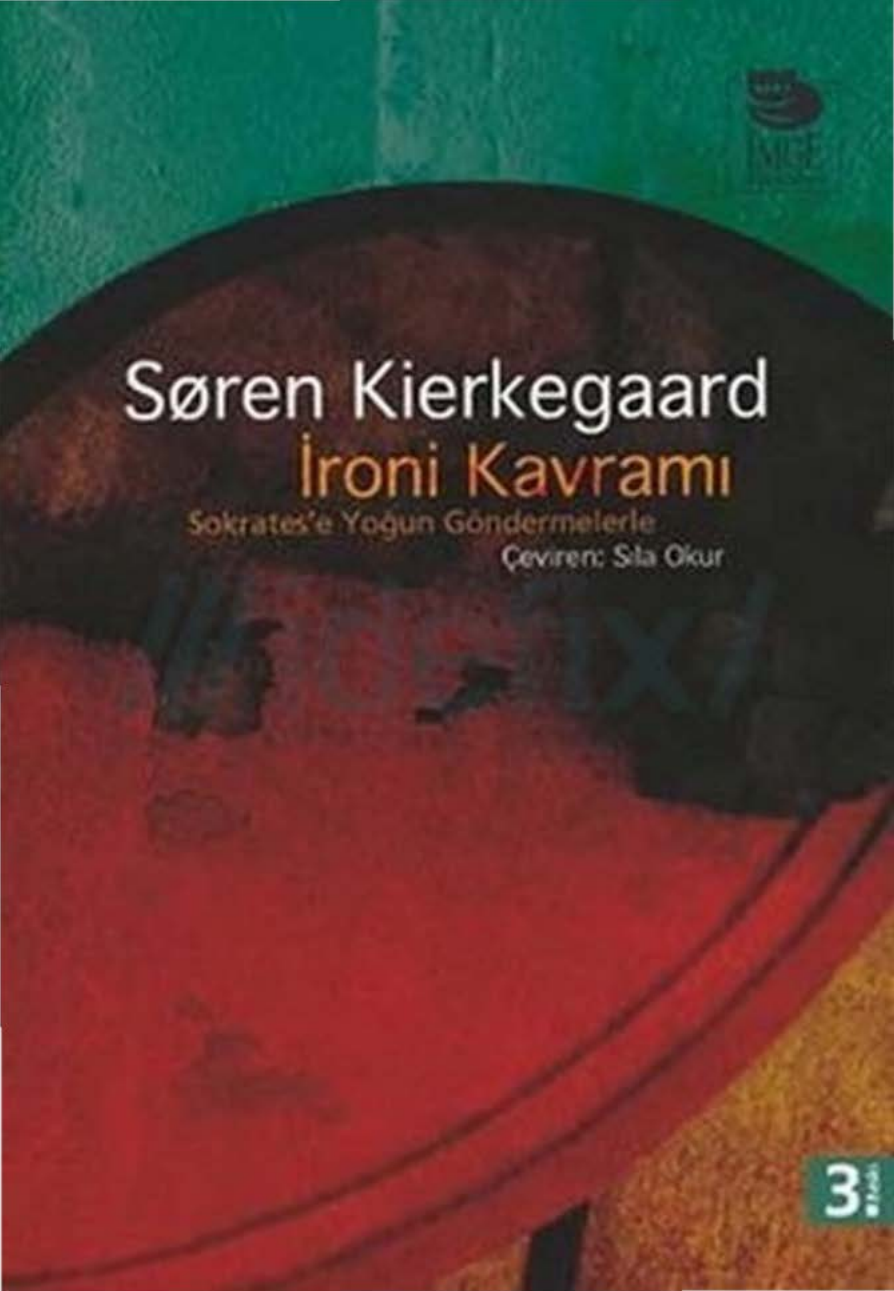

Søren Kierkegaard
İroni Kavramı
Sokrates'e Yoğun Göndermelerle
Çeviren: Sıla Okur
3

İmge Kitabevi Yayınları

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 17
Tel: (312) 419 46 10-11
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Beyoğlu / Taksim
İstiklal Cad. Zambak Sok. No: 2/4
Tel: (212) 249 34 79
Faks: (212) 249 35 79
E-Posta: imge@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 43/A
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Cağaloğlu
Ankara Caddesi No: 45/A
Tel: (212) 527 40 57
Faks: (212) 527 41 45
E-Posta: imge@imge.com.tr

Søren Kierkegaard

İroni Kavramı

SOKRATES'E YOĞUN GÖNDERMELERLE

Çeviren
Sıla Okur

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 978-975-533-620-6

Özgün Adı
Begriff der Ironie

© İmge Kitabevi Yayınları, 2009

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

3. Baskı: Nisan 2009

Düzelti
Ayten Koçal

Kapak
Duysal Yaşar

Dizgi
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 62/4 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46
www.pelinofset.com.tr

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 65 32
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İçindekiler

Birinci Kısım
SOKRATES'İN DURUŞUNUN
İRONİ OLARAK ALGILANMASI

Giriş 11
I. Bölüm: Yorumun Mümkün Kılınması 17
Ksenephon 19
Platon 33
Aristophanes 143
II. Bölüm: Yorumun Edimselleştirilmesi 173
Sokrates'in Cini 173
Sokrates'in Suçlanması ve Mahkûm Edilmesi 183
III. Bölüm: Yorumun Zorunlu Kılınması 219
Ek: Hegel'in Sokrates Yorumu 243
Sokrates Hangi Anlamda Ahlakın Kurucusudur? ... 249

İkinci Kısım
İRONİ KAVRAMI

Giriş 263
Yön Bulmak İçin 269
İroninin Tarihsel Geçerliliği. Sokrates'in İronisi 285
Fichte'den Sonra İroni 301
Friedrich Schlegel 318
Tieck 335
Solger 343
Yoluna Koyulmuş Bir Uğrak Olarak İroni.
İroninin doğruluğu 359

– Bir insan havuza da düşse, denizin ortasına da düşse, yapacağı iş yüzmektir, değil mi?
– Şüphesiz.
– Öyleyse, biz de yüzmeye başlayalım, belki bir yunus sırtına alır bizi, beklenmedik bir şey olur da işin içinden çıkarız.

Devlet 453 D

BİRİNCİ KISIM

SOKRATES'İN DURUŞUNUN İRONİ OLARAK ALGILANMASI

Giriş

Görkemli duruşu ve muhteşem gelişimiyle çağdaş felsefi söylemin gerçekten övgüye değer bir yanı varsa eğer, hiç kuşkusuz, bu onun fenomeni yakalama ve elinde tutma konusunda gösterdiği dâhiyane güçtür. Eğer ikinci adı geçenin, ki bu durumda daima *fæminini generis*[1] olacaktır, kendinden güçlü olana boyun eğmesi onun kadınsı doğasından kaynaklanıyorsa, o zaman insan haklı olarak filozof beyzademizden saygılı bir tavır ve derin bir heyecan bekleyecektir; yoksa kulaklardan eksik olmayan şu mahmuz gürültüsünü, şu buyurgan sesleri değil. Gözlemci için hiçbir özellik ya da uğrak önemsiz olmamalıdır; o kendi üstünlüğünü hissetmelidir ve bu üstünlüğünü, fenomenin kendini ortaya serişinde, ona destek olmak için kullanmalıdır. Gözlemci zorunlu olarak kavramı da beraberinde getirdiği için, fenomenin

[1] Dişi cinsten (ç.n.).

bozulmadan kalması ve kavramın fenomen yoluyla varoluşa geçmesinin [*tilblivende*] sağlanması gerekir.

Kanımca, ironi kavramının tartışmasına geçmeden önce, Sokrates'in tarihsel-edimsel, fenomenal varoluşunun güvenilir ve özgün bir yorumunu, coşkulu veya kıskanç çağdaşlarının eline düşen biçim değiştirmiş yorumla ilgisinin bulunup bulunmadığı sorusunu da göz önüne alarak, bir biçimde yapmam gerekir. Bu özellikle gereklidir; çünkü ironi kavramının Sokrates ile birlikte dünyaya geldiği su götürmez bir gerçektir. Tıpkı insanlar gibi, kavramların da geçmişleri vardır; onlar da zamanın yıpratıcı etkileri karşısında en az insanlar kadar âcizdirler. Bu süreç boyunca çocukluk günlerine özlem duyarlar. Felsefe, bu kavramın çocukluğundan sonrasına kayıtsız kalamayacağına göre, kökenleri üzerine çalışmakla da yetinemez; bu tarih bütünlüklü ya da ilginç olmasa bile. Felsefe daima fazladan bir şeye, ölümsüze, gerçeğe ihtiyaç duyar; hem de elde edebileceği en bütünsel varoluşun bile mutlu bir andan daha fazlası olmamasına karşın. Felsefenin tarihle ilişkisi, günah çıkaran bir rahiple tövbekâr arasındaki ilişki gibidir: Tövbekârın tüm sırlarını duyup dinleyecek kadar rahat olmalıdır rahibimiz, ama itirafları dinledikten sonra, tövbekârın bunları "ötekine" ait olarak görmesini de sağlayabilmelidir. Nasıl ki tövbekâr başından geçenleri en ince ayrıntısına kadar, hatta eğlenceli bir şekilde anlatır ama kendini bunların içine yerleştiremezse, tarih de ırkının görkemli yaşantısını böbürlenerek anlatır ama bunun açıklamasını büyüğüne (felsefeye) bırakmak zorundadır.[2] Tarih bundan sonra, tatlı bir sürpriz yaşayarak,

[2] Felsefeyi tarihin büyüğü olarak göstermem yadırganabilir. Ben yine de son-

başta felsefi tarafını neredeyse reddederken zaman geçtikçe kendini onunla özdeşleştirebilir ve sonunda onu asıl gerçeklik olarak görüp, diğer yanını sadece görüntüden ibaret sayabilir.

Bu nedenle tarih ve felsefe arasındaki doğru ilintiyi [*Mellemværende*] oluşturan ve doyurucu olması gereken iki uğrak vardır: Bir yandan fenomen hakkını almalıdır[3] ve felsefe kendi üstünlüğüyle onu bunaltmamalı ya da yıldırmamalıdır. Öte yandan, felsefe onun çekiciliğine kanmamalı ya da bolluğundan ötürü amacından sapmamalıdır. Aynı şey ironi kavramı için de geçerlidir, çünkü insan bu kavramın fenomenal varoluşunun tek bir unsuruna, ya da bundan daha önemlisi yalnızca görüntüsüne takılmamalı, kavramın fenomenal olanın yanında ve içinde bulunan doğruluğunu fark etmelidir.

Herkes "ironi" sözcüğünün geleneksel olarak Sokrates ile bağdaştırıldığını bilir, ama bu demek değildir ki herkes ironinin anlamını bilir. Üstelik, kişi Sokrates'in hayatı ve kariyerini derinlemesine inceleyerek onu yakından tanıma fırsatı bulsa bile, ironi kavramını yine tam olarak özümseyemez. Bunu, tarihi varoluşa yönelik,

---

suzun sonludan daha yaşlı olduğunu savunuyorum ve felsefenin, tarihin epey ardından gelse de, daha ilk uğrakta attığı büyük adımla onu çok gerilerde bırakarak kendisini sonsuzluğun *prius*u [iki şeyin birincisi, önce geleni] olarak gösterdiğini; kendisini daha iyi kavrayarak ayıldığını ve böylece sonsuz bir varlığa sahip olduğunu fark ettiğini; bunu bir rüyada gibi değil de gayet uyanık bir biçimde, geçmişi bugün olarak hatırladığı için, geçmiş olmayacak şekilde kavradığını iddia ediyorum.

[3] Felsefenin tarihle doğru anlamdaki ilişkisi, Hıristiyan bakış açısından sonlu olanın sonsuz hayatı gibidir; yanlış anlamdaki ilişkisi ise, Yunan anlayışına ve diğer eski bakış açılarına göre sonlu olanın sonsuz hayatı gibidir. İkinci anlayışa göre sonsuz hayat, birinin geçmişi unutmak için Lethe içmesiyle başlamıştır; ilk anlayışa göreyse sonsuz hayat, aceleyle ve dikkatsizce söylenen her sözün bilincine, insanın kemiklerinde hissedeceği kadar delici olan bir bilince eşlik etmektedir.

oluşu [*Vordelse*] ideadan sapmayla özdeş kılacak olan güvensizliği desteklermiş gibi bir ukalalıkla söylemiyoruz, çünkü bu daha çok ideanın açılmasına benzemektedir. Dediğimiz gibi, böyle bir şeyi aklımızdan bile geçirmeyiz, ama tikel bir varoluş uğrağının idea için en uygun ortam olduğunu da iddia edemeyiz. Doğanın kavramı koruyamadığı görülmüştür; bunun bir nedeni her tikel fenomenin yalnız bir uğrak içermesi, bir nedeni de doğal varoluşun toplamının dahi kusurlu bir ortam olup, doyumdan çok özlem oluşturmasıdır. Tarih için de benzeri bir şey söylenebilir; çünkü her tikel olgu, evrim geçiriyor olsa bile, tek bir uğraktır ve tarihsel varoluşun toplamı bile idea için yeterli gelmez; zira bu, ideanın (doğa bunun bir uzantısı olduğu için) sonlu yönü ve parçacıklı halidir.

