin yanlış olduğuna hem de yanlış olmalarına rağmen bu görüşleri benimsemenizin iyiliğinize olduğuna inanabilirim. Perspektifçilik ayrıca sizin de benim için aynısına inanabileceğinizi savunur.[62]

61. Nietzsche'nin "nihilizm" olarak adlandırdığı şey, hiçbir değer olmadığı ve tüm eylemlerin ya keyfi ya da girişmeye değmez olduğu inancı, Hıristiyanlık tarafından ortaya koyulan ve Tanrı tarafından güvence altına alınmış nesnel değerlerin var olmadığının kavranmasından kaynaklanır. "Tanrı'nın ölümü", önceden güvence altına alınmış değerlerin var olduğunun düşünüldüğü yerde bir boşluk yaratır. Bu kavrayışa verilebilecek iki tepki vardır. Artık yeni değerlerin yaratılma fırsatının çıkmış olduğu düşünülebilir ya da (kişi hâlâ kendisinden bağımsızca verilen değerlere ihtiyaç duyuyorsa şayet) hiçbir değer olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Nietzsche'nin bu meseleler kümesine ilişkin görüşleri karmaşıktır ve bu görüşleri burada incelemeye olanak yok. Ama Montaigne'in de benzer bir fikre sahip olduğunu belirtmekte yarar var: "Şeyleri kendi başına yargılama yeteneğinden yoksun olan sıradan sürü, aşırı bir hürmetle benimsemiş olduğu fikirleri, örneğin ruhun arınmasıyla ilgili fikirleri, küçük görme ve yargılama cüreti kendisine tanındığında tesadüflerin ve görüntünün kendisini ayartmasına izin verir. Ve dininin kimi ilkelerinden şüphe duyulup bu ilkeler tartıldığında, çok geçmeden benzer bir belirsizliği kolayca, artık kendileri üzerinde, sallantıda olanlardan daha fazla bir otoriteye ve temele sahip olmayan inancın tüm diğer kısımlarına da yöneltecektir" ("Apology for Raymond Sebond", s. 439; s. 320F). Montaigne "berbat tanrıtanımazlığı", bu pasajın tahlil ettiği ayartıcılığı resmen yadsır ve bunu "sıradan sürü"nün aptallığına yorar. Ama tanımladığı fenomen tam da, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü"yle kastettiği şeydir. Ve Montaigne'in aptallık sezdiği yerde Nietzsche kendine özgü bir şekilde güçsüzlük, zayıflık bulur.

62. *GS* 344'e göre hakikat koşulsuz değerini, açıkça yanlış olan kandırılmanın daima kötü olması anlamında *basirete* dayalı değerlendirmelerden değil, ama Nietzsche'nin iddia ettiği üzere, *ahlâki* bağlanımdan türetir. "Kandırmayacağım, hatta kendimi bile." Ama yaşamın "görünüşü, anlam hatasını, kandırmayı, taklit etmeyi, yanılmayı, kişisel yanılmayı..." amaçladığı göz önüne alınırsa, "iyi niyetle yorumlandığında bu tür bir çözülme belki bir don kişotluk olabilir, belli belirsiz çılgınca bir küçük heves olabilir; ama aynı zamanda daha ciddi bir şey de olabilir,

Bu tür bir tutum küstahca, küçümseyici ve aşağılayıcıdır -şayet Nietzsche için doğruysa, olması gerektiği gibi tıpkı. Ama çoğu insanın genellikle suçladığı şey, yani kendi bakış açısının (ya da "seçkin" bir grubun bakış açısının) başka herkese dayatılması gerektiğine inanan otoriter, belki de totaliter bir düşünür kılmaz onu. Bilakis Nietzsche'nin perspektifçiliği, bizatihi kendisinin yapıtlarında dile getirdiği perspektifi benimsemenin çoğu insan için olanaksız olduğunu içerimler. Başkalarını buna ikna etme çabası -Zerdüşt'ün dünyaya dönüşünün ilk aşamalarında ve Nietzsche'nin onun hakkındaki kitabının ilk kısımlarında girdiği beyhude çaba- ya başarısızlığa uğramaya ya da bu insanlara zarar vermeye mahkumdur.

Dolayısıyla, perspektifler, aynen Danto'nun iddia ettiği gibi, yaşama yaptıkları katkıyla değerlendirilmelidir. Ama burada "yaşam", Danto'nun ifade ettiği gibi, bir bütün olarak yaşamı, tüm insanların yaşamını ifade edemez. Bir perspektifi değerlendirirken daima "Kimin yaşamına katkıda bulunuyor?" sorusunu sormamız gerekir. Belli tipte bir kişi için iyi olan bir perspektifin başka biri için de iyi olacağını düşünmek için hiçbir neden yok kesinlikle -hele "başka herkes" için iyi olacağını düşünmek için hiç yok. Bir kimse için iyi olan şeyi herkes için iyi kılan veya kendi içinde, tek başına iyi kılan hiçbir ortak zemin yoktur. Ahlâklar "birisi için doğru [iyi] olan başkası için de doğrudur [iyidir], demenin ahlâka aykırı olacağında anlaşmalıdır sonunda" (*BGE* 221; 5: 156).

Nietzsche Hıristiyanlığı basitçe sırf bu nedenle (ya da tiksindiği başka birçok perspektifin herhangi birine bağlı olarak) reddetmez.[63] Nietzsche Hıristiyanlığa "muhaliftir" iddiasında bulunan Maudemarie Clark, Hıristiyanlığın "zararlı" olduğunu söyler.[64] Ama sormamız gereken sorunun "Peki kime zararlı?" olduğunu

yaşama düşman ve yıkıcı bir ilke yani." Kendimizi doğanın geri kalanından ayrıştırma çabalarımız, Nietzsche'ye göre, başarısızlığa uğramaya mahkumdur. Ama başka her şeyden kökten farklı varlıklar olduğumuz görüşünü yaratma bakımından ahlâk Nietzsche'ye göre "yaşama düşmandır".

63. Bu görüş Clark'a ve Danto'ya ait; Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, s. 160, 162 ve Arthur Danto, "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*", Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins, der., *Reading Nietzsche* içinde (New York: Oxford University Press, 1988), s. 13-28.

64. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, s. 163.

kavradığımızda Nietzsche'nin -kesinlikle kabul etmese de- Hıristiyanlığa "muhalif" olup olmaması mesele olmaktan çıkar. Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık yanlış olduğu kadar çoğu insan için iyidir de: Hıristiyanlık olmaksızın bu insanlar tümüyle sudan çıkmış balığa dönerlerdi. Hakikati değerden ayırmaya ve Hıristiyanlığı her iki bakış açısından da görebilmeye muktedir olan Nietzsche, burada "nesnellik"le kastettiği şeyi kusursuz biçimde sergiler -nesnellik "çıkar veya ilgiden yoksun tefekküre dalma" değildir, "bu kavranamaz ve saçma bir şeydir"; nesnellik Nietzsche için, gördüğümüz gibi, "kişinin olumlu ve olumsuz yönlerini denetleyebilme ve bunları düzenleyebilme becerisidir, böylece kişi değişik perspektifleri ve etkili yorumları bilginin hizmetinde nasıl kullanması gerektiğini bilecektir" (*GM*, III: 12; 5: 364-65). Nietzsche'nin Hıristiyanlığı ancak kendisinin ortaya koyduğu "karşıt ideal"den övgüyle söz edip bu "karşıt idealin evrensel teveccüh"e[65] layık olduğunu iddia ettiği takdirde yadsıyabileceği görüşünün aksine ben, Nietzsche'nin havari misyonunun sadece başka bir uyarlaması olan şeye katılmadığını düşünüyorum.

Nietzsche bunun yerine kendi kişisel dünya ve yaşam görüşünü savunur, ama başka birçok kişinin ve herhangi bir kişinin bunu kabul etmesi gerektiğinde veya kabul edebileceğinde diretmez. Yalnızca dogmacılar bunda diretebilir: "Peki ama felsefecilerde gerici olan şey ne? –'En yüce iyi'ye (örneğin, Platon için diyalektik) ulaşmak için gerekli yegâne niteliklerin *kendilerininki* olduğunu öğretmeleri değil mi? Her tür insanı *mertebeler* halinde düzene sokup *kendilerininkini* en yüksek tip kabul etmeleri değil mi?.. Tipik felsefeci burada mutlak dogmacıdır" (*WP* 446; 12: 337). Nietzsche dogmacıların belirli koşullarda kendileri için en iyi olan yaşam tarzının, farklılık arz eden ihtiyaçları, arzuları ve becerileri ne olursa olsun tüm insanlar için de en iyi yaşam tarzı olduğuna inandıklarını iddia eder. Şu pasaj zaten tartışmış olduğumuz birçok konuyu topluyor ve bizi sonunda başladığımız konuya getiriyor tekrar: "Sokrates, Platon ve tüm Sokratik ekollere karşı girişilen mücadele şu köklü içgüdüden kaynaklanıyor: 'kişi insanlara erdemin kanıt-

65. A.g.y., s. 202.

lanabilir olduğunu ve sebepler gerektirdiğini göstererek onları [insanları] daha iyi kılmaz. Nihayetinde, tüm bu doğuştan diyalektikçilerdeki ıstırap veren içgüdünün onları kişisel becerilerini en yüksek nitelik olarak yüceltmeye ve tüm diğer iyileri bu nitelikçe koşullanmış birer iyi olarak sunmaya itmesi değersiz bir gerçektir" (*WP* 441; 13: 330-31).

Nietzsche kendi hesabına, karşılaştığı her şeyi, iyiyi ve kötüyü kullanarak ve kendisinden başka hiç kimsenin onaylaması gerekmediği ve aslında onaylayamayacağı tutarlı bir benlik üreterek kendisini biçimlendirmiş -yaratmıştır. Sonunda "eyleme, yaratma, çalışma ve istemenin ortasında olgunluk ve hâkimiyete -'istem özgürlüğüne'- *ulaşmış,* sakin nefes almaya" başlamıştır (*TI*, V: 3; 6: 85). Kusursuzluğun, kemale ermenin simgesi olarak övdüğü içgüdüsel tarzda edimde bulunabilmeye muktedir uyumlu bir benlik inşa etmiştir.

Aynı hesaba göre, Sokrates ise kendi içine bakmış ve içeride zaptedilemez, çatışan bir dürtüler yığını bulmuştur. Ama Nietzsche'nin terimleriyle, hasta bir insan olduğunu kabul etmek yerine Sokrates hastalığına saldırmıştır. Biri hariç tüm dürtülerini kötü olarak lanetlemiş ve bu tek dürtüyü -akıl- geri kalanına hükmetmek için kullanmıştır: sonunda da kendisinin sahiden iyi olan ve gerçekte kendisi olmasını sağlayan tek parçasının akıl olduğunu düşünmüştür. Ancak sebepler bulduğunda kendisini edimde bulunmaya zorlamış ve tüm dünyayı herkesin kendisi gibi olmaya çalışması gerektiğine inandırmıştır. Sokrates son nefesini verirken ölüm anında tüm çabasının *-kendisinin-* büyük bir hata, büyük bir yanılgı olduğunu kavradı: "O kendini kandıranların en ustası, o kendisi de bunu kavramış mıydı? Sonunda, ölme cesaretinin *bilgeliğiyle* kendine söylediği bu değil miydi: Ölmek *isteyen* Sokrates'ti: Atinalılar değil kendisi seçti baldıran zehirini; Atinalıları kendisini ölüme mahkûm etmeye zorlayan da kendisi oldu. 'Sokrates bir hekim' [bir sağaltıcı] değil dedi kendi kendine sessizce; 'burada ölümdür tek başına hekim olan. Sokrates uzun süredir hastaydı yalnızca'" (12; 73). Sokrates bir "hekim" değildi; ancak ölüm onu, yaşamının oluşturduğu sefaletten kurtarabilirdi. Nietzsche "hiçbir şeyin zerre ka-

dar bundan farklı olmasını istemem; kendimin de farklı olmasını istemem" (*EH* II 9; 6: 295) diye yazabilirken, Sokrates kendisini ve yaşamı kınayarak, hepten başka biri olmayı isteyerek öldü. Aralarındaki karşıtlığın daha çarpıcı olabileceğini düşünmek zor.

Daha önce de belirttiğim gibi, keşke meseleler yalnızca bu denli karmaşık olsaydı! Nietzsche'nin Sokrates imgesi genelde Platon'a dayanır. Bu imgeye temel olan Sokrates'in son sözleri, Platon'un ilk yapıtlarındaki sessiz figürü terk edip kendi öbür dünya işlerine dalmışlığına anlatım kazandırmaya başladığı *Phaidon*'da yer alır. Nietzsche'nin her ikisine de [Sokrates ve Platon] yakıştırdığı dogmacılık[66] Sokrates'in değil Platon'un buluşu olabilir pekâlâ. Nietzsche gerçekten de şu çok karmaşık pasajda bunu fazlasıyla itiraf eder:

> Gelmiş geçmiş hataların en kötüsü, en uzun süreli yıpratıcı olanı, en tehlikelisi dogmacının hatasıdır -yani, Platon'un saf tini ve kendi başına iyiyi buluşu... Hakikati tepetaklak edip altüst etmek ve *perspektifi*, tüm yaşamın temel koşulu olan *perspektifi* yadsımak oldu bu.. Evet bir hekim gibi sorabiliriz şimdi: "Geçmişin en güzel ürününün, Platon'un başına böyle bir hastalık nasıl musallat olabildi? Yoksa şu melun Sokrates mi yozlaştırdı onu? Sokrates gençliği kötü yola iten biri olabilir mi gerçekten? Haketti mi baldıranı?" (*BGE* Önsöz; 5:12)

Nietzsche'nin sorduğu sorular, felsefi dogmacılığı, herkesin yapabildiği ölçüde yakınlaşması gereken ideal bir yaşam tarzını dillendirme çabasını Platon'un yaratısı olarak gördüğünü içerimler. Gelgelelim Sokrates'i, yaratıcısının hatası yüzünden yaratısını suçlamada diretir. Tekrar dönmek istediğim soru ise 'Niçin?' sorusu. Niçin böylesine aşikâr dönüşler ve sapmalar vardır? Hiçbir surette bağışlayıcı olmayan bu sertliğin, bu öfkenin sebebi nedir? Diğer tüm ciddi kişisel ve düşünsel ilişkilerinde Nietzsche için hiç de karakteristik olmayan bu ruh küçüklüğünün sebebi nedir?

İyinin ve Kötünün Ötesinde'ki başka bir pasaj (212; 5: 145-147) buna yanıt verebilmemiz açısından bize bir başlangıç noktasını sağlayabilir: "*İster istemez* yarınların ve yarınlardan sonraki günlerin

66. Bkz. *WP* 441, alıntı s. 150.

insanı olan hakiki felsefeciler kendilerini daima kendi bugünlerine aykırı buldu ve bulmak *zorundaydı*: düşmanları bugünün idealiydi hep." Peki ama bu "hakiki felsefeciler" kimlerdir?[67] Nietzsche yalnızca tek bir örnek sunar. Şaşırtıcı bir biçimde bu Sokrates'tir. Kendisini, zevk peşinde koşan ama yine de "yaşamları artık kendilerine bunun için hiçbir hak tanımamasına rağmen eski şaşaalı sözleri" dillerinden düşürmeyen ahlâken düşmüş yoz aristokratlarca kuşatılmış halde bulduğu bir ortamda "ruhun büyüklüğü için *ironi* gerekli olabilirdi, tıpkı onun yeterince açık bir şekilde 'Önümde niyetinizi gizlemeyin! Burada –hepimiz eşitiz' diyen bir bakışla soyluların etine ve kalbine neşteri vurması gibi, neşteri hiç korkmadan kendi etine de vuran yaşlı hekim ve kaba insanın şu Sokratik güveni yani."[68] Nietzsche döneminin ahlâken çökmüş, yozlaşmış hiyerarşik ideallerine karşı koymak için kökten yeni bir eşitlik ilkesi ortaya atarak Sokrates'e güvenmeyi sürdürür. Sokrates yaşadığı çağın bazı insanların başkalarından farklı edimde bulunmasına olanak tanıyan düşünsellik-karşıtı değerlerini ve adetlerini reddetmiş, bunun yerine herkesin aynı şekilde edimde bulunması gerektiğini buyuran evrensel aklı dayanak almış ve dünyanın geri kalanını peşinden gelmeye ikna etmiştir. Ama değerlerin böylesine kökten bir şekilde yeniden değerlendirilmesi, Sokrates'i kendi dünyası bakımından "ahlâka aykırı bir kişi" kılar, hem de Nietzsche'nin kendi dünyası bakımından olmayı istediği denli ahlâka aykırı. Böylece, Nietzsche'nin kendisi ve Sokrates arasında çizmeye çalıştığı derli toplu ve aşırı tezat, belirgin hatlarını kaybetmeye başlıyor. Salt "felsefe işçileri" olmanın dışında şayet ikisi de kendi dünyalarının değerlerini kabul etmeyi reddediyor ve bunun yerine kendi değerlerini yaratıyorlarsa, her birinin işgal etmesi beklenen ölçeğin zıt kutupları tam olarak nelerdir?

---

67. *BGE* 211; 5: 144-145'te Nietzsche yeni değerler yaratmaktan aciz ve dünyalarında zaten var olan değerleri bir düzene bağlamaktan hoşnut olan salt "felsefe işçileri" olarak küçük gördüğü Kant ve Hegel'i zaten yadsımıştır.
68. Bu pasaja ve ortaya koyduğu birçok meseleye ilişkin daha eksiksiz bir tartışma için bkz. Nehamas, "Who Are 'the Philosophers of the Future'?: A Reading of *Beyond Good and Evil*", Solomon ve Higgins, der., *Reading Nietzsche* içinde, s. 46-67.

Doğrusu Sokrates'in bir "dekadant",[69] iç kaosunu denetleyemediği için aklın ve diyalektiğin yardımıyla bir zorbalık yönetimi kuran hasta bir insan olduğu yanıtı verilebilir. Ama kendi itirafına göre Nietzsche de bir "dekadant"tı. *Ecce Homo*'ya ölmüş babasının duyarlılığını miras aldığını yazarak başlar. Hastalıklılığını diyalektik becerileriyle ilişkilendirir açıkça: "Bitkinlik veren balgam kusmalarının eşliğinde aralıksız süren üç günlük migren ağrılarından çekilen şiddetli ıstırapların ortasında yine de bir diyalektikçinin *en tipik örneği olan* berraklığa sahip oldum ve daha sağlıklı ortamlarda yeterince *soğukkanlı* ... kurnaz ... bir dağcı olmamı gerektirmeyen konuları son derece soğukkanlılıkla düşünebildim." Ama okuyucularının şunu bildiğini itiraf eder: "Diyalektiği hangi bakımdan bir dekadans semptomu addediyorum; sözgelimi, en ünlü örnekte, Sokrates örneğinde." Ve şu sonuca ulaşır: "Tüm bunlardan sonra, dekadans sorunları konusunda *deneyimli* olduğumu söylemem gerekir mi?" (*EH* I: 1; 6: 264-265).

Ama bu tuhaf kitapta bize anlatmayı sürdürdüğü üzere, Nietzsche Sokrates'ten daha karmaşık bir kişilikti: "Dekadant oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da." Dekadantların kendilerini acılarından kurtarmak için sürekli yanlış yöntemler seçtiğini iddia eder;

69. Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, 3. bölüm, Nietzsche'nin Sokrates'i büyük bir felsefeci olarak kabul edebilmesi ama yine de "dekadans"ı yüzünden onu yadsıyabilmesi bakımından ilginç bir sav ileri sürer. Ahern'e göre, "sağlıklı bir organizmada bu organizmanın dürtülerinin bileşik gücü büyümenin boyunduruğundadır. Dekadansta ise durum tersine dönmüştür: değişmeme [süreklilik] yönünde korunma içgüdüsü ağır basar [ve her şey bunun için çalışır]" (s. 63). Ahern nihai değişmezliği bizzat ölüm olarak tanımlar ve buna bağlı olarak, Sokrates'i Yunan kültürünü "ölümü kucaklama"ya sürüklemekle suçlar (s. 61). Ama Sokrates yine de büyük bir figürdür çünkü "felsefecinin gerçek görevinin kültür hekimliği olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ama bu büyük felsefeci modeli, müteakip bin yıl boyunca kaçınılmaz olarak kendisinin savaştığına inandığı hastalığı kışkırttı" (s. 76). Ahern şu sonuca ulaşır: Sokrates "hastalıkla karşı karşıya kalındığında hekimin tek 'tedavisi'nin ölüm aşısı olduğu zamanlar bulunduğunu tanıtlamıştır" (s. 77-78). Bu muhtelif biçimlerde cazip bir yorum ve Ahern'in fikirlerinin çoğunu kabul ediyorum. Ama yine de, Nietzsche'nin felsefecilerin görevinin bir bütün olarak kültürlerine bir görüşler ve değerler kümesi -bir "tedavi"-önerme anlamında "kültür hekimliği" olduğuna inanmayı sürdürüp sürdürmediği konusunda ciddi şüphelerim var. Benim konumum ise, Nietzsche'nin daha sonraki yapıtlarında çok daha bireyci bir konuma çekildiği ve görevini kendi yaşam tarzının -dünyasının geri kalanı için uygun olabilecek ya da (muhtemelen) uygun olmayabilecek bir yaşam tarzının- ifade edilmesi, dillendirilmesi olarak benimsediği şeklinde.

oysa o aksine, daima "içgüdüsel olarak doğru yolu seçmiştir". Yani dekadantlar daima kendilerine zarar verirken sağlıklı insanlar bunu yapmaz. Peki bu sağlıklı insanlar kimlerdir? "İyileşen, yetkinleşen kişiyi" fark etmemizi olanaklı kılan nedir? Nietzsche'nin yanıtı şöyle:

> Yetkin kişi... kendine faydalı şeyden tat alır yalnız; fayda sınırı aşıldığı an tat alması da hoşlanması da biter... Kötü rastlantıları kendi faydasına kullanır; onu öldürmeyen şey onu daha güçlü kılar... İster kitaplarla, ister insanlarla, ister manzaralarla arkadaşlık etsin her zaman kendisiyle başbaşadır... Ne "bahtsızlığa" ne de "kabahat"e inanır: hem kendisiyle, hem başkalarıyla barışıktır; *unutmasını* bilir -yeterince güçlüdür; öyle ki, her şey mecburen onun iyiliğine çalışır.

Bu Nietzsche'nin şu sonuca ulaşmasını olanaklı kılar: "Sözün kısası, bir dekadant karşıtıyım ben, zira deminden beri tam da kendimi tanımlıyorum" (*EH* I: 2; 6: 266-267). Belki de haklıdır. Ama "iyileşen, yetkinleşen" kişi betimlemesinin Platon'un ilk yapıtlarındaki, kendisi için neyin iyi olduğunu daima bilen, zevkleri de kendisine zararlı olduğunu gördüğü şeyin başladığı yerde sona eren, sürekli kendiyle başbaşa olan, ne talihsizliğe ne de kabahate inanan Sokrates'e mükemmel biçimde uyduğunu düşünmekten kendimi alamıyorum. Benim için dikkate değer nokta, alabildiğince uyanık, zeki bir gözlemci ve duyarlı bir okuyucu olmasına rağmen Nietzsche'nin Sokrates ve kendisi arasındaki koşutluğu görmemiş olması. Yoksa bunu görmüş müydü?

Yaşamının çoğunda hasta olan (ve hastalığını yapıtlarının konusunun bir parçası kılan) Nietzsche'yi sağlığın cisimleşmesi olan Sokrates'le karşılaştırın; soğuğa karşı sürekli sarınıp sarmalanan Nietzsche'yi, aynı giysiyi hem kış hem yaz giyen ve daima yalınayak gezen Sokrates'le; "günde tek bir kadeh şarap ya da bir bardak bira yaşamımı bir sefalet parçasına döndürmeye yeter de artar bile" (*EH* II: 1; 6: 280) itirafında bulunan Nietzsche'yi, her zaman aşırı miktarda içse de ayık kalmayı başaran Sokrates'le; yolunu görmek için dünyaya gözlerini kısarak bakan Nietzsche'yi patlak gözlerinin yalnızca önünü görmesini değil, ayrıca kıyıyı köşeyi

görmesini de sağlamasıyla gurur duyan Sokrates'le;[70] yaşamını herkesten uzak, kendinden geçmişcesine yazarak geçiren Nietzsche'yi her zaman halkın içinde olan, hep konuşmalara katılan ve asla tek bir sözcük yazmamış olan Sokrates'le -ikisini bu ve diğer birçok açıdan karşılaştırın, böylece kim dekadant kim sağlıklı sorusu tamamen anlamsız görünmeye başlayacak.

Belki de tüm bunlar yalnızca yüzeysel niteliklerdir. Gerçek sağlık ve gerçek dekadans, Nietzsche'nin bunları anladığı şekliyle, kişinin kendisi için belirlediği amaca -denge veya büyüme, uyumluluk veya aykırılık- ve kişinin inşa ettiği yaşama bağlı olabilir. Bu doğru. Ama burada bile, Sokrates ile kendisi arasındaki farklılık, Nietzsche'nin inanmayı isteyeceğinden daha az gibi görünüyor. Bunu görmek için Nietzsche'nin Sokrates'e niçin böylesine asla gevşeklik göstermeyen bir hırsla, tutkuyla saldırdığı sorusuna dönmeliyiz.

Bunun sebebi, Nietzsche'nin "eğiticileri" arasında Sokrates'in onu özgürleştiren kişilerden birisi olduğundan asla kesinkes emin olamadığı tek kişi olmasıdır. Nietzsche'nin kendi gözünde ve kendi ifadesinde, onun hakkında ne düşünürse düşünsün Sokrates dünyanın gerçekten büyük bireylerinden biriydi. Bunun yanı sıra, bir birey olsa da Sokrates'in evrenselci bir insan yaşamı anlayışı, Nietzsche'nin şiddetle nefret ettiği bir kültürün işaret levhası haline gelen bir anlayışı yarattığı doğrudur. Sokrates ve dogmacılık kesinlikle birbirinden uzak değildir. Ama belki de, tüm büyük bireylerin başına gelen bir şeydir bu. Kişi önceden hazırlıklı davranıp kendi yaşamının, kendi benliğinin dogmacı temellük edilmesine karşı ne kadar tedbir alırsa alsın bunun önüne geçebildiğinden asla tam olarak emin olamaz. Nietzsche görüşlerinin, değerlerinin, yaşamının bir bütün olarak dünyaya model teşkil etmediğini, yalnız ve yalnız *kendisine* ait olduğunu daima anımsatmak için yaşama sanatı felsefecilerinin her birinden daha tutkulu bir tarzda mücadele etmiştir. Sorun (Sokrates'in ortaya koymuş olduğu gibi) nasıl yaşamamız gerektiği sorununa gelip dayandığında, okuyucularını hayran olunmanın inandırıcı olmaktan daha önemli olduğuna inandırmaya ça-

70. Ksenophanes, *Symp.* 5.5.

lışmıştır.[71] Ama yine de, gelecek üzerinde hiçbir denetimi olmadığını, bu anlamda büyük bireylerin ardıllarının insafına kalmış olduğunu biliyordu. Çoğu örnekte, büyük bireylerin görüşlerini alıp bu görüşleri sanki herkes için tasarlanmışlarcasına dogmatik bir tarzda uygulamaya çalışanlar okuyucularıdır. Ama buna ilaveten Sokrates aynı zamanda kendi yaratıcısının, tarihteki en büyük evrenselci felsefi sistemlerden birini yaratmış olan yaratıcısının insafına kalmıştı, onun elindeydi. Öyleyse, ya Sokrates'in kendi projesi Nietzsche'nin projesinden bu denli farklı olmasaydı? Bu durum Nietzsche'nin kendi felsefi yapıtı hakkında ne ifade eder?

Nietzsche kişinin eylemlerinin temelde ve çabasızca kendi doğasından kaynaklandığı bir yaşam tarzını dile getirirken Sokrates, Nietzsche'nin kavradığı şekilde, yaşamını seçip onaylamak amacıyla daima sebeplere -zora- başvurmak zorunda olduğu için Sokrates ve Nietzsche'nin birbirinden son derece farklı olduğu öne sürülebilir. Sokrates için bu doğru mudur? Platon'un ilk yapıtlarının Sokrates'in yaşamını, kendisine eylem için sebepler sunacak olan *aretê*'nin mahiyetine dair teknik veya ileri düzey bilgi arayışıyla geçirdiğini ortaya koyduğunu görmüştük. Ama bu Sokrates'in asla elde edemediği bir bilgi olduğundan, Platon'un değişmez bir biçimde ahlâki ve doğru dediği eylemleri de, bu tür sebeplerce üretilmemiştir; bir gizem oluştururlar: *hiçbir kaynakları yoktur*. Ama hiçbir çabaya girmeksizin veya hiç tereddütsüz ve sebepsizce daima doğru şeyi yapabilmek tam da Nietzsche'nin "içgüdüsel" eylem olarak övdüğü şeydir. Ve eğer böyleyse, teorik görüşleri ne olursa olsun Sokrates'in, Nietzsche'nin kendi adına iddia ettiği gibi, "içgüdüsel" olarak yaşamada başarılı olduğu doğru olabilir.

Nietzsche zaman zaman tam da bunun söz konusu olduğundan şüphelendiği için Sokrates'i muazzam bir sorun olarak gördüğüne inanıyorum. Nietzsche projesini geleneksel, dogmacı felsefeye bir saldırı ve kendisini taklit edilemez bir birey olarak bilinçli bir biçimlendirme çabasına destek veren bir proje olarak düzenledi. Ama projesinin, bizzat muhalefet ettiği geleneğe can veren karakterin de projesi olup olmadığından asla emin olamadı. Bu yüzden, kendi

71. Nietzsche'nin bu amaç için kullandığı araçların ayrıntılı bir dökümü için bkz. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, 1. bölüm.

projesinin, kınadığı gelenekteki projenin aynısı olup olmadığından da emin olamadı. Kopmak istediği felsefenin vazgeçilmez bir parçasını kendisinin oluşturup oluşturmadığını Nietzsche'nin kendine sorması gerekiyordu belki de? Belki de Sokrates karşıt geleneğin parçası değil de, Nietzsche'nin müttefikiydi. Ve eğer müttefikiyse, bu Nietzsche'nin projesi bakımından ne ifade ederdi? Biri, felsefe ve Sokrates hakkında yazdığı sürece, hatta sırf onları suçlamak için yazdığı sürece kendisini onlardan özgürleştirebilir mi?

Sokrates problemi Nietzsche'ye göre tüm bu soruların ortaya attığı sorundu ve bunu asla kendi açısından tatminkâr bir şekilde çözemedi. *Ecce Homo* son üç ayında başarmış olduklarından ötürü ve elbette kendisini o noktaya taşıyan her şeyden ötürü Nietzsche'nin tüm yaşamı için duyduğu minnettarlığı dile getirmesiyle başlar. Ama Nietzsche'nin tüm yaşamına duyduğu minnettarlık, kendisinin en önemli parçalarından biri olması gerçeğine rağmen Sokrates'i göz ardı eder gibidir. Bunun, kendisini Sokrates'e çok yakın ve onunla büyük bir rekabet içinde hissetmesinden ötürü, Sokrates'in hakkını teslim ettiği takdirde Nietzsche'nin o olduğunu iddia ettiği kişi olmaktan çıkacağı hissinden kaynaklandığı kanısındayım.

Bu yüzden, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik tutumu temelde zıtdeğerliydi. Sokrates onun ne "modeli" ne de "kötü kahramanı"ydı.[72] İçini kemiren daimi problem, Sokrates'in çirkin yüzünün her şeye rağmen kendisinin bir yansıması olup olmadığından asla emin olamamasıydı.[73] Nietzsche'nin kendisinde "üç ruh"[74] sezdiği

72. İlk terim Walter Kaufmann'ın, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4. basım (Princeton: Princeton University Press, 1974), s. 391. İkinci terim Werner Dannhauser'in, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), s. 272. Dannhauser'in nihai görüşüyle hemfikir olamasam da, Nietzsche'nin ara dönem yapıtları boyunca Nietzsche ve Sokrates arasındaki "ateşkes"e dikkat çekme ve tartışma bakımından Dannhauser'in kitabını çok faydalı buluyorum.

73. Sokrates ve Nietzsche'ye ilişkin irdelemem eksiksiz olmaktan uzak elbette. Konuya ilişkin en ayrıntılı, neredeyse ansiklopedik bir inceleme ve kapsamlı bir bibliyografyayı Hermann-Josef Schmidt, *Nietzsche und Sokrates: Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild* (Meisenheim: Hain, 1969)'da bulabilirsiniz.

74. Nietzsche bunu yayımlanmamış bir notta yazar (II: 40). Sokrates'in büyüsü-

büyük ironici, büyük muhalifininkinden pek de farklı olmayan bir diğer ruha daha sahip olabilir miydi? Keza Sokrates de Nietzsche'nin tarzında kendini biçimlendiren biri olabilir miydi?

Ama bu da Nietzsche'yi Sokrates tarzında kendini biçimlendiren biri kılardı. O zaman Nietzsche'ye mücadele edecek ne kalırdı? Bence yine de çok şey kalırdı -özellikle Platon'la mücadele edebilirdi ve bir de Nietzsche'nin kendi amaçları uyarınca yansımanın berisindeki orijinalde özdeşleştirdiği, Platon'un ara dönem yapıtlarında sunduğu Sokrates imgesiyle. Ayrıca, Nietzsche, Sokrates'i izlerken yine de kendisine ait ve Sokrates'inkinden çok farklı bir yaşam tesis etmekte olduğunu fark etmiş olabilir; Sokrates'i izlerken, onu "taklit ederken" yine de *kendi* örneğini (Sokrates'in de yapmış olduğu gibi) biçimlendirmekte olduğunu fark etmiş olabilir. Ama yanı sıra, yaşamında, Platon'un ilk diyaloglarındaki Sokrates'ten basitçe hoşlanabildiği ve Sokrates'i yaşamının büyük düşmanı ilan etmeden yıllar önce yazmış olduğu bir pasajı takdir edebildiği anlar olduğunu düşünme eğilimindeyim. Özellikle bizi tam da başladığımız noktaya döndürdüğü için bunu aktararak bitirmek istiyorum bu bölümü:

> *Socrates.* -Her şey yolunda giderse, kişinin ahlâk ve aklın kılavuzu olarak İncil yerine Sokrates'in anılarını alacağı ve Montaigne ve Horatius'un, arabulucuların bu en yalın ve en ebedi olanını kavramaya başlamanın habercileri ve işaret levhaları olarak kullanılacağı bir zaman gelecek. En çeşitli felsefi yaşam tarzlarının patikaları gerisin geri ona uzanır; akıl ve alışkanlıkla onaylanmış ve kurulmuş muhtelif yaradılışların yaşam tarzları bunlar temelde ve hepsi de yaşamada ve kişinin kendi benliğinde zevke yönelmiş; Sokrates'in en kişisel karakteristiğinin her yaradılışta rol almak olduğu sonucu çıkarılabilir bundan.[75]

nün "bir ruha, onun arkasında bir diğerine, onun da arkasında bir diğerine" sahip olmasına dayandığını iddia eder. Ksenophanes, der Nietzsche, Sokrates'in ilk ruhunda "uykuya daldı", Platon ikincisinde; ve üçüncüsünde yine Platon, ama kendi ikinci ruhuyla.

75. *WS* 86; 2: 591-592. Pasaj şöyle devam eder: "Sokrates güleryüzle ağırbaşlı olabilme bakımından ve insan ruhunun en ince halini tesis eden muziplikle dolu bu bilgeliği haiz olma bakımından Hıristiyanlığın kurucusundan daha ilerdedir. Ayrıca daha ince bir zekaya sahip olmuştur." Burada, Sokrates'in "die fröliche Art des Ernstes"i haiz olduğunu yazan Nietzsche, Montaigne'in bir keresinde Sokrates'e "neşeli ve dost canlısı bir bilgelik" (s. 844; s. 64F) atfetmiş olduğunu anımsayabilir.

Ama her yaradılışta rol almak, kişinin özelliklerinin neler olduğu ne denli ilan edilirse edilsin, sonuçta hiçbirinde rol almamak, ifadesiz olmak, neredeyse hiçbir yüze sahip olmamak demektir. Bu da bizi bir kez daha, birçok yankı arasından sessizliğini işitmeye çalıştığım Sokrates'e geri götürüyor.