Tüm felsefi tarih yorumlarında karşılaşılan bu zorluk ve onu aşma arayışında gösterilmesi gereken dikkat konusunu burada kapatalım. Yine de özel koşullar yeni zorluklar çıkarabilir ve elimizdeki soruşturmada bu, sıklıkla yaşanmaktadır. Sokrates'in titreyip kendine dönecek kadar önem verdiği şey, yani sessizlik için bu, dünya tarihiyle ilişkisi içinde bütün hayatı neyse odur. Kendisinden sonra onu yargılamamız için bize hiçbir şey bırakmamıştır. Hatta, eğer kendimi onun çağdaşı olarak görecek olsam, yine de onu anlamakta zorluk çekerdim. İnsanın dışında olmaktan memnun kalmayacağı bir insan türünden geliyordu o. Dışı her zaman "öteki" bir şeyi, bir karşıtlığın varlığını çağrıştırıyordu. Kendi görüşleri hakkında ideanın varlığını oluşturan nutuklar atan bir filozof değildi; tam aksine, Sokrates'in söylediği her şeyin aslında başka bir anlamı vardı. Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu, çünkü dışı içiyle

çelişme halindeydi ve insan onu ancak bu çarpık açıdan kavrayabiliyordu. Bu nedenle Sokrates hakkında bir yorum yapmak, diğer insanlar hakkında yorum yapmaktan farklıdır. Sokrates'in ancak integral[4] hesaplamalardan sonra kavranabileceği olgusunun zorunluluğu da burada yatar. Ama artık onunla aramızda binlerce yıl olduğu ve çağdaşları bile onu yaşadığı zamanlarda kavramakta zorlandıkları için, onun kişiliğini yeniden canlandırmamızın ne kadar zor olduğu açıktır; çünkü zaten karmaşık olan bu kavrayış üzerinde ikinci bir integral hesaplama yapmaya çalışmamız gerekmektedir. Bundan sonra bir de Sokrates'in varoluşunun esasen ironi olduğunu söylersek (bu bir çelişkidir ama bilerek yapılmıştır) ve daha da ileri gidip ironinin olumsuz bir kavram olduğunu iddia edersek, onu anlatan bir resim çizmenin ne kadar olanaksız, ya da en azından görünmezlik örtüsü altına saklanmış bir cini resmetmek kadar zorlu olduğunu kolaylıkla anlarız.

[4] Belli bir noktanın sahiden de bir çemberin merkezinde durduğunun kanıtı, çemberin karşılıklı noktaları arasına çekilen bütün dikey çizgilerin o noktadan geçmesidir. Kierkegaard integral hesaplama derken, Sokrates'in fenomolojik varlığının Ksenephon, Platon ve Aristophanes'in yorumlarından çıkarılmasından bahsetmektedir (y.n.).

I. BÖLÜM

Yorumun Mümkün Kılınması

Şimdi, Sokrates'in çağdaşları tarafından nasıl anlaşıldığına geçiyoruz. Bu bağlamda üç kişiyi dikkate alacağız: Ksenephon, Platon ve Aristophanes. Ancak, Baur'un,[1] Ksenephon'un Platon'dan sonra en çok ilgiyi hak ettiği görüşüne tam olarak katılmıyorum. Ksenephon Sokrates'in yakın çevresinde kalmaktan pek hoşnuttu ve tam da bu nedenle birçok yönden onu kesinlikle yanlış anlamıştı.[2] Buna karşın, Platon ve Aristophanes Sokra-

[1] Baur, F. C., *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen, 1837.

[2] Yalnızca et yiyen gencin örneğinden alıntı yapacağım (*Mem.* III, 14, 2). Burada iki alternatiften biri geçerli olmalıdır: Ya en gereksiz şeylere çok ciddi bir önem veren sonsuz derinlikte bir ironidir bu ve böylece her şeyle son derece ahlaksızca dalga geçer; ya da tamamen saçmalıktır: İroninin, Sokrates'in zayıf bir anını yakalayıp, onu gereksizliğin büyük boşluklarından birine düşürerek aldığı intikamın ürünüdür (bundan daha sonra söz edeceğiz). Ama

tes'in sert dış kabuğunu kırıp içeri girmişler, yalnızca hayatındaki çeşitli olaylar kullanılarak açıklanamayacak olan sonsuzluğuna erişmişlerdi. Bu nedenle Sokrates hakkında, hayatı devamlı ideal ve abartı arasında bir yerlerde geçtiğinden ötürü, ölümünden sonra da bunların arasında gidip geldiği söylenebilir. Baur, Ksenephon ve Platon arasındaki ilişkiyi doğru biçimde gözlemler (s. 123): "İkisinin arasındaki fark derhal göze batar ve birçok yönden Sinoptik İnciller ile Yuhanna İncili arasındaki iyi bilinen ilişkiye benzetilebilir. Çünkü Sinoptik İnciller İsa'nın mucizevi görselliğinin genellikle fiziksel, Yahudilerin Mesih İdeası'yla ilgili olan unsurlarını betimlerler, oysa Yuhanna İncili çoğunlukla onun yüksek şahsiyetine ve Tanrı'nın dolaysız varlığına ilgi gösterir. Bu nedenle, Platon'un gördüğü Sokrates, gündelik hayatın koşulları düzeyinde düşünmekten öteye geçemeyen tabii Ksenephon'un gördüğü Sokrates'ten çok daha fazla düşünsel öneme sahiptir." Baur'un bu gözlemi çarpıcı olmanın yanı sıra çok da doğrudur; Ksenephon'un Sokrates algısıyla Sinoptik İncillerin arasındaki fark unutulmadığı sürece. Sinoptik İnciller yalnızca İsa'nın varoluşunun dolaysız ve doğru bir betimlemesini yapmakla yetinmiştir (ve bunun "öteki"[3] anlamı yoktur) ve Mat-

---

Ksenephon'un durumu bu iki alternatife de uymaz. Burada genç adam et yemekten tümüyle vazgeçecek kadar melankoliye düşmez -"Genç adam, Sokrates'in görüşlerinin kendine atfedildiğini sezince et yemeyi tümüyle bırakmadı" - ama ahlaki olarak düzelmeye başladığı için ekmek de yer - "ama yanında ekmek de aldı."

[3] İsa şöyle der: "Ben doğru yolum, hakikatim ve hayatın kendisiyim." Ve havarilerin anlayışına göre bu elle dokunulur bir gerçektir ve sadece zekice bir saptama olduğu söylenemez: "Duyduğumuz şeyi gözlerimizle de gördük, gözlerimize görünen şeyi ellerimizle tuttuk." Bkz. I Yuhanna 1:1. Bu nedenle, İsa, kral ve hükümdarların da kendisini görmek istediklerini söylüyor. Buna karşın Sokrates, yukarıda anlatıldığı gibi, çağdaşları için görünmezdi:

ta'nın buna bağladığı amaç doğrultusunda, Mesih İdeasi'na göre İsa'nın varlığını kanıtlayan bir olgu teşkil etmiştir. Ancak Ksenephon, görüntüsü ilk bakışta algılananı değil, "öteki"ni ifade eden bir adamla ilgilenmiştir ve her ne kadar Sokrates ile ilgili bir savunma hazırlamışsa da, bunu yalnızca akılcı ve azgın çağdaşlarına yönelik bir duyuru olarak biçimlendirmiştir. Öte yandan, Yuhanna'nın İsa'da, onun sessizliği sayesinde tamamen nesnel olarak yansıttığı her şeyi gördüğü ve anlattığı da göz önünde tutulursa, Platon'un Yuhanna ile olan ilişkisini inceleyen gözlem de doğrudur. Yuhanna'nın gözleri İsa'nın kutsallığını görüyordu; oysa Platon kendi Sokrates'ini ancak şiirsel bir hareketle yaratabilmiştir, çünkü Sokrates'in dolaysız varoluşu tamamen olumsuzdur.

Ama önce her birini tek tek tanıyalım.

KSENEPHON

Öncelikle, Ksenephon'un bir amacı (bunu şimdiden bir kusur ya da işgüzarlık[4] olarak görebiliriz) olduğunu ve

---

Gözle görünmez, yalnızca kulakla işitilebilirdi (*loquere ut videam te*); varlığı şeffaf değil görülebilirdi. İsa'nın varlığından bu kadar söz etmek yeterli. Söylemine gelince, söylediklerine her zaman güvenilebilirdi, çünkü sözleri hayat ve ruh demekti. Öte yandan Sokrates ancak yanlış anlaşılabiliyordu; çünkü bulsa bulsa bir olumsuzlukta can bulabiliyordu. Keşke dilemesi bile yazımın sınırları dışında olmasa da, Sokrates ile İsa'nın, Baur'un yukarıda anılan eserinde hakkında birçok kayda değer yorumda bulunduğu ilişkisini daha yakından incelememem mümkün olsa. Tabii bunu, benzerliğin benzemezlikten kaynaklandığına ve yalnızca bir zıtlık olduğu için benzetme yapıldığına dair içimde uyanan küçük kuşkuya rağmen söylüyorum.

Ksenephon, Sokrates'ten ve genel olarak doğrulardan o kadar kuşku duyardı ki, onun kendi ayakları üzerinde durmasına hiç izin vermedi. Bu nedenle Ksenephon, Atinalıların yaptığının ne büyük bir haksızlık olduğunu ve kendisinin tamamen karşıt düşünceye sahip olduğunu göstermeye her zaman hazırdı.

bunun da, Atinalıların Sokrates'i ölüme mahkûm etmelerinin ne büyük bir adaletsizlik olduğunu göstermek olduğunu bilmeliyiz. Üstelik bu konuda o kadar başarılı olmuştur ki, insan kolayca onun amacını, yapılan işin bir hata ya da saçmalık olduğunu kanıtlamak sanabilir. Öyle ki, Sokrates için yaptığı savunmada, onu hem tamamen masum, hem de kesinlikle zararsız biri olarak gösterir. Bu yüzden insan merak eder: Atinalılar nasıl bir iblisin büyüsüne kapılmışlardır ki, ne iyilik ne kötülük yapan, kimseye karşı çıkmayan ve sözünü dinletebildiği sürece bütün dünyaya karşı iyimser bir tavır takınan diğer munis, çenesi düşük ve komik ihtiyarlarda gördüklerinden bambaşka şeyler görmüşlerdir Sokrates'te? Ve hangi uyumlu saçmalık, hangi deliliğin yüksek birliği açıklayabilir Atinalılarla Platon'un elbirliği edip böyle dar kafalı bir ihtiyarı öldürerek ölümsüzleştirmelerini? Bu, dünyada eşi benzeri olmayan bir ironidir. Hani bazı tartışmalarda konu iyice alevlenip ilginç olmaya başladığında, iyi niyetli bir üçüncü şahıs tarafları uzlaştırmayı kendine iş edinir ve olayı ilk baştaki değersiz haline geri döndürür ya; Ksenephon'un azimli çarpıtmaları sonunda, Platon ve Atinalılar da işte bu duruma düşmüşlerdir. Hatta Ksenephon, Sokrates'teki tüm tehlikeli kısımları çıkarıp atarak onu düpedüz anlamsızlaştırmıştır. Bu da herhalde Sokrates'in bu işi sık sık başkalarına yapmasının bedeli olmuştur.

Sokrates'in kişiliğini Ksenephon'un betimlemelerinden tam olarak çıkarmayı zorlaştıran diğer bir unsur da, onun Sokrates'in içinde bulunduğu durumu tamamen göz ardı etmesidir. Konuşmaların dayandığı temel, düz bir çizgi kadar görünmez ve önemsiz; çocukların ve Nürnberg'lilerin genellikle resim yaptıkları renksiz yer

kadar tekdüzedir. Ama Sokrates'in kişiliği söz konusu olduğunda, bu durum son derece büyük önem taşımaktaydı; bu kişilik, kendisinin Atina'nın cıvıl cıvıl ve renkli hayatının üzerinde dolanan mistik ve gizemli bir varlık olarak görülmesine; uçan balıkların balık ve kuş ikilemi içinde anlatılması gibi ancak iki varoluş ile açıklanmasına izin vermiş bir kişiliktir. Duruma yapılan vurgu, Sokrates'in merkeze aldığı unsurun sabit değil, *ubique et nusquam*[5] olduğunu anlatmak için önemlidir. Sokrates'in, en küçük ve üstü kapalı bir temasta bile idcanın varlığını ayırt eden, varoluşu kaplayan elektriğin varlığını sezebilen algı yeteneğinin ortaya konması için gereklidir. Hiçbir fenomeni düşünce düzeyine çıkmak için bir kalkış noktası olmayacak kadar değersiz bulmayan gerçek Sokrates yönteminin aydınlatılması için vazgeçilmezdir. Ksenephon keşke hissettirseydi dediğimiz Sokrates'e ait bazı özellikler vardır, bunlar, Sokrates'in kendisini nerede bulursa oradan başlama olasılığı ki, bu gerçek hayatta genellikle kitleler tarafından fark edilmezdi, çünkü onlar bir konuyu nasıl tartışmaya başladıklarını asla anlamazlardı; zira araştırmaları durgun[6] bir yalağın önünde başlar ve son bulurdu; hiçbir nesneyi içindeki ideayı[7] hemen o anda algılayamayacağı

Her yerde olan ve hiçbir yerde olmayan (ç.n.).