VI

Sokrates'in aklı için bir yazgı

Kendine özen gösterme konusunda Foucault

> *Sokrates'in ölümüyle ilgili tüm olaylar zincirinde hüküm süren şey, özgül biçimde politik-olmayan doğasında, öncelikle özenle dolu, özene özen gösteren -özeni benliğe özen gösterme olan [kaygısı kendilik kaygısı olan] bir söylem biçiminin kurulmasıdır.*
>
> Michel Foucault,
> 15 Şubat 1984'te Collège de France'da verdiği dersten.

Nietzsche bize iki Sokrates resmi sunar: *Mevsimsiz Düşünceler*'in ve *İnsanca, Pek İnsanca*'nın başlangıçtaki Montaignevari, neşeli, sessiz Sokrates tasviri ve daha sonraki yapıtlarında rastlanan, sonsözleriyle yaşamdan bir hastalık olarak acı çektiğini ifade eden, dekadan, kötümser, ürkütücü figür. Her ne kadar ilki daha cazip olsa da, Nietzsche ikinci olumsuz figürü inşa etme ihtiyacını duydu çünkü Sokrates'e yönelik duyguları son derece zıtdeğerliydi. Kendisinin ve Sokrates'in aynı kendini yaratma projesiyle ilgilenip ilgilenmediğinden asla tam olarak emin olamadı. Şayet aynı projeyle ilgileniyorlardıysa, her şeye rağmen düşman değil de müttefiktiyseler, Nietzsche'nin kendi projesinin özgünlüğü ve önemi tartışmalı bir hale bürünebilirdi. Daha da tehlikelisi, Nietzsche'nin bireyci göre-

vi, Sokrates'i sorumlu tutma noktasına ulaştığı ve maskesini düşürüp savaşmayı görev bildiği, tek ama yalnızca tek tip bir yaşamın tüm insanlar için iyi olduğu şeklindeki dogmacı görüşe sıkışıp kalma riskini taşıyordu.

Nietzsche'nin Sokrates'in şu son sözlerine "Ha, Kriton, Asklepios'a bir horoz adadık. Bunu yerine getir, unutma!" (*Phd.* 118a7-8) sözüne ilişkin yorumu artık neredeyse genel bir kural haline geldi.[1] Michel Foucault yaşamının sonuna doğru işte bu sözleri kendine dert edindi.[2] Bunları anlaşılmaz buldu. Özellikle de, Sokrates'in tam da "unutmak" için kullandığı Yunanca terimin "gözardı etmek" (ἀμελεῖν) anlamına geliyor olması gerçeği iyice kafasını karıştırdı. Bu sözcük muhtelif biçimlerde etimolojik olarak *Apology* ve *Kriton*'da olduğu kadar *Phaidon*'da baştan sona, bu üç yapıt için kilit önem taşıyan kendine/benliğe özen gösterme (ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι) temasıyla bağlantılıdır. Foucault bu önemli terimin o anda niçin "ruha, hakikate ve bilgeliğe değil de yalnızca bir horoza" gönderme yaptığını sorar.[3] Foucault bu sorunun kendisini rahatsız ettiğini ama Georges Dumézil'in Platon'un satırlarına ilişkin yorumunu okuyana değin bu soruyu yanıtlayamadığını itiraf eder.[4]

1. Bkz. Glenn W. Most, "A Cock for Asclepius", *Classical Quarterly* 43 (1993) : s. 96-111; aşağıda ayrıntısıyla ele alacağım.

2. Foucault 21 Haziran 1984'te öldü. 29 Şubat ve 28 Mart 1984 arasında Collège de France'da Sokrates ve Kinikler üzerine bir dizi ders verdi. Bunlar verdiği son derslerdi. Daha fazla bilgi için bkz. 3. dipnot.

3. Michel Foucault, Lecture at the Collège de France, 15 Şubat 1984, 40. Bu ders *Apology, Kriton* ve *Phaidon*'la ilgilidir. Foucault 22 Şubat 1984'te *Lakhes* üzerine ders verdi. Bundan sonra yalnızca sayfa numarasıyla gönderme yapacağım önceki dersi, bu bölümde tartışacağım ana metindir. İkinci derse yapılan göndermelerde ise, önünde Latince II rakamının bulunduğu sayfa numarasıyla verilecek. Dersler henüz yayımlanmadı, ama orijinal kasetlerdeki malzemeyi daktilo edip ulaşmamı sağlayan James Miller'a müteşekkirim. Bu iki dersin tercümesi, kabaca yapılmış olmakla birlikte, tümüyle bana ait. Foucault'nun derslerine ilişkin genel bir açıklama için bkz. Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France", James Bernauer ve David Rasmussen, der., *The Final Foucault* içinde (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), s. 102-118. Ayrıca bkz. Gary Alan Scott, "Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation of Political to Ethical *Parrhêsia* and the Disagreement between Socrates and Alcibiades over Truth-telling", typescript (Department of Philosophy, Whittier College, 1996).

4. Bkz. Georges Dumézil, "... *Le Moyne noir et gris dedans Varennes": Sotie nostradamique suivie d'un divertissement sur les dernieres paroles de Socrate* (Paris: Gallimard, 1984). Dumézil Platon'un satırlarını s. 140'ta tartışıyor.

Foucault Dumézil'in peşinden giderek Sokrates'in sözlerine ve felsefe ile yaşama yönelik tutumuna kökten yeni bir yorum önerdi.

Foucault Nietzsche'nin *Şen Bilim*'deki şu sorusunu yineleyerek başlar yeni yorumuna: "Keyifli bir yaşam sürmüş ve herkesin hükmünce bir askerden farksız yaşamış onun gibi [Sokrates] bir insanın kötümser olabilmesi mümkün mü?" (*GS* 340; 3: 569). Ama Nietzsche Sokrates'in son sözleriyle sonunda tüm yaşamı boyunca kendisiyle beraber taşıdığı derin sırrı açığa vurduğu yanıtını verirken, Foucault bu tür bir olumsuz Sokrates yorumunu kabul etmeyi reddeder. Bunun yerine, Nietzsche'nin kötümser Sokrates'inin gerek bizzat *Phaidon*'da gerek (benim yaptığım gibi) kronolojik veya felsefi olarak *Phaidon*'dan ayırmadığı *Apology*'de karşılaştığımız figürle uyuşmadığını iddia eder. Dolayısıyla, Platon'un Sokrates'in son sözlerini yaşamın bir hastalık olduğunun, sağlığın yalnızca başka bir dünyada bulunabileceğinin göstergesi olarak amaçlamadığı sonucuna ulaşır.

Şimdi Sokrates'in son sözlerine ilişkin uyarlamasını ele alarak Foucault'nun Sokrates'ine dair kendi yorumumuzu geliştirelim. Foucault Sokrates'in bir hastalığa gönderme yapıyor olması gerektiğini kabul eder: Asklepios'a adak adanmasına yapılan göndermenin tek olası yorumu budur.[5] Ama Sokrates'in aklındaki hastalık bizzat yaşam değilse başka ne olabilir? Foucault bu soruyu, Sokrates'in Kriton'a (başka birçoklarının arasında Nietzsche'nin de daima varsaymış olduğu gibi) "Ben" değil, "biz" Asklepios'a bir horoz adadık, dediğine dikkat çeken Dumézil aracılığıyla düşünmeye başlar.[6] Borç müşterektir: Sokrates ve Kriton, ayrıca belki başkala-

5. Foucault doğru bir biçimde, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff'un (*Platon*, 2. basım, 2 cilt [Berlin: Weidmann, 1920], 1: 178 dipnot 1, başlıklı kitabında), Sokrates'in belki Xanthippe'in, belki ailesi hâlâ ordayken söz etmeyi unutmuş olduğu kendi çocuklarından birinin hastalığına gönderme yapıyor olabileceği şeklindeki tahminini reddeder (s. 54-55). Foucault aslında, Wilamowitz'in Sokrates'in kendisinin daha önceki bir hastalığına gönderme yaptığına inandığını düşünür; ama Wilamowitz'in örneği ne olursa olsun zayıf bir örnektir: ölümünden önceki son kaygısı olan şeyi Sokrates'in unutmuş olmasının dramatik inanılmazlığı, bu yorum bakımından aşılamaz bir güçlük oluşturur.

6. Bkz. *GS* 340: 3: 569: "O Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig." "The Problem of Socrates"deki uyarlama da benzerdir: "Ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig" (Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische*

rı da, bu horozu Asklepios'a birlikte adamıştır. Peki bu müşterek borç nedir (s. 57)?

Sokrates son sözlerini Kriton'a söylediğinden, Foucault bu sorunun yanıtının kısmen Kriton'un baş karakteri olduğu diyalogda içerildiğini varsayar. Bu yapıtta Kriton Sokrates'i hücresinde ziyaret eder ve çocuklarını yüzüstü bırakması ve dostlarının da onu yüzüstü bırakması konusunda insanların ne düşüneceğini vurgulayarak onu hapisten kaçmaya ve ölüm cezasından kurtulmaya ikna etmeye çalışır (*Cr.* 45a-46a). Sokrates ise, ister çoğu insanın benimsediği görüşler olsun ister olmasın, yalnızca doğru görüşleri dikkate almamız gerektiği yanıtını verir (46b-47a). Bedenimiz için kaygılandığımızda, diye sürdürür konuşmasını, herkesin dediğine kulak asmayız; yalnızca hekimlerin ve beden eğitimi öğretmenlerinin öğütlerine dikkat ederiz. Yetkin olmayan bir öğüt bedene zarar verir, eninde sonunda onu yok eder (διόλλυσι) (47a-c). Daha önemli görünen doğruluk, soyluluk ve dürüstlük gibi şu an ilgilendiğimiz konulara gelince: çoğunluğu değil, uzmanları dinlemeliyiz (şayet böyle bir uzman varsa, 47d1-2). Onların dediklerini dinlemezsek, doğrulukla düzelen ve kötülükle bozulan kısmımıza, ruhumuza zarar verir, onu bozarız (διαφθεροῦμεν ... καί λωβησόμεθα) (47c8-d5). Ve herkesin hemfikir olduğu gibi, bozulan (διεφθαρμένον) bir bedenle yaşamaya değmiyorsa, bozulan (διεφθαρμένη) bir ruhla yaşamak daha da değersizdir.[7] Bu yüzden, insanların ne diyeceklerini dikkate almamalıyız; kaçıp kurtulma sorununu kendi başımıza, gözlerimizi kanılara değil hakikate dikerek tartışmalıyız (48a5-11). Sokrates ve Kriton tartışmaya girerler, Kriton tartışmayı kaybeder ve Sokrates ölmek için hapiste kalır.

Foucault Platon'un bedenin sağlıksızlığı ve ruhun hastalığı arasındaki karşılaştırmasının ruhun hakikate bakılarak sorgulanmayan ve sınanmayan fikirlere sahip olduğunda hasta olduğunu içerimlediğini iddia eder: "Tıbbi işlemlerle tedavi edilebilecek bir hastalık değildir bu kesinlikle. Ama yanlış fikirler yüzünden, herkesin veya

Studienausgabe, 15 cilt, der. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari [Berlin: De Gruyter, 1980], 6: 67).

7. Platon, *Cr.* 47a6-48a1. Her ne kadar ψυχή (psike, ruh) sözcüğü bu pasajda kullanılmıyor olsa da vurgu açık.

herhangi birinin fikri yüzünden meydana geliyorsa, bu durumda, söz konusu bozulmayı önleyebilecek olan veya ruhun bozulmuş bir halden sağlıklı hale dönmesini olanaklı kılacak olan hakikatle desteklenen fikirdir, doğru *logos*'tur, tam anlamıyla *phronêsis*'i [bilgelik] karakterize eden *logos*'tur" (s. 61).

Foucault sürekli olarak *Apology*, *Kriton* ve *Phaidon*'u Sokrates'in ölümüyle ilgili tek bir "döngü" olarak tanımlar (örneğin, s. 3, 5, 40). Foucault'nun *Phaidon* ile *Kriton*'un arasında bulunduğunu tahayyül ettiği yakın ilişki, Sokrates'in son sözlerinin Kriton'un Sokrates'le girdiği diyaloğun akışında tedavi olduğu hastalığa, yani Sokrates için hapisten kaçmanın doğru olduğu şeklindeki yaygın kanıya olan inancının neden olduğu yanlış inancına gönderme yaptığını iddia etmesini olanaklı kılar. Dolayısıyla, Sokrates ve Kriton birlikte Asklepios'a minnettardır çünkü Kriton Sokrates için Atina yasalarına boyun eğmenin doğru olduğunu anlamıştır.

Yanlış inancın bir hastalık olduğu ve bu bakımdan da ruhun bir hastalığı olduğuna dair belirgin hiçbir şey yoktur. Foucault iddiasını desteklemek için, infaz günü Sokrates'in etrafında toplanan arkadaşlarının, Simmias'ın ve Kebes'in ruhun ölümsüzlüğüne karşı savlarının güçlü oluşundan ötürü keyfi kaçtığında Sokrates'in onları "tedavi ettiği"ne (ἰᾶσατο) ve tartışmalarını sürdürmeye ikna ettiğine dikkat çeker (*Phd.* 89c). Foucault ayrıca, Sokrates'in doğru sürdürülen bir tartışmanın hepsinin -yaşamlarının geri kalanı nedeniyle dostlarının ve çok yakın olan ölümü nedeniyle kendisinin- istemesi gereken türde bir sağlığa (ὑγιῶς ἔχειν) ulaştırdığı görüşüne dikkat çeker (90e-91a). Foucault böylece şu sonuca ulaşır: "Bu iki metin... *Kriton*'un temasını, kötü biçimlenmiş bir fikrin tıpkı ruhu olumsuz etkileyen bir hastalık gibi ruhu bozduğunu, onu sağlıktan mahrum ettiğini ve bu hastalıktan kurtulmamız gerektiğini teyit eder" (s. 67).

Ama Sokrates'in kaçması gereken yanlış inanç ve dolayısıyla ihtiva ettiği hastalık yalnızca Kriton'a aitse, Sokrates Asklepios'a olan adağa gönderme yaptığında niçin çoğul konuşur? Kriton'un tedavisi için tanrıya olan borç niçin aynı zamanda Sokrates'in de borcudur? Foucault önce, Sokrates'in dostlarına aralarından biri

hastalanacak olsa kendisinin de acı çekeceği denli yakınlık duyduğu yanıtını verir. Bu zayıf bir yanıttır: keyfi ve kurgusaldır; bunu destekleyen hiçbir kanıt yoktur. İkinci olarak, Sokrates yaşadığı müddetçe yanlış bir inançtan etkilenme, hasta düşme riskini taşıdığı için Kriton'un hastalığının potansiyel olarak kendi hastalığı da olduğunu iddia eder. Ama bu da Sokrates'in ölümü kendisini tüm yanlış kanılardan kurtaracak bir tedavi olarak görmediğini içerimler; ruhunda hâlâ mevcut birçok yanlış kanıyla ölebileceği ve muhtemelen böyle öleceği için, ölüm onu yalnızca başka bir bulaşıcı hastalıktan korumaya hizmet edebilir. Bu durumda, etkilenmesinin mümkün olmadığı bir tedavi için tanrıya borçlu olmaması gerekir. Foucault üçüncü olarak, Sokrates'in hatanın zaferinin, yalnızca bu hatanın ait olduğu kişinin değil ama herkesin kusuru olduğuna inandığını öne sürer (69-71). Gelgelelim, bu da, kendisini benimseyen kişiye zarar veren bir yanlış inancın, ayrıca hem bu yanlış inancı hem de potansiyel olarak başka bir yanlış kanıyı kabul etmeyen kişiye de zarar verdiğini içerimler. Bu ise, Sokrates'in *Apology*'de ifade edilen (30c-d) "iyi bir insanın başına hiçbir kötülük gelmez" görüşüyle ve yargıçlar onu suçlayanların yalanlarını kabul edip ölüme mahkum ederlerse asıl kötülüğü kendilerine yapmış olacaklarını bildiren açıklamasıyla pek bağdaşmaz. Bu yüzden, Foucault'nun Sokrates'in aklındaki hastalığın Kriton'un yanlış kanısı olduğu görüşünü kabul edemiyorum; öyle olsa bile, Sokrates'in Kriton'un hastalığının aynı zamanda kendi hastalığı da olduğuna inandığı için çoğul "biz" adılını kullandığı konusunda da Foucault'yla aynı görüşü paylaşamıyorum.

Şayet *Phaidon* yaşamı asla bir hastalık olarak temsil etmemiş olsaydı, Foucault'nun Sokrates'in son sözlerinin öbür dünyayla ilgili yorumuna karşı öne sürdüğü kanıt daha güçlü olurdu. Foucault *Phaidon*'un yaşamı bir hastalık olarak temsil etmediğini kanıtlamak için iki sebep gösterir. Birincisi, "tanrılar bizi gözettiği (ἐπιμελοῦνται) ve biz insanlar da onların mülkiyetinde olduğumuz" için Sokrates'in intiharın yanlış olduğunu iddia ettiği pasajdır; malların, diye sürdürür Sokrates, efendilerinin izini olmaksızın kendilerini öldürmesi caiz değildir (62b-c). Foucault "gözetme"nin söz dağar-

cığının daima olumlu olduğunu öne sürer; hapishanelerde koruma muhafızlarının denetimini, nezaretini değil, ebeveylerin özenini, endişesini, kaygısını içerimler: "Dolayısıyla, yaşamın ölüm sayesinde kurtulabileceğimiz bir hastalık olduğu fikrini, bizim burada aşağıda tanrıların sorumluluğu ve ilgisi, ihtimamı altında bulunduğumuz fikriyle bağdaştırmak olanaksızdır" (s. 51). Ama aslında özen [kaygı] (ἐπιμέλεια) ve hastalık hiç de birbirini dışlamaz. Aksine, terim tam da hastalarını tedavi eden hekimlere gönderme yapar; Platon'un kendisi terimi böylesi bir bağlamda kullanır.[8] Öyleyse, Platon'un gözetmenin söz dağarcığını, bir hastalık olduğuna inanabileceği bir yaşamı tanımlamak için kullanmasını engelleyen hiçbir şey yoktur.

Foucault'nun Platon'un yaşamın bir hastalık olduğuna inanamayacağını düşünmesinin ikinci sebebi, Sokrates'in öbür dünyada "buradakine kıyasla hiç de az olmayacak ölçüdc" iyi efendiler ve dostlar bulacağına inanmasıdır (*Cr*. 69e). Her ne kadar bunlar şimdiki dostlarımızdan şüphesiz daha iyi olacak olsalar bile, "bu ille de burada, kendilerini kurtarmaya, kendilerini özgürleştirmeye, hastalıklarından iyileşmeye çalışan kötü durumda hastalara benzediğimiz anlamına gelmez" (s. 51). Bu doğru. Ama Sokrates'in görüşü yaşamın bir hastalık olduğunu içerimlemese de, bu fikirle tamamen bağdaşır: hasta bir kişi, ellerinden daima kusursuz bir tedavi gelemese de ve bazen tedavi etmede hiç başarılı olamasalar da her zaman mükemmel ustalara ve dostlara sahip olabilir.[9]

8. Bkz. Platon, *Laws*, 720d (burada terim açıkça hastaya özen gösterilmesine [bakılmasına, οἱ κάμνοντες] gönderme yapıyor) ve Sextus Empiricus, *Pyr. Hyp.* 2.240. Terimin diğer tıbbi kullanımları örneğin, kesin arazlar gösteren insanların kendilerine özen göstermeleri gerektiği söylenen *De arte*, 9.3'te bulunabilir; *De articulis*, 11, 61, yaralara özen gösterilmesine (ἐπιμέλεια) gönderme yapar; Vectiarius, 21.72, özen gösterildiklerinde (ἐπιμέλεια) iyileştiklerini yazar.

9. Most ("A Cock for Asclepius") yakın tarihte, Sokrates'in son sözlerine ilişkin kökten yeni bir yorum önermeye yönelik uzun süreli bir çabaya girdi. Most bu konuya ilişkin ikincil bir literatüre ilişkin kapsamlı bir özet sunuyor. Most, benim burada benimsediğim Nietzscheci yaklaşım da dahil olmak üzere, Sokrates'in son sözlerine ilişkin önceki yorumların hiçbirini kabul etmiyor. Kendi olumlu önerisine göre, Sokrates ölmeden hemen önce, hasta olduğu için Sokrates'in son gününde yanında olamadığını yazmaya özen gösteren Platon'un (*Phd*. 59b10) evde kalmasına neden olan hastalıktan kurtulmuş olduğunu o gaipten haber alma gücüyle kavramıştır. Böylece, Sokrates Platon'un adına adak adamayı istiyor!

Bence, *Phaidon*'un bedene yönelik nefreti öylesine şiddetli, öylesine ihtiraslıdır ki, Platon'un yaşamı -ruh bir bedende tutsak kal-

Most'un geleneksel görüşün karşısındaki savları üç gruba ayrılır. Birinci grup dört noktadan oluşur (s. 101-102). Most öncelikle, Platon'un *Phaidon*'da hiçbir yerde yaşamın bir hastalık olduğunu veya ölümün bu hastalığın tedavisi olduğunu iddia etmediğini ileri sürer. Ama gördüğümüz üzere Platon, tam iki kez, felsefenin ölüme hazırlık olduğunu ve "bedeni sevenler"in ἀρετή'sinin bedene ilişkin "sağlıklı" hiçbir şey barındırmadığını yazar. İkincisi, Most'a göre, Platon'un bedenle "tamamen birlikte kalmamalı" (ἀναπίμπλασθαι) ama bedenden "arınmalı"yız (καθαροί) fikri (67a2-6, 83d7-10), ruh ve beden arasındaki bağlantının tıbbi değil dini olduğunu gösterir; metafor hastalık değil kirlenme metaforudur. Ama tıbbi ve dini sözdağarcığının sık sık iç içe geçtiği çok iyi bilinir, özellikle de κάθαρσις (katarsis [arınma]) nosyonuyla bağlantılı olarak; Aristoteles'in *Poetics*'inde bu terimin yorumunu çevreleyen tartışmalar (burada bu tartışmaların terimi uzun uzadıya anlattığı çok iyi bilinmektedir) bu noktayı ziyadesiyle göstermektedir. Ayrıca, Most'un 32. dipnotta ἀναπεπλημένος ("tamamen") ile μεμολυσμένος ("kirlenmiş") arasında çizdiği karşıtlık aynı ikircikliği muhafaza etmektedir tam da. Üçüncü olarak Most, Platon'un beden ve ruh arasındaki ilişki için asla tıbbi bir metafor kullanmadığını öne sürer. Ama yukarıdaki metinde tartıştığımız σῶμα/σῆμα metaforu bunun doğru olmadığını gösteriyor. Dördüncü olarak Most, klasik Yunan literatüründe yaşamın bir hastalık olduğu fikrine dair başka hiçbir koşutluk olmadığına dikkat çeker. Ama bu tam da, Platon'un metaforunun radikal mahiyetini ve rahatsız edici biçimde öbür dünyayla ilgili bu tür bir görüşü kabul etmenin ne denli zor olduğunu işaret eder.

Most'un ikinci savı (s. 103), 95c9-d4'te Sokrates'in yaşamın bir hastalık olduğu görüşünü Kebes'e atfettiği ve kendisinin bu görüşü reddettiğine ilişkindir. Ama Sokrates'in burada Kebes'e atfettiği görüş aslında kısmen yaşamın bir hastalık olduğu görüşü olsa da, yine de aralarında yoğun bir farklılık vardır. Zira Sokrates, ruhun ölümsüz olduğunu reddeden Kebes'in tıpkı hastalığın bedenin yok olmasının başlangıcı olması gibi, yaşamın da, ancak ölümle tamamlanan ruhun yok olmasının başlangıcı olduğuna inandığını söyler. Ne var ki, ruhun ölümsüzlüğüne inanan Sokrates'in kendisi, yaşamı tedavisi olan bir hastalık olarak düşünür. Reddettiği şey, Kebes'in yaşamın bir hastalık olduğu görüşü değil, ama bir hastalık olarak yaşamın tedavi edilemeyeceği ve ruhun ölümle yok olacağıdır.

Üçüncü olarak, Most (s. 103-104), ὀφείλειν yükleminin ("borçlu olmak", burada "adak adamak") genelde gelecekteki değil önceki yükümlülükleri ifade ettiğini iddia eder. Öyleyse Sokrates "Asklepios'a bir horoz adadık [borçluyuz]" sözüyle, kendisinin bedenden sözde kurtuluşuna değil, tıpkı Platon'unki gibi, zaten iyileşilmiş bir hastalığa gönderme yapıyor olmalıdır. Ama bir kez zehiri içince Sokrates'in ölümü bir *fait accompli*'dir ve ὀφείλειν duygusu Most'un iddia ettiği denli kesin olsa bile, bundan, Sokrates'in eli kulağındaki ölümünün, çoktan üstlenilmiş olan bir borcu oluşturamayacağı sonucu çıkmaz ille de. Ayrıca, Most'a göre, "Tanrı'nın Sokrates'e ölüm anında yardımcı olup olmadığı, Sokrates çoktan öldükten sonra bilinemez -minnetin peşinen telaffuz edilmesi, dinsizlik olmasa da, saygısızlık, haddini bilmezlik olurdu" (s. 104). Ama diyaloğun tüm felsefi vurgusu, ölümün, şayet ispatları doğruysa Sokrates'in bu noktada mutlak olarak şükran duyabileceği bir fayda, bir kurtuluş, daha iyi bir yere geçiş olduğunu kanıtlamaktadır.

dığı zaman- hastalıktan başka bir şey olarak düşündüğüne inanmak zor. Ama Foucault'yla olan görüş ayrılıklarıma rağmen, Foucault'nun Sokrates görüşünün hem aydınlatıcı ve önemli olduğuna hem de onu yaşama sanatı geleneğine sağlam bir biçimde yerleştiren felsefe anlayışının, felsefenin geleceği konusundaki kavrayışımıza merkez teşkil etmesi gerektiğine inanıyorum. Söylediklerinin çoğu doğru. Foucault'nun Sokrates tasviri, üzerinde düşünmeye değer bir portre çiziyor. Felsefe hakkındaki görüşünü de muhafaza etmeye değer.

Sokrates bedenin ruhu doğru bilgi ve erdemden nasıl mahrum ettiğini açıklarken şöyle der: "Doğru felsefe yapanlar kendilerini ölüme hazırlar" (*Phd.* 64a4-6; karş. 81a1-2). Felsefi düşünmek -de-

Most ayrıca, Dumézil gibi (her ne kadar ondan bağımsız da olsa), Sokrates'in son cümlesinin "adadık" ve diğer iki yükleminin, sözlerini gerçekten çoğul olarak anlamamız ve dolayısıyla kişisel bir borca (adağa) değil, bir bütün olarak etrafında toplanan grup tarafından üstlenilen bir borca gönderme yapıyor şeklinde kabul etmemiz gerektiğini öne sürer (s. 105-106). Ama ana metinde başvurduğum savlar dışında, Sokrates'in *Phaidros*'ta Phaidros'un aksine kendisini anlatmak için çoğul εἰς ἡμετέραν δύναμιν ("gücümüz ölçüsünde", 257a3) sözcüğünü kullandığına da dikkat edilmesi önemlidir -ve bu, çoğulluğun ölçüsünün, iki veya daha fazla sayıda insanın anlatılması gerektiğini gösterme bakımından tek başına yeterli olmadığını gösterir. Ne olursa olsun, bana öyle geliyor ki, Sokrates kesinlikle tüm dostlarından kendisi adına bir adak adamalarını, hatta Asklepios'a olan borcu müşterek varsaymalarını ister: zira, Platon'un da söylemekten hoşlandığı gibi, κοινὰ τὰ τῶν φίλων ("Dostların her şeyi müşterektir", *Phdr.* 279c6-7).

Olumlu açıdan Most, Yunanlıların genellikle, ölüme yakın olanlara geleceği görme gücünün bahşedildiğine inandığını öne sürer. Ama Sokrates'le bağlantılı olarak aktardığı Platoncu benzerlikler inandırıcı değildir (s. 108-109). Sokrates ölüme mahkûm edilmesinden sonra *Ap.* 39c1-d8'de, verdikleri karardan ötürü Atinalıların şiddetle kınanacağı kehanetinde bulunabileceğini iddia eder. Ama Most'un kendi gerekçeleri temelinde, bu, Sokrates'in geleceği görme gücünü edinmesi bakımından çok erken bir andır: Most'un savı ciddi biçimde, Sokrates'in ancak baldıran zehirini içtikten sonra ve "ölümün eşiğine" geldiğinde Platon'un iyileşmiş olduğunun farkına varabileceği fikrine dayanır (s. 108). Diğer benzerlik ise, Sokrates'in kendisini, öleceklerini sezdiklerinde neşeyle, sevinçle şarkı söyleyen Apollon'un kuğularına benzetmesiyle ilgilidir (*Phd.* 85d4-7). Ama kuğu yalnızca kendi ölümüyle ilgili olarak, yoksa diğerlerinin hastalığı veya sağlığıyla ilgili olarak değil, kehanet güçleri edinir. Ayrıca, geleneksel görüş bu pasajı hiç sorunsuz açıklayabilir: Sokrates'in son konuşmasının tümü, diyalog boyunca, tıpkı kuğunun şarkısı gibi, uç bir sevinç ifadesidir; bu tam da, Sokrates'in son sözlerinin öbür dünyayla ilişkili yorumunun içerimlediği şeydir.

Öne sürülen tüm bu sebeplere rağmen sonuçta Most'un yorumunu kabul edemiyorum. Ama makalesi, özellikle de bu konuya ilişkin bibliyografyaya dair kapsamlı bir araştırma içerdiği için, başvurulmaya fazlasıyla değecek bir çalışma.

yim yerindeyse, felsefi yaşamak- için kişi kendisini bedenden mümkün olabildiğince uzaklaştırmak ve yalnızca ruhun becerilerine bağlı kalmak zorundadır. Ölüm ruhun bedenden nihai ayrılması olduğundan, felsefi yaşamak kendini ölüme hazırlamak, canlı olmanın elverdiğince ölüme yakın yaşamak demektir (64c4-5, 64d4-5).[10] Bayağı erdem, bedeni sevenlerin erdemi (φιλοσώματοι), ruh felsefecilerinin erdeminin barındırdıklarının tersine, "bedenle ilgili sağlıklı (ὑγιές) hiçbir şey barındırmaz" (69b8). Tek başına bu açıklama bile Platon'un bedensel yaşam ile hastalık arasında kesin bir bağlantının var olduğuna inandığını gösteriyor.

Platon *Gorgias*'ta daha güçlü bir biçimde şu Orpheusçu* düstura, "beden bir mezardır" düsturuna başvurmuştu zaten (σῶμα σῆμα, 493a1; karş. *Krat.* 400c1-4). Platon burada yalnızca yaşamın bir hastalık olduğu görüşünü benimsemekle kalmaz, yanı sıra, yaşamın aslında bir ölüm biçimi olduğu şeklindeki çok daha kötümser bir konumu da benimser. *Phaidon*'da ise, bilgeliğin (aklın) önündeki asıl engelin beden olduğunu yazar; hatta görme ve işitme, yani bedenin en hassas araçları bile bize hakikati gösteremez. Ruh akılsal düşündüğünde yalnızca, "sırf kendi başına", bedenin sınırlarından, kısıtlamalarından özgürleştiğinde ancak, hakikati vesveseli kavrayışımıza sığdırmayı umabiliriz (65a-d). Bedenden bağımsız akılsal düşünce, der Platon, felsefenin özü ve felsefi yaşamın tözüdür.

Platon daima insanların çoğunun tüm yaşamlarını yanılgının ve sorgulanmamış kanının pençesinde yaşadığına inanmıştı: baştan sona tüm Sokratik diyaloglarda *elenkhos*'a temel teşkil eden anlayış budur. Ama *Phaidon* kökten yeni bir fikir geliştirir. Platon, daha önceleri yapmış olduğu gibi, yanılgıdan kolay etkilenmemizi, yanılgıya karşı hassasiyetimizi sergilemez yalnızca. İlk kez bunu açıklamaya çalışır; açıklaması da, bu hassasiyete bedenin bozulmuş doğasının neden olduğudur. Ama Platon yanılgının, hatanın kayna-

10. Platon'un, iyi bir yaşam bedenden çileci bir kopuş içerir ve bu tür bir kopuş da erken bir ölüm biçimidir şeklindeki görüşü, önceki bölümde Nietzsche'nin Sokrates, ahlâk ve "ölme isteme" arasındaki bağlantı hakkında yazdıklarının artalanını oluşturur büyük ölçüde.

* Orpheus: Çaldığı müzikle ağaçları ve kayaları harekete geçirdiği ve canavarları yatıştırdığı varsayılan bir kahraman. (ç.n.)

ğının beden olduğunu düşünüyorsa, ruh eninde sonunda bedenden ayrıldığında ölümün Sokrates'i, tıpkı tüm bedensel varlıklar için söz konusu olduğu gibi, kaçınılmaz olarak sahip olduğu yanlış inançlardan kurtaracağına inanıyor olabilir pekâlâ. Yaşam ve yanılgı ayrılmaz şekilde bağlantılı olsa da, bizzat yanlış inanç Sokrates'in ıstırap çektiği hastalık değildir. Hastalık yaşamın kendisidir: ruhun bedendeki hapishanesidir. Deyim yerindeyse, yanlış inanç bu hastalığın merkezi semptomudur. Peki bu semptom nasıl giderilebilir?

Şimdiye dek olduğu gibi felsefe aracılığıyla, bir kez daha yineleyecek olursak, ölüme hazırlık olan felsefe aracılığıyla giderilir. Felsefeyi tatbik etmek, başka insanlara kıyasla daha çok yanlış fikirden kurtulmak ve hakikate dünyanın geri kalanından daha fazla yaklaşmak anlamına gelir: kişinin yaşamına ruhun hükmetmesine ve kişisel yaşamın sıradan yaşamdan mümkün olabildiğince çok uzaklaştırılmasına olanak tanımak demektir. Bu yüzden, Sokrates'in son sözleri, felsefenin onun ve arkadaşlarının bedensel herhangi bir varlık için mümkün olabildiğince bir tedaviye yakınlaşmalarına yardımcı olmuş olduğu gerçeğini de içerimler. Ama tam da Sokrates'in beden, ruh ve anlaşılabilir dünya hakkında görüşler paylaştığı felsefi arkadaşları olduğu fikri Platon'da yeni bir fikirdir. Sokratik diyaloglar Sokrates'le duygudaş birçok karakter içerir, ama onların hiçbiri, hatta Nikias bile, hiçbir şekilde Sokrates'in müridi değildir. *Phaidon*'da Sokrates'in etrafında toplanan grup, Platon'un kendi gelişimini ve Sokratik düşünceyi az çok kesin terimlerle bir kişiden diğerine aktarılabilecek, iletilebilecek bir sisteme genişletmesini yansıtır. Sokrates'in artık felsefi müritleri olduğu fikri, son sözlerinin çoğul öznesini muhafaza etmemizi ve yine de, Nietzsche'nin öte dünyaya dair yorumunu kabul etmemizi olanaklı kılar. Dostlar, yakınlar, felsefi bir topluluk (ἑταιρία), hepsi de kendilerinden, aralarından birinin tedavisi nedeniyle tanrıya minnettar olsa gerektir. Borç bu yüzden müşterektir.

Foucault Sokrates'in hastalığını yanlış inançla özdeşleştirdi ve onun ve arkadaşlarının bu hastalıktan nasıl kurtulduğu sorusunu sordu (s. 71). Ben bu hastalığı bizzat yaşamla özdeşleştiriyorum, ama yanılgı, yanlış inanç ve sorgulanmamış kanının bu hastalığın semp-

tomları olduğunu düşündüğümden dolayı Sokrates'in dostlarının Sokrates'in (ama yalnızca Sokrates'in) tamamen üstesinden gelmek üzere olduğu tedaviye nasıl bu kadar yaklaşabildikleri sorusunu soruyorum. Yanıtımız aynı: tedaviye, felsefenin asıl görevini teşkil eden, kişinin kendisine özen göstermesi (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) süreci aracılığıyla ulaşılır. Platon'un ilk yapıtlarının hepsinin merkezindeki tema budur ve *Phaidon*'da büyük ölçüde açılıp genişler.

Apology ve *Lakhes*'teki kendine özen gösterme, Foucault'nun son derslerinin ana konusudur. Foucault'nun burada benim asıl ilgi odağımı teşkil eden *Apology*'ye ilişkin tartışması Sokrates'in Atinalılara bir baba veya bir ağabey gibi her birini erdeme özen göstermeye (ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς) ikna etmeye çalışmanın görevi olduğunu söylediği pasajla başlar. Sokrates onları herkesten uzakta ikaz etmesinin tuhaf görünebileceğini kabul eder: şayet görevi kendisinin iddia ettiği kadar önemliyse bunu niçin bir bütün olarak tüm hemşerilerine iletmeyi denemedi? Kamusal meselelere ve politikaya karışmaktan niçin hep kaçındı (31c4-d2)? Zaman zaman kendisiyle konuşan ve onu belirli eylemlere girmekten kaçınmaya zorlayan ilahi sesinin (*daimon*) böyle yapmasına engel olduğu yanıtını verir. Ses haklıydı diye sürdürür konuşmasını: Politik bir rol üstlenmiş olsaydı, kent çok daha önce onu ölümle cezalandırırdı ve bu durumda, ne Atinalılara ne de kendisine faydası olurdu (31d7-e1).