Bu anlamda, Sokrates'te hiçbir şey durağan değildi. İncil'de Beythesta'nın havuzu olarak okuduğumuz öykü, onun bilgiye bakışına da uyarlanabilir; yani bilgi ancak çalkalandığı zaman iyileştirici olur.

Burada Sokrates'in İdea ve fenomen arasındaki ilişki görüşünü olumlu yansıttığım ve bu nedenle dikkatli okuyucunun Sokrates'in bu ilişkiyi algılayışı konusunda ileride çelişkiye düştüğümü düşüneceğini tahmin ettiğim için, araya açıklama yoluyla bazı yorumlar sokacağım. Öncelikle bu, Sokrates ile Sofistler arasındaki polemikte yer almaktadır; çünkü adı geçen ikinci grup gerçeklerle uzlaşmakta o kadar başarısız olmuş, spekülasyonu o kadar abartmış ve anlatımı o denli şişirmiştir ki, temel İdealar hakkında bile söyleyecek söz bulamaz olmuştur. Buna karşın, Sokrates hayatın en yalın unsurları üze-

kadar sıkışık görmemesi, bunu tereddütle değil, kararlılıkla yapması ve perspektifin görsel kısaltmalarını iyi tanıyan bir göze sahip olduğu için nesneyi gizli gizli kendisine çekmemesi, bunun yerine nesne dinleyici ve izleyiciler için adım adım ortaya çıkarken aynı perspektifi koruması; tüm bunlar Sofistlerin kuru gürültüsüne ve hazmedilmesi güç yemlerine azılı bir rakip olan Sokrates'in, cimriliği gibi ona has özellikleridir. Zanaatkârların gürültülü çalışmaları ile hayvanların anırmaları arasında bir insan, Sokrates'in varoluşun lifleri arasına ördüğü kutsal ağı fark edince nasıl bir hayat betimlenmiş olurdu, orasını siz düşünün. Pazaryerinin kulak tırmalayan gürültüsü içinde biri, varoluşu [*Tilværelse*] tepeden doruğa titreten o Tanrısal armoniyi duysa ne olurdu, zira Sokrates için her tikel şey ideanın görüntüye yönelik ama mutsuz edici olmayan bir vekilidir. Dünyevi hayatın en tekdüze ifade biçimleriyle, aynı şeylerden söz ettiği sanılan Sokrates arasında ne ilginç bir çatışma bu. Bu durum Platon'da da belirgindir, ama tamamen şiirseldir ve bu şekilde yalnızca kendi geçerliliğine işaret etmekle kalmaz, Ksenephon'daki eksikliği de belirtir.

Ksenephon bir yandan durumu inceleyecek göze sahip değilken, diğer yandan da hazırcevaplık yapacak

---

rinde; yiyecek, içecek, ayakkabıcılar, dericiler, çobanlar ve sürü hayvanları üzerinde var olmuştur. Sofistleri bu daire içine sıkıştırarak onları, "gibi yaptıklarını" kabul etmeye zorlamıştır. Ayrıca, Sokrates için varoluş, yalnızca bir görüntüdür, idea içindeki bir uğrak değildir. Bu bile ideanın soyut olduğunu göstermeye yetse de, soyutluk, fenomenin ideayla olan ilişkisi hakkında hiçbir nicel saptama yapmamasıyla iyice kanıtlanmaktadır. Bir şey diğer bir şey kadar iyidir çünkü her şey yalnızca bir görüntüden ibarettir. Bunu, insanın ideayı yalnızca soyut olarak algıladığının, çünkü Tanrı'yı bir saman çöpünde de, dünya tarihinde de aynı şekilde gördüğünün, yani Tanrı'nın hiçbir yerde gerçekten var olmadığının işareti olarak da görebiliriz. Ve son olarak, Sokrates'in sahip çıktığı idea, her zaman diyalektik ve mantıksal idea olmuştur. Ama bunu sonra konuşacağız.

kulağa sahip değildir. Bu, Sokrates'in sorduğu sorulara verdiği cevapların yanlış olduğunu düşündüğümüz anlamına gelmesin, cevapların hepsi fazlasıyla doğru, çok özenli ve hayli sıkıcıdır.[8] Sokrates'in söylemi bir laf kalabalığı değildi, çağlamaz, aksine yavaşça sızardı. Ksenephon'un duyamadığı, cevabın insanın kişiliği içinde sürekli titreşen yankısıdır (çünkü öbür türlü, bir cevap yalnızca bir düşünceyi sesle iletir). Sokrates varoluşun derinliklerine ne kadar indiyse; her sözün, ruhani açıdan dipsiz, görünmez ve bölünmez olan ironik gerçekliğin merkezine çekilmesi o kadar gerekli olmuştur. Ama Ksenephon bu sırrı kavrayamaz. Anlatmak istediğim şeyi bir resimle açıklamama izin verin. Napolyon'un mezarını gösteren bir gravür vardır. İki ağaç mezarın üzerine eğilmiştir. Görüp görülebilecek her şey bundan ibarettir. Ancak bu iki ağacın arasında bir boşluk vardır ve göz bu boşluğun sınır çizgisinde dolaşırken Napolyon birden görüntüye girer ve artık onu görünmez kılmak olanaksızdır. Onu bir kez gören göz, bundan sonra onu görmeden edemeyecektir. Aynı şey Sokrates'in cevapları için de geçerlidir. İnsan ağaçları nasıl görüyorsa, onun söylemini de öyle duyar; ağaçlar ağaç olduğu gibi, onun sözleri de bildiğimiz ve anladığımız sözlerdir. Nasıl ki Napolyon'un varlığını belli eden tek bir dal bile yoksa, sözlerde başka bir anlam olabileceğinin ipucunu veren bir tek hece yoktur. Ama en önemli şeyi gizleyen aslında bu boşluktur. Bazı yerlerin öyle tuhaf bir akusti-

---

[8] Ksenephon'un Sokrates hakkındaki fikri doğru olsaydı, bilgiç ve ayrıan gönüllü Atinalıların onu daha çabuk ortadan kaldıracağını düşünüyorum; ondan korktukları için değil, sıkıldıkları için. Kabul etmek gerekir ki, nasıl Aristeides'in pek şöhretli adaleti Sokrates'in Atinalılar tarafından dışlanması için geçerli bir sebep olduysa, kafalarını şişirmesi de ölüm cezasına çarptırılması için aynı derecede geçerli bir sebep olacaktır.

ği vardır ki, bir konuşmacının dibinde duran bir kişi onu duyamazken, belli bir uzaklığa çekildiğinde sanki yanındaymış gibi kolay duyar; Sokrates'in cevaplarını duymak da anlamakla eşdeğerdir, yanlış anlayacaksanız duyamazsınız. Ksenephon'u eleştirdiğim nokta bu iki basit hatadan ibarettir, ama durum ve cevap, kişiliğin sinir ve düşünce sistemini oluşturan unsurlardır.

Şimdi Ksenephon'un Sokrates üzerine yaptığı bazı gözlemlere geçeceğiz. Bu gözlemler genellikle o kadar sığ ve gelişmemiştir ki, gözün tembelliğe alışıp hepsini görmezden gelmesi çok kolaydır. Bu gözlemler nadiren şiirsel ya da felsefi bir düzleme taşıyabilirler kendilerini; üstelik dilin güzelliğine karşın, tartışma ancak sıradan bir bulvar gazetesinin ya da doğa âşığı bir rahip yetiştiricisinin[9] kilisede verdiği ateşli vaazların kabalığını ta-

---

[9] Bu yoz sözcüklerin arasında insan ancak nadiren eski derinliğini taşıyan bir yargıya rastlar, ama o da yakışıksız süslemelere kurban gitmiştir. Ksenephon'un iyiliği için *Mem.* I, I, 8'den bir örnek vereceğim. Sokrates insan aklının elde edebileceği başarılardan söz ederken şunu söyler: "Ama bu konulardaki en büyük sırları tanrılar kendilerine saklamışlardır. . . . Siz bir tarlayı iyi ekebilirsiniz, ama ürünü kimin toplayacağını bilemezsiniz." Sokrates'in burada anlatmak istediği şey, insanların cansiperane çabaları ile, insan etkinliğinin sınırlarını belirleyen çember içinde elde edilebilecek başarılar arasındaki karşıtlık ilişkisidir. Sokrates'in yaklaşımı önce insan erkinin ulaşamayacağı bölgeyi tanımlamak (§6: "Ama sonuçlar önceden görülemiyor olsaydı, onları bu işin yapılıp yapılmaması gerektiğini anlamaları için ilahlara gönderirdi"), sonra da buna rağmen insanların elde edebileceği başarıları ortaya koymaktır. Ancak, akıl bunun rehaveti içinde tembelliğe düştüğü zaman, insanın aslında hiçbir şey elde edemeyeceğini göstererek zihinleri tekrar harekete geçirir: İnsanoğlu kendisini bir yere hapseden buz kütlesini büyük çabalar sonunda eritir ama bu kez de akan suların önünde, gitmek istediğinden farklı bir yöne doğru kaçınaya başlar. Ama bunu yapmak için ironiden nasibimizi almış olmalıyız; çünkü onları güvenli köklerinden koparan budur. Ksenephon'da olmayan da budur zaten. Yorumları şöyle başlar: "Ama en derin sırlar..." (haliyle, bu söze Sokrates girse, "Geriye tek bir küçük soru kalmıştır" diye başlardı). Öte yandan, Sokrates'in özelliklerinden biri olması kesinlik kazanan dogmatik görüşlerin olasılığı, bakış açısı ve tehdidi olmadan da yapamayız. Bitimli konularda tanrıların en büyük sırları kendilerine

şır. Ksenephon tarafından korunan görüşler göze üvey çocuk gibi görünse de, olası bir kan bağını araştırmak için çalışacağız.

---

sakladıkları görüşünü benimsetmek için Sokrates, hiçbir insanın kaderini bilemeyeceğini, bu cehaletin de her zekâ ürünü teminatın karaya oturabileceği bir kayalık olduğunu gösterir. Beklenen ikinci bir şey de, Sokrates'in tam da insanların kendi kendilerine yetebileceğini açıkladığı sırada, hepsinin Tanrı'yla işbirliği yapmadığını ve bu nedenle delicesine çabalarının aslında bir hiçten ibaret olduğunu, elleri yerine ağır aletlerle toprağı kazdıklarını ve tohumları kulaçlarca derine ektiklerini, ama Tanrı istemedikten sonra toprağın orada da verimli olmadığını göreceklerini ortaya koymasıdır. Sokrates'in ortak özelliğimiz olarak belirttiği bu cehalet aslında hiçbir zaman bilinmez olmadı; ama bu korkunç yetersizlik, ki bunun eylem çemberi içinde kat edebileceği yol, bilgi çemberi içinde cehaletin kat edebileceği yol kadardır, Sokratesçi bir söyleme hep ihtiyaç duymuştu. - Burada tartıştığımız yazı içinde farklı bir yorumun da bulunduğu, bunun da tanrıların gizli görüşmeleri içinde asıl karşıtlığın hiçbir tanımı yapılamayan bir cisimle, ilk görüşte tüm boyutları kavranan bir cisim arasında bulunması gibi gizli bir olasılık olduğu yönünde itirazlar gelebilir. Ama burada ironi sıkıntısına düşüldüğü konusunda herkes hemfikir olacaktır. Üstelik, şeyler tam da betimlendiği konuma atansaydı, Sokrates'in insanoğlunu rastlantıyla değil, zorunlulukla çarpıştırması halinde, insanın doğası ve özüne yönelik çok daha Sokratesçi bir görüş sağlanabilirdi. Çünkü dolu gerçekten çiftçinin ekinini parçalayabilir, ama Tanrı'nın iradesi olmasa toprağın içinde tohumu yeşerten bir güç de olmazdı ve kim ne derse desin, tek başına bu bile gayet derin bir olumsuzlamadır. Biri olasılığı, olasılık olarak algılamayı öngörür, diğeri ise edimselliği kuramsal olasılık olarak göstermeye çalışır. - Bir örnek daha vererek, Sokrates'in Ksenephon'un anlayışına göre ironiye en çok yaklaştığı anlardan birini daha aydınlatacağım; örnek Kritias ve Kharmides arasındaki iyi bilinen konuşmadır (*Mem.* I, 2). Ama burada Sokrates daha çok Sofistlerin alanında at koşturur: "Yani genç bir adam bana bildiğim bir soru sorduğunda cevap vermeyecek miyim? Örneğin 'Kharikles nerede oturuyor?' ya da 'Kritias nerede?' gibi?" (§36). Bu, ancak bir Sofistin erişebileceği derecede ironik bir durumdur, ama ironiyle arasında hâlâ nitel bir fark vardır. Bu konuyu daha sonra inceleyeceğiz. İşin garibi, burada Kharikles Sokrates'ten çok daha kıvrak zekâlıdır, ya da en azından cevabı Sokrates'inkilere hiç benzememektedir: "Dikkat et de, sen de sürünün azalmasına neden olma." [Sokrates'in, tiranları ihmalkâr çobanlara benzettiği bilinirdi. Bu benzetmenin nedeni, onların koruması altında sürünün (yurttaşların) azalmasıydı. Kharikles de bu tiranlardan biri olduğu için Sokrates'e gözdağı vermektedir (y.n.).] - Bu iki örneği derinlemesine inceleyerek, Ksenephon'un Sokrates'i anlamaya en çok yaklaştığı anlarda bile onun özünü asla kavrayamadığını, yakaladığı şeyin ne biri, ne de öteki olduğunu göstermek istedim.

Deneyci belirlemeyi kare, sezgisel olanı da çember olarak aldığımız zaman ikisi arasındaki niteliksel farkın sonsuz olduğu konusunda okuyucunun bize katılacağını umuyorum. Ksenephon'da amaçsızca dolaşan bilinç, karenin içinde sonsuza dek yürür ve kuşkusuz çoğunlukla kendini kandırır. Önünde bir düzlem gören bu bilinç, gerçek sonsuzluğa eriştiğini sanır ve köşeye vardığında bir böcek gibi tepetaklak gider, çünkü sonsuzluk gibi görünen şey aslında sadece karenin bir kenarıdır.

Ksenephon'a göre, Sokrates öğretisinin çıkış noktalarından biri de yararlılıktır. Ancak yararlılık, sadece iyinin iç sonsuzluğuna denk gelen karedir: Kendinden çıkıp kendine döner, kayıtsızca uğraklarından herhangi birine doğru gitmek yerine, tümünün ve her birinin içinde hareket eder. Yararlının diyalektiği sonsuzdur, ama bu diyalektik aynı zamanda son derece kötüdür. Yararlı, iyinin dış diyalektiği, onun olumsuzlayanıdır; ama parçalandığı zaman, hiçbir şeyin dayanıklı olmadığı, bir şekli ve formu olmayan cisimlerin gözlemcinin süreksiz ve yüzeysel bakışlarına göre sıkışıp dağıldığı, her bir tikel varolanın daimi bir hesap işlemi içinde varlığın sonsuzca bölünebilen parçalarından biri haline geldiği bir gölgeler krallığına dönüşür. (Yararlı her şeyin ortasıdır, hatta yararsızın bile. Çünkü hiçbir şey mutlak olarak yararlı ya da yararsız olamaz; zira mutlak yararlılık hayatın sürekli değişen akışında, çabucak uçup giden tek bir andır.)

Yararlılığın bu genel tanımı, Aristippos ile yapılan konuşmada (*Mem.* III, 8) ortaya konur. Platon'da Sokrates, ilineksel somutlaştırmalardan sürekli yeni ilişkiler üretir ve bunları soyuta doğru yönlendirmeye çalışır, oysa Ksenephon'a göre Aristippos'un ideaya yaklaşmak

yönünde gösterdiği cılız çabayı yok eden Sokrates'in ta kendisidir. Ama artık konumuza dönelim, çünkü Sokrates'in ilk yaklaşımı daha o anda içindeki kurnaz dövüşçüyü ve soruşturma sürecini belirleyen kuralları ortaya koyuverir. Aristippos'un, onun iyi bir şey bilip bilmediğine dair sorduğu, içerdiği tutarsız akıl yürütme ayan beyan fark edilen sorusuna cevap olarak Sokrates şöyle der (§3): "Yüksek ateşe iyi gelen bir şey bilip bilmediğimi mi soruyorsun?" Bütün konuşma aynı tavır içinde, şu konuşmanın yarattığı paradoksu gidermeye yönelik bir girişimde bile bulunmadan devam eder (§6): "O halde bir tezek sepeti güzel midir?" "Elbette ve altın bir kalkan da çirkindir; eğer biri işlevi için iyi şekilde yapılmış ve diğeri yapılmamışsa."

Her ne kadar bu konuşmayı bir örnek olarak göstermişsem ve onu var eden bütünlüğünün izlenimine dayanmak zorundaysam da, bu tipik bir örnek olduğu için, Ksenephon'un bu konuşmayı sunuşuna yönelik bir güçlüğü de dile getireceğim. Aristippos'un bu soruyu, yararlı olarak tasarlanan iyide bulunan diyalektiğin sonsuzluğunu kullanarak Sokrates'i utandırmak için sorduğunu bize anlatır. Sokrates'in bu kurnazca tuzağı gördüğünü ima eder. Bu nedenle, konuşmanın, Sokrates'in beyin jimnastiğini yansıtması için verildiği anlaşılabilir. Belki de Sokrates'in davranışının içinde gizli bir ironi bulunduğu, Aristippos'un tuzağına safça yakalanmış gibi yaparak onun planlarını altüst ettiği ve böylelikle Aristippos'u, Sokrates'in savunacağını sandığı konularda istemeden savunma yapmaya zorladığı düşünülebilir. Ama Ksenephon'u tanıyan herkes bunun pek de olası olmadığını bilir ve Ksenephon da bu kanıya destek olmak için, Sokrates'in bu şekilde davranmasını başka ne-

denlere, "yandaşlarına yarar sağlamak istemesine" bağlar. Buradan yola çıkılarak, Ksenephon'un bakışına göre, Sokrates'in, soruşturmanın coşkulu sonsuzluğunu, deneyciliği sarmalayan kötü sonsuzluğa geri çağırmakta ne kadar ciddi olduğu kavranabilir.

Burada Sokrates, tamamıyla kıyaslanabilir olanların alanında at koşturmaktadır ve ilk amacı, insanın tüm hareket ve düşüncelerini aşılmaz bir duvarla çevirip, idealar dünyasının bütün trafiğini dışarıda bırakmaktır. Bilimlerin etkinlikleri de bu sağlık kordonunu aşmamalıdır (*Mem.* IV, 7). İnsan ancak arazisinin doğru ölçülüp ölçülmediğini anlayacak kadar geometri[10] öğrenmelidir; gerektiğinden fazla astronomi okumak gereksizdir ve Anaksagoras'ın spekülasyonlarına kulak asmamak gerekir. Kısacası, her bilim *zum Gebrauch für Jedermann*[11] öğrenilmelidir.

Aynı tavır her çemberde kendini tekrar eder. Doğa üzerinde yaptığı gözlemler fabrika çıkışı gibidir; bir desen çokluğu içinde boğulan, bir tür sonlu erekbilimdir. Dostluk kavramı, çok heyecan verici olmakla suçlanamaz; çünkü bu kavrama göre hiçbir at[12] ya da eşeğin değeri bir dostunki kadar olamaz; ama bu birkaç at ya da eşeğin bir dosttan daha değerli olamayacağı anlamına

---

[10] Bunu, Sokrates'in *Devlet* VII'de geometriye ve onun düşünceyi oluşa kaymaktan alıp, varlığa [*Vordelse*] yönlendirmesine verdiği değerle kıyaslamalı: "Geometri bizi öz varlıkla karşılaşmaya zorluyorsa, yarar işimize. Yok, yalnız doğup ölen şeylerle yetiniyorsa, işimize gelmez" (526 E). Bkz. Asr'ın Platon baskısı, cilt 4, s. 404. Ancak oluş (γένεσις), açıkça deneyci bir çeşitlilikti'r; hemen ardından astronomiden de aynı şekilde söz eder ve bu bilim dallarının, ruhun on bin gözden daha değerli bir uzvunu uyandırıp arındırdığını ileri sürer. Bu nedenle astronomları ve müzisyenleri, hareketi ve armoniyi baz alan deneyci bilimlerden daha öteye gitmedikleri için eleştirir.

[11] Gündelik işlere yetecek kadar (ç.n.).

[12] *Mem.* II, 4; I, 3, 14.

da gelmez. Ve bu Sokrates, dostlarıyla ilgili içsel sonsuzluğuna ışık tutmak isteyen Platon'un, "Genç erkekleri, onların düşünmeyi sevdikleri kadar severdi" (παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας) diyerek, fena halde duygusal içerikli bir düşünsellikle anlattığı Sokrates'tir. Zaten Sokrates de *Şölen*'de geçen bir sözünde, hakkında bir şeyler bildiği tek şeyin "gönül meseleleri" (ἐρωτικά) olduğunu kabul eder. Ancak Ksenephon'un Sokrates'ini (*Mem.* III, 11) kaypak bir kadın olan Theodoté ile konuşurken, genç erkekleri kendine çeken bir iksire sahip olmasıyla övünürken görünce; kendini hâlâ çok çekici sanan bir kokona görmüşüz gibi midemiz bulanır. Hatta daha çok bulanır; çünkü Sokrates'in bunu yapabilme olasılığını dahi kabul etmek istemeyiz. Aynı aklıselim kalma halinin, hayatın pek çok zevki açısından tekrarlandığını görüyoruz; Platon, Sokrates'e Tanrısal bir sağlık bahşediyor ve onu aşırıya kaçma engelli kılıyor, onu keyif almaktan mahrum etmek yerine, en üst düzeyde keyif alabilir hale getiriyor.[13] *Şölen*'de Alkibiades bize Sokrates'i hiç sarhoş görmediklerini söylediğinde, anlatmak istediği şey Sokrates'in sarhoş olmasının olanaksızlığıdır; çünkü aynı diyalogda, herkesin sızıncaya kadar içtiğini sonra da çıkıp gittiğini görüyoruz. Ksenephon olsa, bu konuyu, Sokrates'in deneme yöntemiyle bulunmuş bir *quantum satis*'i[14] hiç aşmadığını iddia ederek geçiştirirdi. Bu nedenle, Ksenephon'un Sokrates için kullandığı temkinli olma (σωφροσύνη) kavramının altında doğal bir kararlılıkla iradenin güzel ve uyumlu birliği değil,

---

[13] *Şölen* 220 A: "İçkiye pek öyle düşkün değildi, ama zorladılar mı herkesten çok içerdi. İşin şaşılacak tarafı da şu ki, hiç kimse Sokrates'i sarhoş görmemiştir."

[14] Doyuracak miktar, orta karar (ç.n.).

beğenmezlikle yontulmamışlığın çirkin bir bileşimi yer alır. Keza ölüm kavramı da aynı derecede yoksul ve duygusuzdur. Bu durum Ksenephon'da, Sokrates'in öleceği için, yaşlılığın sıkıntı ve güçlüklerine katlanmak zorunda kalmayacağından ötürü, sevinmesinde ortaya çıkar (*Mem.* IV, 8, 8). Bunun daha şiirsel boyutu, Sokrates'in kendisini hayatı boyunca bu savunmaya hazırladığını söylediği *Sokrates'in Savunması*'nda görülür (§3). Ama eklemek gerek; Sokrates savunma yapmayacağını açıkladıktan sonra bile, Ksenephon tarafından olağanüstü boyutlarda (örneğin suçlamalara karşı ilahi sessizliğini bozmayan İsa gibi) değerlendirilmez ve salt ölümünden sonraki şöhretini düşünerek bu işe kalkıştığı iddia edilir; ki bu, Sokrates için anlaşılmaz bir şeydir. Ardından Ksenephon bize Alkibiades'in Sokrates ile birlikteyken çok düzgün bir insan olup, sonradan bozulduğunu söyleyince (*Mem.* I, 2, 24), Sokrates'in yanından ayrıldıktan sonra bozulmasından çok, onun yanında bu kadar uzun süre kalmış olmasına hayret ederiz. Çünkü insanı mutedil olmaya bu kadar katı sınırlarla zorlayan böyle bir entelektüelin, okuldan ayrıldıktan sonra hiç vakit kaybetmeden zevk âlemine dalmış olması gerekir. Bu nedenle, Ksenephon'un Sokrates yorumunda, ideanın çok çeşitli görüntülerinin ancak gölgelerine rastlanır: İyilik yerine yararlılık vardır, güzel yerine işe yarar, doğru yerine yerleşik [*Bestaaende*], sempatik yerine kârlı, uyumlu birlik yerine itidal.

Son olarak, Ksenephon'un Sokrates'inde ironinin[15] izini bile bulamayız. Onun yerine safsata vardır. Ama

[15] Ksenephon'un ironisinde önemli olan ironinin kendi başına varlığı değil, onun iyi bir terbiye aracı olmasıdır; Sokrates'in bir şeyler beklediği insanları yüreklendirir (*Mem.* III, 5, 24) ya da sadece azarlar (*Mem.* III, 6).

safsata, bilginin fenomene karşı sürekli verdiği, benciliğe hizmet eden ölüm kalım savaşıdır; bu savaş hiçbir zaman sonuca bağlanamaz, çünkü fenomen düştüğü yerden çabucak kalkar. Nasıl ki bilgi tek başına, bir kurtarıcı melek gibi, ölüm fenomenini sürüp atar ve hayata dönüştürür,[16] safsata da sonunda sayamayacağı kadar çok fenomen tarafından ayaklar altına alındığını görür. Bu devasa kareye denk gelen Chladni şekli,[17] yani bu gürültüye ve bağırış çağırışa daima denk düşen hayatın susturulmuş iç sonsuzluğu ya sistemdir, ya da "sonsuz mutlak olumsuzlama" olarak ironidir, ama şu farkla: Sistemin konuşması, ironinin de susması sonsuzdur. Böylelikle, Ksenephon'un burada bile Platon kavramının ancak yansıtılmış görüntüsüne tutarlı olarak erişebildiğini görüyoruz.