Sokrates politikaya bulaşmasından ötürü yaşamının tehlikeye girdiği iki olaya değinerek kararını gerekçelendirir. Ama Foucault bu olayların bir hayli muğlak olduğuna dikkat çeker: ölüm riskinin kendisini politikadan uzak tuttuğu iddiasını desteklediklerı kadar çürütürler de. Her iki olayda da Sokrates mevcut politik sisteme (bir örnekte demokrasi, diğerinde Otuz Tiran yönetimi) karşı halktan yana bir konum benimsedi, çünkü "siz hapis veya ölüm korkusuyla yanlışı, haksızlığı düşünürken sizden yana çıkmaktansa adalet ve doğrulukla beraber tehlikeye atılmak, zarar görmeyi göze almak daha iyi" diye düşünüyordu (32c1-3). Bu örnekler, politikaya bulaşmanın gerçekten tehlikeli olduğunu, ama yanı sıra ölüm korkusunun Sokrates'i doğru olduğunu düşündüğü şeyi yapmaktan alıkoymadığını gösteriyor.

Öyleyse, ölüm korkusu Sokrates'in politikadan kaçınmasının asıl nedeni miydi? Hem evet hem hayır. Hayır, çünkü onu kamusal yaşamdan uzak tutan şey tam olarak ölüm korkusu değildi: sergilediği örnekler doğru davranma uğruna yaşamını tehlikeye atmaktan korkmadığını gösteriyor. Evet, çünkü ölseydi, Foucault'nun iddiasına göre ne Atinalılara ne de -Sokrates'e ilaveten benim söylediğim gibi- kendisine faydası olabilirdi.[11] Sokrates'in sesi "ilahi misyonu"na sadık kalmasını sağladı; bu misyon kişiseldi ve politikanın bununla ilgisi yoktu.[12]

Sokrates'in misyonu Atina'nın etik ve düşünce dünyasında kökten yeni bir teşebbüstür. İki merkezi özellik barındırır. Birincisi, kişinin daima doğruyu (hakikati) söyleme görevini üstlenmesini gerektirir, bu onu izleyenler açısından nahoş ve tatsız olsa bile. Foucault'nun yaşamının son iki yılında ayrıntılı bir şekilde atıfta bulunduğu karmaşık Yunan *parrhêsia* nosyonunun bir uyarlamasıdır bu.[13] Harfiyen "her şeyi söyleme" anlamına gelen *parrhêsia* geleneksel olarak, şehre veya hükümdara hitap eden ve onları güç hakikatlerle yüzleştiren belirli bireylerin etkinliğini tanımlamak için kullanılıyordu. Genelde politik bir kategoriydi. Foucault'ya göre, *parrhêsia* kavramını ve pratiğini, aralarından birinin -hakikat tellalı- genellikle (keza politik bağlamda sık rastlanan bir durum olduğu üzere) diğerlerine kıyasla daha alt tabakadan olduğu bireyler arası iletişime ilk getiren kişi Sokrates'ti. Bireylerin bu hesaplaşması yeni, farklı bir doğruyu-söyleme tarzını teşkil eder: politikay-

11. Sokrates'e şöyle söyletilir: "Uzun süre önce yok olurdum ve ne size ne de kendime herhangi bir faydam olurdu" (πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν, 31d8-9). Burada "kendime" sözcüğüne yer verilmesi benim için önemli, çünkü burada sunmaya çalıştığım bireyselci Sokrates okumasını destekliyor. Sokrates okuması benimkine kıyasla daha fazla öteki-yönelimli olan Foucault bu tür göndermeleri dikkate almama eğiliminde.

12. Keza Nietzsche de, Sokrates'i "tanrının elçisi" olarak görme eğilimindeydi (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 2: 584-585), ama Sokrates'in kendi kendisi hakkındaki tariflerini ne denli ciddiye almamız gerektiği konusunda Foucault kadar emin değildi.

13. Collège de France'daki Sokrates ve Kinikler'e ilişkin dersleri dışında Foucault, 1983 güz döneminde Berkeley'de Kaliforniya Üniversitesi'nde de *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhêsia* adı altında ders verdi. Foucault'nun bu dersleri, erişme fırsatını bana verdiği için kendisine fazlasıyla müteşekkir olduğum Joseph Pearson tarafından kasete kaydedilip çözümlenmiştir.

la değil, ama felsefe olarak bildiğimiz şeyle ilişkilendirilen doğru söyleme biçimidir. Sokrates'in kişiliğinde felsefe, bir bireyin diğer bir bireyi önemli ama ekseriyetle hoşa gitmeyen hakikatle yüzleştirme etkinliği olarak ortaya çıktı.

Foucault'nun yorumuna göre, felsefenin çıkış noktası dünyaya dair veya dünyaya ilişkin bilgimize dair kimi genel öğretileri sunma çabası değildi pek o kadar: amacı daha ziyade bireysel bir düzlemde insanların yaşamlarını değiştirmekti. Felsefenin antik dönemlerde tamamen teorik bir etkinlik değil de, öncelikle bir yaşam biçimi olduğu görüşü, Foucault'nun düşüncesi üzerinde hayli etkili olan Pierre Hadot tarafından güçlü bir şekilde dile getirilmiştir. Teorinin felsefeye asla çok uzak olmadığı ve çoğunlukla Hadot'nun inandığından daha yakın olduğunu söylemeye bile gerek yok. Sokrates'ten Yeni-Platonculara değin (Kuşkucuların olası istisnasıyla) Yunanlı felsefeciler genellikle birçok öğretisel görüşe bağlı kaldı, ama bunlar çoğunlukla sırf onların uğruna peşine düşülen konular değil, bu felsefecilerin iyi bir yaşam sürme çabalarındaki araçlardı.[14] Nihayetinde, felsefeye dayalı bir yaşamın peşine düşenler kendi başlarına bireyler değil, farklı okulların üyeleriydi.[15] Ama Sokrates en azından *Apology*'de (23c2-7, 33a5-b8), asla bir okul kurmadığında ve ilahi misyonunu tamamen kendi başına üstlendiğinde dirctir. Bireylere bireysel olarak ve yalnızca bireyler olarak seslenir.

Öyleyse, Sokrates'in misyonunun birinci özelliği, diğer bireyleri, kendileri hakkında potansiyel olarak istenmeyen kimi hakikatlerle yüzleştirmeye yönelik bireysel çabasıdır. Sokrates pratiğini *Apology*'de her ne kadar mahkemeye onları hiç de memnun etmeyen birtakım şeyler söyleyerek örneklese de genel biçimlerde tanımlar. *Lakhes*'te ise ana tema gerçek *parrhêsia* pratiğidir.[16]

14. Bkz. Pierre Hadot'un *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, çev. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995) başlığıyla yayımlanan denemeleri ve yanı sıra Hadot'un daha sonraki *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995) başlıklı çalışması.

15. Bkz. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, s. 18 (Hadot'un bu çalışması bana, özellikle MÖ beşinci yüzyıl sonlarında felsefenin başlangıcı boyunca okulların hâkimiyetini abartıyor izlenimi verdi) ve "Forms of Life and Forms of Discourse" *Philosophy as a Way of Life* içinde, s. 59.

16. Bkz. Platon, *La.* 178a5, 179c1 ve Foucault, II. s. 10-11, s. 28-29. Ayrıca bkz. Foucault, *Discourse and Truth*, s. 57.

Sokrates'in doğruyu-söyleme olarak sergilediği felsefi pratiği üç temel özellik taşır. Öncelikle, kaynağı çok gelenekseldir: ilahi bir kaynaktan, hiç kimsenin Sokrates'ten bilge olmadığını bildiren Delphoi kâhininden kaynaklanır (*Ap.* 20e6-21a8). Ama geleneksel olmayansa, Sokrates'in kâhine verdiği tepkidir. Ne kâhinin bildirisinin ifasını bekler ne de onu yorumlayıp ondan uzak durmaya yönelik bir çabaya girmeyi dener -sözgelimi, *Oedipus Rex*'te ve *İon*'da meydana gelen şey budur.[17] Sokrates'in kâhine tepkisi bir sorgulama (ζήτησις) ve sınamaya dayanır; aslında, kâhinin bildirisini değerlendirmek için başvurduğu sözcük, alışıldık diyalektik çürütme pratiği *elenkhos*'u anlatan sözcüğün aynısıdır (ἐλέγχειν). Foucault'nun iddiasına göre, Sokrates kâhinin bildirisini yorumlamaz; doğru olup olmadığını saptamak için sorgular yalnızca (s. 20-22).[18]

İkincisi, Sokrates'in kâhini tabi tuttuğu sınav, bilgelik bakımından gerçekten kendisinden üstün olup olmadıklarını saptamak için hemşerilerini sorgulamasına (ἐξετάζειν) dayanır. Şayet herhangi

17. *Ion* konusunda bkz. Foucault, *Discourse and Truth*, s. 18-34.

18. Sokrates'in kâhinin bildirisine karşı çıktığı ve hatta bildiriyi çürütmeyi amaçladığını öne sürdüğü (bkz. 21c1-2: "Burada olmazsa başka bir yerde, kâhinin bildirisini çürütür [ἐλέγξων] ve ona şu yanıtı verirdim, 'Sen bana insanların en bilgesi diyorsun ama, işte bu adam benden daha bilge'") konusunda Foucault'yla aynı görüşü paylaşsam da, Sokrates'in tepkisinin (Foucault'nun yaşamı boyunca şüphe duyduğu bir nosyon olan) yorumlamayla tamamen ilişkisiz olduğundan emin değilim. Çünkü henüz alıntıladığım pasajla tamamen tutarlı olmayan bir tarzda Sokrates'in ilk tepkisi, "Tanrı'nın demek istediği ne ola? Sözlerinin gizlediği anlam ne?... Yalan söylüyor olamaz çünkü bu ona yakışmaz" (21b3-7) sorusunu sormak olmuştur. Bu sorular, Sokrates'in aslında bildirinin ne anlama geldiğini anlamaya çalıştığını içerimler. Tepkisi, kâhinlere verilen geleneksel tepkilerden çok farklıdır, çünkü Sokrates en azından, Tanrı'nın gerçekte yanılıyor olabileceği olasılığını tahayyül ediyor gibi görünmektedir.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin, Foucault'nun haberdar olabileceği de olmayabileceği de bir pasajı özellikle çok ilginç: "*Tanrının elçileri.* -Sokrates de kendini Tanrı'nın elçisi hissediyordu: ama biliyorum ki burada bile, bu talihsiz ve küstah kavramın geliştirilmesine aracılık eden, fark edilemeyecek ölçüde, bir nebze Atik ironi ve bir mizah duygusu var. O tatlı dilli olmadan söz ediyor bundan: onun imgeleri, çalılık ve at, basit ve hiç de ilahi değil ve kendisini çağırdığını hissettiği gerçek dini görev, *hakikati söyleyip söylemediğini* anlamak için *Tanrı'yı sayısız şekilde sınava tabi tutma* görevi, Tanrı'nın elçiliğinin burada, yürekli ve riyasız bir tavırla tanrısına yönelme olduğunu tahayyül etmemize olanak tanır. Tanrı'nın sınava tabi tutulması, dindarlık ve şimdiye dek tasarlanmış olan tinin özgürlüğü arasındaki en ince, en kurnazca tavizlerden biridir -bugünlerde artık bu tavize bile ihtiyaç duymuyoruz" (*WS* 72; 2: 584-585).

biri bilgelik bakımından kendisinden üstünse, bu durumda kâhinin bildirisi çürütülmüş olacaktır (20b9-c2). Bu yüzden, kâhinin bildirisinin sınanması aslında Atinalıların ruhlarının sınanmasıdır. Ne bilip bilmediklerini, özellikle de kendileri hakkında ne bildiklerini, görme çabasıdır, ruhlarının Sokrates'in ruhuyla karşılaştırılmasıdır; dolayısıyla, bu, Foucault'nun ifadesiyle, kendi ruhlarının hangi metallerden oluştuğunun sınandığı denektaşı (βάσανος) haline gelir.[19]

Üçüncüsü, Sokrates'in kâhinin bildirisini *elenkhos* temelinde sınaması, onu ölümüne yaklaştırmak üzere olan suçlamalar da dahil olmak üzere, kendisine karşı büyük bir düşmanlık doğurur.[20] Ama misyonunun barındırdığı tehlikeler Sokrates'in sebatla bunu sürdürmesini hiçbir şekilde engellemez. Öyleyse, Sokratik *parrhêsia*'nın önemli bir özelliği de, ölüm riskinin, (kendisinin söylemiş olduğu üzere) politik bir rol üstlenmesini engellemiş olan riskin tam da Sokrates'in teşebbüsünün merkezinde yatmasıdır: kişi kendisine verilen görevi sürdürmeli ve "utanılacak şeyler dışında hiçbir şeyi, ne ölümü ne de başka bir şeyi, hesaba katmaksızın, umursamaksızın tehlikeyi göze almalı"dır (*Ap.* 28d8-10). *Parrhêsia*'yı "hakikatin cesareti... doğru konuşma cesareti" olarak tanımlayan Foucault Sokrates'i, kendisini ve hemşerilerini savunmak için daima tetikte olan bir asker olarak tanımlar (26-27).

Demek ki, *parrhêsia*'nın önemi Sokrates'in misyonunun birincil merkezi özelliği olmasından kaynaklanır. Ama *parrhêsia*'nın özgül bir hedefi vardır ve bu hedef de Sokrates'in misyonunun ikinci özelliğini oluşturur. Foucault bu hedefin, önemli olanın para veya ün değil, ama kendilerine özen göstermeleri olduğunu (ἐπιμε-

19. Foucault, s. 23-24. Ayrıca bkz. II.51-52 ve *Discourse and Truth*, s. 62-63.
20. Ama bkz. W. R. Connor, "The Other 399: Religion and the Trial of Socrates", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58 (1991): İlave, s. 49-56. Connor, dini duruşmaların (Sokrates'in duruşması da resmen böyle bir duruşmaydı) o dönemde bir hayli yaygın olduğunu ve Sokrates'in dini pratiklerinin (*elenkhos*'la ilişkili olmaksızın) Sokrates'i mahkemeye getirecek denli alışılmadık olabileceğini akla getiren kimi kanıtlar bulunduğunu öne sürer. Kuşkusuz Platon başlangıçtaki sebepleri ne olursa olsun Sokrates'in duruşmasını kendi amaçları doğrultusunda kullanabilirdi. Ayrıca bkz. M. F. Burnyeat, "The Impiety of Socrates", *Ancient Philosophy* 27 (1997): s. 1-12.

λεῖσθαι ἑαυτοῦ, 31b4-5; karş. 36c5-7) onlara gösterebilmek için hemşerileriyle tıpkı bir baba veya bir ağabey gibi ilgilenmek, onlara özen göstermek olduğunu iddia eder -dünyaya yönelik bir kaygı değil, ama bilgelik için, hakikat için ve kendi ruhları için duyulan bir kaygıdır (φρόνησις, ἀλήθεια, ψυχή, 29e1). Sokrates'in amacı, insanların kendilerine özen göstermelerini sağlamaktır. Foucault da bu tür bir özeni kişinin gerçekte kim olduğunu ve nasıl en iyi olunabileceğini keşfedebilmek için kendi aklını kullanması olarak tanımlar (s. 28).

Bu nedenle, Sokrates'in politikaya bulaşmasını engelleyen ilahi ses son derece önemli bir ayrımı işaret eder. Bir tarafta, geleneksel, politik *parrhêsia*'yı, kamusal bir pratik olan, kişinin yöneticilere veya hemşerilerine duymak istemeyecekleri ve bundan ötürü doğruyu söyleyeni cezalandırabilecekleri bir doğruyu söyleme pratiğini ortaya koyar. Diğer taraftan, farklı, daha özel bir doğru-söyleme pratiğini, bizzat Sokrates'in yazgısının gösterdiği eşit derecede riskli ve tehlikeli olan bir pratiği koyutlar (s. 31). Foucault'nun anladığı şekliyle, Sokrates'in ilahi sesi felsefe pratiğini başlatır.

Sokratik doğruyu-söyleme pratiği diğer hakikat-tesis etme tarzlarından farklıdır: kehanetten, bilgenin bilgisiden ve uzmanın öğretisinden farklıdır. Ermişin, kâhinin veya kâhinden bir bildiri alan sıradan kişinin tersine, Sokrates, gördüğümüz üzere, ilahi bildirimleri sorgulamaksızın doğru diye kabul etmez. Yalnızca gerekli olduğunda müdahale eden bilgenin tersine, Sokrates, deyim yerindeyse, tetikte olmaktan asla vazgeçmez.[21] En önemlisi de, uzmanın tersine, Sokrates bildiği veya düşündüğü veya biliyormuş havası takındığı şeyi başkalarına aktarmaz. İletecek, bildirecek hiçbir bilgisi yoktur. Foucault'nun ortaya koyduğu gibi, bilmediklerini ve kendilerine özen göstermeleri gerektiğini başkalarına cesurca gösterir. Foucault bu derslerinde baştan sona yaptığı gibi kendi sesini gi-

21. Foucault (s. 7-8, 27) Sokrates ve Solon'u, Diogenes Laertius'un, 1.2.3 aktardığı (ama Foucault'nun alıntılamadığı) bir öykü temelinde karşılaştırır; bu öyküye göre, Pisistratus kendisi için özel bir askeri muhafız birliği kurduğunda Solon, şayet tiran Atinalıları düşman addediyorsa Atinalılar için doğru olan tek şeyin savaşarak kendilerini savunmaya hazır olmak olduğunu ileri sürmek amacıyla herkesin önüne tepeden tırnağa silahlanmış olarak çıkar.

zemli bir şekilde Sokrates'in sesiyle özdeşleştirerek şöyle yazar: "Size yardım edecek, sizi gözetecek olsam, bunun sebebi size yoksun olduğunuz bilgiyi aktarmak olmayacak, hiçbir şey bilmediğinizi fark edince, böylelikle kendinize özen göstermeyi öğreneceksiniz" (s. 35-36).[22]

Foucault'nun *Apology*'yi, *Kriton*'u ve *Phaidon*'u birlikte alıp Sokrates'in ölümüyle ilgili tek bir "döngü" olarak yorumladığını görmüştük. Foucault özen (ἐπιμέλεια) temasını aile fikriyle ilişkilendirerek bu metinler arasında akıllıca tematik bir bağ kurar. Sokrates'in *Apology*'de kendisine hemşerilerinin babası veya ağabeyi olarak gönderme yaptığını gördük (31b4-5). Ama aile motifi bir kez daha diyaloğun en sonunda, Sokrates ölüme mahkum edildikten sonra kendisini yargılayanlara veda ettiğinde ortaya çıkar. Onlardan kendisi için bir iyilik yapmalarını ister. Hemşerilerinin oğullarına tıpkı kendisinin hemşerilerine davrandığı gibi davranmalarını ister: Şayet oğulları herhangi bir şeyi *aretê*'den (ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς) daha fazla önemsiyorsa onları azarlamaları ve doğru şeyleri önemsemiyorlarsa (οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δφῖ) veya övgüye değer olmadıkları halde övgüye değer olduklarına inanıyorlarsa onları kınamaları gerekir (41e1-7). Buna karşılık olarak da Sokrates hemşerilerinin kendi çocuklarına baba veya ağabey gibi davranmalarını, kendisinin onlar için üstlendiği rolü onların da bireysel olarak ailesi için üstlenmelerini ister.

Kriton'da ise aile motifi ilk olarak Kriton'un, kaçmayacak olursa kendi çocuklarına sadakatsizlik etmiş olacağı gerekçesiyle Sokrates'in kaçması gerektiğini bildiren savında açığa çıkar. İyi yetişeceklerinden asla emin olamayacağı için Sokrates çocuklarına olan sorumluluğundan kaçmış olacaktır: "İyi ve cesur bir insan, özellikle de tüm yaşamı boyunca *aretê*'ye özen gösterdiğini, dikkate aldığını (ἐπιμελεῖσθαι) iddia eden biri, başlangıçta seçtiği şeyi yapmayı sürdürmelidir" (45d6-8). Kriton'a verdiği uzun yanıt boyunca Sokrates en sonunda, utanç verici bir şekilde hayatta kalmaktansa yaklaşmakta olan ölümünün çocukları için daha doğru, daha iyi

22. Bu özdeşleştirmenin etkisi bizzat dersler boyunca zorunlu olarak daha güçlü olsa gerektir, çünkü Foucault, bu sözel bağlamda, muhtemelen yaptığını göstermeksizin, alıntılamadan açımlamaya geçerdi.

olacağını gösterir. Dahası, kaçmayı reddetmesinin ana sebeplerinden biri de, şehrin yasalarına ilişkin ünlü kişileştirmesinde bu yasalara kendi ana babasından daha fazla saygı borçlu olduğunu öne sürmesidir. Yasalar ona, kendi ana babasının yapabileceğinden daha fazla özen göstermiştir ve bu yüzden, kaçışının onlara vereceği zararı hak etmezler. Şehir onun asıl ailesidir (49c-52d).

Aile teması *Phaidon*'da da, diyaloğun sonlarına doğru Kriton Sokrates'e çocuklarıyla veya herhangi başka bir şeyle ilgili son isteklerini sorduğunda ön plana çıkar: onu memnun etmek için ne yapabilirler (115b1-4)? Sokrates bunu, onlara her zaman yapmalarını söylediği şeyi yapmaları gerektiğini söyleyerek yanıtlar: "Şayet kendinize özen gösterirseniz [ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι], şu an bunu doğru anlamasanız bile, beni ve ailemi ve kendinizi fazlasıyla memnun edersiniz" (115b5-8).

Sokrates'in ailesine yönelik ilgisiyle şekillenen son isteği, dostlarının kendilerine özen göstermeleridir; ancak bu yolla çocuklarına veya herhangi başka birine özen gösterebileceklerdir. Kişinin kendine özen göstermesi, öne sürdüğüm gibi, ötekine özen gösterilmesini öndeler, hatta belki de bunun temelini oluşturur. Foucault, kendine özen gösterme temasının hem *Apology*'nin en başında hem de *Phaidon*'un en sonunda daha incelikli bir biçimde yer aldığı sonucuna ulaşır. *Apology*'nin ilk tümcesinde Sokrates, kendisini suçlayanların çok kurnazca konuştuğunu, bu yüzden neredeyse gerçekte kim olduğunu unuttuğunu söyler (ὀλίγον ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην, 17a3). Şayet güzel konuşma sanatı, benliğin unutulmasını, kişinin kendisini unutmasını teşvik ediyorsa, bu durumda Sokratik *parrhêsia*, Sokrates'in sarih ve sözü evirip çevirmeden doğruyu-söyleme pratiği kişinin kim olduğunu ortaya çıkarma yoludur; Foucault bunun benliğe özen gösterilmesinin amacı olduğunu öne sürer. Bu nedenle, *Apology*'nin başlangıcı, der Foucault, kişinin kendine özen göstermesi temasının "olumsuz bir uvertürü"dür, *Phaidon*'un sonu ise olumsuz bir koda'dır.* Zira Sokrates'in adakla ilgili sözünün hemen ardından Kriton'a söylediği son söz, "unutma!" olmuştur (μὴ ἀμελήσετε) -"özen/gözetim" (ἐπιμέλεια)

* Genellikle bir müzik parçasının sonunda yer alan bağımsız bölüm. (ç.n)

ve kökteşleriyle aynı kökten türeyen bir sözcük. Bu nedenle, terim olumsuz bir biçimde Sokrates'in özen göstermeye, özellikle de benliğe, kişinin kendisine özen göstermesine giderek artan ilgisine gönderme yapar.

Foucault'nun sunduğu Sokrates imgesi, benliğe özen gösterilmesi temasının bu imgedeki merkezi konumuna ilaveten, iki temel unsurdan daha oluşur. Birincisi, Sokrates'in başkalarına kendileri hakkında hoşa gitmeyen, tatsız bir hakikati (Sokrates'in örneğinde, en önemli şeyler hakkında bilgisiz oldukları hakikati), onları kendileri hakkındaki bu hakikati saptamaya ve bu hakikate göre davranmaya teşvik etmek amacıyla, söylemek için gerekli addettiği cesaret üzerindeki vurgusudur. Daha önce belirttiğimiz gibi, *parrhêsia* yalnızca *Apology*'de değil, *Lakhes*'te de önemli bir meseledir. Varlıklı iki Atinalı'nın oğullarının eğitimine veya oğullarının kendilerine özen göstermesine (ἐπιμέλεια) atıfta bulunan ikinci diyalog [*Lakhes*] sık sık hem bizzat *parrhêsia* sözcüğüyle (178a4, 179c1, 189a1) hem de daha genel terimlerle (187e7-188c3) içten, dürüst konuşma, kişinin aklındaki şeyi tam olarak söylemesi fikrine gönderme yapar. *Lakhes* hem bu erdemin tanımını konu aldığı için hem de cesaret konusu, Foucault'ya göre, barındırdığı birtakım bağlamlarda sergilenmeyi sürdürdüğü için cesaretle de ilgilidir.[23] Cesaret Foucault'nun sunduğu Sokrates imgesinin merkezinde yer alır.

Bu imgedeki ikinci unsur Foucault'nun Sokrates'in şehrine faydalılığı konusundaki, hemşerileri için taşıdığı önem konusundaki, dostlarına sağladığı faydalar konusundaki ısrarıdır. Foucault'nun iddiasına göre, Sokratik *parrhêsia* bir bütün olarak şehir için faydalıdır. Foucault kendi sesini bir kez daha Sokrates'in sesiyle, sanki Sokrates'in rolünü üstlenmişcesine harmanlayarak şöyle der: "Sizi kendinize özen göstermeye zorlarken, tüm şehre faydalı oluyorum.

23. Örneğin, öncelikle Lysimakhos ve Melesias'ın Nikias ve Lakhes'le konuşma kararında (*La.* 178a-180a5), Nikias ve Lakhes'in Sokrates'in sorgulamasına katılmaya istekli oluşunda (her ne kadar, en azından Nikias bunun ne denli ciddi bir teşebbüs olduğunu bilse de [187e-188c]) ve cesaretin ve genelde ἀρετή'nin (*aretê*) mahiyeti hakkında bilgisiz olduklarını kavradıkları için topluluğun eğitimlerini sürdürme kararında (200e-201c). Bkz. Foucault, II.15-19. Foucault *Lakhes*'i ayrıca *Discourse and Truth*, s. 57-69'da da tartışır.

Şayet yaşamımı korumaya çalışıyorsam, bunu yapıyor olmam, tamamen şehrin yararına olduğundan; doğru söylemi korumak, hemşerileri kendilerine özen göstermeye zorlayan cesurca doğruyu söyleme pratiğini korumak tümüyle şehrin yararınadır" (s. 37).

Bence Foucault, Nietzsche'nin en sert ifadelerle alay etmiş olduğu[24] ve Foucault'nun kendisinin pekâlâ Ksenophanes'e ilişkin kapsamlı okumasından türetmiş olabileceği[25] Sokrates'in faydalılığı konusundaki görüşü iki sebeple vurguluyor. Birinci sebep, kendi yapıtlarını gitgide yaşama sanatı şeklinde kavranan felsefenin parçası olarak görme noktasına ulaşan Foucault'nun, kendisi gibi felsefecilerin, yaşam için yeni olanaklar yaratan, kendini-biçimlendiren kişilerin kamuya doğrudan doğruya faydalı olduğuna inanmasına dayanıyor. Bu felsefeciler, özellikle de şimdiye dek kendi sesleriyle konuşmaya muktedir olamayan dışlanmış, ezilmiş gruplar için faydalıdır -Foucault'nun kendisi ise (her ne kadar münhasıran olmasa da) özelde öncelikle eşcinsellerle ilgiliydi. Foucault kendi projesini, kendisinin kendi benliğine özen göstermesini, kendisine benzeyen ötekilerin kendi usullerince, kendi terimleriyle, kendilerine ait biçimlerde temellük edebilecekleri, kendi amaçları doğrultusunda kullanabilecekleri ve böylelikle, kendi benliklerinin ve özel koşulların gerektirdiği biçimde kendilerine özen gösterebilecekleri bir ses geliştirmek olarak benimsedi. Eninde sonunda, "hâlâ olanaklı olmayan bir kendilik biçimini icat etmemizi -keşfetmeyi kastetmiyorum-" olanaklı kılacak olan bir yol, "kendimiz üzerinde bir çalışma tarzı" geliştirmeyi denediğini yazdı.[26] Foucault'nun böylesi bir konuma nasıl ulaşmış olduğunu anlamak için yapıtlarına bir bütün olarak eğilmeliyiz.

24. "Şayet kişi büyük insanları sefil bir kamusal fayda perspektifinden hareket ederek değerlendirirse onları yanlış anlar. Kişinin bu büyük insanları herhangi bir faydaya yerleştirememesi, bu tek başına büyüklüğe ait bir şey olabilir" (*TI* 9.50; 6: 152).

25. Foucault'nun birtakım Sokratik görüşler bakımından Ksenophanes'e olan güveni, *The Use of Pleasure, History of Sexuality*'nin 2. cildinde, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1985)'da açıktır, özellikle 1. bölüm ve 5. kısım.

26. Michel Foucault, "Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity", *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, der. Sylvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1989), s. 27.

Her ne kadar, Foucault'nun Sokrates'in kendi çağdaşlarına çok faydalı olduğunu düşünmesinin ikinci sebebi hakkındaki sorgulamamı geciktirecek olsa da, bu daha uzun yolu izlemeye değeceği kanısındayım. Foucault'nun yaşama sanatı olarak felsefe geleneğinin bireyci tarzına bağlı olduğu konusundaki görüşüm tartışmaya açıktır. Foucault'nun kendisini, daima kişinin kendine özen göstermesiyle [kendilik kaygısıyla] ilgilenmiş olan ve projesi, genel uygulamalarına rağmen, temelde bireysel olan bir felsefeci olarak görme noktasına ulaşması uzun zamanını -yaşamının büyük bir bölümünü- aldı. Yorumum özellikle esasen, değişim genelde hem olanaklı hem de arzu edilesi bir şeydir görüşüne dayandığından -kariyerinin büyük bir bölümünde Foucault'nun yadsımakla suçlandığı bir görüş bu- çoğu kişi benim bu yorumumu kabul etmeyecektir.

Foucault'nun yıllarca tam da değişim fikrine, ister bir bütün olarak toplumdan ister tekil bir bireyden kökten yeni bir şey yaratma fikrine son derece kuşkuyla yaklaştığı doğru. Foucault ilk yapıtlarının çoğunda, bir kurumu -klinik, tımarhane, hapishane- ıslah etmeye yönelik her çabanın bu kurumu sürdürmekle hüsrana uğradığını öne sürdü. Sözgelimi, Foucault *Madness and Civilization*'da, deliliğin on dokuzuncu yüzyıl başlarının tımarhanelerinde hapisvari bir şekilde kapatılması yerine Samuel Tuke'un daha insani bir tedavi tarzı getirmesinin yeni bir hapishane, yeni bir cezalandırma biçimi ürettiğini öne sürdü. Tuke'un reformlarının bir bölümü delileri eylemlerinden sorumlu tutmaya dayanıyordu; ama bu, Foucault'nun iddiasına göre, onlara eskisinden daha iyi davranılması anlamına gelmiyordu, hatta daha da kötü davranılmasını içerimliyordu. Ayaklardaki prangalarla vicdanın bağları birdir: "Delilerin özgürleştirilmesi, cezalandırmanın terk edilmesi, insani bir ortamın tesis edilmesi -bunlar yalnızca uydurulmuş birer mazeret. Gerçek işlemler farklıydı. Aslında, Tuke deliliğin özgür terörü yerine sorumluluğun boğucu ıstırabını ikame ettiği bir tımarhane yarattı; bundan böyle, hapishane kapılarının öte yanında korku hüküm sürmedi, korku artık vicdanın damgası altında büyüdü."[27] Yaşamının

27. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard (New York: Random House, 1965), s. 241.

son aylarında Sokrates'in şimdiye dek kabul etmiş olabileceğini yadsıdığı Platonik formülü tersine çevirerek bir keresinde şöyle yazdı: "Ruh bedenin hapishanesidir."[28]

Foucault'nun düşüncesinde iki merkezi öncül egemendir. Nietzsche'den türettiği ve asla terk etmediği birinci öncül, kendimizi içinde bulduğumuz durumların çoğunun, doğal olgular olduğuna inansak da, tarihin ürünleri olduğudur. Bu, belirli görüşlerin, alışkanlıkların ve kurumların olumsal (contingent) olduğunu anlamamızı engeller: tıpkı geçmişte var olmadıkları bir zamanın olması gibi, artık dünyamızın bir parçası olmayacakları bir zaman da olabilir. Özgül tarihsel iddialarının birçoğu tartışmalı olsa bile[29] Foucault yine de, başkalarının yalnızca doğayı ve zorunluluğu görmüş olduğu yerde tarihi ve olumsallığı sezme konusunda gizemli bir beceriye sahipti. Foucault başkalarının yalnızca değişmeyen gerçekliklerin görüntüsünde bir değişim saptadığı yerde kökten yeni konuların -delilik, hastalık, hatta insan birey- ortaya çıkışını sergileme ustasıydı.

Foucault'nun daha sonraki yıllarında üzerinde değişiklikler yaptığı ikinci öncülü, "ilerleme"ye ilişkin amansız bir kuşkuculuktu. Işığa doğru atılan her adımın karanlık yüzünü daima görebiliyordu -aslında görmeye istekliydi-, her gelişimin ödemek zorunda kalmış olduğu bedeli kavrayabiliyordu. Bu bedelin asla bir pazarlık konusu olmadığına inanıyordu. Bu ister Tuke'un ve Pinel'in delilik tedavisi olsun isterse fiziksel işkence yerine daimi denetimi getiren on dokuzuncu yüzyıl başlarının ceza reformları olsun, Foucault her zaman bir şiddet biçiminin bir başka şiddet biçimiyle yer değiştirdiğini gösterdi.

---

28. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Random House, 1977), s. 30.

29. J. G. Merquior'un *Foucault*'su (Berkeley: University of California Press, 1985), olumsuz ve tarafgir olsa da, Foucault eleştirisi için bir çıkış noktasıdır. Çok özgül bir konuda (Foucault'nun Stoacıların yaşama sanatı nosyonu yorumu konusunda) ibretlik bir eleştirel tartışma, Pierre Hadot tarafından sunulmaktadır; bkz. Hadot, "Reflections on the Notion of 'The Cultivation of the Self'", Timothy J. Armstrong, çev., *Michel Foucault, Philosopher* içinde (New York: Routledge, 1992), s. 225-231 (ayrıca Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, s. 206-213'te yeniden yayımlanmıştır).

Bu iki öncülün ürettiği merkezi fikir, hem bireylerin hem de grupların kendi üzerlerinde çok az denetim sahibi oldukları veya hiçbir denetime sahip olmadıkları geniş bir ağın parçası olduklarıydı. Foucault işte bu ağı tanımlamaya çalıştı; tarihsel temelini ortaya çıkardı ve bu ağın kendi kendini daimi kıldığını ima etti ümitsizce. Clausewitz'in formülünü tersine çevirerek, politikanın başka araçlarla sürdürülen bir savaş olduğunu ve tüm yapıtları boyunca mahiyeti en temel ilgilerinden biri olan iktidarın "belirli uğraklarda barış biçimlerini ve Devleti varsayan genelleşmiş bir tür savaş... öyle ki bu durumda barışın bir savaş biçimi ve Devletin de barışla savaşma aracı sayılacağı... bir tür savaş" olduğunu iddia etti zaman zaman."[30]

Foucault'nun başlangıçtaki görüşleri büyük ölçüde bilinçli bir şekilde Jean-Paul Sartre'ın,[31] hakkında Foucault'nun hiç de nazik kelimeler sarf etmediği Sartre'ın Varoluşçu hümanizmine karşı çıkmaktaydı. Bir keresinde şöyle demişti: "Gençken, o -temsil ettiği her şeyle birlikte, *Les Temps modernes*'in terörizmi- kendimi özgürleştirmek istediğim biriydi."[32] Sartre, insan varlıkların kendi eylemlerinin nihai özneleri olduğunu, özgürlüğün kendisi bir seçim sonucu olmasa bile özgür egemen failler olduklarını iddia etmişti. Ünlü bir formülleştirimde şöyle yazmıştı: "İnsan özgür olmaya mahkumdur."[33] Foucault bu görüşten şiddetle tiksindi ve özgür olmaktan öte insan bireylerin fail ve model bile olmadığını, sadece ve sadece kendi tarihlerinin yaratıları olduğunu öne sürdü. "Özne"nin kendisi bilinçli denetimin ötesindeki tarihsel güçlerin ürünüdür ve farklı koşullar farklı türde özneler üretir. İlk yapıtlarında Foucault, bugün ne isek bunun (olduğumuz şeyin), *Madness and Civilization*, *The Birth of the Clinic* ve *Discipline and Punish* gibi kitaplarda tar-

30. Bkz. Michel Foucault, "Truth and Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, der. Colin Gordon (New York: Random House, 1980), s. 123.

31. Sartre'ın kendi konumu hakkında yaptığı en bilindik açıklama "Existentialism Is a Humanism" başlıklı dersidir, Walter Kaufmann, der., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* içinde (New York: World, 1956).

32. Michel Foucault, alıntı Didier Eribon'dan, *Michel Foucault*, çev. Betsy Wing (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), s. 280.

33. Sartre, "Existentialism Is a Humanism", s. 295.

tıştığı özgül baskıcı düzenlemelerce ve *The Order of Things*'de genel hatlarını çizdiği beşeri bilimlerdeki değişikliklerce şekillenen, geçtiğimiz iki yüz yılın yaratımı olduğunu iddia ediyordu. Foucault'nun Sartre'inki kadar ünlenen formülleştirimi ise şöyleydi:

> İnsan yakın tarihli, geçmişi pek de uzak olmayan bir buluştur. Belki de sonuna yaklaşmakta olan bir buluş. Şayet şu düzenlemeler ortaya çıktıkları gibi kaybolsaydı, şu an -ne hangi biçimlere bürüneceğini ne de neler vaad ettiğini bilmeksizin- sadece olanaklılığını sezmekten başkasını yapamadığımız bir olay, [on altıncı yüzyılın başında] Klasik düşüncenin zeminin çökmesi gibi, on sekizinci yüzyılın sonunda tüm bu düzenlemelerin parçalanmasına neden olsaydı [keşke], o zaman, insanın deniz kenarında kuma çizilmiş bir surat misali silinip yok olacağına bahse girilebilirdi.[34]

Foucault'nun konumu son derece radikaldi. Bireycilikten duyduğu kuşku, özgül bir "özne" ve birey vakası teşkil eden "yazarlık/yaratıcılık"ın bile tartışılmamasının ve kendi haline bırakılmasının daha iyi olacağı yakın tarihli, baskıcı bir buluş olduğunu düşünmesine yol açtı. Edebi veya felsefi bir yapıtın anlamı ve değerinin kökeni olmak şöyle dursun, yazar/yaratıcı, Foucault için, edebiyatın, onun olması gerektiğini düşündüğü gibi, kökten yeni biçimlerde, tür (janr), niyet veya tarihsel akla yatkınlık tarafından kısıtlanmadan okunmasını engellemeyi hedefleyen bir yaratımdır: "Yazar/yaratıcı anlamın üremesindeki, hızla yayılmasındaki tasarruf ilkesidir."[35]

34. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archealogy of the Human Sciences* (New York: Random House, 1973), s. 387.

35. Michel Foucault, "What Is an Author?", Josué V. Harari, der., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Principles* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), s. 159. Foucault'nun teorik ve tarihsel belgelerini barındırmamakla birlikte benzer bir görüş Roland Barthes, "The Death of the Author", *Image-Music-Text* içinde, çev. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1997), s. 142-148, tarafından ileri sürülmüştür. "Writer, Text, Work, Author" başlıklı makalemde (*Literature and the Question of Philosophy*, Anthony J. Cascardi, der., [Baltimore: John Hopkins University Press, 1987], s. 267-291) Foucault'nun görüşünü ayrıntılı bir biçimde tartıştım. Foucault'nun, metinlerin yazarları olduğu fikrinin, barındırdığı tüm içerimlerle birlikte, doğal olarak verilmiş değil ama tarihsel bir olgu olduğu şeklindeki tanıtlamasının, yazarlığın yalnızca, Foucault'nun denemesinde genel hatlarını çizdiği baskıcı bir tarzda kullanılabileceğini içerimlemediğini iddia ediyorum.

Bu fikir kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. "Yazarın ölümü" yazarların var olmadığını, kitapların kendi başlarına yazıldığını, "İnsanın ölümü" fikrinin insanların gerçek olmadığını içerimlemesinden daha fazla içerimlemez. Foucault'nun argümanı, hem kitapları hem insanları görünüşte doğal gibi görünen belli ele alma biçimlerinin, belirli tarihsel dönemlere özgü olduğudur. Özellikle, kökten farklı okumalara açık olan edebi ve felsefi yapıtlar, özel bir yazar türünün, (sözgelimi, modern bir bilimsel inceleme yazarının tersine) anlamları üzerinde nihai güç sahibi olmasına olanak tanınan bir yazar türünün -yazar/yaratıcı- ürünleri olarak ele alınmaktadır. Günümüzde, edebiyat ve felsefe yapıtlarını genellikle yazarlarının bunları yaratırken ne kastettiklerini, ne anlatmaya çalıştıklarını anlamak, ortaya çıkarmak için okuruz. Ama Foucault bu nispeten yakın tarihli yeni pratiğin asıl gerekçesinin ne olduğunu sorar; ve bu yazarlık anlayışının gerçek hedefinin, bireyi yüceltmekten (her ne kadar bunu yapsa da) ziyade "kurmacanın serbest dolaşımını, serbest manipülasyonunu, serbestçe düzenlenip ayrıştırılmasını ve yeniden düzenlenmesini engelleyen"[36] bir mekanizma yaratmak olduğunu söyler.

Foucault'nun hem genelde "özne" hem de özelde yazar/yaratıcının tarihsel, olumsal ve nihayetinde baskıcı doğasına ilişkin görüşü, tarihin gayri şahsi güçlerin kör işlemlerinin yönetiminde bulunduğuna olan inancı, Sokrates üstüne son derslerinde benimsemiş göründüğü konuma nasıl ulaşabildiğini anlamayı zorlaştırır. Foucault'nun tüm yaşamı boyunca betimlemiş olduğu türde bir dünyada yaşayan bireyler nasıl olur da "kendilerine özen gösterme"nin [kendilik kaygısının] üstesinden gelebilir ve haklı görülebilir biçimde tatmin olabilecekleri bir şey üretebilirler? Yine de, en azından kabaca, başlangıçtaki görüşlerinden son görüşlerine değin belli bir güzergâhın izini sürebilir ve farklı dönemlerine ait bu görüşlerini birbiriyle ilişkilendirebiliriz.

Nietzsche ve Georges Bataille gibi Foucault da, bir birey veya bir toplumsal grubun kendine dair olumlu bir anlayış şekillendirmek için dışlaması ve bastırması gerektiği şeyden hep büyülenmiş-

36. Foucault, "What Is an Author?", s. 159.

tir. Foucault bireyler veya "özneler" olarak neye benzediğimize, nasıl göründüğümüze ilişkin anlayışımızın temelde, Aydınlanmanın tam da "normal" saydığı şeyi tesis etmek uğruna geliştirdiği kategorilere uymayan insanların oluşturduğu tüm sınıfların dışlanmasına ve denetlenmesine dayandığını öne sürdü. Foucault, marjinalleşmiş ve toplum dışı bırakılmış grupları anlamak ve denetlemek için kullanılan mekanizmaların aynı zamanda "normal" bireylerin anlaşılması, denetlenmesi ve hatta kurulması bakımından da elzem olduğuna inanıyordu. Sözgelimi, ceza reformunun sonucu olarak fiziksel işkencenin yerine geçen mahkumların daimi gözetimi, sonunda okula giden çocuklara, fabrika işçilerine ve bir bütün olarak halklara uygulandı. Aslında bu, günümüzde polis kayıtları, hastane kayıtları ve kredi puanlama dereceleri gitgide daha ayrıntılı ve daha kolay erişilir hale gelen ortalama vatandaşların davranış normları haline geliyor. Neyin birey olarak kabul edildiği, kişinin kim olduğu, insanlarla ilgili bilgi çeşitlemelerimizin tanımladığı her şeydir.

Bu tür bir bilgi daima iktidar/güç uygulanmasıyla üretilir -devletin gücü, tıp mesleği, bankacılık kurumu. Bu yüzden, kim olduğumuz, Foucault'nun açıklamasına göre, bizzat güç/iktidar uygulamasının doğurduğu bir sonuçtur. Bu anlamda güç/iktidar "üretken"dir ve bilginin öbür yüzüdür: "Bilgi olmaksızın iktidarın/gücün uygulanması mümkün değildir, bilginin iktidar/güç yaratması mümkün değildir."[37] Focuault'nun "iktidar/bilgi" bileşik terimiyle kastettiği şey tam da budur: "İktidar/güç bilgi üretir... iktidar/güç ve bilgi doğrudan doğruya birbirini içerimler... Bağıntılı bir bilgi alanının tesis edilmesi söz konusu olmaksızın hiçbir iktidar/güç ilişkisi yoktur, ve aynı zamanda iktidar/güç ilişkilerini öngerektirmeyen ve tesis etmeyen hiçbir bilgi yoktur."[38] Bir şeyi bilmek onun üzerinde iktidar/güç sahibi olmak demektir; bir şey üzerinde iktidar/güç sahibi olmak içinse bunun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bilgi gerçekten de iktidardır; ama iktidar da, hiç de azımsanmayacak biçimde, bilginin kendisidir.

37. Michel Foucault, "Prison Talk", *Power/Knowledge* içinde, s. 52.
38. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 27.

Foucault'nunki her şeyin bedelinin ödendiği bir görüydü. "Ah, akıl, ciddiyet, duygulara egemen olma, derin düşünme denilen bu tüm iç karartıcı şeyler, bütün bu insanlığın ayrıcalığı, seçkin parçaları" diye yazmıştı Nietzsche; "ne de pahalı ödetiyorsunuz bedelinizi! ne denli çok kan ve zulüm yatıyor bütün bu 'iyi şeyler'in altında!"[39] Ama Nietzsche hiçbir şeyin daha iyi olacak biçimde değişemeyeceğine inanmıyordu. Eninde sonunda Foucault da onunla aynı görüşe ulaştı. Ama Foucault kısmen Heidegger'in modernliğe duyduğu tavizsiz küçümsemenin etkisiyle kısmen de kendi politik bağlanımlarından ötürü uzun yıllar, temelde zorba, ahlâken çökmüş, yozlaşmış bir çağ ve politik sistem olarak kabul ettiği şeydeki herhangi bir değişikliğin herhangi bir düzelme, iyileşme üretebileceğine inanmanın olanaksız olduğunu düşündü. İktidar/güç farklı biçimlerde uygulanabilirdi, ama niceliği ve daha da önemlisi niteliği değişmeden kalırdı. Gerçekten de, iktidar/güç anlatımları hümanizmin ve hümanitaryanizmin sözcük dağarcığında gittikçe daha fazla gizlenmeye başlarken, zulüm koşulları da fiilen daha kötüleşti. Modern iktidarın/gücün yardımsever görüntüsü buna direnmeyi çok daha zorlaştırır.

Foucault ilk yapıtlarında beşeri bilimlerin -psikiyatri, tıp, dilbilim, ekonomi ve biyoloji- "arkeolojisi" üzerinde çalıştı.[40] Bu bilimlerin pratiklerine temel teşkil eden ve bu pratikleri belirleyen kuralları araştırdı. Bu kuralların çoğunlukla ne evrensel bilimsel ilerlemeye alışıldık başvurularla ne de büyük bireylerin buluşlarıyla, geliştirdiği yeni yöntemlerle açıklanamayacak radikal değişiklikler ("kopuşlar") geçirdiğini gösterdi. Foucault'nun amacı, beşeri bilimlerin nesnel statüsünü, bu bilimlerin bağımsız bir hakikate ulaşma iddialarını altüst etmek ve bunların daha çok bir iktidar aleti, modern "özne"yi yaratma ve denetleme aracı olduklarını göstermek gibi görünüyordu.[41]

39. Nietzsche, *GM* II.3; 5: 297.

40. Foucault'nun gelişiminin farklı evreleri ve ayrıca bu evreler arasındaki sürekliliklere ilişkin iyi bir açıklama için bkz. Arnold I. Davidson, "Archaeology, Genealogy, Ethics", David Couzens Hoy, der., *Foucault: A Critical Reader* içinde (Oxford: Blackwell, 1986), s. 221-234.

41. Foucault'nun bu ilk yapıtlarda izlediği, tüm alternatif önerilerinden kaçınan yöntem yoğun biçimde betimseldi. Ama Foucault'nun bakış açısı kendi adına ciddi

Foucault'nun eylemci politik dönemiyle aynı zamana denk düşen 1960'ların sonlarıyla 1970'lerin sonları arasındaki zaman diliminde üstlendiği iş daha da rahatsız ediciydi. Bu yıllar boyunca ilgisi beşeri bilimlerden on dokuzuncu yüzyılın disipliner pratiklerine ve yaptığımız her şeyi kuşattığına ve hiçbir kaçış olanağı bırakmadığına inandığı iktidar ilişkilerinin doğrudan analizine kaydı. Yapıtlarının bu ikinci dönemine ait "soykütük" araştırmaları en kötümser olanlarıydı. Düzenli, muntazam ve akılsal olarak kabul ettiğimiz her şeyin (hapishane, yargı sistemi, okul, hükümetin vatandaşları hakkında topladığı istatistiksel bilgi) bir tahakküm ve boyun eğdirme, kısaca iktidar ürünü olduğunu ve tahakküm ve boyun eğdirmeyi kısmen olsun barındırmayabilecek hiçbir sistemin yaratılamayacağını göstermek üzere tasarlanmışlardı.

İktidarın yalnızca merkezi bir otorite tarafından uygulanan bir şey olmadığı, dolayısıyla öncelikle bir yasaklama faili olmadığı,

---

bir sorun yarattı. Tarih bir beşeri bilim olduğuna göre, Foucault nasıl olur da beşeri bilimlerle ilgili kendi konumunun doğru olduğunu iddia edebilirdi? Kendi yaptığı analiz doğruysa eğer, bu durumda beşeri bilimlerin her şeye rağmen hakikate ulaşacağı söylenebilir; yok eğer Foucault'nun analizi yanlışsa, bu durumda onun yazdıklarını niçin kendimize dert edelim?

Bu sorun, genellikle Foucault'nun "nihilizm"inin bir semptomu olarak görülen bu sorun, önceki bölümde Nietzsche'nin perspektivizmiyle bağlantılı olarak tartıştığımız zorlukların tam paralelidir. Foucault'nun kendisini irdelemekte olduğu alanın içerisinde konumlandırdığı kavranarak çözüme kavuşturulabilir. Bu konu, tüm durumlarda doğrunun yanlıştan ayırılması için genel bir kriter bulunup bulunmadığı sorunundan ziyade, belirli bir teorinin veya yorumun alternatiflerinden daha iyi olup olmadığı sorunudur. Bu, sorundan kaçma gibi görünebilir elbette. Kuşkusuz, bir yorumun bir diğerinden daha iyi olup olmadığını saptamamızı sağlayacak kriterlerin neler olduğu sorulabilir. Yanıt bir kez daha, bu tür genel kriterler olmadığı şeklindedir. Her ne kadar insanların genel ilkeler hakkında anlaşmazlığa düşme olasılığı, belirli hakikat veya yalan, yanlışlık iddiaları hakkında anlaşmazlığa düşme olasılıklarından daha düşük olsa da, değerlendirme kriterleri tartışmaya açıktır. Foucault görüşlerini değerlendirme ve eleştiriye sunar. Üslubunun zaman zaman, Foucault'nun tartışmayı memnuniyetle karşılayacağına inanmayı olanaksızlaştıracak biçimde hâkimane bir yüksekliğe büründüğü doğrudur. Ama yazma biçiminin özünde bunu engelleyen hiçbir şey yoktur ve görüşlerini tartışmaya ve konumlarını yeniden düşünmeye onun kadar istekli çok az yazar vardır: "Çok çalışmayı, tekrar tekrar en baştan başlamayı, denemeyi ve yanılmayı, başa dönüp her şeyi tekrar en baştan en sona yeniden ele almayı ve adımlarını atmada tereddüt etmek için yine de bir sebep bulmayı -kısacası, belirsizliğin ve endişelerin ortasında çalışmayı- başarısızlıkla eşit gören kişilere gelince, söyleyebileceğim tek şey, kesinlikle başka dünyaların insanları olduğumuzdur" (*The Use of Pleasure*, s. 7).

Foucault'nun en merkezi fikirlerinden biriydi. Bu "tüzel" iktidar anlayışı olsa olsa iktidarın ne olduğunun ve ne yaptığının parçasıdır. Daha da önemlisi, iktidar üretken bir faildir. Özneler tarafından uygulanmaz; özneleri yaratır. İktidar her ne kadar bireyler aracılığıyla ilerlese de, ekseriyetle onların denetiminde değildir. Aksine, yerleşikleşmiş iktidar ilişkileri, bu ilişkileri denetlemeye veya değiştirmeye çalışanların niyetlerine rağmen, sürekli değişen biçimlerde kendilerini yeniden ortaya koyar. İktidarı insanileştirme, akılsallaştırma ve hatta sahip olunmadığını ileri sürme çabaları ancak ve ancak iktidarın yeni biçimlerinin uygulanmasıyla sonuçlanır -aslında yeni bireyler veya "özneler" yaratılmasında bireylerin veya "özneler"in ne olduklarını bilmeye ilişkin yeni yollar yaratılmasıyla sonuçlanır. Egemen olanın mutlak ve total hıncına maruz kalan insanlar, yalnızca son derece alışılmadık biçimlerde edimde bulunduklarında olsa da, her anları sabit, değişmez bir biçimde, kendileri de bir başkası tarafından gözetlenen küçük görevliler tarafından gözetim altında tutulan ve kataloglanan insanlardan son derece farklıdır.[42] Yeni bilgi biçimleri ve yeni denetim, iktidar biçimleri böylelikle içiçe geçer. Foucault'nun bu dönem boyunca, yapıtlarında ve politik etkinliklerinde göz önüne serdiği "hoşgörüsüz" durumlara alternatif önermeyi reddetmesinin nedeni budur. Herhangi bir alternatif, iktidar ilişkilerini sürdürmekten öteye gitmez, başka bir işe yaramazdı basitçe.

Foucault yirmi yılı aşkın bir süre boyunca kendisini, Aydınlanma'nın herhangi olumlu bir kazanım barındırdığını kabul etmeyerek ve daha iyi herhangi bir gelecek görüsünü reddederek onun berbat artalanını ortaya çıkarmaya adamış görünüyordu. Aklın zamana ve rastlantıya aşkın olabileceğini ve bizi karşı karşıya bıraktığını düşündüğü açmazdan çıkmamızı sağlayabileceğini açıkça yadsıyordu, çünkü Foucault'ya göre aklın kendisi Aydınlanma'nın prog-

42. Örneğin bkz. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 74: "işkenceden arındırılmış cezalandırma ihtiyacı ilk kez, içten bir feryat olarak veya zulüm görmüş bir doğanın feryadı olarak formülleştirildi. Kişi cezalandırıldığında, en kötü canilerde bile hiç değilse saygı duyulacak tek bir şey vardır: bu kişinin 'insanlığı'. 'Suçlu'da keşfedilen bu 'insan'ın, on dokuzuncu yüzyılda, cezai müdahalenin hedefi olacağı, ıslah edilme ve dönüştürme iddiasının nesnesi, bir 'kriminoloji' bilimleri ve tuhaf 'cezaevi' pratikleri silsilesinin alanı haline geleceği gün yakındı."

ramının bir aracı ve parçasıdır. Ayrıca, akılsallığa duyulan güven de, Aydınlanma'nın tahayyül ettiği bireylerin ne tür insanlar olacağını belirleyen bir iktidar uygulama biçimini tesis etti.

Mesafeli ve ironik, bir hekim değil ama bir anatomist olan Foucault, giderek bir tür felsefi umutsuzluğa çekilmiş görünüyordu. Maurice Blanchot'nun yazdığı gibi, *The Archeology of Knowledge*'de (ve Foucault'nun tüm ara dönem yapıtlarında) "yeniden... olumsuz bir teolojiden kaynaklanan birçok formül... bulunca şaşıracaksınız. Foucault tüm becerisini, reddettiği şeyin ne olduğunu ulvi cümlelerle tanımlamaya vakfediyor: 'bu değil..., ne de bu..., ayrıca bu da değil...', öyle ki" kendi kişiliğinde "kendi adına söyleyeceği neredeyse hiçbir şey kalmıyor."[43] Bu haline rağmen şaşırtıcı derecede üretken olan Foucault kendine has bir felsefi sessizlik çeşitine mahkum olmuş görünüyordu. Kendisini eleştirenler bu noktayı gözden kaçırmadı ve Foucault'nun "nihilizmi" yaygın biçimde eleştirildi.

Yine de mesele bu denli basit değildi. 1961 kadar erken bir tarihte Michel Serres yalnızca deliliğe ilişkin bilimsel bir inceleme olarak kaleme almadığı, "yanı sıra bir serzeniş" olarak yazdığı *Folie et déraison*'da çok önemli bir noktaya dikkat çekmişti. Serres Foucault'nun yansızlığının, sert, haşin dilinin ve soyut formülleştirimlerinin deli muamelesi görenlere duyduğu derin duyguları gizleyemediğini kavradı: "Tarihsel sorgulamanın bu titiz, kılı kırk yaran aliminin kalbinde derin bir sevgi yatar... son derece kapalı olan, öteki benliğin kavrandığı bu anlaşılmaz, karanlık topluluğa... Sonuçta, bu şeffaf geometri en büyük işkencelere, köşeye sıkıştırılmaya, kepaze edilmeye, sürgün edilmeye, karantinaya alınmaya, toplum dışı bırakılmaya ve aforoz edilmeye maruz kalmış dokunaklı insanların dilidir."[44]

43. Maurice Blanchot, *Foucault as I Imagine Him*, *Foucault/Blanchot* içinde, çev. Jeffrey Mehlman ve Brian Massumi (New York: Zone Books, 1987), s. 74. Foucault'nun *Archaelogy of Knowledge*'ı, *The Order of Things* dahil şimdiye kadarki tüm çalışmasına temel teşkil eden metodolojik ilkeleri ifade etmeye yönelik uzun bir çabadır.

44. Michel Serres, "Géométrie de la folie", *Hermès ou la communication* içinde, s. 176; Eribon, *Michel Foucault*, s. 117'den alıntılandı. *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âga classique* (Paris: Plon, 1961), İngilizce uyarlaması kökten bir şekilde kısaltılmış olan *Madness and Civilization*'ın orijinalidir.

Serres'in betimlemesi Foucault'nun oy kullanma hakkından yoksun bırakılmış olanlar üstüne yazdığı her şey için doğrudur -fakirler, genç suçlular, hapishanelerdeki mahkumlar, cinsel bakımdan sapkınlar, fabrika işçileri, hatta on dokuzuncu yüzyılın katı kurallı okullarında okuyan çocuklar. Ama Foucault'nun "derin sevgisi" bu grupların seslerinin işitilmesine izin verme bakımından kendi kendisini tüketiyor görünmekteydi. Foucault onların halini sergiledi, okuyucularını buna daha sert tepki vermeye çağırdı, ama bu durumun ortadan kaldırılması veya yumuşatılması konusunda söyleyecek hiçbir şeyi yoktu.[45]

Foucault 1970'lerin başlarında cinselliğin tarihi üzerinde çalışmaya başladı. Dizinin birinci cildinde, yaygın görüşlerin tersine on altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki dönemin, kelimenin tam anlamıyla cinselliğe dair bir yazılar patlaması üretmekle birlikte, cinselliği pek de bastırmadığı öne sürülüyordu. Foucault "niçin baskı altındayız?" sorusunu değil, "niçin böylesine tutkuyla, bu denli büyük bir hınçla, yakın geçmişimize, günümüze ve kendimize karşı, baskı altında olduğumuzu söylüyoruz?" sorusunu soruyordu.[46] Savı ise, cinsellik hakkında, özellikle de çocuklar ve sapkınlıkla ilgili olarak, konuşmadaki artışın cinselliğin yeni boyutlarını doğurduğuydu. Cinsellik, bastırılmak yerine, on dokuzuncu yüzyılda büyük ölçüde *yaratılmıştı* ve bununla birlikte, insanları -yani, yeni insan tiplerini- anlamaya ve denetlemeye yönelik yeni olanaklar hayata geçirildi. *Discipline and Punish*'de benimsenen yakla-

45. Bu örneğin, Foucault'nun Fransız ceza sisteminin tutuklularının (hapishane mahkûmları, akıl hastanelerindeki hastalar vb) içinde yaşamaya zorlandıkları koşulları teşhir etmeyi hedefleyen *Group on Prison Information* (Hapishane Bilgilendirme Grubu, Fransızca kısaltması GIP) için hazırladığı manifestoda açıktır: "GIP muhtelif hapishanelerdeki mahkûmlar adına konuşmayı amaçlamaz; bilakis, bu mahkûmlara kendi başlarına konuşabilme ve hapishanelerde neler olup bittiğini anlatabilme olanağını sunmayı amaçlar. GIP'ın reformcu hedefleri yoktur; ideal bir hapishane düşlemiyoruz... [Bizim sürdürdüğümüz] sorgulamalar baskıcı bir sistemi ıslah etmeyi, hafifletmeyi veya daha katlanılabilir bir hale getirmeyi gütmüyor. Bu sorgulamalar, söz konusu sisteme, başka bir adla -adalet, teknik, bilgi, nesnellik- tanımlandığı yerlerde, saldırma amacını taşıyor" (alıntı Eribon, *Michel Foucault*, s. 227'den).

46. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1. cilt, *An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1978), s. 8-9.

şımla olan bağlantılar belirgindi.[47]

Ama giriş cildini yazdıktan hemen sonra Foucault bu projeyi bir kenara bıraktı. Ya da daha çok, bu proje hakkında kesinlikle yeni biçimlerde düşünmeye başladı. Sonraki iki cilt, daha önce konu, üslup ve yaklaşım bakımından saptanmış olanlardan tümüyle farklıydı. Bu iki cilt, Foucault'nun ölümünden birkaç gün önce, Sokrates'in kendisini şehrine hizmet etmeye adamasına ve kendisini ve çağdaşlarını değiştirme çabasına atıfta bulunduğu sıralarda, birinci ciltten ancak sekiz yıl sonra yayımlandı. Foucault'nun kendi değişimi, yeterince belirgin bir biçimde, son derece radikaldi. Aydınlanma'ya yönelik mutlak yergisi, koşullu olsa da ciddi bir hürmetkâr bakışla yer değiştirmişti. Ölümünden sonra yayımlanan, Kant'ınki gibi, "Aydınlanma nedir?" başlıklı kısa bir yazıda, Aydınlanma projesinin henüz tamamlanmadığını öne sürüyordu. Foucault Kant'ın izinden giderek, kendimizi ve dünyayı sürekli eleştirme sürecine girdiğimizi ileri sürdü; ama Kant'tan ayrılarak, yaklaşımımızın adamakıllı tarihsici olması gerektiğini iddia etti. Akılsal düşünceye gelenek ve önyargı karşısında bir üstünlük kazandıran değişmez, evrensel insani özellikleri tesis etmeye çalışmak yerine şu soruyu sormalıyız: "Bize evrensel, zorunlu, vecibe olarak verilmiş olan [verili] şeylerde, tekil, olumsal ve keyfi kısıtlamaların ürünü olan her şey nasıl bir yer tutmaktadır?"[48] Bu Foucault'nun eski fikirlerinden biriydi elbette, ama Foucault'nun tartışması şaşırtıcı bir yeni görüş dile getirir: Foucault, eleştirimiz, diye yazıyordu, "olma biçimimizden bizim için neyi yapmanın veya bilmenin olanaksız olduğunu çıkarmaması, tersine bizi olduğumuz hale getiren olumsallıktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek olanağını çıkarması anlamında soykü-

47. Foucault bir kez daha genel olarak kabul edilen resimleri tersine çevirme ustası olduğunu kanıtlar: "Çocuğun 'karakter bozukluğu' [kusuru] bir düşman olmaktan çok bir dayanaktır; yok edilmesi gereken bir kötülük olarak tasarlanabilirdi, ama kaçınılmaz fiyasko ve oldukça boş bir çaba peşinde koşma, bu kusurun iyilik adına tümüyle yok olmasının değil, muhafaza edilmesinin ve görünürle görünmez arası bir yerde çoğalmasının istendiği kuşkusunu uyandırır" (a.g.y., s. 42).
48. Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" *The Foucault Reader*, der. Paul Rabinow (New York: Random House, 1984), s. 45.

tüksel olacaktır... Bu eleştiri, sınırları belirsiz özgürlük çalışmasına, olabildiğince kapsamlı bir yeni itki kazandırmaya çalışmaktadır."[49]

"Sınırları belirsiz özgürlük çalışması": Bu sözcükler daha önce Aydınlanma'nın reformlarının gerçekte tini [ruhu] özgürleştirmediğini, bilakis bedene daha kötü ve daha etkili biçimlerde boyun eğdirdiğini öne sürmüş olan bir felsefeci için afallatıcı bir tersine dönüşü yansıtır. Foucault açıkça, insanın barındırdığı olanaklara dair yeni bir görüşe ulaşmıştır.

Peki ama bu değişimin sebebi ne? Bence, Foucault'nun daha önceki karamsarlığı kısmen yeni toplumsal ve bireysel oluşumlardan kimin fayda sağlayacağını tahayyül etmedeki başarısızlığından kaynaklanıyordu. Foucault zaman zaman, belki de özneye ilişkin kendi "çözme" işlemini aşırı derecede harfiyen benimseyerek sanki bu tür bir "kimse" yokmuş gibi yazmıştır: şayet bireyler basitçe iktidarın oyuncaklarıysa, daimi bir güçler savaşında kendi bilinçli denetimlerinin ötesinde gerçek, kalıcı bir değişim üretebilmek için yapabilecekleri hiçbir şey yoktur. Ama Foucault, kanımca kısmen, giderek sıklaşan Amerika yolculuklarının sonucunda durumun daha karmaşık olduğunu görmeye başladı. ABD'de Nietzsche'nin "İyinin ve kötünün ötesinde" sloganının tamamen karmaşık bir hale bürünmüş olması Foucault için açıklık kazanmaya başladı. Bu sloganın ikili içerimini kavradı: iyi olan her şey -şimdiye dek düşündüğü gibi- kötü yönler barındırmıyordu yalnızca; yanı sıra kötü olan her şey de doğru koşullarda iyi şeylere dönüşebilirdi. Her özgün erdem, Nietzsche'nin söylemiş olduğu gibi, bir zamanlar erdemsizlikti. Kaliforniyalı arkadaşlarının, meslektaşlarının ve öğrencilerin bazen saçma, ama genellikle değerli ve Foucault için daima büyüleyici bir şekilde kendisini dikkate almalarından ötürü Foucault en derin ve en önemli fikrini, kendilik kaygısı [kendine özen gösterme] fikrini formülleştirdi. Kişiliğin bu ya da şu yönünün iyileştirilmesine olan sayısız takıntı salvosu arasında Foucault son yıllarını adayacağı benlik [kendilik] üzerine ciddi bir çalışmanın olanaklılığını sezinledi.

Ama Foucault daha önceki antihumanist evresinde tam da benlik [kendilik] kavramını göz ardı etmemiş miydi? Savunduğu her

şeyi şimdi yadsıyor muydu? Tam değil. Blanchot bir kez daha Foucault'yu doğru okumuştu: "Bağlı olduğu ilkeler, o çarpıcı formülleştirimlerle Foucault'nun resmi söyleminin bize düşündürdüğünden daha karmaşık değil miydi? Sözgelimi, Foucault'nun özne nosyonundan tümüyle ve basitçe kurtulduğuna kesin bir olgu gözüyle bakılır: ne bir yapıtlar bütünü, ne bir yazar, ne de yaratıcı bir yazı. Ama mesele bu denli basit değil. Özne yok olmaz; daha çok, aşırı derecede belirlenmiş [iradi] bütünlüğü sorgulanır."[50] Foucault bazen benlik [kendilik] sanki bir kurmacaymışcasına yazar, ama aslında öznenin var olduğunu asla yadsımamıştır. Ortaya koymaya çalışmış olduğu şey, özneleri farklı dönemlerin farklı biçimlerde tesis ettiği ve öznenin düşünce ve tarihin nihai zemini olmadığı, aksine onların karmaşık ürünü olduğudur.

Benlik [kendilik] tarihe temel teşkil eden nihai gerçeklik olmayabilir, ama tam olarak bir kurmaca da değildir; nihai olarak (veya "metafizik olarak") özgür olmasa da, tam anlamıyla bir kukla da değildir. Dahası, her iktidar biçimi, Foucault'nun yeni görüşünde, edimde bulunmama, hiçbir şey yapmama potansiyelini de içerir; çünkü her yasaklama, Foucault'nun kavramaya başladığı üzere, yeni bir ihlâl olanağı yaratır. İktidar üretken olduğundan, ürettiği özneler de, kendileri birer iktidar biçimleri olarak, kendi başlarına, kendi hesaplarına üretken olabilirler.

Öznenin tarihin bir inşası olması, görünüşteki değişikliklerin altında daima aynı kalmayı sürdüren gerçek, hakiki benlik [kendilik] diye bir şeyin olmadığını içerimler. Foucault böylesi bir "hakiki benlik"in bir hayal, gerçekleşmeyecek bir rüya olduğuna dair inancını asla yitirmedi. Bunun yerine, bu inanç en önemli fikrinin umulmadık temeli oldu. Bir kez daha, "kendi yaşamlarımızın şairleri olmayı istiyoruz" (*GS* 299; 3: 538) diye yazmış olan Nietzsche'ye yöneldi ve yaşam ve sanatı bir arada düşünmeye başladı: "Benliğin bize verilmiş olmadığı düşüncesinden hareketle, sanırım tek bir pratik sonuç var yalnızca: Kendimizi bir sanat yapıtı olarak yaratmalıyız... Herkesin yaşamı bir sanat yapıtı olamaz mı? Bir lamba veya bir ev sanat yapıtı olurken, bizim yaşamımız niçin olmasın?"[51]

50. Blanchot, *Foucault as I Imagine Him*, s. 76.

51. Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Prog

Foucault'nun benliği ve yaşama sanatını "yeniden keşfi"ne iki önemli gelişme eşlik ediyordu. Birisi, eşcinselliğinin giderek daha fazla kamusal olarak tanınmasıydı. Eşcinsel özgürleşme gibi hareketler -Foucault'nun gerçekten olacağını umduğu gibi- başarılı olacaksa iktidarın kesinliğini bildiren eski karamsarlığından bir çıkış yolu bulmak zorunda olduğunu anladı.[52] İkinci gelişme ise, Yunanlıların özelde oğlancılığa, genelde de dostluk ve hazza yönelik tutumlarına, klasik ve daha sonraları da pagan dünyanın etik teşebbüslerindeki konumlarına, iyi kişiye dair antik anlayışa duyduğu ilgiydi.[53]

Foucault antik etik pratikte, pratik uygulamalardan iç hesaplaşmaya, kişinin kendi vicdanını sorgulamasına, yaygın günlük yazmaya dek çeşitlilik sergileyen ve hepsi de kişinin kendisini gurur duyabileceği türde bir kişiye dönüştürmeyi hedefleyen kapsamlı bir farklı teknikler silsilesi buldu. Bu teknikler, Foucault'nun antik kaynaklarını izleyerek "kendine özen gösterme" [kendilik kaygısı] diye adlandırdığı şeyi tesis ediyordu. Foucault bu ahlâk araçlarını açıkça tıbbi düşünce ve tıbbi uygulamayla ilişkilendirdi ve bunlarla ilgili terapinin diline yakın bir şey kullandı. Aynen Freud gibi, hazzın doğru yönetimiyle bir hayli ilgilendi. Ama Freud'un tersine, "bastırma"ya inanmadı; toplumsal kısıtlamalar veya bireysel patoloji tarafından yadsınan doğal veya tarihsel değişmez ihtiyaçların var olduğunu reddetti. Daha da önemlisi, benliğe özen göstermenin kişinin gerçekte kim olduğunun keşfedilme süreci değil, kişinin kim olabileceğinin icat edilme ve geliştirilme süreci olduğuna ina-

---

ress", *Foucault Reader*, der. Paul Rabinow, s 350. Ayrıca bkz. a.g.y., "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom" ve "An Aesthetic of Existence", *Foucault Live*, s. 432-449, 450-454.