Memorabilia'da[18] da hatırı sayılır miktarda safsata vardır, ama bunlar yalnızca çarpıcılıktan uzak olmakla kalmaz (*Mem.* III, 13'teki kısa cümleler gibi), aynı zamanda ironinin sonsuz esnekliğinden, insanın düştümü *The Elfs*'teki[19] okul müdürü gibi sadece bin kulaç düşmekle kalmayacağı, kendisini ironinin sonsuz hiçliğinde bulacağı o gizli tuzaktan[20] da yoksundur. Öte

---

16 Her bilgide cesaret vardır ve ancak hayatını öne sürecek kadar cesur bir adam onu kurtarabilir. Geri kalan herkes, karısını geri getirmek için yeraltına inen Orpheus gibidir; tanrılar ona karısının ancak hayaletini gösterirler çünkü onu, aşkı için hayatını öne sürecek cesareti olmayan samimiyetsiz bir çalgıcı gibi görürler.

17 Bir yay ile kuma ya da demir talaşlarına vurulduğunda ortaya çıkan simetrik desenler (ç.n.).

18 Safsata, *Mem.* IV, 2'de, özellikle de §22'de geniş bir ağ olarak karşımıza çıkar.

19 Danimarkalı yazar J. L. Heiberg'in bir oyunu. Heiberg Kierkegaard'ın eserlerini uzun oldukları için sıkıcı ve anlaşılmaz bulurmuş, muhtemelen Kierkegaard burada Heiberg'e bir dokundurma yapıyor.

20 Kabul edilebilir bir istisna *Mem.* IV, 4, 6'da görülür: "Hâlâ senden yıllar ön-

yandan, safsataları da sezgisel bir görüş yakalamaktan bir o kadar uzaktır. Hippias ile yapılan konuşmadan (*Mem.* IV, 4) bir örnek vereyim. Burada da Sokrates'in bir soruyu belirli bir noktaya kadar sürdürdükten sonra bıraktığı, kendi kendini sezgisel bir şekilde cevaplamasına olanak tanımadığı görülür. Adalet yasal olanla eşdeğer kılındıktan ve yasallık hakkındaki kuşkular (yasaların değiştiğine atıf yapılarak, §14), insanların her yerde yasal olarak gördükleri davranışlar (Tanrı'nın yasası) gözlemlenerek giderildikten sonra, Ksenephon'un elinde ancak sefaletinin ortada oluşu bakımından tutarlı olabilecek bazı örnekler kalmıştır. Nankörlükle ilgili olan, düşüncenin varoluşa hükmeden verili uyumla ilişkilendirildiği §24'teki örnekte de gözlem, nankör kişinin dostlarını yitirdiği vs. gibi dışsal konulara takılıp kalmıştır; değişimin ya da farklılığın gölgesinin bulunmadığı, intikamın sonlu unsurlar tarafından çarpıtılmadan alınabildiği, daha bütünlüklü bir düzene asla erişememiştir. Dışsal olanı izlemekle yetindiğimiz sürece, örneğin nankör birinin topal bir adalet tarafından asla engellenmeyeceğini düşünmek de mümkün olacaktır.

Ksenephon'un anahtar deliğinden görüldüğü kadarıyla Sokrates yorumunu anlatmayı bitirdim. Son söz olarak okurlardan, eğer çok sıkıldılarsa, suçu yalnızca bende bulmamalarını rica ediyorum.

---

ce dinlediğim şeyleri mi söylüyorsun Sokrates?" "Evet, Hippias" diye cevapladı, "aynı şeyleri söylüyorum, hatta daha da ilginci, aynı şeyler üzerine söylüyorum. Ama sen o kadar eğitimlisin ki, eminim bir konu üzerinde söylediğini asla tekrar etmezsin." Ancak aynı sorunun Kallikles tarafından sorulması ve aynı cevabın Sokrates tarafından verilmesinin *Gorgias*'ta da yer aldığı iyi bilinmektedir, itiraf etmek gerekir ki, Ksenephon tarafından eklenen, "O kadar eğitimlisin ki" sözü ironiyi daha keskin bir hale getirmese de, daha oynak kılmaktadır.

Geçen bölüm boyunca okuyucu, şimdi araştırma konumuz olacak dünyaya pek çok kez göz atmış olmalıdır. Bunu inkâr edecek değiliz. Ama bunun nedensiz yere olduğu söylenemez; ilk neden, bir renge uzun süre bakınca gözün ister istemez o rengin karşıtını görmeye başlaması, ikincisi Platon'a karşı duyduğum gençlik tutkusu, sonuncusu da Ksenephon'un ta kendisidir; çünkü onun anlatısında Platon'un ister istemez doldurduğu boşluklar olmasa, Ksenephon'un hiç de şirin bir yol arkadaşı sayılamayacağı muhakkak. Bu boşlukların dolması sayesinde insan, Ksenephon'da Platon'u *eminus et quasi per transennas*[21] görebiliyor. Açıkçası ruhumda böyle bir özlem vardı ve Ksenephon'u incelerken bile bunu yitirmedim. Sevgili okuyucu! İzin verin, tek bir masum cümlecikle Platon'a, onu okurken bana verdiği sonsuz rahatlık için şükranlarımı sunayım. Eğer insan ideanın gecenin durgunluğunda, sessiz sedasız ve incelikle olduğu kadar gür bir sesle, diyalog ritmi içinde ve sanki dünyada başka hiçbir şey yokmuş gibi usul usul, ölçülü adımlarla, ama görkemli bir geçit töreniyle açılmasında huzur bulamazsa, başka nerede bulur; işte idealar böylesine huzurlu ve huzur vericidirler, çünkü bilirler kendileri için ayrılmış bol bol zaman ve yer olduğunu; eğer birinin dinlenmeye ihtiyacı varsa, ideaların aralarında sonsuz bir hızla çekiştikleri, varoluşlarını [*Tilværelse*] ruhun derinliklerinde, yüzeydeki küçük baloncuklar olarak gösterdikleri, asla çiçek açmadıkları ve daha masum birer goncayken harcandıkları, varoluş

[21] Uzun bir mesafeden ve bir tül perdenin arkasından (ç.n.).

[*Tilværelse*] için başlarını hafifçe kaldırdıklarında, doğar doğmaz dünyevi kaygıların içinde boğulunca annesinin rahmine geri dönen bir çocuk gibi kahırlarından öldükleri bir zamanda dinlenemez de, ne zaman dinlenir?

Giriş Yorumları

Bilindiği gibi, bir sistemin her uğrağın bir çıkış noktası haline gelmesine izin verme olasılığı bulunduğu için (gerçi bu durum asla edimsel olmaz, çünkü her uğrak sistemin kendi vicdanı[22] içinde belirlenir, doğar ve yaşatılır); her görüşün, özellikle de dini görüşlerin, belirli bir dışsal çıkış noktası, bir olumlusu bulunur. Bu nokta kendisini tikele göre daha yüksek bir nedensellik olarak gösterir, tıpkı başlangıcın kendisini çıkarıma göre gösterdiği gibi. Birey bu tanımdan yola çıkarak, ancak kişiliğin sağlayabildiği düşünme rehavetine yerleşebilir; bu, kişiliğin ve çekim gücünün tam tersi olan güvenli bir teslimiyet duygusudur. Ancak, *status absolutus*'u[23] genel olarak insan türünün *status constructus*'una[24] zıt düşen böyle ilkel bir kişiliğin ancak bir kereliğine verili olduğu ve verili olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan, buna denk düşen analojiyi, tarihin bu sonsuz sıçrayışa olan yaklaşımını da göz ardı etmemek gerekir. Platon'un Sokrates'te gördüğü de böyle bir kişi-

---

[22] Her uğrağın sistem içindeki anlamı, sistemin dışındaki anlamından farklıdır, bu nedenle uğrak bir bakıma *aliud in lingua promtum, aliud pectore clausum* [dilinin ucunda bir görüş, göğüs kafesinde kilitli başka bir görüş bulunur] sayılır.

[23] Tek başına var olmak (ç.n.).

[24] Başkalarıyla var olabilmek (ç.n.).

lik, yani Tanrısallığın dolaysız aracıydı. Böyle özgün bir kişiliğin türle olan ilişkisi ve tür üzerindeki etkisi, bir bakıma hayat ve ruh vermekle (İsa'nın havariler üzerine üfleyip, "Kutsal ruhu alın" demesi gibi), bir bakıma da bireyin atıl güçlerini açığa çıkarmakla (İsa'nın felçli adama bakıp, "Ayağa kalk ve yürü" demesi gibi); ya da daha açık söylemek gerekirse her ikisiyle birden gerçekleşir. Bununla ilgili bir analojinin de iki yüzü olabilir; biri olumludur, örneğin doğurganlaştırıcıdır, diğeri de olumsuzdur, felçli ve kendi içinde zayıf olan adamı eski dayanıklılığına kavuşturucu, koruyucu ve gözetici bir biçimde bireyin güçlenerek kendine gelmesini[25] sağlayıcıdır. İkincil birey için, böyle bir kişilikle olan ilişki onu sadece kışkırtmaz, hayatında yeni bir dönem de açar; zira böyle bir birey sonsuz hayat pınarı haline gelecektir. Şöyle diyebiliriz: Ya sözler bireyi yaratır, ya da bireyin varlık nedeni sessizliktir. Bu iki analojiyi kurmuş olmamın nedeni şu anda okuyucu tarafından anlaşılamayabilir, ama umarım ileride açıklığa kavuşacaktır. Platon'un Sokrates'te bu iki uğrağın birliğini gördüğü ya da Sokrates üzerinden ikisinin birliğini gösterdiği inkâr edilemez. Ama en az bunun kadar açık olan ikinci bir kavram da, Sokrates'in annesi Phenarete'nin bir ebe olmasıdır; bu Sokrates'in de doğurtma yeteneğini simgeler ve analojinin ikinci yüzünü vurgular.

---

[25] Kişilikle olan bu ilişkinin aynı zamanda bir aşk ilişkisi olduğunu inkâr etmeyeceğiz, bu tür bir aşk, Platon'un Sokrates'e atfettiği aşka benzetilebilir. Bir insanın çocukluktan gençliğe geçerken yaşadığı uyanış ve kendine gelişi simgeler. Aynı zamanda da, malum düşkünlüğü dolayısıyla Sokrates'in öğrencilerinde gördüğü ve onayladığı, hatta pek hoşlandığı minik kusurların bir belirtisidir. Bu nedenle *Şölen* 181 D'de şunları okuruz: "Gençleri yalnız akılları işlemeye başladığı çağda, yani sakalları biterken severler."

Peki Platon'un Sokrates'iyle, gerçek Sokrates arasındaki ilişki nedir? Bu, önemsenmesi gereken bir sorudur. Sokrates, Platon felsefesindeki verimli alanın bütününe nüfuz etmiştir, hatta Platon'da sürekli mevcut durumdadır. Bu minnettar öğrencinin Sokrates'e ne kadar borçlu olduğunu düşündüğü, daha doğrusu bu takıntılı ve hevesli gencin kendini Sokrates'e ne kadar borçlu hissetmek istediği burada tartışılmayacaktır; çünkü Platon için Sokrates'ten gelmeyen ya da Sokrates'in ortağı ve işbirlikçisi olmadığı hiçbir şey değerli değildi; zira bir insan böyle bir akla sahip olduğu zaman, kendini ifade etme biçimi "öteki" kavramının sınırları ile kısıtlı kalmaz, "öteki" kavramı içinde doğaüstü boyutlara varana kadar" genişler; ne de olsa düşünce kendi kendisini ancak "öteki"nin özünde eritildiği zaman anlayabilir, sevebilir ve birbirleriyle bu kadar uyumlu karışmış varlıklardan her birinin neye sahip olduklarını tartışmak hem anlamsız hem de imkânsızdır; bu varlıklar hiçbir şeye sürekli olarak sahip olamazlar, çünkü kişi sahip olduğu her şeye ancak "öteki" içinde sahip olabilir. Nasıl Sokrates tüm bilginin hatırlamaktan ibaret olduğunu söyleyerek insanoğlunu güzel bir şekilde Tanrısal varlığa bağlamışsa, Platon da Sokrates'e böyle ayrıştırılamaz bir şekilde bağlıdır ve onun için tüm bilgi ancak Sokrates ile birlikteyse vardır. Platon'un kendi yargılarını Sokrates'in ağzından duyma ihtiyacı, o öldükten sonra daha da artmış olmalı ki, mezarından hortlayıp gelerek Platon ile daha yakın bir ilişkiye girmesi gerekti ve bu nedenle "benim" ve "senin" arasındaki ayrım iyice güçleşti. Çünkü her ne kadar büyük bir alçakgönüllülük gösterse ve Sokrates'in öğretileri üzerine bir şey ekleyecek kadar değerinin olmadığını iddia etse de, Platon'un ta-

tarihsel gerçeklere şiirsel imgeler karıştırmaması olanaksızdı. Bu genel bilgilerin ardından, insanların o çağlarda bile Platon'un Sokrates anlatımında, gerçeklerle şiirsellik arasındaki ilişki hakkındaki sorundan haberdar olduğunu hatırlamak gerekir. Diogenes Laertius tarafından ortaya konan, diyalogların anlatı diyaloğu ve dramatik diyalog olarak ikiye ayrılması çözüm biçimlerinden biridir. Böylece Sokrates'in tarihsel bağlamda yorumlanmasıyla en yakından ilgili diyaloglar, anlatı diyalogları olmuştur. Bu gruba *Şölen* ve *Phaidon* dahildir ve Baur'un yukarıda anılan eserinde bu konuyla ilgili başarılı gözlemlerine göre, dış görünüşleri bile bu açıdan belirginlik taşır. Şöyle demektedir (s. 122): "İlk diyalog türü olan anlatı diyaloglarında, ana diyalog yalnızca bir öykü aktarır; örneğin *Şölen*'de Platon tüm öyküyü Apollodoros'un ağzından anlattırır; *Phaidon*'da Phaidon, Sokrates'in son günlerinde arkadaşlarına söylediği şeyleri ve tüm diğer olup bitenleri Ekhekrates ve diğerlerine anlatır. Bu nedenle, dış görünüşlerine bakılarak daha tarihsel sayılabilecek özellikler taşıdıkları anlaşılabilir."

Ancak bu forma tarihsel bir özellik verenin, yalnızca kullanılan zaman-mekân ilişkisi olup olmadığı konusunda karar vermem olanaksızdır. Aynı şekilde, dramatik diyaloglarla arasındaki karşıtlığın, bu diyaloglardaki dramatik unsurların Platon'un özgün yaratısı olmasından mı kaynaklandığı, yoksa karşıtlığın nedeninin anlatı diyaloglarındaki görüşlerin temelde Sokrates'e ait olup, dramatik diyaloglarda ise Platon'un görüşlerinin Sokrates'e yüklenmesi mi olduğu konusunda da karar vermek zor. Baur'un pek yerinde gözlemlerine bir kez daha başvurmam gerekiyor: "Platon bu diyaloglara tarihsel içerikleri nedeniyle böyle bir form vermiş olsa da,

bundan bütünün tarihsel karakteri hakkında herhangi bir çıkarım yapılamaz." Bu yaklaşım bizi, Platon felsefesinde neyin Sokrates'e, neyin Platon'a ait olduğu sorusuna getiriyor; her ne kadar böylesine kaynaşmış iki varlığı birbirinden ayırmak bir bunalım nedeni olsa da, bu soruyu yok sayamayız. Ama burada Baur'un beni ortada bıraktığından yakınmam gerekiyor; çünkü Platon'un olumlu çıkış noktası olarak hem halk arasındaki söylencelere (ki Baur'a göre mitsel yönün kaynağı budur) hem de Sokrates'in kişiliğine dayandığını söyledikten sonra, Sokrates'in en temel özelliğinin yöntem olduğunu belirterek görüşlerini noktalıyor. Platon'un yöntemi hâlâ idea ile mutlak zorunlu ilişkisi içinde görülmediği için, kaçınılmaz olarak şu soru ortaya çıkıyor: Sokrates'in Platon'un yöntemiyle nasıl bir ilgisi var?

Bu nedenle, Platon'da yöntem konusunda bir şeyler söylemek zorunludur. Herkesin bildiği gibi, Platon diyalog formunu aklına estiği için kullanmamıştır, bunun bir nedeni olmalıdır. Platon'da görülen ikilikle, daha çağdaş ve bir anlamda daha spekülatif bir bakışın ihtiyaç duyduğu üçlük arasındaki ilişkiyi burada tartışmamıza imkân yok. (Bu konu hakkında, Platon'un ilk diyaloglarında görülen bir ikilik olan diyalektikle mitsel unsurlar arasındaki ilişkiyi tartışırken başka şeyler de söyleyeceğim.) Gerçi Helenizm için bir ikiliğin zorunlu olduğunu söylerken bunun geçerliliğini de bir bakıma ilan ettim, ama bunun mutlak yöntemle olan ilişkisini aydınlatacak kadar zamanım olmayacak gibi görünüyor. Sokrates tarafından olgunlaştırılan ve çerçevesi oluşturulan diyalog, düşüncenin tüm nesnelliğiyle ortaya çıkması için hazırlanmış bir fırsattır; ama bir tek diyalektik üçlemede bulunabilen ardışık kavramların ve sezginin

birliği burada görülemez. Yöntemin asıl hedefi, hayatın uçsuz bucaksız bileşimlerini, giderek soyutlaşan bir özet haline getirmektir. Sokrates soruşturmalarına olayın merkezinden değil de, hayatın kendi içinde kördüğüm olmuş çeşitliliğinin bir kıyısından başladığı için, yalnızca diyaloğu değil, Sofistlerin çıkardığı güçlükleri göz önüne alarak hayatın soyut karmaşıklığını oluşturmak da büyük bir sanat dehası gerektirir. Burada sözünü ettiğimiz sanat, Sokrates'in meşhur soru sorma sanatıdır,[26] Platon'un felsefesi için diyaloğun önemini düşünerek, buna söyleşi sanatı da diyebiliriz. Bu bağlamda Sokrates, söylev vermeyi bildikleri ama sohbet etmeyi bilmedikleri için Sofistleri sıklıkla ve büyük bir ironiyle eleştirir. Söylev vermekle sohbet etmeyi karşılaştırarak engellemek istediği şey, güzel söz söyleme sanatının, soyut güzellik olarak adlandırılması gereken bir şeye, *versus inopes rerum nugaeque canorae*'ye[27] ihtiyaç duyan ve ideayla olan ilişkisinden koparıp aldığı ifadenin kendisinde dindarca tapınılacak bir nesne bulan benci yapısıdır. Öte yandan, söyleşi sırasında insan nesneye[28] hâkim

---

[26] Bunun karşıtı da iddia edildiği üzere Sofistlerin cevap verme sanatıdır. Bu nedenle Sofistler etraflarında hep onlara soru soracak biri bulunsun isterler, böylece "güzel konuşma denizinde, kendilerini pupa yelken elverişli rüzgârlara kaptırıp, karadan görülmeyecek kadar açılırlar" (*Protagoras* 338 A). Verebileceğim bir örnek, Gorgias ve Polos'un, sağılma vakti geçmiş inekler kadar telaşlı oldukları *Gorgias*'ın başlangıcıdır.

[27] Hiçbir düşünce içermeyen, incir çekirdeğini doldurmayan sözler (ç.n.).

[28] Bkz. *Şölen* 201 C: "'Ben seninle başa çıkamam Sokrates, dediğin gibi olsun.' 'Senin başa çıkamadığın doğruluk, iki gözüm, yoksa Sokrates'le başa çıkmak hiç de zor değil.'" Bkz. *Protagoras* 331 C: "'Ama ne çıkar? Eğer öyle istiyorsan, doğruluğun dindar, dindarlığın doğru olduğunu kabul edelim.' 'Hayır, olmaz, dedim. "Eğer istiyorsan", "Hoşuna gidiyorsa" gibi sözler istemem; söz konusu olan birtakım varsayımları incelemek değil, senin ve benim inanmamız gerek; söz konusu olan senle benim; bence en iyi tartışma şekli, bu "eğer"i kaldırmaktır.'" Bkz. *Protagoras* 334 C: "Bu sözler bitince,

olmaya devam edebilmelidir; aksi halde söyleşi, kimse-

---

dinleyenler Protagoras'ın güzel konuşmasını coşkuyla alkışladılar. Bense, 'Protagoras, belleğim doğuştan çok zayıftır, uzun bir söylev dinledim mi tartışma konusunu unuturum' dedim. 'Eğer ağır işiten biri olsaydım, benimle konuşmak için sözlerini başkalarına söylediğinden daha yüksek sesle söylemen gerektiğini düşünürdün; şimdi de aynı hatır sayarlığı göster de, unutkan bir adamın karşısında olduğuna göre, söylediklerini izlememi istiyorsan, cevaplarını uzatmayıp kısa kes.'" Bkz. *Gorgias* 454 C: "Böyle diyeceğini biliyordum Gorgias, ama cevapları belli bu çeşit soruları gene de sorarsam şaşma; çünkü seni sınamak değil niyetim, demin de söylediğim gibi, tartışmayı ilerletmek için böyle yapıyorum. Ne demek istediğimizi sezmekle yetinmeyelim. Varsayımların neyse, onları kendi bildiğin gibi, kendine göre geliştir, benim istediğim bu." - Bu nedenle, hiçbir şeyin kendisini başka yöne çekmesine izin vermeyen bu nesneyi takip etmek ve korumak için özen gösterilir. Bkz. *Gorgias* 473 D: "Benim söylediklerimi çürüteceğine, soylu Polos, gene korkulukların arkasına saklanıyorsun; işte gene tanıklar getirdin karşıma." Biraz daha ileride Sokrates şöyle diyor: "Gülüyor musun Polos? Demek bu da yeni bir çürütme yolu... Karşındaki sana bir *söz* söyleyecek, sen onun sözlerini çürüteceğine güleceksin." Yani birkaç insanın aynı fikirde olup olmamasına değil, yalnızca fikri doğru olana ilgi gösterilir. Polos orada bulunanların kendisiyle aynı fikirde olduğunu söyler ve Sokrates'i onlara da sormaya çağırır. Bkz. *Gorgias* 474 A: "Ben bir siyaset adamı değilim Polos; yalnız geçen yıl, bizim soya sıra geldiği için Beşyüzler toplantısına başkan seçildim, görevim gereğince oyları toplarken alay ettiler benimle; çünkü bu işi yapamıyordum. Onun için, şimdi sen de benden arkadaşlarının oylarını saymamı isteme. . . . Çünkü ben söylediklerimin doğru olduğuna ancak bir tanık gösterebilirim, o da tanıştığım kimsedir, onun oyunu almasını bilirim; ama kalabalık oldu mu apışırım, hiçbirine hiçbir şey soramam." (Kendisini nesnesine, bir gardiyanın mahkûmuna bağlandığı kadar ilgi ve istekle bağlayan Sokrates'in bu ciddiyetine karşın, onu bir kereliğine söyleşinin içsel tartışmalarını ve uzlaşmalarını, içindeki erotik unsurla birlikte takip ederken görürüz, zaten Phaidros da onu bu konuda eleştirir. Bkz. *Şölen* 194 D: "O sırada Phaidros *söze* karışmış: 'Sevgili Agathon, Sokrates'e cevap verecek olursan, bizim giriştiğimiz işi bir yana bırakıp *sözü* başka yollara döker. Eline konuşacak biri, hele güzel bir adam geçmeye görsün; . . .'" – Âşıkların konuşması bir şey hakkındaki herhangi bir söyleşinin tam karşıtıdır; çünkü âşıklar için geliştirici olduğu kadar, üçüncü bir kişi için anlamsızdır.) Bu nedenle, *Phaidros*'ta Sokrates Nasrettin Hoca tarzında bir öğüt verir (237 C): "Her iyi öğüt aynı şekilde başlar; insan öğüt verdiği konuyu iyi bilmelidir, yoksa öğüdünün bir değeri kalmayabilir." - Bu da, Nasrettin Hoca'nın terzilere ilk dikişin sökülmemesi için ipe bir düğüm atmalarını önermesiyle aynı kapıya çıkmaktadır.

nin birbirini dinlemediği ve aklına estiği gibi konuştuğu, kulak tırmalayıcı bir toplu laf salatası olur ve insanlar hep bir ağızdan konuşmaktan vazgeçmediği sürece en fazla bir sohbet havası verebilir. Sohbetin bu içedönüklüğü, soru ve cevap şeklinde algılanması durumunda iyice belirginlik kazanacaktır. Bu nedenle, soru sormanın ne demek olduğunu daha yakından incelemeliyiz.