52. Foucault'nun bu konuya yönelik çeşitli aşamalardan geçen tutumları James Miller'ın biyografisi *The Passion of Michel Foucault*'da (New York: Simon and Schuster, 1993) çok iyi belgelenir. Foucault'ya ilişkin görüşlerimin birçoğu için Miller'ın kitabına ve bizzat Miller'a son derece minnettarım, Miller'ın genelde anlaşılmaz bir tepkiyle karşılanan kitabını "Subject and Abject: The Examined Life of Michel Foucault", *New Republic*, 15 Şubat 1993, s. 27-36, başlıklı makalemde ele alıyorum; bu makalenin malzemesinin bir bölümünü bu kitapta kullandım.

53. Foucault bu konulara *The Use of Pleasure*'da ve *The Care of the Self*'de (*Cinselliğin Tarihi*'nin 3. cildi içinde, çev. Robert Hurley [New York: Random House, 1986) eğilir.

nıyordu. Foucault'nun benliğe özen gösterme konusunda benimsediği model de sanatsal yaratıcılıktı.[54]

Sanat Foucault'nun düşüncesi bakımından pek bir olasılık taşımayan bir model sunuyor gibiydi. Sanatsal yaratım bahsi daima deha, sonsuzluk, koşulsuz özgürlük, mutlak kenliğindenlik fikirlerine yol açar -Foucault'nun tüm yaşamı boyunca kararlı bir şekilde kuşku duyduğu, şüpheyle yaklaştığı fikirler tam da. Ama nihayetinde çelişki yoktur. Zira yaratıcılık da daima tarihsel olarak konumlandırılır. Her zaman her şey olanaklı değildir. Sanatçılar da başka herkes gibi, kendi geleneklerinin sınırları kapsamında çalışmak zorundadır. Yaratım verilmiş olanın yeniden düzenlenmesini gerektirir; yenilik, buluş ise modası geçmiş olanın manipüle edilmesini gerektirir. Estetik açıdan bakıldığında yaşamlar hiç de farklı değildir: benliğin sanatsal yaratımı, hem Montaigne'in hem de Nietzsche'nin kanıtladığı gibi, kişinin zaten her zaman karşı karşıya bulunduğu malzemeyi kullanmalıdır zorunlu olarak.

Foucault'nun örneğinde, yaşamının son on yılı boyunca üzerinde çalışmak zorunda olduğu en önemli malzeme kendi âlimliği ve kendi eşcinselliğiydi. Özellikle, New York ve San Francisco'nun sadomazoistik alt kültürlerinden gitgide daha çok etkilendi. Bu, ortaya koyduğu çalışmalar sorgulanırken dışarıda bırakılması

54. *The Use of Pleasure*'da yer alan bir tartışmada bu belirgindir. Foucault, Klasik Yunan pratiğinde, özellikle de Platon'da kişinin hazlarını kabullenmesi ve hazları yatıştırabilir hale gelmesinin bir keşif süreci olmadığını öne sürer: bu "asla benliğin benlik tarafından deşifre edilmesi, arzunun yorumsanması biçimini almadı... Bireyin kendisini kendi tekilliğinde arzulayan bir özne olarak kavramasını, bu kavrayışa bağlı olarak ışığa çıkacak arzudan kendisini arındırmasını olanaklı kılan epistemolojik bir koşul olmadı asla." Aksine, bu çaba "öte yandan, bir varoluş estetiğine açıldı. Bununla kastettiğim şey de, ahlâki değeri ne kişinin bir davranış kuralına uymasına ne de bir arınma çabasına dayanan, bunun yerine, hazların kullanımındaki, kişinin bu hazları ayarlama biçimindeki, kişinin gözlemlediği sınırlardaki, kişinin saygı duyduğu hiyerarşideki belirli formel ilkelere dayanan bir yaşam biçimi" (s. 89). Foucault'nun antik kaynaklarına ilişkin okuması her zaman nihai değildi ve görüşleri, tamamen yoruma dayalı gerekçelerle sık sık göz ardı edilmekteydi. Pierre Hadot'nun, daha önce zikretmiş olduğum, "Reflections on the Notion of 'The Cultivation of the Self'" başlıklı çalışmasında, yoruma dayalı uyuşmazlıkların felsefi anlayışla nasıl birleştirilebileceğine dair bir model sunulmaktadır. Ayrıca bkz. Arnold I. Davidson, "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", Gary Gutting, der., *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 115-140, özellikle s. 116.

tercihe şayan sayılması gereken tesadüfi bir olay mıydı, yoksa James Miller'ın *The Passion of Michel Foucault*'da öne sürdüğü gibi, felsefi yazma pratiğiyle bütünleyici olarak bağlantılı mıydı? Peki Foucault bunu kendisi için inşa ettiği yaşamla bütünleştirmede başarılı oldu mu?

Yanıt başarılı olduğu yönünde. Foucault yine bir başka genel görüşü tersine çevirerek, Yunanlıların oğlancılığa yönelik hoşgörülü tutumlarının yerini Hıristiyanlığın baskıcı dönemlerinin aldığını belirten geleneksel resmin tümüyle yanlış olmasa da işlenmemiş olduğunu öne sürdü. MÖ dördüncü yüzyıldan MS üçüncü yüzyıla değin kendine hâkim olma değişmez bir ilgi ve öz-denetim de sürekli bir hedef olmuştu. Ama disiplin biçimleri, kabul edilme gerekçeleri ve uygulanmalarıyla ilgili konular zaman içinde kökten değişiklikler geçirdi. Bu yüzden, yine de başka durumlara, hatta belki de Foucault'nun kendi durumuna uyarlanabildiler.

Foucault ("herkes için bir davranış örüntüsü sağlama meselesi olmayan, [ama] küçük bir seçkin kitle için bir kişisel tercih meselesi olan"[55]) antik etiği kendi yaşamını oluşturan malzemeyle birleştirebileceğine ve böylelikle kendine ait bir benlik biçimlendirebileceğine inanmaya başladı. *Cinselliğin Tarihi*'nin 2. ve 3. ciltlerinde antik dünyanın öncelikle, kendisinin doğru biçimde *askêsis* veya "çilecilik" olarak adlandırdığı ciddi ve zorlu bir çaba aracılığıyla hazzın denetlenmesiyle ilgili olduğunu gösterdi. *Askêsis*'i oluşturan karmaşık uygulamaların amacı,[56] Foucault'ya göre, -cinsellik, yeme içme ve dünyevi tutkulara dayanan- hazların yadsınması değil, ama aşırılıktan kaçınmaktı. Aslolan, hazzın egemenliğinde olmak değil, ama hazzın efendisi olmak ve dolayısıyla, kendi kendinin efendisi olmaktı. Çilecilik hazzın bastırılması değil, düzenlenmesidir. Hedefi yadsıma değil tatmindir. Hazzın tümüyle yadsınmasına ilişkin uzlaşımsal çileci ideal doğal bir olgu değil, yüzyıllar süren Hıristiyan teorileştirmesinin bir ürünüdür.[57]

55. Foucault, "On the Genealogy of Ethics", s. 341.

56. Bu tür birçok uygulama -özellikle de Foucault'nun "tinsel" olarak adlandırdıkları- Pierre Hadot tarafından hem *Philosophy as a Way of Life*'da hem de *Qu'est-ce que la philosophie antique?*de incelenmiştir. Foucault Hadot'nun yapıtına olan borcunu sık sık dile getirir.

57. Burada akla hemen Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin Üçüncü De-

Foucault yazma pratiğinin üçüncü ve son döneminde bireyler üzerinde uygulanan ve bireyleri biçimlendiren iktidarı bir kenara bırakarak, bireylerin kendi üzerlerinde uyguladıkları ve böylelikle kendilerini biçimlendirdikleri iktidara yöneldi. "Etik"le kastettiği şeyin -yaşamının son yıllarında kendisini meşgul eden konunun- bir parçasıydı bu. Foucault ahlâkın başkalarıyla olan ilişkilerimizle, farklı bireylerin ve grupların birbirleriyle etkileşimlerini yöneten ahlâki davranış kurallarıyla bitmediğini öne sürüyordu. Ahlâk aynı zamanda, bireylerin kendileriyle ilişki kurma ve kendilerini düzenleme biçimleriyle de ilgilidir -yani, öz-yönetimi uygulama ve aynı zamanda kendimizi kendi arzularımız ve eylemlerimizin ahlâki özneleri olarak tesis etme biçimlerimizle.[58] Etik, kişinin kendine

nemesi'nde felsefi ve papazca çilecilik arasında kurduğu karşıtlık geliyor. Tabii bir de şu pasaj: "kilise tutkuya karşı her anlamda kesip biçerek savaşıyor: pratiği, 'tedavisi'ise *hadım etmek*. Asla şu soruyu sormuyor ama: 'Kişi şiddetli bir arzuyu nasıl tinselleştirebilir, güzelleştirebilir, tanrısallaştırabilir?' [Bu Platon'un *Symposium*'daki olduğu kadar *Phaidros*'taki sorusu da olabilirdi pekâlâ.] Tüm çağlarda disiplin vurgusunu kökünü kazıma üzerine kurdu (kösnüllüğün, gururun, hükmetme arzusunun, tamahkârlığın, hıncın kökünün kazınması üstüne)" (*TI*, V.1; 6: 83). Hem Nietzsche'nin iddiasının hem de benimkinin aşırı keskin ve basit olduğunu söylemeye bile gerek yok. En azından Hıristiyan sanatının bir geleneğinde, hem Milton gibi Hıristiyan olan şairleri hem de St. John of the Cross (?) gibi şair olan Hıristiyanları kuşatan gelenekte son derece erotik bir damar bulunmaktadır. Bu çekinceleri not etmemi önerdiği için P. Adams Sitney'e müteşekkirim.

58. Foucault bu şekilde kavranan "etik"in dört boyutunu irdelemiştir. Birincisi, "etik töz" konusudur, yani benliğin veya bireyin etik düşünümle ilgili boyutları -bireyi ahlâki veya etik bir kendilik [varlık] olarak kuran boyutları. Örneğin, kişinin atletik becerileri kişinin etik tözünün parçası olamazken cinselliği olabilir (gerçi bu tür kategorileştirmeler zamana bağlı olarak sık sık değişir: "sağlığınız için" atletik egzersizler yapmak bugün neredeyse etik bir kategori haline geldi). İkincisi, "tabi kılma tarzı", başka bir deyişle insanların kendilerine ve başkalarına ilişkin ahlâki yükümlülüklerini fark etme biçimleri (*The Use of Pleasure*, s. 26): Foucault bu iki yükümlülük arasında katı ve değişmez bir ayrım yapmaz (s. 28). İnsanlar ahlâki yükümlülükleri, bu yükümlülüklerin tanrısal adaletin yaptırımında olduğuna inandıkları için ya da bu tür yükümlülükleri kabul eden özgül bir gruba bağlılıklarından ötürü ya da bu tür pratiklerin "ihtişam, güzellik, soyluluk veya mükemmellik" sergilediğine inandıkları için ahlâki yükümlülükleri kabullenebilirler (s. 27). Üçüncüsü, "etik çalışmanın incelikliği", kişinin davranışlarını bir kurala itaat edecek şekilde değiştirmek ve kendisini doğru türde bir etik faile ("etik töz") dönüştürmek amacıyla başvurduğu muhtelif yollar. Bu, zaten sözünü ettiğimiz muhtelif tinsel uygulamaların en önemli rollerini oynadıkları alandır (s. 27). Dördüncüsü, etik öznenin "*telos*"u, kişinin etik davranış aracılığıyla olmak istediği kişi tipi: "Ahlâki bir eylem", diye yazar Foucault, "kendisinin başarılı bir şekilde icrasına yönelir; ama ayrıca, bunun ötesinde, bireyi değerler ve kurallarla daima uyumlu olan diğer eylemlere bağlamakla kalmayan, belirli bir oluş tarzına, etik özne için karakteristik

özen göstermesidir.

Foucault etik üzerine düşünmeye başlamasıyla eşanlı olarak, atıfta bulunmakta olduğu teorik meselelere yönelik kendi kişisel tutumu konusunda da daha fazla açık sözlü oldu. Açıkça Nietzscheci bir proje olan, kendini özne olarak biçimlendirme, kendini aslında olduğu yazar/yaratıcı olarak yaratma projesine yöneldi. Bu göründüğünden daha az yavandır. Sırf kitap yazıyor diye herkes yazar değildir, her yazarın yazdıkları kendi yaşamı içerisinde bir yankı bulmaz.[59] Bu anlamda yazar olmak, benzersiz ve özgün olmak demektir; yaşamın nasıl yaşanacağına dair yeni bir model, yeni bir yaşama sanatı üretmekten başka bir şey değildir. Foucault yaşamını düşüncesiyle birleştirerek tarihsiciliğini kendisine uyguladı ve tam da büyük sanatçıların sanatın neler başarabileceğine dair anlayışımızı zenginleştirmesi gibi, o da bir "özne"nin ne olabileceğine dair anlayışımızı zenginleştirdi.

Foucault dışlanmış grupların seslerini kendi başlarına duyurabilmelerini olanaklı kılmaya çalışmıştı daima. Yaşamının sonuna doğru açıkça kendi sesini de onların arasına dahil etti. James Miller'ın öne sürdüğü gibi, edebi ve felsefi becerilerini ve fikirlerini, eşcinselliğini ve dışlanma duygusunu, güçlü politik bağlanımlarını, delilikle ömür boyu süren tehlikeli derecede yakın ilişkisini ve hatta ölümün tutarlı ve güzel bir bütünle bütünleştirilmesi fikrinden büyülenmesini birleştirmeye çalıştı.[60] Özellikle son yıllarında gide-

bir oluş tarzına da bağlayan ahlâki bir davranış biçiminin tesis edilmesini hedefler" (s. 28). Hem etik öznenin *telos*'unun hem de ahlâki eylemlerin buna katkıda bulunma biçimlerinin bizzat tarihsel olarak değişken olduğunu söylemeye bile gerek yok. *Cinselliğin Tarihi*'nin amacı, yüzyıllar boyunca ahlâki faillerin kurulmalarına ilişkin bu farklı anlayışların ve yöntemlerin bir kısmını belgelemekti. Foucault "On the Genealogy of Ethics"te bu fikirlerin daha kısa bir sunumunu yapar. Arnold I. Davidson "Archaelogy, Genealogy, Ethics"te, s. 227-230, bunları çok güzel tartışıyor ve Foucault'nun "Ethics as Ascetics"teki etik projesine daha genel bir okuma öneriyor.

59. Foucault'ya göre, *Lakhes*'te Sokrates'e toplumsal bakımdan kendisinden daha üst tabakadan olan Nikias ve Lakhes'i sorgulama yetkisinin verilmesinin sebeplerinden biri, Sokrates'in cesaret hakkındaki görüşlerini barışta olduğu kadar savaştaki cesurca edimleriyle bağdaştırabilmiş olması gerçeğine dayanır tam da.

60. Miller'ın *Passion of Michel Foucault*'su, Foucault'nun yaşamının kişisel boyutları üzerinde yoğunlaşan yaklaşımının, Foucault'nun yazarlar eleştiri nesnesi değildir şeklindeki görüşüne uygun olmadığı gerekçesiyle ve Miller kamusal ile özeli haksız biçimde birleştirdiği için yaygın olarak saldırılara maruz kalmaktadır.

rek daha açık sözlü olduğu sadomazoşizminin nihayetinde yaşamındaki bir tür lütuf olduğunu, Nietzsche'nin her şeyin değerinin ait olduğu bütüne yaptığı katkıya dayandığı fikrinin kusursuz bir örneği olduğunu kanıtladı. İktidar ilişkilerini bir zevk kaynağı olarak yaşantılama fırsatını sunuyordu. Kısmen acıya iradi olarak boyun eğilerek, kısmen acının şiddeti denetlenerek, kısmen de rollerin değiş tokuşuyla mutluluk ve bizzat tahakkümün tahakküm altına alınmasını sağlayabilen iktidar oyunuydu.[61]

Böylesi bir özgürlük Foucault'nun eski deneyiminde öndelenmemişti ve eski düşüncesinde tamamen gerekçelendirilmemişti. Benliğin tarihte, çoğunlukla da başkalarının üzerimizde uyguladığı iktidar aracılığıyla, yaratılma biçimleri hakkında yazdıktan sonra Focault kendi üzerinde iktidar uygulamaya ve Nietzsche'nin sözcükleriyle ifade edilirse, kendi başına "kendisi olma" projesine girişti. Denetim hakkında yazdı ve bu denetimi, tekil bir proje olarak kendi üzerinde uyguladı. Burada biyografik değil, felsefi bir hususa işaret ediyorum.[62] Foucault her ne kadar kendi yaşamı çok

"Subject and Abject"de Miller'ı bu suçlamalara karşı savundum. Didier Eribon *Michel Foucault et ses contemporains*'de, (ilk kez Mayıs 1993'te Berkeley'deki bir konferansta yapmış olduğu gibi) bir kez daha Miller'ın Foucault'nun fikirlerini yaşamının olaylarına indirgediğini öne sürerek (bu konuda bkz. 62. dipnot) ve Miller'ın birçok olgusal hata yaptığında ısrar ederek Miller'ın kitabına büyük bir saldırı başlattı. Ama Eribon'un bu tür olgusal hatalara ilişkin örnekleri (örneğin, Dumézil'in Collège de France'a 1968'de değil 1949'da seçildiği gibi [s. 39]) ekseriyetle, Foucault'nun düşüncesinin yorumlanması konusuyla ilişkisizdir. Genelde Eribon'un kitabı, tıpkı daha önceki biyografisi gibi, çok sayıda olguyu makul bir yorumla bütünleştirmeden sunuyor. Mükemmel bir gözlemci olmakla birlikte Eribon tam anlamıyla bir felsefeci değil.

61. Bkz. Foucault, "Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity", s. 384-388.

62. Bu tür bir yaklaşımın kamusal ile özeli karıştırdığı suçlamasını geçersiz kılmak için bizzat "özel olaylar" ile "kamusal fikirler" arasındaki ayrımı sorgulamak istiyorum. Örneğin, Sokrates'in yoksulluğu, sarhoş olmamayı başararak muazzam derecede içme becerisi, ülke uğruna şehri terk etmeye isteksiz oluşu, yalınayak dolaşması, genç oğlanların kendisini cezbetmesi -tüm bunlar yaşamındaki özel olaylar mıdır, yoksa şimdi uğraşmakta olduğumuz felsefi figürün ayrılmaz birer parçası mıdır? Bu sorunun yanıtı, bunun bu tür öğeleri hesaba katan bir Sokrates yorumu geliştirip geliştiremeyeceğimize bağlı olduğudur. Özel ve kamusal ayrımı, en azından tartışmakta olduğumuz felsefeciler örneğinde, daima bu felsefecilerin düşüncelerinin yorumuyla ilişkilidir ve bu yoruma göre değişir. Özel olan, ahlâki veya cinsel tutumlarımızın bizi edepli bir toplumda neyin tartışılmaması gerektiği şeklinde bir sınıflandırma yapmaya yöneltmesi değil, ama bu tür bir yorumla bütünleştirilemeyecek olan şeydir.

az kişinin onaylayabileceği bir yaşam olsa da, fevkalade bir insan yaşamı olarak sayılabilecek şeyin sınırlarını genişletti. Ama tüm sanat yapıtlarında söz konusu olduğu gibi, onaylama ve hayran olma her zaman bir arada bulunmaz.

Foucault'nun kişisel, estetikçi yönelimi sorumluluk üstlenmeme, tek bir insanın mutluluğuna düşkünlük, politikayı terk etme gibi görünebilir bazılarına. Ama öyle değil. Sokrates, Montaigne, Nietzsche ve Foucault gibi büyük bireylerin örneklerinde özel ve kamusal, estetik ve politik tıpkı "yaşam" ve "yapıt"ın birbiriyle iç içe geçmesi kadar iç içe geçmiştir. Böylesi felsefeciler kendilerini dönüştürerek başkalarının yaşamlarında iyi veya kötü büyük değişiklikler üretir. Foucault daha sonraki yapıtlarında benliğe yönelerek ve fikirleriyle uyumlu bir şekilde yaşayarak, sonunda dışlanmış ve marjinalleşmiş olanlara yönelik "derin sevgisi"ni pratik biçimlerde ifade etmenin üstesinden geldi. Kendisinden bir özerklik modeli, kendisine ait bir sesin modelini yarattı. Kendisinin ortaya koyabileceği gibi, politika kendine özen göstermekle başlar. Foucault'nun kendi özel projesi kamusal bir öneme sahipti. Bu Foucault'nun tam da Sokrates'in -Foucault'nun yalnızca bir fikirler kaynağı olarak değil, kendi başına bir birey olarak da tartıştığı yegâne felsefeci olan Sokrates'in- kendisini kavrayamayan çağdaşlarına söylemiş olduğunu iddia ettiği şeydi. Bu uzun tartışmaya niçin girdiğimizi anımsayacak olursak, Foucault'nun Sokrates'in çağdaşlarına faydalı olduğunda diretmesinin birincil sebebi budur.

Ama Foucault'nun, Sokrates'in Atinalılara faydalı olduğunu düşünmesinin ikinci bir sebebi daha vardı ve bu da, *Apology*, *Kriton* ve *Phaidon*'u sanki tek bir bütün oluşturuyormuşlarcasına oku-

Biyografik olayların nedensellik yasalarına tabi olduğu ve dolayısıyla, bir tercih meselesi olmadığını, ama fikirlerin bir tercih ürünü olduğu ve bu sebeple nedensellikten bağımsız olduklarını düşünmenin cazibesine kapılmamalıyız. Bu bizi, yaşamımızın olgularının bize bağımsız olarak verildiğini ve bu olguları kabul etmenin, onlarla uzlaşmanın tek yolunun, kendi gözümüzde, hatta belki de izleyicilerimizin gözünde de, bunları haklı çıkaran fikirler üretmek olduğunu, fikirlerin bu "olgular" hakkında olduğunu düşünmemize yol açardı. Ama fikirler, diğer her şey kadar, yaşamın birer parçasıdır ve yaşamı oluşturan "olgular" arasında yer alır. Hiçbir olgu, ne tür olursa olsun, bir diğerinden öncelikli değildir; her ikisinden de istifade edilebilir, değiştirilebilir ve tutarlı bir bütünün öğeleri olacak biçimde sorumluluğu üstlenilebilir.

masıyla bağlantılıydı. Çünkü Sokrates her ne kadar Atinalılar için taşıdığı önemi *Apology*'de vurgulasa da, Platon öncelikle *Phaidon*'da bu öneme açık ve ayrıntılı bir anlatım kazandırır.

Platon *Phaidon*'da Sokrates'e doğa felsefesine ve doğa felsefesinin ölümsüz ruh ve bozulmuş bedenle ilişkisine dair açık seçik bir görüş atfeder. Platon Sokrates'e felsefenin yönelmesi gereken doğru nesnelerden (Formlar) söz ettirir ve onu bu nesnelere ilişkin bilgimizi açıklayan bir epistemolojik teori (Anımsama) ile donatır. Sokrates'i değişimi sorgulamaya yönelik bir yöntemle, Sokrates'in *Apology*'de sahip olduğunu tamamen yadsıdığı ilgilere sahip doğa felsefecilerinin yöntemleriyle doğrudan doğruya mücadele eden bir "argümana başvurma" yöntemiyle (καταφυγὴ εἰς λόγους, 99e5) donatır. Sokrates'in *Phaidon*'daki, dostlarının kendilerine özen göstermelerini öğütleyen son isteği bu özenin içeriğini belirgin kılıyor: bu ise, diyaloğun tanımlayıp örneklediği üzere felsefenin karmaşık pratiği tam da; "ölüme hazırlık" ve bunun içerimlediği her şey.

Peki ama kendine özen göstermenin *Apology*'deki içeriği nedir? Sokrates'in hemşerilerini girmeye sevk ettiği yegâne etkinlik nedir? Elbette *elenkhos*'tur; kişinin başka insanların görüşlerini sorgularken sürekli olarak kendi görüşlerini sorgulamasıdır. *Elenkhos* muazzam derecede cesaret gerektirir; Foucault bu konuda kesinlikle haklıdır. Ama bir bütün olarak şehre yararlılığı daha tartışmalı bir konudur, özellikle de Sokrates'in misyonunun kısmen, Atinalıları kendilerine özen göstermeden önce şehrin meseleleriyle ilgilenmemeye teşvik etmek olduğu göz önünde bulundurulduğunda.[63] Böylesi bir kendine özen göstermenin eninde sonunda hem yurttaşları

63. Platon, *Ap.* 36c1-d2. Alkibiades *Symp.* 216a4-6'da Sokrates'in kendisine aynı noktayı vurguladığını söyler. Bu ayrıca, Foucault'nun 1983 Bahar döneminde Berkeley'de Kaliforniya Üniversitesi'ndeki dersinin konusunu oluşturan *Alkibiades I*'in de merkezindeki fikirdir. Foucault, Sokrates üstüne ikinci dersinde *Alkibiades* ile *Lakhes* (II.19-24) arasında ilginç bir ayrım yapar. Foucault *Alkibiades*'in kendilik kaygısı olarak kavranan felsefeyi ruh kaygısıyla özdeşleştirdiğini öne sürer; Lakhes'in ise bunu, daha geniş biçimde bir bütün (βίος) olarak yaşam kaygısıyla özdeşleştirdiğini, dolayısıyla yaşama sanatı olarak felsefe anlayışının kurucu metni olduğunu öne sürer. Foucault'nun görüşünün metinsel temeli hakkında pek emin değilim, ama *Alkibiades*'in kaygılarının, *Lakhes*'inkilere kıyasla, öbür dünyayla çok daha fazla ilişkili olduğu kesin. Her ne kadar, akademisyenler

hem de bir bütün olarak şehri daha iyi kılacağı öne sürülebilir.[64] Ama Sokrates'in *elenkhos*'a dayalı projesinin sürekli olarak tamamlanmamış halini anımsadığımızda, *elenkhos*'a adanmış bir yaşamın politik bir topluluktaki yaşamla bağdaşıp bağdaşmadığı sorusunu sorabiliriz.[65]

Platon *Apology*'de *elenkhos*'u Sokrates'e hemşerilerini daha iyi kılma çabası olarak yorumlattırır. Ama Sokrates'in *elenkhos* aracılığıyla öncelikle ve iyi niyetle *aretê*'nin ne olduğunu bilen birini bulmaya çalışması gerçeği baki kalır. Bunu da öncelikle kendi iyiliği için yapar: Şayet kendisini böyle bir kişi bulduğuna inandırabilirse, o andan itibaren her koşulda doğru davranabileceğinden de emin olabilir. Gördüğümüz üzere, Sokrates'in erdem bilgidir görüşü göz önüne alındığında, birinin gerçekten iyi olduğunu fark ede-

genellikle *Alkibiades I*'in sahiden Platon'un yapıtı olup olmadığı konusunda hemfikir olmasalar da, bu bizim konumuzla doğrudan ilişkili bir mesele değil. Biz *Alkibiades I*'in, bu yapıtı gerçekten Platon'un bir yapıtı addeden genel bir felsefi gelenek içindeki konumuyla ilgileniyoruz.

64. Karş. Aristoteles, *Politics*, 7.13, 1132a.

65. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, s. 66-69, kendine özen göstermenin, şehre özen göstermeye ters düşmediğini öne sürer. Hadot çıkardığı sonucu, hem *Symposium*'da Alkibiades tarafından hem de Ksenophanes tarafından sunulduğu şekliyle Sokrates'in şehrin meselelerine tamamen katıldığı gerçeğine dayandırır. Bu, Ksenophanes için doğru olabilir. Ama Platonik Sokrates şehrin yaşamına "neredeyse sıradan, olağan bir insan, bir karısı ve çocukları olan, sokaklarda, dükkânlarda, spor salonunda herkesle tartışmaya giren biri, başka herkesten çok içen ama yine de sarhoş olmayan bir *bon vivant*, cesur ve dayanıklı bir asker" olması ölçüsünde katılır (s. 67). Gelgelelim bundan, Sokrates'in politik yaşama katıldığı sonucunu çıkarmak ikircikli konuşmak olacaktır. Zira kendine özen göstermenin şehrin *içinde* yaşamaya ters düşmediği doğru olsa da (bu, her şeye rağmen, kişileşmiş Yasaların savlarında Sokrates'le birlikte *Cr.* 50c4-54d1'de [karş. *Phdr.* 230d2-5] vurguladıkları ana fikirlerden biridir), kişinin şehrin meseleleriyle, politikayla (bizzat Sokrates *Apology*'de ancak kendimize göz kulak olduktan sonra girişmemiz gerektiğini söyler) ilgilenmesine ters düşer.

Sokratik felsefe ile şehir yaşamı arasındaki ilişkiye dair, bu ikisinin birbiriyle bağdaştırılma yolları olduğunu öne süren ilginç bir açıklama "Philosophy and Politics" (*Social Research* 57 [1990]: s. 73-103) başlıklı makalesinde Hannah Arendt tarafından önerilir. Arendt'in görüşüne yönelik genel tepkim, Arendt'in çıkardığı sonuca, her ikisini de "dostlar arası bir diyalog" olarak tanımladığı (ve kendisinin anladığı biçimiyle, Sokratik diyalektiğin her ikisi için de gerçekten çok önemli olabileceği) politik söylem ve politik yaşamı neyin tesis ettiğine dair daha genel bir yoruma bağlı kalarak ulaştığı yönünde. Ama yine de, olması gerektiği gibi şehrin yaşamının düzgün ve adil işlediğinden emin olunmasıyla ilgili pratik etkinlikleri kapsayacak şekilde ele alınması durumunda diyalektiğe genel bir bağlanımın politik yaşamla bağdaştırılabileceğinden şüpheliyim.

bilmek için kişinin iyiliğin ne olduğunu bilmesi gerekir ki bu da, o kişinin gerçekten iyi olmasını gerektirir. Sokrates araştırmasında başka kişileri kendisinin refakatçileri olarak kabul eder, onları kendisine eşlik etmeye çağırır, ama (ara ve son dönem yapıtlarının Platon'unun tersine) kendi yaşam tarzının herkes için en iyi yaşam tarzı olduğunu kanıtlamaya çaba göstermez. Sokrates'in birincil özen nesnesi kendi benliği, kendisi, kendi ruhudur, başkalarının ruhları değil. Bu, Sokrates'in başkalarını dikkate almadığı, onlara özen göstermediği anlamına gelmiyor elbette. Ama başkalarına özen gösterme, kişinin kendisini onlara adamasıyla aynı şey değildir.

Başka insanların Sokrates'in müritleri olarak adlandırabileceğimiz bir konuma ulaştıkları doğru -ama *elenkhos*'a dayalı diyaloglar bu tür bir kanıt içermiyor. *Apology*'de Sokrates, *Phaidon*'da etrafında müritleri olduğunu güçlü bir biçimde yadsır. Atina civarında kendisini izleyen gençler olduğunu itiraf eder, ama kendisinden öğrendikleri tek şeyin ana babalarını kızdırmak için *elenkhos*'tan nasıl faydalanılacağı gibi göründüğünde ısrar eder (23c2-7, 33a1-b8). *Elenkhos*'a dayalı diyaloglar Sokrates'e muhatapları üzerinde önemsiz bir etki atfeder. Kesinlikle doğru olansa, Sokrates'in bir anlamda çağdaşlarını kendi amacı için kullandığıdır -ama *aretê*'nin mahiyetini anlamak ve iyi bir yaşam sürmek için. "Kullanma"nın [istifade etmek] yalnızca olumsuz yan anlamlar barındırabileceğini varsaymamalıyız. *Aretê*'ye dair bir anlayışa sahip bir kişi bulmak ve başka kişileri araştırmasında kendisine katılmaya ikna etmek doğal olarak Sokrates'in çıkarınaydı. Ama girişimi kelimenin tam anlamıyla benliğe -kendi benliğine- özen göstermeye yönelikti. Yöntem bakımından projesi temelde toplumsaldı: *elenkhos*, üzerinde tatbik edilecek kişiler olmadan söz konusu olamaz. Ama amaç bakımındansa, temelde bireysel bir teşebbüstü. Başkaları özellikle de Sokrates'in sorgulaması aracılığıyla *aretê*'nin ne olduğunu gerçekten bildiklerini fark etme noktasına ulaşır ve bu bilginin buyurduğu gibi yaşamaya başlarsa bundan fayda sağlayabilirdi. Ama hiçbir durumda böylesi bir bilgiye sahip biri çıkmadı. Sokrates muhataplarına yalnızca, kendi bilgisizliklerinden bihaber olduklarını göstermenin üstesinden geldi. Ne var ki, muhatapları buna ikna olmaya-

rak, Sokrates'i örnek almadı ve bu bilgiyi elde etmek için yaşamadı.

Elenkhos sadece Sokrates'in çağdaşlarına açıkladığı tatsız hakikatlerden ötürü cesaret gerektirmez. Sokrates ardından gelen nesillere hiçbir şey açıklamamış olması gibi, çoğu zaman muhataplarına da hiçbir şey -hatta bilgisizliklerini bile- açıklamaz. Cesarete ihtiyaç duyar çünkü muhataplarından sahip oldukları en değerli şeyi -görüşlerini, değerlerini, kendi benliklerini- sunmalarını ister ve sonra da sürekli olarak bunları yadsır. Onlardan ruhlarını kendisine açmalarını ister ve gördüğü şeyden hoşlanmadığını yüzlerine vurur. Onların yüzeylerini kendisininki olarak, izleyebileceği bir yaşam tarzı olarak kabul etmeyi reddederken karanlıklarını, utanılası içyüzlerini [artalanlarını] onlara açıklamaz pek. Yalnızca çağdaşlarını kimi zor hakikatlerle yüzleştirdiği için değil, ama ekseriyetle onları küçümsediğini göstermek için cesarete ihtiyaç duyar.

Ama Michel Foucault bireylerin ve özellikle de kendisini kuşatan kurumların bu karanlık, utanılası içyüzlerini [artalanlarını] açığa vurmayı kendi yaşam ödevi haline getirdi. Resmi ideolojinin güdümlü ilerleme gördüğü yerde, Foucault akla dayanmayan değişim gördü; resmi ideolojinin iyileşme gördüğü yerde, o bir kötülüğün bir başka kötülükle yer değiştirdiğini sezdi; resmi ideolojinin hümaniter reform ilan ettiği yerde, o yeni ve farkına varılmamış zulüm biçimlerinin icat edildiğini saptadı. Foucault'nun kendisi için biçimlendirdiği benliğin gerektirdiği cesaret Sokrates'in cesaretinden farklıydı. Foucault tıpkı Nietzsche gibi, kendi çağının en büyük başarılarını açık ve kesin bir biçimde kınayarak kendisi oldu. Kendisi için, kendi hakikati ve iyiliği için bir uzam bulabilmek amacıyla iyi ve doğru sıfatıyla meydanda olanı zorla yerinden etmesi gerektiğini hissetti. Hem Nietzsche hem Foucault temelde muhalif düşünürlerdi. Her ikisi de büyük ironiciler olsa da, ne Nietzsche ne de Foucault Sokrates'in tek amaçlılığına benzer bir şeyle kendisini veya kendi çağlarına yönelik eleştirilerini gizleme çabasına girdi. Her ne kadar Sokrates de açıkça kendi çağını eleştiren biri olsa bile, yaşadığı dünyada reddettiği şey hakkında çok daha suskundu. İronisi onu asla giymediği bir palto gibi kapladı. Ana ilgisi izleye-

bileceği bir yolun haritasını çıkartmaktı. Bu yol başka insanların içinden, harfiyen içinden geçiyordu: kendisine artık faydalı olmadıklarındaysa sık sık onları bir kenara bırakıyordu.

Foucault Sokratik *parrhêsia*'nın cesaretini vurguladı çünkü Sokrates'e, kendi "benliğe özen gösterme" tarzı için bir model gözüyle bakıyordu. Nietzsche gibi, Sokrates'i kendi türünde muhalif bir düşünür olarak yorumladı. Ama Nietzsche'nin yaptığı gibi, onu yanlış tipte bir muhalif düşünür olarak eleştirmesi gerektiğini hissetmedi. Aslında Foucault'nun son derslerinin en cazip özelliklerinden biri Sokrates'le uyuşmasıydı. Bu, sevecenlik ve şefkatle onu yücelten derslerinin içeriği ve üslubundan belli oluyor, ama yanı sıra, tekrar vurgulamaktan kendimi alamadığım bir özellikten de belli oluyor: Foucault'nun alıntıları, tırnak işaretlerini ayıran sınırı ortadan kaldırarak, başka birinin görüşlerini kabul ederek, sözcükleri başka birinin ağzından söyleyerek ve en sonunda da başka birinin benliğini kendi benliği olarak benimseyerek Sokrates'in yerine konuşması.

Ama Montaigne'in, sunduğu örnek, benliğin biçimlendirilme projesinin ille de, Nietzsche ve Foucault'nun bu proje için elzem addedebileceği muhalifliği gerektirmediğini gösterir. Bir benlik biçimlendirmek, bir birey olmak için kişi daha önce yapılmış olandan (bu her ne ise) hem önemli hem de çok farklı bir şey yapmak zorundadır. Ama bunun ille de, kişinin çağının genel gidişatına itiraz edilerek yapılması gerekmez. Montaigne yeni tür bir kitap yazarak, eski uzlaşımları kırıp yerlerine yenilerini koyarak kendisini biçimlendirdi: bundan böyle, kişinin nasıl yazdığı ve ne hakkında yazabileceği asla aynı olamazdı. Gerçi Montaigne yaşadığı dünyada bulunan her şeyi tasdik etmese de, bu dünyada kendini evindeymiş gibi rahat ve huzurlu hissediyordu -ama bu, kişinin kendini biçimlendirmek için "bu dünyada kendini evindeymiş gibi rahat ve huzurlu hissetmesi" gerektiğini içerimlemez elbette. Kişinin kendisi olması yalnızca tek bir temel unsur barındırır: bunu başarmanın kuralları ancak ve ancak her tekil projenin tamamlanmasından sonra formülleştirilebilir ve bu kurallar da yalnızca bir kereliğe mahsus olmak üzere formülleştirilip tatbik edilebilir. Bu ise, yaşama sana-

tının hiçbir kuralı olmadığı, *asli* yaşama sanatı diye bir şey olmadığı anlamına gelir. Muhtelif yaşama sanatları vardır yalnızca; ancak uygulandıktan sonra ve ürünleri yaşama geçirildikten sonra tanınan, kabul edilebilen birçok sanat vardır.

Foucault *Apology*, *Kriton* ve *Phaidon*'u birlikte okuyup yorumlayarak, Nietzsche'nin Sokrates yorumunu tamamen farklı bir yöne kaydırdı. Nietzsche de Platon'un ilk yapıtlarını *Phaidon*'la birlikte ele almıştı. Nietzsche'nin öbür dünya işleriyle haşır neşir olması, Platon'un ilk yapıtlarının da öbür dünya meseleleriyle ilgili olduğunu düşünmesine yol açmış ve böylelikle Nietzsche Sokrates'in her zaman "karamsar" olduğu sonucuna ulaşmıştı: "Ömrü boyunca nihai yargısını gizlerken neşeli bir yüz ifadesi takındı yalnızca. Sokrates, ah Sokrates yaşamdan hep *acı çektin*!" (*GS* 340; 3: 569-70). Oysa, Platon'un ilk yapıtlarının neşeliliği Foucault'yu *Phaidon*'da da aynı neşeli havayı bulmaya ve bu yapıtta Platon'un Sokrates'i yaşama sırt çevirttiğine inanmayı reddetmeye itti.

Belki benim *Phaidon*'u Platon'un ilk yapıtlarından ayırma, diğerlerinin yanında Kinikler, Stoacılar, Kuşkucular, Yeni-Platoncular tarafından ve hatta Montaigne, Kierkegaard, Nietzsche ve Foucault tarafından sürdürülen Sokrates'i anlama ve onu olduğu gibi kılanın ne olduğunu açıklamaya yönelik bir dizi girişimin ilki olarak görme isteğim daha yavan gelebilir. Ele aldığımız yaşama sanatı felsefecilerinin arasında açıkça evrenselci olan sadece ve sadece Platon'dur: herkes için en iyi olan yaşam tarzını ifade etmek amacıyla zaten emrine amade olan muhtelif araçlar ve amacı doğrultusunda icat ettiği birçok başka araç -mantık, metafizik, epistemoloji ve etik, estetik ve politik teori- kullanır. Ama Platon'un amacının felsefeyi, iyi yaşam problemi kadar bilgi, şeylerin ve kişilerin doğası problemleri de dahil olmak üzere müstakil verili problemlerin tamamen teorik sorgulanması olarak tesis etmek olduğu da düşünülebilir. Bugün kabul ettiğimiz şekliyle felsefenin amacı büyük ölçüde budur.

Sokrates tüm bu gelenekleri doğurdu. Birinci gelenek, Platon'un Sokrates'i yansıtan, ama üzerine bir düşünüm tesis etmeyen, Platon'un bir yorumlama veya sistematize etme çabasına girmeksi-

zin kavradığı şekliyle Sokrates'in yaşama tarzını sunan yapıtlarından türer. İkincisi ise, Sokrates'i yansıtmakla kalmayıp, üzerine bir düşünüm de tesis eden diyaloglardan kaynaklanır. Bu diyaloglar, Sokrates'in ebedi Formlara ilişkin anlaşılmaz, muğlak anımsamasının iyi bir yaşam sürmesini olanaklı kıldığını içerimler ve Sokrates uyarlamalarının (formlar, iyi yaşam paradigmaları ve uzmanları konusunda yalnızca sanıları olmayan, bilgi sahibi de olan Sokrates imgeleri) daima bizimle beraber olmasını sağlama bağlayan bir talimatlar kümesi içerir. Bu ikinci gelenek, bizim düşüncemize hâkim olan teorik felsefe anlayışını doğurmuştur.

Sokrates'in neredeyse her antik felsefe ekolünün başını çekiyor olması fazlasıyla kayda değer bir husus.[66] Ama Sokrates'in Batı felsefesi kapsamındaki bu en farklı geleneklerin yaratıldığı ve hatta ilk anlarından itibaren birbirlerinden ayrılmaya başladıkları noktaya damgasını vurmuş olması daha da kayda değer bir husus. Bu gelenekler, Sokrates'in aklının bu farklı yazgıları tek bir yazarın, ustası hakkında iki farklı düşünce geliştirmiş olan bir yazarın yapıtlarında ortak bir kökene sahiptir. Platon Sokrates aracılığıyla, elimizin altında hazır bekleyen en kalıcı felsefe anlayışlarını yarattı: tümüyle düşünsel bir disiplin olarak felsefe ve bir yaşama biçimi olarak, muhtelif uyarlamalarında yaşamı söylemle, eylemi yazmayla birleştiren bir yaşama sanatı olarak felsefe.[67]

Platon'un ilk yapıtlarından belli bir Sokrates imgesini tecrit etmeye çalıştım. Bu imgenin Platon'u tatmin etmesi uzun sürmedi ve Platon bu imgenin dayanaklarını açığa çıkarmaya, deyim yerindeyse ilk yapıtlarının iki boyutlu bir yansısını sunduğunu hissettiği katı nes-

66. Sokrates'i yaratıcısı olarak görmeyi reddeden tek ekol Epikürosçuluktu. Ama yine de, Epikürosçu "sorunsuz yaşam" ideali ve kendine yeterlilik üzerindeki vurgusu Sokrates örneğinin etkisini taşır. Özellikle bkz. A. A. Long, "Hellenistic Ethics and Philosophical Power", Peter Green, der., *Hellenistic Culture and Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), s. 138-156, özellikle s. 141-151 (ama ayrıca aynı kitapta Paul Woodruff'ın yorumları, s. 157-162) ve "History of Western Ethics", *Encyclopaedia of Ethics*, der. Lawrance Becker (New York: Garland, 1992), s. 468-469.

67. Bir yaşam biçimi olarak felsefenin yaşamayı söylemle birleştirdiği ve bu yüzden, tamamen "pratik" bir teşebbüs olmadığı fikri konusunda bkz. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, s. 19, 21, 48, 77-81, 109-122.

neyi inşa etmeye yönelik kapsamlı bir çabaya girdi. Bu özgün imge -modeliyle özdeş olmayan, ama yalnızca bir imge olarak özgün olan- her nasılsa gerçek tarihsel figürü, kanımca artık tümüyle yitirilmiş olan tarihsel figürü kavramışcasına sürekli olarak bu imgeye dönmeyi sürdüren birçok farklı düşünümün doğmasına yol açtı.

Kendi Sokrates düşünümlerini üretmiş olan felsefeciler, muhtelif kaynaklardan seçici ve eklektik biçimlerde faydalanmıştır. Ama her zaman Platon'un ilk yapıtlarına, özellikle de *Apology*'ye geri dönmüşlerdir. Nietzsche, bir keresinde, şöyle yazacak kadar ileri gitmişti: "kişi bazı antik yapıtları antikiteyi anlamak için okur; ama başka bazı yapıtlar var ki, *onları* okumak için antikiteyi incelemek gerekir. *Apology* de işte bunlardan biri."[68] Platon'un ilk yapıtlarının Sokrates'inin temelde içi boş bir figür olduğunu öne sürerek bu takıntıyı açıklamaya çalıştım. Yaşamının büyük bir bölümünü işi saplantı noktasına vardıracak denli takıntılı konuşmaya harcamış olsa da, mirası -muhataplarına, yazarına/yaratıcısına, yazarının okuyucularına olan mirası- derin bir sessizlikti. Yüzüyle ilgili özellikleri birçok farklı yoruma yol açmaya yetecek denli belirtilmiş olsa da, yüzünün nihayetinde ifadesiz olduğu, ruhunun okunmasına elvermeyen bir yüz olduğu ortaya çıktı. Her ne kadar, sayfanın dışına çıkıp canlı ve hayat dolu görünse de, Platon'un başlangıçtaki Sokrates'i somut bir figür değil, daha sonraki felsefecilerin kendi sözcükleriyle tamamlamaya çalıştıkları yarı-dolu bir sayfadır.[69]

Platon'un ilk Sokrates'i yaşama sanatının, ele aldığımız örneğin içerikleri gereğince ancak birçok türü olabilecek bir sanatın ilk ve en tuhaf örneğidir. Felsefe bu tür bir sanat olarak, bir yaşama biçimi, kişinin kendini biçimlendirme, kendisi olma, benliğe özen gösterme biçimi olarak, önündeki örnekleri düz bir şekilde izleyemez. Bir model seçip özelliklerini taklit etmeye, yinelemeye çalışmak, özellikle Nietzsche'nin yol açtığı birçok taklit ve karikatürle sonuç-

68. Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, 16 cilt (Münih: Musarion, 1926), s. 6.
69. Gary Shapiro ("Nietzsche's Graffito: A Reading of the *Antichrist*", *boundary* 2, 9. ve 10. cilt [1981]: s. 119-140) Nietzsche'ye İsa'nın adeta Hıristiyanların üzerine kendi görüşlerini yazmalarını olanaklı kılan bir duvar sunduğu görüşünü atfeden benzer bir *Antichrist* (*Deccal*) okuması önerir.

lanır. Bu tür örnekleri izlemek için onların belirli karakteristikleri üzerinde değil, ama daha soyut, daha yüksek düzeyli özellikleri üzerinde odaklanmamız gerekir. Muhtelif tikel karakteristikleri, bunlar ne olursa olsun (ki daima birbirlerinden farklıdırlar), başarılı bir şekilde tutarlı bütünlere dönüştürme biçimlerine eğilmemiz gerekir: bu bütünleştirme onlara bir benlik kazandırır. Ayrıca, inşa ettikleri bütünlerin alışık olduğumuz bütünlerden farklı olduklarına da dikkat etmemiz gerekir: bu farklılık ise onları birey haline getirir. Sokrates bu tür bir soyut modeldir, hepsinin arasında en iyi ve en soyut olanı.

Ama belki de bir modelin yüksek düzeydeki özelliklerini izlemek bile mümkün olmayabilir; bilhassa bu özellikler, örneğin Nietzsche ve Foucault'nun kendileri olmalarını olanaklı kılan muhaliflikleri ya da Montaigne'in muhteşem sükûnetini içeriyorsa. Zira bu tür boyutlar bile, karakter özellikleri, yaşam ve doğumdan kaynaklanan tesadüfler, başarısızlıklar ve şansın iyi gitmesine bağlı başarılar gibi özgül özelliklerin birleşme tarzı bile pekâlâ, birleştirmek üzere tasarlandıkları özelliklerin mahiyetine bağlı olabilir. Örgütlenme şekli genellikle örgütlenecek özelliklerin mahiyetine bağlıdır. Her bir örnekte farklı oldukları için de bunları örgütleme şekli de farklı olacaktır. Öyleyse, "Amaca uygun olarak farklı ol", "Kendinle ilgili her şeyi kabullen", "Özellikleri sanatsal bir tarzda örgütle" gibi yavan ve yararsız oldukları kadar da boş ve anlamsız olan çok soyut ilkelerle karşı karşıyayız. Bir kez daha yineleyecek olursak, tıpkı her sanat gibi yaşama sanatı da hem genel hem de bilgilendirici kurallara karşı çıkar.

Tüm çeşitleri ve tüm farklı ürünleriyle bu sanatı başlatan Sokrates'in akla verdiği önemin akıbeti de kısmen böyle oldu; çünkü kendi görevini nasıl başardığı konusunda bize çok az ipucu bırakmıştı. Onun hakkında, dürtüleri ve ihtiyaçları hakkında, ardıllarının hakkında bildiklerimizden daha az şey biliyoruz. Bildiğimiz tek şey ise, kendisine özen gösterdiği, iyi ve mutlu bir yaşam için gerekli addettiği sorulara yanıtlar bulmaya çalıştığı, bu yanıtları bulamadığı ama yine de, dünya tarihindeki herhangi biri kadar iyi ve

kusursuz bir karakter olduğu. Sonuçta -Sokrates'in kendi tarzında soracak olursak- alabildiğine kusursuz olmanın nasıl olabileceğini kim bilmek istemez ki?

Montaigne haklıydı: "[B] Cato'da çok belirgin bir biçimde, onun attığı adımın sıradanın çok ötesinde gayret sarfedilerek atılmış bir adım olduğunu görürüz; yaşamının cesaret gerektiren kahramanlıklarında ve ölümünde sanki hep en iyisini kendi bilirmiş gibi davrandığını hissederiz. Öbürü ise [Sokrates] ayağını yere hep sağlam basar ve en faydalı konuları yumuşak ve sıradan bir adımla ele alır ve hem ölümün karşısında hem de karşı karşıya kalabileceğimiz en zorlu sınavlarda insan yaşamının sıradan tarzında davranır."[70] Ya da şöyle demek daha iyi: Montaigne kısmen haklıydı: Zira Sokrates'in "sıradanlığı", kitabımızın başındaki küçük kahraman Hans Castorp'un sıradanlığına ters düşmeyecek bir şekilde, en olağandışı özelliklerinden biridir. Kısmen dünyada kısmen de dünyanın ötesinde Sokrates ne kim olduğunu ne de nasıl bu şekilde olmayı başardığını tam olarak anlamamıza olanak tanır.

Öyleyse, burada Sokrates'in yaşama sanatı uygulamak isteyenler için fevkalade önemli olmasının başka bir sebebi yatıyor. Kendini biçimlendirme daima bir şeyin ortasından başlar. İnsan ancak herhangi bir kişi olduktan sonra, gelişigüzel, kopuk, taklit ve önemsiz görünen her tür olaydan müteşekkil bir yaşama zaten sahip olduğunu kavrayınca bunları bir araya getirmeye, birleştirmeye ve şu ya da bu kimse değil ama kendisi olmaya başlayabilir. Montaigne projesine otuz sekiz yaşına gelip kamusal kariyeri terk etmeye karar verene değin başlamadı. Nietzsche yirmi beş yaşına değin Basel Üniversitesi'ndeki görevinden istifa etmedi. Foucault yaşamının son on yılına değin, Fransa'da kendi kuşağının önde gelen düşünürü olma noktasına zaten ulaşmış olana dek kendine özen gösterme konusuna yönelmedi.

Kendini biçimlendirme projesine eğilene değin tüm bu yazarların ne yapmış olduklarını biliyoruz ve onların felsefi öykülerini anlatmak için bu bilgimizden yararlanabiliriz. Ama Sokrates'in yaşa-

70. Montaigne, "Of physiognomy", s. 1037-1038; s. 793F.

mının ilk dönemleri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Birtakım eski kayıtlar var elimizde: Belki Arkhelaus'la çalıştı,[71] belki oyunlarını yazmasında Euripides'e yardım etti, belki de Anaxagoras ve Damon'un öğrencisiydi. "Ruhunun güzelliğinden büyülenen", onu eğiten ve etik üzerine çalışmaya yöneltmesini sağlayan Kriton tarafından o yaşamdan uzaklaştırılana dek heykeltıraşlık yapmış da olabilir.[72] Peki ama Chaerephon'un Delphoi'ye daha bilge başka herhangi bir kişi olup olmadığını sormasına yol açan ünü Sokrates'e kazandıran şey neydi? Hiçbir fikrimiz yok. Kâhinin (her şeyden önce de öykünün doğru olduğunu varsayarak), Sokrates'in izleyici tarafından fazlasıyla tanıdık bir karakter olarak resmedildiği Aristophanes'in *Clouds*'unu (MÖ 423) öndeleyip öndelemediğini veya izleyip izlemediğini bile bilmiyoruz. Sokrates'in gizemi, kendisine özen gösterme tarzını, başarılı olmasının nedenlerini ve ayrıca, her şeyden önce de kendisine özen göstermeye girişmesinin nedenlerini içeriyor. Bu, türünün ilk örneği olarak bir yaşama sanatçısı olma rolünü daha az belirli ve dolayısıyla daha geniş biçimde uygulanabilir kılıyor. Onun üstüne kendimiz hakkında yazabileceğimizden daha fazlasını yazabiliriz.

Bu kitabın şekillenmesiyle sonuçlanan dersler üzerine düşünmeye başladığımda, derslerin düşünce tarihine ait olacağını zannetmiştim: bir tarafta Sokrates'i muhtelif ele alma, irdeleme biçimleri, bir tarafta da bu irdeleme biçimlerine dair benim açıklamam -konusundan yana hafiften taraf tutan, belki de ideal durumda, kimi kalıcı sonuçlara ulaşabilecek bir aydınlatma, açıklama çabası. O sırada, Sokrates'in kendisinin Montaigne'in şu soruyu sorduğunda aklından geçen kitaplar gibi olup çıkacağını kestiremedim: "[B] Zorluklarının üstesinden ancak yorumla gelinebilen, dünyanın meşgul olduğu hiçbir kitap, bu ister insani ister ilahi olsun, insan ürünü ya da ilahi olsun zorlukları yorum yoluyla alt edilmiş hiçbir kitap bulunamayacağından, açıklayıcı notların kuşkuları ve bilgi-

71. Diogenes Laertius, "Life of Archelaus", 2.4.16.
72. Diogenes Laertius, "Life of Socrates", 2.5.18-19, 20-21.

sizliği artıracağını kim söylemez ki? Yüzüncü yorumcu onu ardılına, onu ilk bulmuş olandan daha sıkıntılı ve daha gelişigüzel biçimde aktarıyor. Ne zaman bir görüş birliğine varıp, 'Bu kitap hakkında yeterince bilgiliyiz; bu nedenle, söyleyecek daha başka hiçbir şey kalmadı' diyeceğiz?"[73] En azından kendi kendime düşünürken, Sokrates'i ilk bulduğumdan daha zor, daha anlaşılmaz ve daha gelişigüzel bırakacağımı fark edemedim.

Sokrates'in antikitede ve modernitede muhtelif ele alınma biçimlerine baktım; bu ele alma biçimlerini sunarken onları sık sık eleştirdim veya üzerlerinde ufak tefek değişiklikler yaptım. Platon'un metinlerinden son derece yalın bir figür çıkarmaya ve bu figürün başkaları tarafından nasıl ele alınmış olduğunu göstermeye çalışırken, Sokrates düzenli bir biçimde giderek daha karmaşık hale geldi. Yavaş yavaş, benim de kısmen Montaigne'i, Nietzsche'yi ve Foucault'yu izlemekte olduğumu açıkça gördüm. Sokrates'i anlamak için seçtiğim kaynaklara ilişkin tercihim, gerçekten manipülatif olmasa bile en azından eklektik oldu. Ben de, belirli bir karakter inşa etmeye çalıştım -Vlastos'un veya Montaigne'inkinden daha ironik, Foucault'nunkinden daha bireyci, *Devlet*'in kahramanından daha az mutlakiyetçi ve Nietzsche'ninkine kıyasla "bu yeryüzünde" kendisini nispeten daha çok "evindeymiş gibi rahat ve huzurlu hisseden" bir karakter. Onlar gibi ben de, atıfta bulunduğum yazarların çoğunun sesini kullandım. Ben de, onların bakış açılarından hareketle yazdım ve dünyaya, kendime ve kendi Sokrates kurguma onların gözleriyle baktım. Hatta bu Sokrates'in sesini bile kullandım. Ve bu Sokrates'i üretirken, tragelaphic türde bir yapıt ortaya çıkardım; kısmen klasik tarzda bir yapıt, kısmen felsefi, kısmen bir edebiyat eleştirisi niteliğinde, aslına sadık ve değiştirilmiş alıntılarla dolu, muhtelif ve belki de her zaman birbiriyle bağdaşmayan yaklaşımlara minnettar bir yapıt. Bütün bunlar burada, bu kitabı okuyuculara sunmak dışında açıkça mazur gösteremeyeceğim bir tarzda birleştirildi. Umuyorum ki, bu şekliyle, anladığım her şeye (bu anlayış ne denli kusurlu olursa olsun) ve nasıl yapılacağını bildiğim her şeye (bu bilgi ne denli noksan olursa olsun) da-

73. Montaigne, "Of experience", s. 1067; s. 817F.

yanan benim Sokrates düşünümüm, az da olsa bir şeyleri farklı yapma tarzıyla sonuçlanmış olabilsin. Yaşama sanatı birçok kisveye bürünür. Sokrates düşünümlerinin arayışı da bu sanatın çeşitlemelerinden biridir.

Kaynakça

Adam, J. (yay. haz.). *Platonis "Euthyphro"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1890.

Ahern, Daniel R. *Nietzsche as Cultural Physician*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

Allen, R. E. *Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1970.

—. *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

Amory, Frederic. *"Eirôn and Eirôneia"*. *Classica et mediaevalia* 33 (1981-82): s. 49-80.

Arendt, Hannah. "Philosophy and Politics". *Social Research* 57 (1990): s. 73-103.

Arieti, James A. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991.

Armstrong, Timothy J. (çev.). *Michel Foucault, Philosopher*. New York: Routledge, 1992.

Baraz, Michaël. *L'Être et la connaissance selon Montaigne*. Paris: Corti, 1968.

Barnes, Jonathan (der.). *The Revised Oxford Translation of the Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Barthes, Roland. "The Death of the Author". *Image-Music-Text* içinde, çeviri Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

Benson, Hugh H. (der.). *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York: Oxford University Press, 1992.

Bergmann, Peter. *Nietzsche: "The Last Antipolitical German"*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Beversluis, John. "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?" *American Philosophical Quarterly* 24 (1987): s. 211-223.

Blanchot, Maurice. *Foucault as I Imagine Him*. *Foucault/Blanchot* içinde, çeviri Jeffrey Mehlman ve Brian Massumi, New York: Zone Books, 1987.

Bloom, Allan (çev.). *The "Republic" of Plato*. New York: Basic Books, 1968.

Bluck, Richard S. *Plato's "Sophist": A Commentary*. Manchester: Manchester University Press, 1975.

Blum, Claude. "La Fonction du 'déjà dit' dans les *Essais*: Emprunter, alleguer, citer". *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* 33 (1981): s. 35-51.

Böhm, Benno. *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert*. Leipzig: Quelle und Meyer, 1929.

Bolotin, David. *Plato's Dialogue on Friendship: An Interpretation of the "Lysis" with a New Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

Booth, Wayne. *A Rhetoric of Irony*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Brandwood, Leonard. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney and Son, 1976.

Brickhouse, Thomas C. ve Nicholas D. Smith. *Plato's Sokrates*. New York: Oxford University Press, 1994.
—. *Socrates on Trial*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
Brucker, J. *Historia critica philosophiae*. Leipzig, 1767.
Büchner, W. "Über den Begriffder Eironeia". *Hermes* 76 (1941): s. 339-358.
Bulhof, Francis. *Transpersonalismus und Synchronizität: Wiederholung als Strukturelement in Thomas Manns "Zauberberg"*. Groningen: Drukkerij van Denderen, 1966.
Burford, Alison. *Craftsmen in Greek and Roman Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
Burger, Ronna L. *Plato's "Phaedrus": A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Birmingham: University of Alabama Press, 1980.
Burnet, John (yay. haz.). *Plato's "Euthyphro," "Apology of Socrates," and "Crito"*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
Burnyeat, M. F. "Can the Skeptic Live His Skepticism?", Malcolm Schofield, Myles Burnyeat ve Jonathan Barnes (der.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* içinde. Oxford: Clarendon Press, 1980.
—. "The Impiety of Socrates". *Ancient Philosophy* 17 (1997): s. 1-12.
Campbell, Lewis. *The "Sophistes" and "Politicus" of Plato*. 1867. Yeniden basım, New York: Arno Press, 1973.
Cave, Terence. *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*. Oxford: Clarendon Press. 1979.
Charpentier, François. *Memorabilia: Les Choses mémorables de Xenophon*. Amsterdam, 1699. (İngilizceye *The Memorable Things of Socrates, Written by Xenophon, in Five Books . . . To which are prefixed the Life of Socrates from the French Academy; and the Life of Xenophon* adıyla çevrilmiştir. Londra, 1712. Almancaya Christian Thomasius tarafından *Das ebenbild eines wahren und ohnpedantischen philosophi; oder, Das leben Socratis; aus dem frantzösishendes des herrn Charpentier ins teutsche übersetzt von Christian Thomas* adıyla çevrilmiştir. Halle, 1693, 1720.)
Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
—. "Nietzsche's Attack on Morality". Doktora tezi, University of Wisconsin, 1973.
Cobb, William (çev.). *Plato's "Sophist"*. Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1990.
Connor, W. R. "The Other 399: Religion and the Trial of Socrates". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58 (1991): İlave, s. 49-56.
Cooper, John M. "Notes on Xenophon's Socrates". *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* içinde. Princeton: Princeton University Press, 1998.
Cooper, John M. (der.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
Cooper, Lane. *Plato on the Trial and Death of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1941.
Corbett, P. J. *Classical Rhetoric for the Modern Student*. 3. basım. New York: Oxford University Press, 1990.
Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.
Cousin, Jean. *Études sur Quintilien*. 2 cilt. Paris: Boivin, 1936.
Croiset, Maurice (der.). *Platon: Oeuvres complètes*. I. cilt. Paris: Les Belles Lettres, 1920.
Daele, Hilaire van (çev.). *Aristophane*. 5 cilt. Victor Coulon (yay. haz.). Paris: Les Belles Lettres, 1928-1940.
Dane, Joseph A. *The Critical Mythlogy of Irony*. Athens: University of Georgia Press,

1991.
Dannhauser, Werner. *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan, 1965.
—. "Philosophy as/and/of Literature". *The Philosophical Disenfranchisement of Art* içinde. New York: Columbia University Press, 1986.
—. "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*". Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (der.), *Reading Nietzsche* içinde. New York: Oxford University Press, 1988.
Davidson, Arnold I. "Archaeology, Genealogy, Ethics". David Couzens Hoy (der.), *Foucault: A Critical Reader* içinde. Oxford: Blackwell, 1986.
—. "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought". Gary Gutting (der.), *The Cambridge Companion to Foucault* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Davidson, Donald. "The Folly of Trying to Define Truth". *Journal of Philosophy* 93 (1996): s. 263-287.
Detweiler, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
Dittmar, Heinrich. *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Berlin: Weidmann, 1912.
Dover, K. J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley: University of California Press, 1974.
Dover, K. J. (yay. haz.). *Aristophanes: "Clouds"*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
—. *Plato: "Symposium"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Dreyfus, Hubert L. ve Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
Dumézil, Georges. *". . . Le Moyne noir et gris dedans Varennes" : Sotie nostradaique suivie d'un divertissement sur les dernieres parolesde Socrate*. Paris: Gallimard, 1984.
Enright, D. J. *The Alluring Problem: An Essay on Irony*. New York: Oxford University Press, 1986.
Erasmus, Desiderius. *Convivium religiosum. Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* içinde. 1. cilt, 3. kısım, L.-E. Halkin, F. Bierlaire ve R. Hoven (yay. haz.). Amsterdam: North Holland, 1972.
—. *Sileni Alcibiadis. Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* içinde. 2. cilt, 5. kısım, Felix Heinimann ve Emanuel Kienzle. Amsterdam: North Holland, 1981.
Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Çeviren Betsy Wing. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
—. *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris: Fayard, 1994.
Fénelon, François Salignac de la Mothe. *Abrégé des vies des anciens philosophes. Oeuvres complètes de Fénelon* içinde. 7. cilt. Paris: J. Leroux et Jouby, 1850.
Ferguson, John. *Socrates: A Source Book*. Londra: Macmillan, 1970.
Fish, Stanley. "Short People Got No Reason to Live: Reading Irony". *Doing What Comes Naturally* içinde. Durham, N.C.: Duke University Press, 1989.
FitzPatrick, P. J. "The Legacy of Socrates". Barry S. Gower ve Michael C. Stokes (der.), *Socratic Questions: The Philosophy of Socrates and Its Significance* içinde. Londra: Routledge, 1992.
Flynn, Thomas. "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France". James Bernauer ve David Rasmussen (der.), *The Final Foucault* içinde. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.
Foucault, Michel. "An Aesthetics of Existence". *Foucault Live: Collected Interviews,*

1961-1984 içinde, Sylvère Lotringer (yay. haz.). New York: Semiotext(e), 1989.
—. *The Archaeology of Knowledge*. Çeviren A. M. Sheridan Smith. New York: Harper and Row, 1972.
—. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Çeviren A. M. Sheridan Smith. New York: Random House, 1973.
—. *The Care of the Self. The History of Sexuality*'nin 3. cildi içinde, çeviren Robert Hurley. New York: Random House, 1986.
—. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çeviren Alan Sheridan. New York: Random House: 1977.
—. "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom". *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984* içinde, Sylvère Lotringer (yay haz.). New York: Semiotext(e), 1989.
—. *The History of Sexuality*. I. cilt, *An Introduction*. Çeviren Robert Hurley. New York: Random House, 1978.
—. "Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity". *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984* içinde, Sylvère Lotringer (yay. haz.). New York: Semiotext(e), 1989.
—. Collège de France'da , 15 ve 22 Şubat 1984 tarihinde Socrates üzerine verdiği dersler.
—. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Çeviren Richard Howard. New York: Random House, 1965.
—. "On the Genealogy of Ethics: Overview of Work in Progress". *The Foucault Reader* içinde, Paul Rabinow (der.). New York: Random House, 1984.
—. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House, 1973.
—. "Prison Talk". *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, Colin Gordon (der.). New York: Random House, 1980.
—. "Truth and Power". *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, Colin Gordon (der.). New York: Random House, 1980.
—. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*'nin 2. cildi içinde, çeviren Robert Hurley. New York: Random House, 1985.
—. "What Is an Author?", Josué V. Harari (der.), *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* içinde. Ithaca: Cornell University Press, 1979.
—. "What Is Enlightenment?" *The Foucault Reader* içinde, Paul Rabinow (der.). New York: Random House, 1984.
Fowler, H. W. *A Dictionary of Modern English Usage*. 2. basım, Sir Ernest Gowers (der. ve yay. haz.) New York: Oxford University Press, 1965.
Frame, Donald M. "Pierre Villey (1879-1933): An Assessment". *Oeuvres et critiques* 8 (1983): s. 29-43.
Frede, Michael. "Euphrates of Tyrus". Typescript. Keble College, Oxford University, 1995.
—. "Philosophy and Medicine in Antiquity". *Essays on Ancient Philosophy* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
—. "Plato's Arguments and the Dialogue Form". James C. Klagge ve Nicholas D. Smith (der.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* içinde. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992): Ek, s. 201-219.
—. "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge." Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner (der.), *Philosophy in History* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Friedländer, Paul. *Plato*. Çeviren Hans Meyerhoff. 2. basım, 3 cilt. Princeton: Princeton University Press, 1969.
Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Philippe Desan (yay. haz.). Çeviren Dawn Eng. Berkeley: University of California Press. 1991.
Furley, William D. "The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue". *Phronesis* 30 (1985): s. 201-208.
Geach, Peter. "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary". *Monist* 50 (1966): s. 369-382.
Giannantoni, Carlo. *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Roma: Bibliopolis, 1990.
Gigon, Olof. *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. 2. basım. Bern: A. Francke, 1970.
Glenos, Demetres. *Platona "Sophistis"*. Giannes Kordatos (yay. haz.). 1940. Yeniden basım, Greek-European Youth Movement, 1971.
Gombrich, E. H. *Meditations on a Hobby-Horse*. Londra: Phaidon. 1963.
Gooch, P. W. "Socratic Irony and Aristotle's *Eirôn*: Some Puzzles". *Phoenix* 41 (1987): s. 95-104.
Gray, Floyd. "Montaigne and the *Memorabilia*". *Studies in Philosophy* 58 (1961): s. 130-139.
Grice, Paul. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
Griffin, M. T. ve E. M. Atkins (yay. haz.). *Cicero: "On Duties"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Griswold, Charles L. Jr. (der.). *Platonic Writings/Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988.
Griswold, Charles L. Jr. *Self-Knowledge in Plato's "Phaedrus"*. New Haven: Yale University Press, 1986.
Groden, Suzy Q (çev.). *The "Symposium" of Plato*. J. A. Brentlinger (yay. haz.). Amherst: University of Massachusetts Press, 1970.
Gross, Barry (der.). *Great Thinkers on Plato*. New York: Capricorn Books, 1969.
Grote, George. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 3 cilt. Londra: Russell, 1865.
Grube, G. M. A. (çev.). *Plato: Five Dialogues*. Indianapolis: Hackett, 1981.
—. *Plato: "Republic"*. Yay. haz. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 1992.
Gulley, Norman. *The Philosophy of Socrates*. Londra: Macmillan, 1968.
Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. 6 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1962-1981.
Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Çeviren Frederick Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Arnold I. Davidson (yay. haz.). Çeviren Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
—. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
—. "Reflections of the Notion of 'The Cultivation of the Self'" Timothy J. Armstrong (çev.), *Michel Foucault, Philosopher*. New York: Routledge, 1992.
Hallie, Philip P. *The Scar Montaigne*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1966.
Hamilton, William (çev.). *Plato: "Symposium"*. Baltimore: Penguin, 1951.
Hampton, Timothy. "Montaigne and the Body of Socrates: Narrative and Exemplarity in the *Essais*". *MLN* 104 (1989): s. 880-898.
Hatab, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy*. Chicago: Open Court, 1995.

Havas, Randall. *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
Hayman, Ronald. *Nietzsche: A Critical Life*. New York: Oxford University Press, 1980.
Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*. Çeviren E. S. Haldane. 3 cilt. 1892. Yeniden basım, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962.
—. *Philosophy of Fine Art*. Çeviren F. P. B. Gemaston. 1920. Yeniden basım, New York: Hacker Art Books, 1975.
—. *Sämtliche Werke: Jubiläumausgabe*. Hermann Glockner (der.). 26 cilt. Stuttgart: Fr. Fromann, 1927-1940.
—. *Vorlesungen iiber die Geschichte der Philosophie*. 3 cilt. Leiden: A. H. Adriani, 1908.
Hippocrates. *Hippocrate: L'Ancienne médecine*. A.-J. Festugière. 1948. Yeniden basım, New York: Arno Press, 1979.
Homer. *The Iliad*. Çeviren Robert Fagles. New York: Viking Penguin, 1990.
Irwin, T. H. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.
—. *Plato's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1977.
Irwin, T. H. (çev.). *Aristotle: "Nicomachean Ethics"*. Indianapolis: Hackett, 1985.
Isocrates. *Antidosis*. Georges Mathieu (yay. haz. ve çev.). Paris: Les Belles Lettres, 1942.
—. *Contra Sophistas*. George Norlin (yay. haz. ve çev.). Loeb Classical Library, 3. cilt. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.
Japp, Uwe. *Theorie der Ironie*. Frankfurt: Klostermann, 1983.
Joël, Karl. *Der echte und der xenophontische Sokrates*. 2 cilt. Berlin: R. Gaentner, 1893-1901.
Johnston, Mark. "Self-Deception and the Nature of Mind." Brian McLaughlin ve Amélie Oksenberg Rorty (der.), *Perspectives on Self-Deception* içinde. Berkeley: University of California Press, 1988.
Joukovsky, Françoise. "Qui parle dans le livre III des *Essais*?" *Revue d'histoire littéraire de la France* 88 (1988): s. 813-827.
Kahn, Charles H. "The Methodology of Plato in the *Laches*". *Revue internationale de philosophy* 40 (1986): s. 7-21.
—. "On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988): s. 69-102.
—. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
—. "Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues". *Journal of the History of Philosophy* 85 (1988): s. 541-549.
Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. basım. Princeton: Princeton University Press, 1974.
Kerferd, George. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Kierkegaard, Søren. *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (der. ve çev.). Princeton: Princeton University Press, 1989.
—. *The Point of View for My Work as an Author*. Çeviren Walter Lowrie. New York: Harper and Row, 1962.
Klein, Jacob. *Plato's Trilogy: "Theaetetus," the "Sophist," and the "Statesman"*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
Klonoski, Richard J. "The Portico of the Archon Basileus: On the Significance of the Setting of Plato's *Euthyphro*". *Classical Journal* 81 (1986): s. 130-137.