Soru sormak kısmen bireyin nesneyle ilişkisini, kısmen başka bir bireyle ilişkisini ifade eder. İlk durumda, fenomeni özneyle olan tüm sonlu ilişkilerden kurtarmak için bir çaba gösterilir. Bir soru sorduğum zaman, hiçbir şey bilmiyorumdur ve kendimi nesneye doğru açarım. Bu bağlamda Sokrates sorgulaması, Hegel'in olumsuz kavramıyla zor fark edilir, ama kesin bir benzerlik içindedir; tek farkı Hegel'e göre olumsuzun düşünce içinde gerekli bir uğrak, içsel bir belirleme olması; ama Platon'a göre olumsuzun nesnenin dışında, soruyu soran kişide kendini göstermesidir. Hegel'de düşünceyi dışardan sorgulamak gerekli değildir, çünkü o kendi kendine soru sorup cevap verebilir. Ama Platon'a göre düşünce, bir soru sorulduğu zaman cevabını verebilir, fakat soru sorulup sorulmaması, sorulursa da nasıl sorulacağı tamamen rastlantısaldır. Soruyu soran kişinin incelediği konuyla rastlantısal olarak ilgili olduğu düşünüldüğü sürece, soru sormak bir yandan düşünceyi tüm öznel belirlenimlerden kurtarırken, bir yandan da öznelliğin mutlak egemenliği altında kalır. Öte yandan, soru sormak bir nesneyle gerekli ilişkinin kurulması açısından değerlendirilirse, o zaman soru sormak cevap vermekle aynı şey olmaktadır. Lessing bir soruya karşılık vermekle cevap vermeyi müthiş bir zekâ pırıltısıyla

birbirinden ayırmıştır ve sorgulamak ile sınamak birbirinden ayrılırken, buna benzer bir fark gözetmek gerekir. Elbette asıl ilişki sorgulamakla cevap vermek arasındadır.[29] Buna rağmen varlığını sürdüren öznellik ise, bireyin şu ya da bu soruyu sormasının nedeni biliciliğe değil, nesneye, yani ikisini birbirine bağlama işlevi gören zorunlu ilişkiye dayandırıldığı zaman ortadan kalkacaktır. İkinci durumda nesne, soranla cevaplayanın ele aldığı konudur ve düşüncenin gelişimi ancak yalpalamayla, yani bir yandan öbür yana savrulmayla mümkün olabilir. Elbette bu da bir tür diyalektik ilerleyiştir, ama her cevap yeni bir soru doğurabileceği için bir birlik anı bulunmadığından, doğru bir diyalektik ilerleyiş değildir. Soru cevap diyalektiğinin bu yönü, diyalog için de geçerlidir ve bu da Helenizmin insanla Tanrı arasındaki ilişki konusundaki anlayışını simgeler. Bu ilişki karşılıklı olsa da, bir birlik anı barındırmaz (ne gelişkin, ne de ilkel). Üstelik, gerçek ikilik anı da temelde eksiktir, çünkü ilişki sadece karşılıklı olmasıyla bile kendini tüketir: Bir *pronomen reciprocum*[30] gibidir ve yalın hali yoktur, yalnızca *casus obliqui*[31] bulunur ve bu da ya ikili, ya da çoğuldur. Eğer bu tartışma doğru yönde ilerlemişse, bir soru sormanın iki amacı olabileceğinin kavranması gerekir. İnsan arzu ettiği içerik üzerine bir cevap almak amacıyla soru sorabilir, böylece sorulan her yeni soruda cevap daha derin ve anlamlı olur; ya da insan cevap almak için değil, apaçık ortada olan içeriği tek bir soruyla boşaltıp geride yalnızca bir boşluk bı-

---

[29] İkisinin arasındaki ilişki, Almancada birini dışarı çekme anlamındaki *aushorchen* sözcüğüyle açıkça ifade edilebilmektedir.

[30] Tersten geçmişi etkileyen zamir (ç.n.).

[31] Yalın hal dışındaki haller (ç.n.).

rakmak için de soru sorabilir. İlk yöntemde önceden bir içerik olduğu varsayılır, ikincisindeyse boşluk; ilk yöntem spekülatif, ikincisi ironiktir. Sokrates'in uyguladığı da ikinci yöntemdir. Sofistler kendilerini ve yandaşlarını söylemlerinin sisi içinde gizledikleri zaman,[32] olabilecek en kibar ve gösterişsiz şekilde küçük bir kuraklık[33] yaratıp bu şiirsel sisi yok etmek, Sokrates için daima büyük bir zevk olmuştur. Bu iki yöntem birbirine çok benzer, özellikle de yalnızca anı dikkate alan bir gözlem açısından. Sokrates'in soruşturmasının doğrudan kendini bilgili sayanlara yönelik olduğu ve esasında hiçbir şey bilmediklerini kanıtlama amacı güttüğü düşünülürse, bu benzerlik daha da belirgin hale gelecektir. Bir varsayımla başlayan her felsefe, doğal olarak o varsayımla biter. Sokrates'in felsefesi, hiçbir şey bilmediği varsayımıyla başladığı için, insanlığın genelde hiçbir şey bilmediği yargısıyla son buldu. Öte yandan Platon felsefesi, düşünce ve varlığın dolaysız birliği ile başlamış ve

---

[32] Bkz. *Gorgias* 461 E: "'Demin yaptığın gibi sözü uzatmayacaksın.' 'Ne demek? İstediğim sözleri kullanamayacak mıyım?' 'Dostum, Hellas'ın en özgür konuşulan yeri Atina'ya gelmişken, konuşmanın tadından yoksun bırakılman, doğrusu acı olurdu.'"

[33] Bkz. *Protagoras* 328 E ve 329 B: "Ancak, anlamadığım küçük bir şey var. Ama bu soruları böylesine açıklığa kavuşturan Protagoras onu da kolayca aydınlatır herhalde." Ama her şeyin bağlı olduğu nokta, tam da bu küçük şeydir. - Ya da *Sokrates'in Savunması* 17 A'dan bir örnek alalım: "Atinalılar! Beni suçlayanların üzerinizde nasıl bir etki bıraktıklarını bilmiyorum. O denli kandırıcıydı ki sözleri, kendi payıma ben onları dinlerken az kalsın unutuyordum kim olduğumu." *Şölen*'de Agathon'a karşı da şunları söyler (198 B): "Nasıl başım derde girmez, iki gözüm, bu kadar güzel, bu kadar zengin bir nutuktan sonra, kim söz alır da sıkışmaz? Her söylediğinde ayrı bir güzellik vardı. Hele sonundaki o sözler, o cümleler, kim onları dinler de çarpılmaz?" 198 D: "Ne aptalmışım! Övmek gerçeği söylemek sanırdım. . . . Ama öyle görünüyor ki bu değilmiş övmenin güzeli. Övülecek şeye en güzel, en büyük değerleri vermek, bunların kendisinde gerçekten olup olmadığına bakmamak lazımmış." Bkz. *Protagoras* 339 E ve 340 A.

bunda ısrar etmiştir. idealizmde yansımanın yansıması olarak kendisini gösteren eğilim, Sokrates'in soruşturmalarında da ortaya çıkmıştır. Sonunda, nesnel ile öznel arasındaki soyut ilişkiyi sorgulamak onun en başta gelen amacı olmuştur. Aklımdan geçenleri daha iyi aktarabilmek için, Platon'un yazdığı *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates tarafından söylenen bir sözü inceleyeceğim. *Sokrates'in Savunması* aslında onun ironik etkinliğini iyice kavramak için çok uygun bir eserdir.[34] Meletos'un onu dinsiz olmakla suçlamasından sonra Sokrates, kendisinin en bilge adam olduğunu bildiren kehanet hakkında konuşmaya başlar. Bu kehanetin onu başta ne kadar şaşırttığını, sonra doğru olup olmadığını anlamak için en ünlü bilgelerden birine nasıl danıştığını anlatır. Kısa süre sonra fark eder ki, bir devlet adamı olmasına karşın, bu adam aslında cahildir. Daha sonra bir şaire sorar; ama ondan şiirlerini daha ayrıntılı açıklamasını isteyince, şairin kendi şiirleri hakkında hiçbir şey bilmediğini görür. (Burada, şiirlerin Tanrısal esinlenmenin ürünü olarak görülmesi gerektiğini ve şairlerin de, peygamberler ve ermişler gibi, söyledikleri hakkında fazla bir şey bilmediklerini belirtir.) Sonunda zanaatkârlara danışır. Bazı şeyleri bilmesine bilirler ama

---

[34] *Sokrates'in Savunması* bütün olarak bakıldığında açıkça ironik bir eserdir çünkü suçlamaların bazıları kendilerini yokluğa indirger; ama bu bildiğimiz anlamda yokluk değil, Sokrates'e göre hayatının içeriği olan yokluktur ki, bu da ironidir. Aynı sonuç, Prytaneon'a kapatılması ya da para cezasına çarptırılmasına yönelik önerilerinde de görülebilir ama bu sonucun en büyük göstergesi, diyaloğun aslında hiçbir savunma içermemesidir. Savunma yerine, kendisini suçlayanları yerin dibine batırmak ve yargıçlarla dostça sohbet etmek için bir fırsat olarak kullanır kendini savunma hakkını. Tutarlı başka bir örnek de, Lysias'tan gelen savunma metnini, kuşkusuz iyi bir konuşma olmasına rağmen, gerek görmeyerek kullanmamasının anlatıldığı o meşhur öyküdür.

başka şeyleri de bildiklerini zannettikleri için, aslında diğerlerinden farklı durumda değildirler. Kısacası, Sokrates akıl krallığında adım atmadık yer bırakmadığını, bu krallığın bir "bildiğini zannedenler" okyanusu tarafından çevrili olduğunu açıklar. Görevini nasıl ciddiye aldığını ve her akılcıl gücü nasıl sınadığını görürüz. Onu suçlayan üç kişinin, yaptığı konuşmalar sayesinde hiçlik düzeyine indirgediği üç gücü temsil etmesi bu durumu kanıtlar. Meletos şairlerin, Anytos devlet adamlarının ve zanaatkârların, Lycon ise söylevcilerin adına ortaya çıkar. Sokrates'in kutsal görevi olarak algıladığı şey, yurttaşlarının ve yabancıların arasında dolaşarak adından bilge diye söz edilen insanlar aramaktır. Bunların bilge olmadıklarını anlayınca, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirecek, o kişilerin bilge olmadıklarını kanıtlayacaktır.[35] Bu nedenle toplumsal ya da özel ilişkilerinde hiçbir şey başarmaya zaman bulamamıştır,[36] Tanrı'ya verdiği bu

---

[35] Bu kanıtlama çabası içinde herkesle uğraşır, özellikle de kendi yurttaşlarıyla: "Karşıma çıkan kım olursa olsun böyle yapacağım, genç olsun yaşlı olsun, yerli olsun yabancı olsun; ama özellikle hemşerilerime böyle davranacağım çünkü sizleri kendime daha yakın duyuyorum. Şunu da iyi biliniz ki, Tanrı'nın buyruğudur bu." Bkz. *Sokrates'in Savunması,* 30 A. Birçok insanın kendisine bağlandığını; çünkü bir şey bildiğini sanan birinin, aslında hiçbir şey bilmediğine ikna edilmesinin ilginç bir durum olduğunu söyler. "Bakın gene söylüyorum, bu iş bana Tanrı'nın buyruğuyla, bilicilerle, düşlerle, herhangi bir tanrının bir adama yerine getirilmesini istediği bir görevi verirken kullandığı bütün araçlarla iletilmiştir." Bkz. *Sokrates'in Savunması* 33 C.

[36] Bununla karşılaştırması için, okuyucunun Ksenephon'un anlatısını hatırlamasını rica edeceğim. Orada Sokrates öğrencilerini iyi yurttaşlar olarak yetiştirmek için tüm zamanını harcar. Ancak Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda, tekil bir insan olmanın önemini vurgular ve bu da Sokrates'in hayatla olan olumsuz ilişkisiyle son derece tutarlı bir yargıdır. Hellas'ta tekil bir insan olmakla, günümüzde sıradan bir insan olarak yaşamak arasında epey büyük bir fark vardır. Helenizm zamanında her bireyin hayatı, devletin hayatı tarafından, günümüze oranla çok daha derin bir şekilde sınırlanır ve kapsanırdı. Bu nedenle *Gorgias*'taki Kallikles, Sokrates'i kendini felsefeye

hizmet nedeniyle her şeyden mahrum kalmıştır. Tartıştığımız kısma geri dönersek; Sokrates ondan önce yaşamış ve kendisiyle aynı kaderi paylaşmış insanlarla ölümden sonra birleşmenin ne kadar hoş bir şey olacağını anlatır ve ekler: "Ama en güzeli, burada yaptığım gibi orada da, bilge değilken kendini bilge sananları ve onların arasındaki gerçek bilgeleri sorguya çekmekten, sınavdan geçirmekten müthiş bir tat alacağım" (41 B). Burada önemli bir noktaya geliyoruz. Sokrates'in insanların açığını yakalamak için sahip olduğu ve ölümünden sonra bile onu rahat bırakmayan bu fanatikliğin onu neredeyse gülünç duruma düşürdüğünü inkâr edemeyiz. Öteki dünyanın sakinleri olan gölgelerin arasında Sokrates'in oturduğunu ve onları bitmek tükenmek bilmeyen bir güçle sınava çekip, hiçbir şey bilmediklerini kanıtlamaya çalıştığını hayal edince, kim gülümsemeden edebilir ki? Sokrates'in bu kişilerden bazılarının bilge olduğunu düşündüğü zannedilebilir; çünkü Sokrates, hangisinin bilge olup, hangisinin bilge olmadığı halde kendini bilge sandığını keşfedeceğini söyler. Ama bu bilgeliğin yukarıda adı geçen cehaletten[37] ne eksik ne fazla

---

adadığı için kınar; çünkü ona göre felsefe yapmak kekelemek gibidir, çocuklarda görülmesi affedilir ama felsefe yapmakta direnen bir yetişkin cezalandırılmalıdır. "çünkü böylesi, demin de söylediğim gibi, birtakım değerleri de olsa, kadınlaşmıştır bence. Bir ozanın dediği gibi, herkesin kendini gösterdiği işyerinden, pazaryerinden kaçıp gider o, geri kalan günlerini geçirmek için gözden ırak bir yere sokulur, ağzına bakan üç dört delikanlı ile fısıldaşır orada, ama özgür bir adam gibi konuşamaz, doyurucu hiçbir söz söylemez." Bkz. 485 D. - Dikkatli okuyucuları, Kallikles'in bu söylevinin, Ksenephon'un Sokrates'inin önerdiği bilimsel ölçülülüğe ne kadar uygun düştüğüne dair uyarmam gerekmez.