Kowalik, Jill Anne. "Sympathy with Death: Hans Castorp's Nietzschean Resentment". *German Quarterly* 58 (1985): s. 27-48.
Kraut, Richard. "Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus'". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983): s. 59-70.
Kraut, Richard (der.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992.
La Charité, Raymond C. "Montaigne's Silenic Text: 'De la phisionomie'". *Le Parcours des "Essais": Montaigne 1588-1988* içinde. Paris: Aux Amateurs de livres, 1989.
Limbrick, Elaine. "Montaigne and Socrates". *Renaissance and Reformation* 9 (1973): s. 46-57.
Lloyd-Jones, Hugh. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1971.
—. "Nietzsche and the Study of the Ancient World". James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner ve Robert M. Helm (der.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition* içinde. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.
Long, A. A. "Hellenistic Ethics and Philosophical Power". Peter Green (der.), *Hellenistic History and Culture* içinde. Berkeley: University of California Press, 1993.
—. "History of Western Ethics: Hellenistic". *The Encyclopaedia of Ethics* içinde, Lawrence Becker (der.). New York: Garland, 1992.
—. "Plato's Apologies and Socrates". Jyl Gentzler (der.), *Method in Ancient Philosophy* içinde. Oxford: Oxford University Press, 1997.
—. "Socrates in Hellenistic Philosophy". *Classical Quarterly* 38 (1988): s. 150-171.
MacDowell, Douglas M. (yay. haz.). *Aristophanes: "Wasps"*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
Magalhães-Vilhena, V. de. *Le Problème de Socrates: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
Maier, Heinrich. *Sokrates*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913.
Mann, Thomas. *Fragment über das Religiöse. Gesammelte Werke* içinde. 2. cilt. Frankfurt: Fischer, 1960.
—. *The Magic Mountain*. Çeviren H. T. Lowe-Porter. New York: Alfred A. Knopf, 1927.
—. *The Magic Mountain*. Çeviren John E. Woods. New York: Alfred A. Knopf, 1995.
—. *Der Zauberberg*. Frankfurt: Fischer, 1952.
Marcel, R. "Saint Socrate, patron de l'humanisme". *Revue internationale de philosophie* 5 (1951): s. 135-143.
McGowan, Margaret M. *Montaigne's Deceits: The Art of Persuasion in the "Essais"*. Londra: University of London Press, 1974.
Meijer, Marianne S. "Guesswork or Facts: Connections between Montaigne's Last Three Chapters (III: 11, 12 ve 13)". *Yale French Studies* 64 (1983): s. 167-179.
Merquior, J. G. *Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1985.
Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster, 1993.
Momigliano, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
Montaigne, Michel de. *The Complete Works of Montaigne*. Çeviren Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1942.
—. *Les Essais de Michel de Montaigne*. Pierre Villey (der.). Yeniden basım. 3 cilt. Paris: Librairie Félix Alcan, 1965.
—. *Michel de Montaigne: The Complete Essays*. Çeviren M. A. Screech. Londra: Penguin Press, 1991.
Montuori, Mario. *De Socrate iuste damnato: The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1981.

—. *Socrates, Physiology of a Myth. London Studies of Classical Philology* 6, 1981.
Morrison, Donald. "On Professor Vlastos' Xenophon". *Ancient Philosophy* 7 (1987): s. 9-22.
—. "Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful". *Ancient Philosophy* 15 (1995): s. 329-348.
Most, Glenn W. "A Cock for Asclepius". *Classical Quarterly* 43 (1993): s. 96-111.
Muecke, D. C. *The Compass of Irony*. Londra: Methuen, 1969.
Navarre, M. O. (der.). *Charactères de Théophraste*. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
Navia, Luis E. ve Ellen L. Katz. *Socrates: An Annotated Bibliography*. New York: Garland, 1988.
Nehamas, Alexander. "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues". *Review of Metaphysics* 29 (1975): s. 287-306.
—. "The Ends of Philosophy". Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*'ye ilişkin bir eleştiri. *New Republic*, 30 Mayıs 1988, s. 32-36.
—. "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic". *History of Philosophy Quarterly* 5 (1990): s. 3-16.
—. "Getting Used to Not Getting Used to It: Nietzsche in *The Magic Mountain*". *Philosophy and Literature* 5 (1981): s. 73-89.
—. "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985): s. 1-30.
—. "Nietzsche, Aestheticism, Modernity". Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins (der.). *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
—. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
—. "Socratic Intellectualism". John J. Cleary (der.). *Proceedings of the Boston Colloquium in Ancient Philosophy* içinde. 2. cilt. Lanham, Md.: University Press of America, 1987.
—. "Subject and Abject: The Examined Life of Michel Foucault". *New Republic*, 15 Şubat 1993, s. 27-36.
—. "A Touch of the Poet". *Raritan Quarterly* 10 (1990): s. 101-125.
—. "Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates". *Arion*, 3. sayı, 2. cilt. (1992): s. 156-186.
—. "What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?". *Review of Metaphysics* 46 (1992): s. 270-306.
—. "Writer, Text, Work, Author". Anthony J. Cascardi (der.). *Literature and the Question of Philosophy* içinde. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
Nehamas, Alexander ve Paul Woodruff (çev.). *Plato: "Symposium"*. Indianapolis: Hackett, 1989.
Newman, Ernest. *The Life of Richard Wagner*. 4. cilt. 1937. Yeniden basım. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil. The Basic Writings of Nietzsche* içinde, çeviren Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
—. *The Birth of Tragedy. The Basic Writings of Nietzsche* içinde, çeviren Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
—. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Çeviren R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
—. *Ecce Homo. The Basic Writings of Nietzsche* içinde, çeviren Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
—. *The Gay Science*. Çeviren Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.

—. *Gesammelte Werke*. 23 cilt. Münih: Musarion, 1920-1929.
—. "Homer on Competition". *On the Genealogy of Morality* içinde, çeviren Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
—. *Human, All-Too-Human*. Çeviren R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
—. *On the Genealogy of Morals. The Basic Writings of Nietzsche* içinde, çeviren Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
—. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*. Daniel Brazeale (der. ve çev.). Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979.
—. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. 15 cilt. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (der.). Berlin: De Gruyter, 1980.
—. *Schopenhauer as Educator. Unmodern Observations* içinde. William Arrowsmith (der. ve çev.). New Haven: Yale University Press, 1990.
—. *Schopenhauer as Educator. Untimely Meditations* içinde, çeviren R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
—. *Thus Spoke Zarathustra. The Viking Portable Nietzsche* içinde, Walter Kaufmann (der. ve çev.). New York: Viking Press, 1954.
—. *Twilight of the Idols. The Viking Portable Nietzsche* içinde, Walter Kaufmann (der. ve çev.). New York: Viking Press, 1954.
—. *The Will to Power*. Çeviren Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.
O'Neill, John. *Essaying Montaigne: A Study of the Renaissance Institution of Reading and Writing*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1982.
Peek, Werner. *Griechische Versinschriften*. 1. cilt. Berlin: Akademie, 1955.
Phillips, Margaret Mann. *Erasmus on His Times: A Shortened Version of the 'Adages" of Erasmus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
Platnauer, Maurice (yay. haz.). *Aristophanes: "Peace"*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
Plato. *The Dialogues of Plato*. Çeviren Benjamin Jowett. Oxford: Oxford University Press, 1953.
Pope, Maurice. *The Ancient Greeks: How They Lived and Worked*. Londra: David and Charles, 1976.
Press, Gerald A. *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993.
Rabelais, François. *Gargantua and Pantagruel*. Çeviren Burton Raffel. New York: Norton, 1990.
Rabinowitz, W. G. "Platonic Piety: An Essay towards the Solution of an Enigma". *Phronesis* 3 (1958): s. 108-120.
Reed, C. J. *Thomas Mann: The Uses of Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
Reeve, C. D. C. *Socrates in the "Apology"*. Indianapolis: Hackett, 1989.
Rendall, Steven. *Distinguo: Reading Montaigne Differently*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
Ribbeck, Otto. "Über den Begriff des *Eiron*". *Rheinisches Museum* 31 (1876): s. 381-400.
Rieckman, Jens. *"Der Zauberberg": Eine geistige Autobiographie Thomas Manns*. Stuttgart: Heinz, 1977.
Rigolot, François. "Les 'Visages' de Montaigne". Marguerite Soulie (der.). *La Littérature de la Renaissance: Mélanges offerts à Henri Weber* içinde. Cenevre: Slatkine, 1984.
Robin, Léon. *Platon: Oeuvres complètes*. 2 cilt. Paris: Gallimard, 1950.

Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. 2. basım. Oxford: Clarendon Press, 1953.
Robinson, T. M. *Contrasting Arguments: An Edition of the "Dissoi logoi"*. New York: Arno Press, 1979.
Roloff, Dietrich. *Platonische Ironie*. Heidelberg: C. Winter, 1975.
Roochnik, David. "Plato's Use of the Techne-Analogy". *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): s. 295-310.
—. *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of the Logos*. New York: Routledge, 1990.
Rorty, Amélie Oksenberg. "A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals". *The Identities of Persons* içinde. Berkeley: University of California Press, 1976.
Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
—. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
Rosen, Frederick. "Piety and Justice: Plato's *Euthyphro*". *Philosophy* 43 (1968): s. 105-116.
Rosen, Stanley. *Plato's "Symposium"*. New Haven: Yale University Press, 1968.
Rowe, Christopher. "Platonic Irony". *Nova Tellus* 5 (1987): s. 83-101.
Rutherford, R. B. *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
Salkever, Stephen G. *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*'un bir eleştirisi (James C. Klagge ve Nicholas D. Smith [der.]), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) -İlave. *Bryn Mawr Classical Review* içinde (Elektronik Baskı, 1992).
Sartre, Jean-Paul. "Existentialism Is a Humanism". Walter Kaufmann (der.). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* içinde. New York: World, 1956.
Schacht, Richard. *Nietzsche*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983.
Scharfschwerdt, Jürgen. *Thomas Mann und der deutsche Bildungsroman*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.
Schlegel, Friedrich von. *Friedrich Schlegel's "Lucinde" and the Fragments*. Çeviren Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.
—. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. 19 cilt. Ernst Behler ve diğ. (der.). Münih ve Padenborn: Schöningh, 1956-.
—. *Kritische Schriften*. Münih: Carl Hanser, 1938.
Schleiermacher, Friedrich. "Über den Werth des Sokrates als Philosophen". *Sämtliche Werke* içinde. 2. cilt. Berlin, 1838.
Schmidt, Hermann-Josef. *Nietzsche und Sokrates: Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*. Meisenheim: Hain, 1969.
Scodel, Joshua. "The Affirmation of Paradox: A Reading of Montaigne's *Essays*". *Yale French Studies* 64 (1983): s. 209-237.
Scott, Gary Alan. "Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation of Political to Ethical *Parrhêsia* and the Disagreement between Socrates and Alcibiades over Truth-telling". Typescript. Department of Philosophy, Whittier College, 1996.
Screech, M. A. *Montaigne and Melancholy: The Wisdom of the "Essays"*. Londra: Penguin, 1991.
Sedgewick, G. G. *Of Irony, Especially in Drama*. Toronto: University of Toronto Press, 1948.
Seeskin, Kenneth. *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press, 1987.
Serres, Michel. "Géométrie de la folie". *Hermès ou la communication* içinde. Paris:

Minuit, 1968.
Shapiro, Gary. "Nietzsche's Graffito: A Reading of the *Antichrist*". *Boundary* 2, 9. ve 10. ciltler (1981): s. 119-140.
Solomon, Robert C. "Nietzsche and Nehamas's Nietzsche". *International Studies in Philosophy* 21 (1989): s. 55-62.
Starobinski, Jean. *Montaigne in Motion*. Çeviren Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Stock, Irving. *"The Magic Mountain"*. *Modern Fiction Studies* 32 (1986): s. 487-520.
Stone, I. F. *The Trial of Socrates*. Boston: Beacon Press, 1988.
Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
Strong, Tracy. *Friedrich Nietzsche and The Politics of Transfiguration*. Genişletilmiş baskı, Berkeley: University of California Press, 1988.
Swearingen, C. Jan. "Dialogue and Dialectic: The Logic of Conversation and the Interpretation of Logic". Tullio Maranhão (der.). *The Interpretation of Dialogue* içinde. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
Taylor, A. E. "Aeschines of Sphettos". *Philosophical Studies* içinde. Londra: Macmillan, 1934.
Thesleff, Holger. "Platonic Chronology". *Phronesis* 34 (1989): s. 1-26.
—. *Studies in Platonic Chronology*. Commentationes humanarum litterarum 70. Helsinki: Societas Scientiarium Fennica, 1982.
Thiele, Leslie Paul. *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
Thomson, J. A. K. *Irony*. Londra: Allen and Unwin, 1926.
Tiles, J. E. "*Technê* and Moral Expertise". *Philosophy* 59 (1984): s. 49-66.
Tournon, A. *Montaigne: La Glose et l'essai*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983.
Trifling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
Ussher, R. Glenn (der.). *The Characters of Theophrastus*. Londra: Macmillan, 1960.
Vander Waerdt, Paul. "Socratic Justice and Self-Sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates*". Society for Ancient Greek Philosophy'de sunulan tebliğ, New York, Ekim 1990.
Vander Waerdt, Paul (der.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
Versenyi, Laszlo. *Socratic Humanism*. New Haven: Yale University Press, 1963.
Villey, Pierre. *Les Sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*. 2 cilt. Paris: Hachette, 1908.
Vlastos, Gregory. "Introduction". *Plato: "Protagoras"* içinde, çeviren Benjamin Jowett, yay. haz. Martin Ostwald. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.
—. "The Paradox of Socrates". *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* içinde. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971.
—. Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith'in, *Socrates on Trial*'ına ilişkin bir eleştiri, *Times Literary Supplement*, 15-21 Aralık 1989, s. 1393.
—. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
—. *Socratic Studies*. Derleyen Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Völker, Ludwig. "'Experiment,' 'Abenteuer', 'Traum' in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*: Struktur-Idee-Tradition". Heinz Saueressig (der.), *Besichtigung des Zauberbergs* içinde. Biberach: Wege und Gestalten, 1974.

Waddington, Raymond B. "Socrates in Montaigne's 'Traicté de la phisionomie'". *Modern Language Quarterly* 41 (1980): s. 328-345.
Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.
Weigand, Hermann J. *"The Magic Mountain": A Study of Thomas Mann's Novel*. 1933. Yeniden basım. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965.
Weiss, Roslyn. "Euthyphro's Failure". *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): s. 437-453.
Weiss, Walther. *Thomas Manns Kunst der sprachlichen und thematischen Integration*. Hefte zur Zeitschrift *Wirkendes Wort* 13. Düsseldorf: Schwann. 1964.
Weissenborn, H. *De Xenophontis in commentariis scribendis fide historica*. Jena: G. Nevenhahni, 1910.
West, Thomas G. ve Grace Starry West. *Four Texts on Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
Whiston, Robert. *Demosthenes, with an English Commentary*. Londra: Whittaker, 1959.
White, Nicholas P. (çev.). *Plato: "Sophist"*. Indianapolis: Hackett, 1993.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Platon*. 2. basım, 2 cilt. Berlin: Weidmann, 1920.
Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.
Williams, C. E. "Not an Inn, but a Hospital." Harold Bloom (der.), *Thomas Mann's "The Magic Mountain": Modern Critical Interpretations* içinde. New Haven: Chelsea, 1986.
Woodruff, Paul. "Plato's Debt to Protagoras". Typescript. Department of Philosophy, University of Texas, 1993.
—. "Plato's Early Theory of Knowledge". Stephen Everson (der.), *Epistemology* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
—. "Response to A. A. Long". Peter Green (der.), *Hellenistic History and Culture* içinde. Berkeley: University of California Press, 1993.
Woodruff, Paul (çev.). *Plato: "Hippias Major"*. Indianapolis: Hackett, 1982.
Woolf, Virginia. "Montaigne". *The Common Reader: First Series* içinde. New York: Harcourt Brace, 1984.
Xenophon. *Conversations of Socrates*. Çeviren Hugh Tredennick ve Robin Waterfield. Londra: Penguin, 1990.
Young, Charles M. "Plato and Computer Dating". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994): s. 227-250.
Zeitlin, Froma. "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama". *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature* içinde. (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen*. Cilt II.1. 4. basım (Leipzig: Fues's Verlag, 1889).
—. *Socrates and the Socratic Schools*. Çeviren Oswald J. Reichel (New York: Russell & Russell, 1962).
Ziolkowski, Theodore. *Dimensions of the Modern Novel*. (Princeton: Princeton University Press, 1971).

Dizin

A
ABD 317
adak adama 290, 291
adalet 69
Adam, J. 71
Adeimantos 70
Aeschine 69, 125
Aeskhylos 246
aforoz edilme 314
Ahern, Daniel R. 251, 277
ahlâk 244, 245, 255, 257, 262, 263, 272, 282, 293, 322
ahlâk bozukluğu 81, 121, 122, 150, 227, 251, 255
ahlâka aykırı bir kişi 276
ahlâka aykırılık 260, 262
ahlâki davranış kuralları 322
ahlâki düzelme 123
ahlâki eylemler 323
ahlâki yargılar 257
ahlâki yükümlülükler 322
Ahlâkın Soykütüğü Üstüne 321
aile 301, 302
Akademi 170
Akademiciler 215
akıl 229, 230, 245, 253, 254, 255, 256, 274, 277, 282, 293, 311, 313, 314, 316
akıl hocası 61
akıl ve ahlâk 246
akıl ve erdem 88
akıldışı 256
akıllı 118, 135
akılsallık 256
aklın gücü 226, 227
alay 102, 112
alazoneia 98
aldatma 95, 100, 101, 103, 105, 106, 112, 113, 114, 117
aldatmaya yönelik gizleme 105, 106
alegori 97
alışılmadık 62
alium, aliter 106
Alkibiades 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 127, 165, 176, 204, 207, 231, 326, 327
Alkibiades I (Platon) 326, 327
Allen, R.E. 67, 78, 93
Alman Romantizmi 172
alt tabaka 242
alternatif 313
Amerika 317
amor fati (yazgını sev) 259
anatomist 314
Anaxagoras 336
anımsama teorisi 128, 138, 164, 165, 166, 326
anıt 223
antictik 321
Antichrist (Deccal) 333
antik felsefeciler 138, 332
antikiteyi incelemek 333
Antisthenes 125
Apelles 143
Apollon 197
Apollon'un kuğuları 292
Apology (Platon) 66, 92, 98, 124, 136, 137, 139, 141, 144, 147, 160, 176, 179, 181, 197, 198, 215, 217, 222, 285, 286, 288, 289, 295, 297, 301, 302, 303, 325, 326, 327, 328, 331, 333

Apology of Socrates (Xenophon) 206
aptal 90, 91
Apuleius 73
Arendt 327
aretê 124, 125, 126, 128, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 199, 205, 206, 280, 301, 327, 328
aretê öğretme sanatı 142
aretê uzmanı 129, 152, 168
argümana başvurma 326
Arieti, James A. 67, 68, 74, 78
Aristippus 125
Aristo 16, 18, 28, 94, 96, 98, 99, 135, 138, 139, 140, 143, 174, 189, 193, 210, 291
Aristodemos 188
aristokratik 247
Aristophanes 94, 95, 96, 97, 98, 101, 109, 110, 173, 336
Aristophanes: "Wasps" 95
Aristophanik koro 174
arkaik doğruluk 181
Arkhelaus 336
Arkhont, Kral 66, 72, 78
arzular 198, 258, 322
askêsis 321
Asklepios 248, 250, 285, 286, 287, 288, 291, 292
asli yaşama sanatı 331
aşırılıktan kaçınmak 321
aşkın ikili doğası 39
atavist 256
Athenaeum 175
Athenaeus 203
Atina 66, 73, 77, 158, 170, 288
Atinalılar 132, 147, 156, 157, 166, 173, 179, 251, 274, 292, 295, 296, 299, 300, 325, 326
Atinalıların oğlancılığı 252
atlar 145
Aupleios 177
ayaktakım 242
Aydınlanma 174, 310, 313, 314, 317
Aydınlanma projesi 316

B
bağnaz mizaçlı 75
bankacılık kurumu 310
Baraz, Michaël 202
Barnes, Jonathan 198
Barthes, Roland 308
basiret 263, 271
bastırma 319
başarı 146, 237
başka bir adla 315
Bataille, Georges 309
Batı felsefesi 332
beden 292, 293, 294
beden bir mezardır 293
bedenden çileci bir kopuş 293
bedene yönelik nefret 291
bedenin sağlıksızlığı 287
bedensel yaşam 293
Beethoven 212
belgelik 293
belirsizlik 122, 127
benliğe özen 320, 330, 333
benlik (kendilik) 17, 18, 20, 21, 22, 28, 29, 35, 214, 218, 224, 225, 228, 229, 233, 256, 260, 274, 317, 318, 320, 321, 325
benlik ve doğa 257
Bergmann, Peter 245
Berkeley 9, 10, 11, 12
beşeri bilimler 308, 311, 312
beti (figure) 107, 129, 106
beyan 104
Beyond Good and Evil (Nietzsche) 242
bilge insan 156, 157, 200, 250
bilgelik 113, 144, 146, 209, 217, 250, 274, 285, 298, 299, 300
bilgi 83, 122, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 159, 160, 164, 166, 168, 169, 170, 248, 310, 331
bilgi erdemdir 210
bilgi teorisi 140
bilgi ve inanç 164
bilgi yoksunluğu 219
bilgisizlik 133, 134, 135, 136, 141, 144, 154
bilgiyi içselleştirme 257
bilim 265
bilimciler 22
bilinçdışılık 257

bir benlik yaratma 20, 21, 330
bir birey olmak 330
bir hava takınan 103
bir karakter yaratma 33
bir varoluş estetiği 34
birey 20, 21, 22, 28, 40, 246, 247, 260, 279, 297, 306, 307, 309, 310, 313, 317, 322, 334
birey olma 21, 258
bireyci yaşama sanatı 28
bireyler 297, 307, 310, 313, 317
bireysel vicdan 133
bireyselcilik 194
bireysellik 65, 208, 260, 261
Bismarck 237
biyografik olay 325
biyoloji 311
Blanchot, Maurice 314, 318
Bloom, Allan 70
Bluck, Richard S. 169
Blum, Claude 218
Bolotin, David 155
Booth, Wayne 102
boyun eğdirme 252, 312
bozulan 287
bozulmuş beden 287, 326
bozulmuş ruh 287
Brière, A. 195
Bryn Mawr Classical Review 68
bulanık bir huşu ve dindarlık duygusu 44
Bulhof, Francis 61
Burger, Ronna L. 70
Burnet, John 73, 93
Burnyeat, M.F. 198
bütünün onaylanması 259
büyük besteciler 212
Büyülü Dağ 39, 41, 50, 55, 63, 64, 121

C-Ç

Camus, Albert 13
Castaillon 195
Catiline 107
Cato 206, 210, 335
Cave, Terence 225, 226
cehalet 88, 108
cesaret 108, 134, 267, 303, 323, 326, 329, 330
cezaevi pratikleri 313
cezalandırma ihtiyacı 313
Chaerephon 336
Characters (Theophrastus) 96
Charité, La 204
Charmides (Platon) 66, 68
Charpentier, François 177, 188
Cicero 18, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 177, 195, 196, 207, 209, 215, 219, 220, 223, 224, 250
ciddiyet 311
cinsel ilişkiler 54
cinselliğin tarihi 315
Cinselliğin Tarihi 321, 323
cinsellik 315, 321
Clark, Maudemarie 263, 264, 272
Clausewitz 307
Clouds (Aristophanes) 336
Cobb, William 169
Connor, W.R. 175
contrarium 106
Convivium religiosum (Erasmus) 203
Cooper, John M. 162, 163,187
Cornford 169
Crassus 105, 217
Crat 72
Crito (Platon) 66, 72
Croiset, Maurice 73
çapraz sorgulama 154
çekingenlik 115
çilecilik 321, 322

D

Daidalos 75
Daidalos'un heykelleri 164, 165
daimon 71, 73, 178, 179, 249, 295
dalavere 113
dalga geçme 112, 113
Damon 336
Dane, Joseph A. 134
Dannhauser, Werner 281
Danto, Arthur 65, 272, 264
Dardamys 221
Davidson, Arnold I. 311
Davidson, Donald 267
Daybreak 241
De oratore 104
Deccal 262
değer yargıları 263
değerler 258
değişim 305, 329

deha 320
dekadans 251, 253, 256, 277, 279, 284
dekadant 277, 278, 279
deli numarası 103
delilik 305, 306, 323
Delphoi kâhini 144, 158, 159, 197, 201, 298, 336
demokrasi 295
demokratik hareket 245
Demokritos 140
Demosthenes 95
Denemeler 32, 194, 213, 223
denetim 324
dengeli ironi 102
derin düşünme 311
dertsiz tasasız 216
Detweiler, Bruce 245
Devlet (Platon) 27, 66, 70, 71, 110, 119, 125, 135, 137, 145, 146, 167, 168, 169, 170, 171, 182, 189, 193, 196, 197, 200, 256, 307, 337
devlet adamları 145
devletin gücü 310
dilbilim 311
din 203, 271
dindarlık 69, 71, 74, 75, 78, 79, 134, 151, 152, 298
dinlerin kurucuları 252
dinsizlik 67, 73
dinsizlik suçlaması 66
Diogenes 18, 203, 221
Dionsysiodoros 109, 123
Discipline and Punish (Foucault) 307, 315
disipliner pratikler 312
dissimulatio 104
Dissoi logoi 146
Distinguo 207
dış ile iç 219, 232
dışın içi yansıtması 222
dışlanmış 325
dışlanmış gruplar 323
Dittmar, Heinrich 69
diyalektik 67, 142, 157, 160, 169, 244, 248, 249, 257, 273, 274, 277
diyalektikçi 90
diyaloglar 69, 70, 89, 91, 125, 332
diyalojik 83
Doctor Faustus 162
dogmacılık 34, 263, 265, 268, 273, 275, 279, 280, 285
dogmatik 183
doğa 198, 211, 214, 215, 217, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 246, 306
doğa felsefecileri 140, 142, 326
doğal ve sıradan 208
doğallık 216
doğallık paradigması 221
doğaya uy 233
doğru bilgi 292
doğru edim 180
doğru felsefe 292
doğru görüşler 270
doğru inanç 136, 137, 164, 165, 166
doğru konuşma cesareti 299
doğru söyleme 297
doğru şeyi yapabilme 180
doğruculuk 100, 106, 117
doğruluk (adalet) 108, 110, 111, 112, 129, 146, 216, 227, 267, 287
doğruyu (hakikati) söyleme 296, 298, 300, 302
dolap dümen çevirme 110
dost canlısı 103
dostlar 22, 290, 294
dostluk 319
Dumézil, Georges 285, 286, 292
duygulara egemen olma 311
dünya 294
dünyevi tutkular 321
dürtüler 253, 254, 256, 274, 334
dürüstlük 98, 100, 102, 109, 135, 287, 303
düşsüz uyku 223
düşünce tarihi 336
düşünüm 27, 128, 332, 333, 338
düzenbazlık 21, 95, 100, 101, 111

E

ebedi tekerrür 259
Ecce Homo (Nietzsche) 236, 237, 244, 277, 281
edebi karakterler 18, 172
edebi şahsiyetler 19
edebiyat 65, 69, 70, 86, 223, 308, 309
edebiyat ve felsefe 71
edebiyatçılar 22
edeplilik adına gerçeği örtbas etmek 44,

45, 48
efendi olma 252
eğilim 229
eğitim 226, 228
Eğitimci Olarak Schopenhauer 237 241
eğrilik 160
eirôn 95, 96, 98, 103, 107
eirôneia 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 110, 111, 112, 113, 129
eirônikôs (ironik biçimde) 113, 115
ekonomi 203, 311
elde etme 229
Elea Okulu 140
elenkhos 66, 81, 89, 120, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 164, 169, 267, 293, 298, 299, 326, 327, 328, 329
Emerson 19
en bilge kişi 158, 210
en iyi insan 128
en iyi yapıt 28
en iyi yaşam 28, 182
en iyi yaşam tarzı 190, 183
en mükemmel insan (*vir optimus*) 107
en yüce iyi 273
Enright, D.J. 119, 126, 127
Epictetus 190, 203
epideixis 79
Epikürosçu 198, 332
epistemoloji 331
Erasmus 176, 203
erdem 93, 108, 124, 127, 128, 136, 137, 145, 146, 159, 161, 217, 221, 248, 250, 256, 292, 293, 303, 317
erdem bilgisi 31, 32, 122
erdem ve bilgi 248, 263, 327
erdem ve mutluluk 143
erdeme özen gösterme 295
erdemler 212
erdemsizlik 317
Eribon, Didier 324
Essays (Montaigne) 191, 198, 223, 239
estetik 28, 331
estetik Sokratesçilik 248
estetikçi 30
estetikçi yaşama sanatı 29
eşcinsellik 319, 320, 323
Ethics (Aristo) 97
êthos 106
Étienne de la Boétie 195
etik 17, 141, 144, 248, 322, 323, 331
etik bir düşünür 197
etik öznenin "*telos*"u 322, 323
etik Sokrates 197
etik töz 322
etkinlik 20
Euripides 77, 336
Euthydemos 66, 109, 110, 123, 199
Euthyphron (Platon) 27, 30, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 90, 91, 101, 123, 134, 151, 181, 196, 212
Euthyphron davası 66, 67
Evenos 141
evrensel akıl 226, 227
evrenselci 34, 194
eylemler 181
ezilmiş gruplar 35, 304

F

fabrika işçileri 310, 315
fail 307
fakirler 315
farklı (*diversa*) 107
farklı yaşam tarzı 28
fayda 265, 266
felsefe 16, 19, 20, 22, 26, 65, 69, 70, 83, 112, 130, 190, 191, 194, 215, 224, 233, 258, 281, 292, 294, 297, 309, 331, 332, 333
felsefe geleneği 23, 305
felsefe işçileri 276
felsefe teorik bir disiplindir 14
felsefe ve edebiyat 65
felsefe yapma tarzı 17
felsefeci 190
felsefecilerin yaşamları 22, 189, 191, 258
felsefenin sınırları 23
felsefenin yaşamı 190
felsefeye dayalı bir yaşam 16, 189
felsefeyi gökten yere indiren 196
felsefeyle uğraşmak 94
felsefi bilgi 139, 142
felsefi bir topluluk 294
felsefi bir yaşam inşa etme projesi 22, 23
felsefi dogmacılık 275

felsefi düşünmek 292
felsefi gelenek 130
felsefi kanon 190
felsefi müritler 294
felsefi sessizlik 314
felsefi umutsuzluk 314
felsefi yaşama sanatı 27, 181, 184, 189
felsefi yaşamak 293
Fénelon 188
Ficino 195
fikirler 325
filozoflar 169, 170
FitzPatrick 175
fizyonomi 202, 219, 220, 222, 256
fizyonomi ilkesi 207
"Fizyonomi Üstüne" (Montaigne) 196, 201, 203, 207, 228, 231, 232
fizyonomist 251, 253
Flynn, Thomas 285
Folie et déraison 314
formgeschichte 67
formlar 182, 326, 332
formlar teorisi 168
formül 330
Foucault, Michel 11, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 65, 183, 193, 284-337
Foucault'nun kendi değişimi 316
Foucault'nun nihilizmi 312, 314
Fowler 114
Frame, Donald M. 192
Frede, Michael 82, 83, 135, 190, 198
Freud 255, 256, 319
Friedländer, Paul 64, 75, 122
Friedrich, Hugo 191, 192, 193, 199, 236
frisch (tazelik, dinçlik) 41, 43
Frogs (Aristophanes) 173
Funeral Oration (Hyperides) 147
Furley, William D. 73

G

Gargantua 203
Geach, Peter 267
geleneğin yaratısı 226
genç suçlular 315
generaller 22
Getsemani Bahçesi 24
Giannantoni, Carlo 69
Gigon, Olof 171
gizleme 117, 118, 119, 126
Glaukon 70
Glenos, Demetres 169
Goethe 24, 173
Gombrich, E.H. 172
Gomperz 176
Gorgias (Platon) 66, 72, 101, 109, 123, 124, 125, 127, 128, 137, 138, 141, 142, 160, 163, 165, 166, 293
görecilik 269, 270
görüşler 181, 266
gösteriş 208, 211, 218, 221, 227, 231
gözardı etmek 285
gözetme 289
Gray 199
Griswold, Charles C. Jr. 70, 83
Griswold, Charles L. 68
Grote, George 68, 71, 176
gruplar 307
Gulley, Norman 134
Guthrie 114
gücüne göre yaşa 233
güç istemi 252
güler yüzlü 103
Güzelliğin Biçimi 127
güzellik 113, 230, 248

H

Habermas, Jürgen 256
hadım etmek 322
Hadot, Pierre 126, 193, 297, 297, 306, 320, 321, 327, 332
hakiki benlik (kendilik) 318
hakikat 21, 100, 108, 140, 157, 164, 265, 267, 268, 270, 271, 275, 285, 293, 294, 300
hakikat teorisi 266, 267
hakikat ve değer 264, 270
hakikatin doğası 266
hakikatin tanımlanamazlığı 268
hakiki felsefeciler 276
hakikatle yüzleştirme etkinliği 297
haksızlık 136, 137
Hallie, Philip P. 193, 198
Hampton, Timothy 220
Hannibal 103
hapishane 305, 312, 315
Hapishane Bilgilendirme Grubu 315
hasta bir insan 277
hastalık 256, 275, 277, 278, 286, 288,

289, 290, 292, 293, 306
hastalık yaşamın kendisi 294
hastane kayıtları 310
hata 289, 293
Hatab, LawranceJ. 245
hava takınma 106, 114
Havariler 203
Havas, Randall 85, 244, 251
hayran olma 325
haz 319, 320
hazzın efendisi olmak 321
Hegel 132, 133, 176, 177, 178, 238, 276
Heidegger 311
hekim 274
her şeyi söyleme 296
her yaradılışta rol almak 282, 283
Herakleitos 110
Herder 238
Hermogenes 110, 111
Herodot 145
Hesiodos 77
heykeltıraşlar ve hekimler 148
heykeltıraşlık 336
hile 110, 227
Hippia 109, 123, 128, 141
Hippias Major 66, 68
Hippias Minor 66, 72
Hippokrates 143, 149
Hıristiyan 245, 255, 270, 322
Hıristiyan çileciliği 243
Hıristiyanlık 133, 134, 237, 271, 272, 273, 282, 321, 333
Hollingdale, R.J. 236
Homerik destanlar 147
Homeros 145, 196, 240
Homeroscu doğruluk 181
Horace 12
Horatius 282
Hornblower, Simon 18
hoşsohbet 103, 217
hoşgörüsüz durumlar 313
Human, All-Too Human (Nietzsche) 241
huzurlu 159, 160, 161
hümanitaryanizm 311
hümaniter reform 329
hümanizm 311

I-İ

Imaginary Qualities of Actual Things 162
Irwin T.H. 99, 136, 137, 141,144
Isocrates 77, 146
Ion 66
iç savaş 211, 213, 228, 229, 230, 231, 256
içgüdü 247, 251, 253, 256, 257, 274
içgüdü anarşisi 254, 255
içgüdüsel 180, 256, 257, 278, 280
içme 321
içtenlik 141
içtenlik yoksunluğu 112
idealizm 259
ihtiyaçlar 334
iki felsefe anlayışı 19
iktidar 307, 312, 313, 317, 319
iktidar biçimi 318
iktidar ilişkileri 312, 313, 324
iktidar oyunu 324
iktidar/bilgi 310
iktidar/güç 310, 311
iktidarın yeni biçimleri 313
ilahi misyon 296
ilerleme 306
ilk Hıristiyan 256
ilk modern 256
ilk modern birey 246
ilk Yunan aristokrasisi 257
İlk Yunanlılar 246
ima 103, 106, 107
İmparatorluk 237
inanç 163, 166, 169, 270
inanç ve ahlâk 248
inançlar 82, 83, 164, 165, 258, 266
inceleme 68
İncil 176, 282
insan 256, 261, 308
insan aklının sınırları 201
insan nesline faydalı olma 240
insanbiçimci 246
İnsanca, Pek İnsanca 240, 284
insanın ölümü 309
intihar 289
İon 90, 91, 123, 298
İroni 26, 30, 32, 40, 58, 70, 74, 86, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113,

114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 161, 171, 172, 173, 189, 213, 276
ironi teorileri 177
ironia 98
ironici 99
ironiciler 92, 96, 114, 329
ironik 31, 118, 337
ironik bilgisizlik 195, 199
ironik olmak 94
ironik sofist 111
ironik Sokrates 233
ironik yazarlar 173
ironi karşıtı 94
İsa 109, 176, 262, 333
İskender 147, 205
istatistiksel bilgi 312
istem özgürlüğü 274
istihza 213
iş etiği 14
işkence 314
itaat etmeme 136, 137, 141, 160
iyi 168, 241, 242, 271, 272, 274, 289, 328
iyi bir insan 152, 167
iyi bir yaşam 189, 328
iyi kişi 319
iyi olma 167, 261
iyi öğretmenler 215
iyi şeyler 311
iyi yaşam 17
iyi yaşam problemi 331
iyiler 262, 248
iyilik ve hakikat 263
iyinin tanınması 167
İyinin ve Kötünün Ötesinde 275, 317
izleyici 114, 115, 119, 121

J
janr 69
Japp, Uwe 103
John, Baptist 203
Johnson, Dr. 97, 103, 105
Joukovsky, Françoise 212
Jowett, Benjamin 146
Jöel, Karl 189

K
kâhin 156, 157, 159, 299
Kahn, Charles H. 66, 163
Kaliforniya Üniversitesi 9
Kallikles 123, 137, 160, 165
kamusal ile özel 324
kamusal toplum 258
kan ve zulüm 311
kandırma 94, 98, 111, 113, 271
Kant 13, 21, 28, 193, 276, 316
Kantcı 245, 263
karakter 16, 18, 21, 22, 25, 32, 39, 41, 43, 63, 64, 129, 162, 165, 174, 191, 214, 335
karakter bozuklukları 93, 98, 210, 212, 220
karakter inşa etmek 337
karakter ve yapıt 19
karakterler 103, 171
karantina 314
karma yaşam 17
karmaşık ironi 119, 121, 122, 125, 126, 139
karşılaştırma 143
karşıt ideal 273
karşı-tiran 253
karşıtlaştırma 143
katarsis (arınma) 291
Katz, Ellen L. 174
Kaufmann, Walter 261, 281
kaygısız 216
Kebes 288, 291
kehanet 144, 292
Kellerman, Frederick 196
kendilik kaygısı 284, 317, 319, 326
kendine özen gösterme 193, 240, 295, 299, 285, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 317, 319, 323, 326, 327, 335, 336
kendini aldatma 78
kendini beğenmeme 99
kendini biçimlendirme projesi 335
kendini bilme 144
kendini kandırma 39, 48, 49, 50, 55, 63, 67, 80, 84, 85, 241, 274
Kendini Kandırmaya İlişkin Perspektifler 43
kendini küçümseme 99
kendini önemseyen 90, 91

kendini övme 99
kendini tanı 197
kendini tanıma 144, 198, 210
kendini yaratma 35, 260, 284
kendini yaratma projesi 258
kendisi olma projesi 324
kendisinin efendisi 253, 258
kepaze edilme 314
Kerferd, George 109
kesin bilgi 138, 139
Khairephon 144
Kharmides 80, 81, 84, 90, 123
kibarlık 104
Kierkegaard 19, 100, 101, 102, 109, 111, 125, 130, 131, 132, 133, 134, 161, 179, 184, 199, 206, 331
kilise 255, 322
Kinikler 331
Kinizm 18, 189, 190
kirlenme 291
kişinin gücüne göre eylemesi 198
kişinin karakterine üslup kazandırmak 255, 259
kişinin sınırları 198
kişisel bir felsefe 193
kişisel dünya ve yaşam görüşü 273
kişisel yaşam 294
kitap ve benlik 192
Klagge, James C.-Smith, Nicholas D. 68
Klasik Yunan 16, 20
klasisizm 255
Klein, Jacop 70
klinik 305
Klonoski, Richard J. 66, 73
Kofman, Sarah 11
konuşma aşığı 29
konuşma sanatı 195
konuşucu 114, 115
konuşucu ve muhatabı 109
koşulsuz özgürlük 320
Kowalik, Jill Anne 61
köklü deyim 170
kökünü kazıma üzerine 322
köşeye sıkıştırılma 314
kötü 274
kötü eylem 242
kötü kahraman 281
kötülüğe kötülük 136, 179
Kratylos 66, 71, 110, 111
kredi puanlama dereceleri 310
kriminoloji bilimleri 313
Kritias 66, 81, 90, 123
Kriton 137, 138, 139, 160, 167, 201, 285, 286, 287, 288, 301, 302, 325, 331, 336
Kriton'un hastalığı 289
kronoloji 163
Ksenophanes 18, 32, 73, 86, 110, 124, 128, 129, 140, 146, 167, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 187, 188, 191, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 212, 216, 223, 224, 225, 240, 282, 304, 327
kurallar 330, 331
kurmaca 171, 172, 318
kurnazca kaçamak 93
kurnazlık 103, 227, 228
kusursuz olma 335
kuşkucular 198, 297, 331
kuşkuculuk 18, 140
kültür 237
kültür hekimliği 277
kültürlenme 257

L

Labriola 176
Laches (Platon) 66, 68, 72
Laertios, Diogenes 69, 78, 125, 240
Lakhes 81, 84, 123, 150, 168, 196, 267, 285, 295, 297, 303, 323, 326
Lamia 105
Lampsakoslu Anaksimenes 97
Large, Duncan 253
Laws 66
Leibniz 21
Leonardo 172
Les Temp modernes 307
Life of Socrates (Charpentier) 188
Limbrick, Elaine 194
Lives of the Philosophers 18, 189
Lloyd-Jones, Hugh 181, 246
logoi 125
logos 288
Long, A.A. 197, 332
Long, Tony 233
Lowe-Porter, H.T. 41, 44, 45
Lucan 206
Lysias 216, 224

Lysis (Platon) 66, 68, 123

M

Madness and Civilization (Foucault) 305, 307
mahkumların daimi gözetimi 310
Maier, Heinrich 189
Major, Clarence 162
Mann, Thomas 30, 39, 40, 41, 44, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 121, 162
Mann'ın ironisi 58, 59, 60, 64, 71, 85
mantık 331
marjinalleşmiş 325
masumiyet 228
matematik bilimleri 170
matematik ve metafizik eğitimi 182
Maximus, Quintus 103
McGowan, Margaret M. 195
mecaz (*tropos*) 97, 102, 106, 107
Meijer, Marianne S. 202
Meletos 66, 73, 74
Memorabilia (Xenophon) 146, 167, 195, 197, 200, 201, 212
Menexenus 66
Menon (Platon) 66, 72, 123, 127, 128, 137, 146, 163, 164, 165, 166
merhamet 238
metafizik 331
Metellos 107
Mevsimsiz Düşünceler 237, 240, 241, 258, 284
Mill, John Stuart 154
Miller, James 285, 319, 321, 323, 324
Milton 322
mitoloji 197
model 26, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 184, 194, 208, 219, 222, 229, 230, 233, 279, 281, 307, 320, 330, 333, 334
modern 245
modern felsefe 194
modern iktidar 311
modern özne 311
modernlik 311
Momigliano, Arnaldo 188
Montaigne 19, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 65, 89, 99, 183, 187, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 250, 255, 256, 257, 260, 261, 271, 282, 284, 320, 325, 330, 331, 335, 336, 337
Montaigne'in kendisini resmetmesi 227
Montaigne'in projesi 193, 194
Montaigne'in Sokrates'i 207
Montaigne'in yazı portresi 223
Montuori, Mario 174, 176
Moralia 195
Morrison, Donald 120, 121, 129, 200
Most, Glenn W. 285, 290, 291, 292
Mozart 212
Muecke, D.C. 88, 92
muğlaklığı (belirsizliği) kötüye kullanmak 120
muhalif düşünür 330
Musil, Robert 162
mutlak kendiliğindenlik 320
mutlak yücelik 39
mutluluk 256

N

Nabokov 162
namus 44
Navarre, M.O. 106
Navia, Luis E. 174
nesnellik 273
neşeli 216, 217, 236
New York 320
nicelik 170
Nicomachean Ethics(Aristo) 16, 96, 98
Nietzsche 12, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 65, 85, 86, 90, 132, 180, 183, 191, 212, 217, 223, 233, 235, 236, 237, 238-284, 304, 306, 309, 311, 317, 318, 320, 323, 324, 325, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 337
Nietzsche: Life as Literature 191
Nietzsche'nin hiddeti 238
Nietzsche'nin perspektivizmi 312
nihilizm 271
Nikias 81, 82, 167, 294, 323
normal bireyler 310
numaracı 103, 104, 113, 114
nüktedan 103

O-Ö
O'Neill, John 195
obskürantizm veya karanlıkçılık 44
Oeconomicus 188, 195
Oedipus Rex 298
okul 310, 312, 315
olduğum gibi olma 230, 231
olgular 325
olumlu görüşler 183, 189, 191
olumsallık 306, 309, 316
Olympian 146
On Ancient Medicine 143
onaylama 325
optimos 107
Orpheusçu 293
otorite 312
Otuz Tiran Yönetimi 295
oynamak 113
oyun 229
oyun ve ciddiyet 229
öbür dünya 290, 292, 326, 331
ödünç 218, 226, 219
öğrenme 209, 210, 211, 214, 215
öğrenmeye yönelik saldırı 210
öğreti 124
öğretme 120, 123
ölçülülük 134, 211, 255
ölme cesareti 274
ölme istemi 293
ölüm 42, 43, 215, 219, 221, 224, 225, 277, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 323
ölüm biçimi 293
ölüm korkusu 141, 223, 296
ölüme hazırlık 215, 294, 326
ölümsüz ruhlar 164, 326
öte dünya 294
övünme 94, 98, 227
öykünmeci 210
özdenetim 205, 206, 207, 211, 321
özel olaylar ile kamusal fikirler 324
özen 301
özen (kaygı) 290
özen/gözetim 302
özene özen gösteren 284
özerklik modeli 325
özgürlük 307
özne 307-310, 313, 317, 318, 322, 323
öznellik 133

P
pagan dünya 319
par excellence 248
parabasis 173
paraleipsis 97, 103
Parmenides (Platon) 28, 66, 140, 171
Parrhasios 143
parrhêsia 296, 297, 299, 300, 302, 303, 330
pasajlar 163
Pascal 19
Passion of Michel Foucault (Miller) 323
Pavlus, Aziz 203
Pearson, Josep 296
Peleponnesos Savaşı 123
Perikles 103, 124
Peripatetikler 215
perspektif 264, 270, 272, 273, 275
perspektifçilik 261, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 272
pessimos (en berbat) 107
Phaidon (Platon) 27, 34, 66, 134, 135, 137, 196, 197, 200, 203, 215, 250, 256, 275, 285, 286, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 301, 302, 325, 326, 328, 331
Phaidros (Platon) 28, 29, 66, 70, 71, 292, 322
Pharsalia 206
Philebos 66, 196, 197
Philodemos 99
phronêsis (bilgelik) 288
Phyrrhon 18
Phytagoras 221
Pindar 146, 235
Pinel 306
Pire'li Jason 103
Pisistratus 300
Plato's Ethics 144
Platon 13, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 40, 55, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 98, 109, 116, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 136, 138, 140, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 187,

188, 190, 191, 195, 196, 197, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 210, 215, 216, 217, 223, 224, 241, 249, 250, 256, 269, 273, 275, 278, 280, 282, 287, 290, 291, 293, 294, 320, 326, 327, 331, 332, 337
Platon'u ilk kez okumak 163
Platon'un diyalektiği 154
Platon'un diyalog biçimi 68
Platon'un diyalogları 191
Platon'un ilk diyalogları 10, 30, 66, 127, 138, 139, 155, 181
Platon'un ilk yapıtları 129, 130, 134, 148, 159, 162, 167, 295, 331, 333
Platon'un ironisi 40, 64, 85
Platon'un janr seçimi 68
Platon'un mağarası 253
Platon'un projesi 182
Platon'un Sokrates'i 25, 172, 241
Platon'un Sokratik diyalogları 63, 66, 72, 191
Platon'un yapıtları 135
Platon'un yaşamı 291
Platoncu doğruluk 181
Platonik diyaloglar 71, 200
Platonik ironi 39, 70, 83, 86, 89
Platonik Sokrates 24, 180, 196, 198
Platonik ve romantik ironi 168
Plutark 18, 73, 177, 195, 207, 224, 232, 235, 236
Poetics 291
Polemarkhos 111
polemik 122
polis kayıtları 310
Politicus 66
politik teori 331
politik yaşam 327
politika 203, 295, 296, 300, 307, 325
Polos 123, 160
pragmatizm 265, 266
pratik 189
Press, Gerald A. 68
Prodikos 141
Protagoras (Platon) 66, 68, 72, 75, 100, 109, 123, 134, 142, 143, 149, 150, 154, 181, 209
Protogenes 143
protreptik 135, 176, 183
Protreptikos 120
Proust 22
psike, ruh 287
psikiyatri 311
Putların Alacakaranlığı 240, 250
Pythagoras 103

Q-R

Quintilian 18, 97, 106, 107, 108, 113, 119, 134
Rabelais 203
Rabinowitz, W.G. 71, 155
radikal değişiklikler 308, 311
rasyonalizm 265
reductio ad absurdum (saçmaya indirgeme) 140
Reed, C.J. 58, 60
Reflex and Bone Structure 162
Rembrandt 172
Rendall, Steven 202, 207
resmi ideoloji 329
retorik 97, 102, 108, 122, 124, 129, 137, 142
retorik aracı 121
retorik gelenek 96
retorik ironi 103, 121, 122
retorikçiler 109
Rhetoric (Aristo) 96, 97
Ribbeck 94
Richard Wagner Bayreuth'da (Nietzsche) 237
Rieckman, Jens 60
Rigolot, François 202
Rimbaud 22
riyakârlık 44, 94, 95, 100, 101, 104
Robin, Léon 94
Robinson, Richard 154
romantikler 178
Romantizm 32, 176, 189
Roochnik, David 68
Rorty, Amélie 171
Rorty, Richard 65, 198, 258
Rosen, Frederick 69
Rosen, Stanley 70
Rowe, Christopher 70, 71
Rönesans 203
ruh 256, 276, 285, 291, 292, 293, 294, 299
ruh bedenin hapishanesi 306
ruh hekimi 149

ruh kaygısı 326
ruh ve beden 291
ruhun hastalığı 287, 288
ruhun ölümsüzlüğü 288, 291
ruhun saflığı 44
ruhun sorgulanması 224
Rutherford, R.B. 64

S-Ş

sadomazoşizm 324
saf 90, 91
sağlık 256, 286, 288
sağlıklı 278, 279
sahtekârlık 109
Salkever, G. 68
salt saflık 227
samimiyet 216
San Francisco 320
sanat 225, 227, 228, 246, 248, 320, 331
sanat ve doğa 229
sanat yapıtı 247, 318
sanatçılar 22, 320
sanatkârlar 141, 142, 143, 145, 147, 148
Sancte Socrates, ora pro nobis 203
sapkınlar 315
Sartre, Jean-Paul 307, 308
Sather Classical Lectures 9, 11
savaş 307
Savunma 72
saygı ve uyum 228
Schacht, Richard 264
Scharfschwerdt, Jürgen 61
Schlegel, Friedrich 122, 130, 132, 133, 172, 173, 175, 177
Schleiermacher, Friedrich 174, 175, 176, 178
Schleiermacher'ın Kanonu 175
Schmidt, Hermann-Josef 281
Schneewind, J.B. 198
Schofield, Malcolm 198
Schopenhauer 19, 33, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 249
Schopenhauer as Educator 235
Scodel, Joshua 226
Screech, M.A. 222, 223
Seeskin, Kenneth 68
Seneca 177, 195, 196, 233
Serres, Michel 314, 315
sessiz Sokrates 131
sessizlik 26, 29, 31, 131, 132, 333
Silen 117, 127, 176, 204, 207, 211, 230, 231, 232, 233
Sileni Alcibiadis 203
Silenus 202, 203
Simmias 288
Simon 69
Simonides 143
simulare 103
sınırları belirsiz özgürlük çalışması 317
Sinoplu Diogenes 18
sinsi 103
sıradan 62, 63
sıradan insanlar 211, 213, 214, 215
sıradan orta karar 204
sıradan sürü 271
sıradan ve eğitimsiz 210
sıradan yaşam 294
sistematik felsefeciler 19, 20
Sitney, P. Adams 322
Skinner, Quentin 198
Socrate (Kofman) 11
sofist 101, 109, 111, 112, 118, 124, 149, 169
sofistik akım 109
sofistler 79, 130, 142, 144, 146, 150, 169, 209
Sokrates biyografisi 177
Sokrates düşünümleri 184, 333
Sokrates figürü 234
Sokrates problemi 235, 242, 250, 281
Sokrates ve Kinikler 285
Sokrates'i suçlayanların korkunç sonu 224
Sokrates'in bilgisizliği 134
Sokrates'in çirkin dış görünümü 232
Sokrates'in çirkin yüzü 255
Sokrates'in *daimon*'u 72, 188, 249
Sokrates'in dini pratikleri 299
Sokrates'in etiği 158
Sokrates'in görüşleri 207
Sokrates'in ironisi 40, 85, 101, 108, 134
Sokrates'in ölme şekli 216
Sokrates'in ölümü 301
Sokrates'in paradoksu 159, 160
Sokrates'in projesi 193
Sokrates'in sessizliği 184
Sokrates'in sıradanlığı 335
Sokrates'in son sözleri 285, 294

Sokrates'in yargılanması 175
Sokrates'in yaşam biçimi 65
Sokrates'in yaşama tarzı 332
Sokrates'in yüzü 251
Sokratesçilik 248
Sokratik 120, 122
Sokratik cehalet mesleği 93
Sokratik deyişler 231
Sokratik diyalektik 125, 165, 327
Sokratik diyaloglar 27, 69, 82, 129, 184, 293, 294
Sokratik düşünümler 64
Sokratik etik 137, 152, 165
Sokratik ironi 31, 86, 88, 91, 96, 110, 119, 121, 122, 129, 130, 132, 133
Sokratik öğretme tarzı 119
Sokratik Platon 24
Sokratik problem 171, 174, 175, 176, 181
Sokratik safsata 267
Sokratik yaşama sanatı 33, 89
Solomon, Robert 191
Solon 103, 300
sonsuz mutlak olumsuzluk 133
sonsuzluk 320
Sophist (Platon) 66, 196
Sophokles 246
sorgulama 164, 326
sorgulanmadan doğru 260
sorgulanmamış kan 293, 294
Sorrentino, Gilbert 162
sorular 135
sorumluluk 325
sorunsuz yaşam 332
soru-yanıt yöntemi 66
soykütük araştırmaları 312, 316
soyluluk 287
soyut model 334
söylev sanatı 124
söylevciler 79
söz oyunları 115
söz sanatı 104, 105
Spartalı Kharilaos 232
Spawford, Antony 18
St. John of the Cross 322
Starobinski, Jean 223, 227, 234
Stoacılar 189, 193, 198, 215, 306, 331
Stock, Irving 45
Stoik 190, 224
Stone, I.F. 175
Strauss, Leo 69, 70
Strong, Tracy 245
stylometric kanıt 163
sürekli kendini tanıma arayışı 195, 199
sürgün edilme 314
sürü hayvanı ahlâkı 245
sürü hayvanları 261, 262
süsleme 227
Swearingen, C. Jan 68
Symposium (Platon) 66, 112, 114, 115, 123, 127, 128, 176, 179, 188, 195, 204, 322
şair 19, 145
şaka yapma 113
şeffaflık 103
şehrin meseleleri 326
şehvetler 252, 253
Şen Bilim 243, 270, 286
şiddet biçimi 306
şişinme 94, 96, 98, 98, 99, 227
şöhret 147

T

tahakküm 312, 324
taklit 28, 29, 34, 40, 86, 194, 208, 229, 234, 260, 261, 271, 282, 333
taklitçi (simulator) 104, 210
Taklitçiler 261
tamalgının aşkın bütünlüğü 21
tamamlanmamışlık 172
Tanrı'nın ölümü 271
Tanrı'nın sınava tabi tutulması 298
Tanrı'nın elçileri 298
tanrının elçisi 296
tanrıtanımazlık 271
tarih 306, 312
tarihsel 309
tarihsel güçler 307
tarihsel Sokrates 66, 173, 174, 176, 187, 188
tarihsicilik 323
tartışma 101
Taylor, A.E. 69
tedavi 295
tek bir insanın mutluluğu 325
tekabüliyet teorisi 264
tekil proje 330
teknik bilgi 142, 145

tensel arzu 39
teori ve pratik 16
teorik 16, 17, 189, 191
teorik bir disiplin 16
teorik bir yaşam 16
teorik felsefe 332
The Archeology of Knowledge (Foucault) 314
The Birt of the Clinic (Foucault) 307
The Birth of Tragedy (Nietzsche) 256
The Concept of Irony (Kierkegaard) 131
The Gay Science (Nietzsche) 241
The Magic Mountain (*Büyülü Dağ* (Mann)) 30
The Man without Qualities 162
The Order of Things 308
The Passion of Michel Foucault 321
The Real Life of Sebastian Knight 162
Theaetetus 66, 140, 171, 267
Themistocles 103
Theophrastus 93, 96, 109
theurgical 190
Thiele, Leslie Paul 245
Thomas Mann'ın ironisi 39
Thomasius, Christian 177
Thoureau 19
Thrasymakhos 110, 111, 112, 118, 119, 135, 153, 160
Thucydides 145
tıbbi düşünce 319
tıbbi uygulama 319
tikel bir kişilik 19
tikellik 65
Timaeus 66, 197
timarhane 305
tip 14, 143, 310, 311
tiranlık 254, 255
toplum dışı bırakılma 314
topos 146
Tournon, A. 211
touth court 114
Tragedyanın Doğuşu 240, 241, 244, 246, 249, 250, 258
tragedyanın katili 241, 246
tragelaphic 337
trajedinin ölümü 248
trajedi 246, 247, 248
trajik Yunan kültürü 132, 253
Transparent Things 162
Trilling, Lionel 80, 109
Tuke, Samuel 305, 306
Tusculan Disputations 209
Tusculans 209
tutku 322
tür (janr) 308
tüzel iktidar 313
Tyana'lı Apollonius 190
Typhon 197
Tyruslu Euphrates 190

U-Ü

Untimely Meditations 235
unutmak 285
urbana dissimulatio 105
utangaçlık 115
uygulamalı felsefe 14
uygunsuz olma (münasebetsizlik) 126
uyuşmazlık bilinci 110
uzman 149
üç ruh 281
üç tür 27
üslup 18, 261
üslup ve özgünlük 19
üstünlük (taslama) 115
üstünlük hissi 118

V-W

Varoluşçu hümanizm 307
Varro 210
verem 45, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 59
Versenyi, Laszlo 75
Villey, Pierre 192, 194, 196, 198
Vlastos Gregory 31, 66, 75, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 110, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 130, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 153, 154, 158, 159, 166, 174, 178, 199
Voltaire 218
Völker, Ludwig 60
Waddington 220
Waerdt, Vander 178
Wagner 33, 212, 238, 240, 242, 243, 249
Wagner Bayreuth 237
Warren, Mark 245
Weigand, Hermann J. 40, 71
Weiss, Roslyn 76
Weiss, Walther 60

White, Nicholas P. 169
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 286
Wilde, Oscar 22
Wilhelm Meister (Goethe) 173
Williams, Bernard 245
Williams, C.E. 59
Wittgenstein 19
Woodruff, Paul 142
Woolf, Virginia 227

X-Y

Xanthippe 286
yalan 103, 108, 112, 117
yanılgı 274, 294
yanılma 271
yanlış 264
yanlış inanç 288, 289, 294
yanlış olmak 265
yapıt 26, 28
yapıt ve yaşam 192
yapmacıklık 227
yararlı sorunlar 213
yaratıcılık 262, 320
yaratım 229
yargı 259
yargı sistemi 312
yargının yanlışlığı 264
yasaklama 318
yasalar 302
yaşam 215, 272, 286, 289, 290, 293, 294, 326
yaşam tarzı 17, 21, 23, 27, 28, 83, 181, 193, 194, 263, 297, 328
yaşam uzmanları 189
yaşam ve ölüm 62
yaşam ve sanat 318
yaşam ve yapıt 325
yaşama düşman 272
yaşama sanatçıları 30, 234, 336
yaşama sanatı 17, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 35, 40, 86, 87, 160, 181, 182, 193, 194, 214, 233, 234, 304, 305, 319, 323, 330, 331, 334, 335, 338
yaşama sanatı felsefecileri 18, 19, 20, 23, 27, 244, 260, 279, 326, 332
yaşama sanatı geleneği 28, 292
yaşama zevki 235
yaşamın bir hastalık olduğu 291
yaşamın sorunlu çocuğu 62
yaşamlar 228
yazar 162, 312
yazar olmak 323
yazar türü 309
yazar/yaratıcı 308, 309, 323
yazarın ölümü 309
yazarlar 323
yazı 25, 26
yazma 217, 223
yazma biçimi 231
yeme 321
yeni bilgi biçimleri 313
yeni bir din kurma 252
yeni bir disiplin 229
Yeni-Platoncular 297, 331
yetersizliğini açıklama 94
yetkin kişi 278
yetkinlik 145
yorumlar 264, 268
Yunan kültürü 253
Yunanlılar 103, 247, 249
Yunanlıların oğlancılığı 319, 321
yüceltme 255

Z

zanaatkârlar 141
zayıflık 22, 262
Zeitlin,Froma 110
Zeller 176
Zerdüşt 244, 272
Zeuxis 143
Ziolkowski, Theodore 60
zıtdeğerli 281, 284
zorba 90, 91, 277

Florence Dupont
Edebiyatın Yaratılışı
YUNAN SARHOŞLUĞUNDAN LATİN KİTABINA

İnceleme/Çeviren: Necmettin Sevil/330 sayfa/ISBN 975-539-294-7

Antik dönemde Yunan ve Romalılar edebiyatı çağdaşlarımız gibi mi algılıyordu? *Illiada* ve *Odysseia*'yı ezberden okuyan eski Yunanlılar ile yazıdan okuyan bizler aynı edebi hazzı mı alıyoruz? Soğuk mermerler üzerine kazınan ve şimdi büyük bir hayranlıkla seyrettiğimiz şekil ve metinler 2500 yıl önce nasıl bir coşkunun ifadesiydi? Bildiğimiz anlamda edebiyat nasıl oluştu?

Edebiyatın Yaratılışı, bu ve benzeri birçok sorunun yanıtını ararken eski Yunan ve Roma'da gündelik hayata, kurumlara ve toplumsal yapıya yönelik birçok pencere açıyor. Edebiyatın geçmişine doğru çıkılan bu zevkli yolculuk esnasında şölenlerin, törenlerin, kişi, aile ve toplumsal ilişkilerin bilmediğimiz birçok ayrıntısına rastlıyoruz. Üstelik Florence Dupont "XX. yüzyılın bu son döneminde, coğrafi yolculukların bizi ulaştırabileceği başka yerler pek kalmadı. Ben'in bir Başkası olduğunu gözlemlememiz için, bir süre sonra, zamanda yapılacak yolculuklardan başka bir şey kalmayacak elimizde" diyerek bu yolculuğa mecbur olduğumuzu, böylesi yolculuklar aracılığıyla Avrupa kültürünü oluşturan yazı ve *ayin şiiri* geleneklerinin kökenlerine inebileceğimizi gösteriyor.

Edebiyatın Yaratılışı, pek çok edebiyat kuramcısının dile getirmeye cesaret edemeyeceği bir iddiaya dayanıyor: Edebiyat gündelik hayat etkinlikleri içinden doğmuştur; bugün kitaplarda sözü mumyalaştıran "yazılı kültür"ün, "soğuk kültür"ün değil, her gün sıradan bir biçimde yaşanan, bedenin ve müziğin hazlarına açık olan "sözlü kültür"ün, "sıcak kültür"ün bir ürünüdür. Eski Yunan'da sarhoşluk, uyuşturucu kullanımı, eşcinsellik, aşk ve sarhoşluk çağrısı olarak söylenen Anakreon şarkıları; bir soluk alışverişi olan Roma öpücüğü ve ruhu ateşleyen şölenler "sıcak kültür"ün parçalarıydı. Roma'da aydın olmak çok kitap okumakla değil, şölen sofrasında yerini koruyabilmekle ölçülüyordu. Romalılar umudu kusur olarak görüyor, deniz kazasında kurtulmayı değil, batmayı kahramanlık olarak adlandırıyorlardı. Eski Yunan'da felsefe sözlü olarak öğretiliyor; Sokrates yazmıyor, konuşuyordu. Şiir şarkıcıların ve dinleyicilerin katılımıyla çoğalıyor, ayine dönüşüyordu. Yazı, tüccarların depo sayımı için gerekli olan bir araç olarak görülüp önemsenmiyordu... Edebiyat okunan değil, yaşanan bir şeydi.

"Sıcak kültür"ün yerini yazılı edebiyatın "soğuk kültür"üne bıraktığı günümüzde, Dupont, flamenko, rebetiko ve festival kültürüne bakarak edebiyat üzerine düşünmeyi öneriyor. Böylece, sözü yeniden bularak, geçmişimizle olan bağlantılarımızı koparmadan kendimizi geleceğe yansıtabileceğimizi; yazıyı müzik ve dansla yeniden buluşturabileceğimizi; geçmişimize gömülü dünyaları keşfedebileceğimizi gösteriyor.

Alexander Nehamas
Edebiyat Olarak Hayat
NIETZSCHE AÇISINDAN

İnceleme/Çeviren: Cem Soydemir/326 sayfa/ISBN 975-539-204-1

Nietzsche, kendisi olmaya giden yolda hayatını edebiyata dönüştürmeye çalışan aykırı bir kişilik. Kimilerine göre bir felsefeci, kimilerine göre ise bir şair. Ne var ki, Neitzsche'nin yapıtlarının ardında bütünlüklü bir felsefe arama çabaları da, felsefeyi süslü sözlerle sıvayarak kendini anlaşılmazlık halesine bürüdüğüne dair saldırılar da Nietzsche'nin aykırılığını pekiştirmekten öteye geçmiyor. Ama tüm bunlara rağmen değişmeyen bir şey var: Nietzsche'yi okumaya kalktığımızda karşımıza muhteşem bir felsefi ve edebi yapıt çıkar. Nietzsche'ye göre, yapıt ister sanatçıya ister felsefeciye ait olsun, sonuçta kendisini yaratmış olan kişiyi icat eder. Metinler de okuyucularının insafına kalmıştır. Tıpkı Nietzsche'nin metinlerinin ve bu anlamda kendisinin de okuyucularının insafına kalmış olması gibi. Bereket versin ki, der Nietzsche, çoğunluk için kitaplar sadece edebiyattır. Onun içinse hayatın kendisidir. Hayattaki en büyük amaç ise kişinin kendisini yaratmasıdır. Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı şey, tam da budur ve onun sunduğu en büyük yeniliktir.

Alexander Nehamas, Nietzsche'ye dair İngilizce yayımlanan çalışmalar arasında en önemlilerinden biri sayılan bu kitabında Nietzsche'nin dünyaya sanki bir sanat yapıtıymış; edebi bir yapıtmış gibi baktığı görüşünü savunuyor. Yazar, Nietzsche'nin gerek yapıtlarının içeriğinde yer alan gerekse bu yapıtların doğrudan yol açtığı paradokslar ve bunlar arasındaki gerilimin; onun, her yorum birçok olası yorumdan sadece biridir, şeklinde özetlenebilecek olan ünlü perspektivizm görüşüyle anlaşılır kılındığını ileri sürüyor.

Nehamas bu çalışmasında, Nietzsche'nin çok-üsluplu bir edebi yazma tarzıyla felsefi fikirlerden benzersiz biçimde kendisine ait bir hayat biçimi yaratan özel bir karakter inşa ettiğini göstermeye çalışıyor. Nehamas'a göre Nietzsche'nin görüşlerinin ürünü olan bu edebi karakter, söz konusu görüşlerden bir yaşam biçimi ortaya çıkaran ve başkalarının da kendilerine ait görüşlerden bir yaşam biçimi ortaya çıkarmalarını talep eden bir felsefeci yine de. Hayatını edebiyata dönüştürmeye çalışan ve bu yolla kendisini yaratan, kendisi olan ve bunu denerken de, kendisini okuyucularının insafına terk eden ama onlardan aynı tavrı kendileri için denemelerini talep eden aykırı bir felsefeci.

Nehamas felsefeci Nietzsche'yi yeni bir ışık altında okurken, onun edebiyatla olan hayati ilişkisini açığa vurmayı üstleniyor ve bizlere felsefe kadar edebiyata da dair olan özgün bir çalışma sunuyor.

Felsefe modern dönemlerde "teorik bir disiplin" olarak görülür. Montaigne, Nietzsche ve Foucault gibi felsefecilerin yapıtlarında ise "yaşama sanatı olarak felsefe"yle karşılaşırız. Montaigne, Nietzsche ve Foucault kendileri için özgün ve taklit edilemez bir hayat yaratmayı amaçlar, felsefeden tam da yaşamaya değer bir hayatın nasıl yaşanacağı konusunda yararlanır ve Sokrates'e yönelirler. Bu anlamda iki felsefe anlayışının varlığından söz edilebilir: İlki kişisel üslup ve özgünlükten olabildiğince uzak duran analitik felsefe anlayışı; diğeri üslup ve özgünlüğü içeren, edebi bir tarzı olan felsefe anlayışı.

Yaşama sanatı olarak felsefe Sokrates'le başlar. Onu ardıllarından ayıran iki önemli nokta vardır. İlki Sokrates hiçbir şey yazmamıştır. İkincisi dünya edebiyatının en canlı karakterlerinden olan Sokrates aynı zamanda en anlaşılmazlarındandır da. İronisinden, suskunluğundan ötürü bir muammadır ve bu yüzden onun adına konuşmaya, kim olduğunu açıklamaya çalışan bir sesler girdabına yol açmıştır. Oysa Sokrates sessizliktir! Tıpkı boş bir beyaz kâğıt gibi bizi yazmaya davet eder, haykırmaya kışkırtır. Ölümle, kendi doğamızla; öldükten sonra "dünyanın bensiz de süreceğine duyulan korku"yla nasıl başa çıkacağımızı gösterir.

Alexander Nehamas bu kitabında Montaigne, Nietzsche, Kierkegaard ve Foucault gibi düşünürlerce sunulan farklı Sokrates portrelerini ve Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ* adlı başyapıtındaki karakterin sessizliğini takip ederek bizi hayat, edebiyat ve felsefe hakkında düşünmeye davet ediyor. Başka tür bir hayat tarzı seçebileceğimizi, Sokrates'i reddedebileceğimiz gibi, tüm zorlukları, tehlikeleri ve riskleriyle onunkine benzer bir hayat sürebileceğimizi gösteriyor. Nehamas'ın ifadesiyle "Yaşama Sokratik bir sanattır. Sokrates'i yadsıyanlar bile onu izlemeye mahkûmdur."



"Nehamas olağanüstü bir çalışma ortaya çıkarmış. Sokrates'in Batı kültüründe oynadığı role dair zengin ve kışkırtıcı bir hikâye anlatıyor. Nehamas'ın kitabı bizi Sokrates'in canlılığını asla yitirmemiş mevcudiyetinin farklı bir yansısıyla buluşturuyor ve düşünce tarihine ilişkin akademik bir çalışma olmanın ötesinde okuyucuyu bu mevcudiyeti dikkate almaya zorluyor. Alexander Nehamas kendine özgü becerisiyle felsefenin edebiyat gibi okunmasını olanaklı kılmış."

Richard Sennett, *New York Üniversitesi*

"Alexander Nehamas'ın kitabı mükemmel ve kayda değer bir çalışma. Hem akademik hem kişisel bir üslupla kaleme alınmış. Kıvrak bir dil, dengeli bir anlayışla birleştirilmiş. Parlak bir zekâ ve zorlu bir çalışmanın ürünü."

Mark Griffith, *Kaliforniya Üniversitesi*

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-343-9
9 789755 393438