[37] Bu cehaletten başka bir bilgi olup olmadığı, pozitif bilginin bir izi ya da ipucu bile bulunup bulunmadığı sorusu hâlâ akıllarda olabileceği için, Sokrates *Şölen* 175 E'de şöyle der: "Benim bilgim aslında bir şey değil, dumanlı bir

olduğu unutulmamalı ve oradakileri de tıpkı buradakileri sınadığı gibi sınayacağını söylediği hatırlanmalıdır; bu da demek oluyor ki oradaki büyük adamlar da onun yapacağı doktora sınavından farklı bir sonuçla çıkamayacaklar. Buradaki ironi, Tanrısal sonsuzluğu yüzünden başka hiçbir şeyin kalıcı olmasına [*bestaae*] izin vermez. Sokrates de Samson gibi, bilginin anıtını ayakta tutan sütunları kavrar ve cehaletin hiçliğine savurup atar. Bunun gerçekten Sokrates'e özgü olduğunu herkes kabul edecektir; zaten hiçbir şekilde Platon'a ait olamaz. Böylelikle, Platon'da görülen ve aslında tamamıyla Sokrates'e ait olanı keşfetmek için izleyeceğim yolu açıkça gösteren aldatmacalardan birine gelmiş oluyorum.

Bilgi almak için soru sormakla, afallatmak ve aşağılamak için soru sormak arasındaki yukarıda adı geçen fark, Platon'un diyaloglarında soyutla mitsel olan arasındaki ilişkide kendisini daha belirgin olarak gösterir.

Bunu daha iyi açıklamak için, soyutun ironiyle nasıl doruğa ulaşabileceğini ve mitsel olanın hangi durumlarda daha abartılı bir spekülasyona işaret edebileceğini bir nebze olsun aydınlatacak bazı diyalogları ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

---

bilgidir, rüya gibi bir şey." *Sokrates'in Savunması*'nda da Delphoi bilicisinin kehaneti için şunları söyler: "Oysa gerçekte, yargıçlar, belki yalnız Tanrı'dır bilge olan; o sözü ile de insan bilgeliğinin büyük bir şey olmadığını, hiçbir şey olmadığını göstermek istemiştir." Bkz. *Sokrates'in Savunması* 23 A.

Platon'un Erken Dönem Diyaloglarında Soyut, İroniyle Doruğa Ulaşır

Şölen

Şölen ve *Phaidon* Sokrates'in yorumlanmasında dönüm noktalarına işaret ederler; çünkü genel anlayışa göre biri filozofun hayatını, diğeri ölümünü anlatır. Yukarıda adı geçen iki anlatım türü, yani diyalektik ve mitsel anlatım, *Şölen*'de bir arada bulunur. Mitsel anlatım, Sokrates'in kenara çekilip, konuşmacı olarak Mantineia'lı kâhin Diotima'yı göstermesiyle başlar. Daha sonra bize, onun anlattığı öyküye inandığını ve bundan sonra başkalarını da buna ikna etmek için çalışacağını söyler; yani, ikinci elden dinlemiş olsak bile, bu öykünün kendisine ait olup olmadığı konusunda bizi ikircikte bırakır. Ancak bundan, Sokrates ile mit arasındaki tarihsel ilişkiye yönelik bir sonuç çıkarılamaz. Bu diyalogda eksiksiz bilgi, başka bir şekilde daha ortaya konmaya çalışılır; bu da soyut bir kavram olan Eros'un, ayyaş Alkibiades'in söylemiyle Sokrates'in kişiliğinde hayat bulmasıdır; ama bu söylemin de doğal olarak Sokrates diyalektiği hakkındaki soruları aydınlatmamıza daha fazla faydası yoktur. Şimdi bu diyalogdaki diyalektik ilerleyişi daha yakından inceleyeceğiz. Diyaloğu biraz dikkatle okuyan herkes, yöntemin asıl hedefinin "hayatın uçsuz bucaksız bileşimlerini, giderek soyutlaşan bir özet haline getirmek" olduğu konusunda bize katılacaktır. Eros'un son betimlemesinin, bir önceki tartışmanın verdiği soluğu geri aldığı söylenemez; aksine, bu derin düşünce kendini sürekli atmosferin üst katmanlarına taşıyan bir yükselişe sahiptir; öyle ki, sonunda soyutun boşluğunda

soluk alma tamamen durur. Önceki söylemlerin, ulaşılan nihai kavrayışın içindeki zorunlu uğraklar olarak değil, düşüncenin giderek kurtulması gereken safralar olarak görülmesi gerekir. Bu söylemlerin son söylemle bir ilişkisi yoktur ama birbirleriyle ilişki içindedirler; çünkü hayat içindeki çeşitli bakış açılarından aşkı irdelerler; konuşmacılar sözleşmişçesine aşkın özünü oluşturan sahayı kontrol ederler. Ancak Sokratesçi anlayışa göre aşkın soyut özü, kendisini görünmez bir matematiksel ifade gibi gösterir, ama bu ifadenin göreli ve çarpıtılmış yorumlarını yansıtmaz. Yani tüm bu söylemler aslında bir teleskopun iç içe geçmiş, her biri diğerinin içinde biten parçaları gibidir; o kadar şiirsel bir biçimde ilerler ki, bunları dinlemek kesme kristal bir kadehten şarap içmeye benzer; insanı sarhoş eden sadece şarap değil, aynı zamanda kadehin içindeki sonsuz ışık kırılmalarını izlemektir. Her ne kadar *Şölen*'de diyalektik ve mitsel olan arasındaki ilişki *Phaidon*'da olduğu kadar vurgulanmasa ve bu anlamda benim giriştiğim iş için çok yararlı olmasa da, Sokrates'in kendi sözlerini ve Diotima'dan duyduklarını birbirinden ayırmayı kolaylaştırır.

Phaidros başlar. Eros'un sonsuz boyutunu betimler. Eros, anne ve babası olmaması sayesinde zamana karşı zafer kazanır. Aşırı derecedeki alçakgönüllülüğü ile, yalnızca insana ve onun sığlığına karşı değil, ölüme karşı da zafer kazanır. Tanrılar onun bu yaptıklarından çok etkilenirler ve sevdiğini öbür dünyadan geri getirmesine izin vererek onu ödüllendirirler. Pausanias, Eros'un ikili doğası üzerine yoğunlaşır, ama bunu Diotima'nın anlattığı, Eros'un Poros ve Penia'nın[38] oğullarından biri ol-

[38] Bolluk ile yoksulluk (y.n.).

duğu öyküdeki gibi olumsuz bir birlik yaratma adına yapmaz. Sevgilerden biri Uranüs'ün öksüz kızıdır, yani gökseldir; diğeri ise çok daha gençtir, temelinde cinsiyetler arasındaki farklar yatar ve "orta malı"dır. Daha sonra da, insanın ruhani özünü seven ama cinsel yönüyle basitleşip bozulmayan bu tür Tanrısal sübyancılığın önemini anlatır. Şu işe bakın ki, Aristophanes'i hıçkırık tutmuştur; o da doktor Eryksimakhos'a ya onu tedavi etmesini, ya da onun yerine konuşmasını söyler. Eryksimakhos söze girer. Pausanias tarafından ortaya atılan konuya döner; ona katılmakla beraber, aşkta bulunan ikiliğe çok farklı bir açıdan bakmaktadır. Pausanias aşkın iki türünün arasındaki büyük farkı anlatmaya çalışmakla yetinmiştir; oysa Eryksimakhos konuya aşkın her anında var olan iki etken olarak yaklaşır ve bunu tıp bilimine dayandırarak doğadan örneklerle aydınlatmayı dener. Bu yüzden aşk, en uzlaşmaz unsurların birliğidir; Asklepios da en karşıt unsurlara (sıcak ve soğuk, acı ve tatlı, kuru ve ıslak gibi) aşk sızdırmayı bildiği için, doktorluk sanatının öncüsü olmuştur. Bu olay kendisini tüm doğada tekrar eder; çünkü mevsimler ve iklimler bile aşkın açıkça ortaya çıkmasına bağlıdır. Aynı şey kurban etmeler ve türlü şekillerde geleceği görmeler için de geçerlidir; çünkü bunlar insanlar ve tanrılar arasında birlik kurma sanatını oluştururlar. Onun söylemi, fizik hakkında bir fanteziye benzer.[39] Aristophanes hıçkırığından

[39] Eryksimakhos'un söyleminde hâlâ bazı karışıklıklar vardır. Bir taraftan dolaysız bir birlik anının gerekliliğini, birliğin bağlarının ikiliği kapsamasını göz ardı eder, üstelik Herakleitos'un sözlerini kullanmasına rağmen: Birlik, kendi içinde çatışan şeylerin uyuşmasıdır, tıpkı ok ile yay arasındaki uyuşma gibi. Öte yandan, bölünmüş Eros onun için tam da Pausanias'a göre var olduğu şekilde vardır, dışsal bir bölünme gibidir; aşkın içinde yer alan ve

kurtulduktan sonra (bu bağlamda doktor tarafından anlatılan karşıtlık ilişkisinden epey farklı bir ilişki öne sürer çünkü hıçkırığından hapşırarak kurtulmuştur), söz alır ve aşktaki karşıtlığı önceki konuşmacıların tümünden daha derin bir bakış açısıyla ortaya koyar, insanoğlunun tanrılar tarafından ikiye bölünmüş olmasından ve bu nedenle cinsiyetler arasında var olan karşıtlıktan yararlanarak konuyu aydınlatır. Hatta, eğer insanlar hallerinden memnun olmazlarsa, tanrıların onları daha da bölebilme olasılığının var olduğunu öne sürer: "Her birimiz bir insanın tamamlayıcı parçasıyız, pisi balıkları gibi bir bütünün yarısına benzeriz" (191 D). Daha sonra aklını serbest bırakarak cinsiyetler arasındaki aldırmazlığı ve bu koşullar altında yaşayan insanoğlunun durumunu tasvir eder; yine derin bir ironiyle aşktaki olumsuzluğun, birliğe duyulan özlemin bilincine varır. İnsan Aristophanes'in bu sözlerini okuyunca tanrıların, sonsuz bir kargaşa içinde çırpınan bu yarım insanların bütün bir insan haline gelmek için verdikleri çabayı izlemekten ne büyük bir eğlence çıkardıklarını düşünüyor. Aristophanes'ten sonra trajedi yazarı Agathon konuşur. Onun söylemi daha düzenlidir. Diğer konuşmacıların, Tanrı'nın verdiği nimetlerle mutlu kılınan insanları kutladıkları kadar Tanrı'yı övmediklerine, bu nimetleri veren kişilikten söz edilmediğine dikkat çeker. Agathon bu boşluğu doldurur, Tanrı'nın kim olduğunu ve insanlara verdiği nimetlerin neler olduğunu anlatır. Söylemi,

özellikle aşk sayesinde ilerleyen bir ikiliğin refleksi gibi değil. Bu nedenle aşk artık karşıtların ilişkisidir, karşıtlarla olan kişisel bir ilişkidir, karşıtlar ilişkisinin dışında yer alan içi boş bir *prius*'tur [iki şeyin birincisi], karşıtların üstünde olan bir şeydir. Kısacası, onun anlatımı geleneksel unsurlarla doğa şiirinin karışımıdır.

Eros'a yazılmış lirik bir şiirdir. O, tanrıların en gencidir (çünkü hep gençtir ve gençlerin yanında bulunur), tanrıların en narinidir (çünkü en hassas yerde, insanların ve tanrıların ruhlarıyla kalplerinde bulunur ve her türlü yozluktan uzaktır), yüzü hepsinden güzeldir (çünkü sürekli çiçeklerin arasında yaşar) vs. vs. İnsanlığa tüm sanatları ve zanaatları o bahşetmiştir ve ancak Eros'tan esinlenenler üne kavuşabilir.

Bu çeşitli söylemlerin aralarındaki ilişkiyi daha derinlemesine incelemek bizi konudan çok uzaklara götüreceğinden, son konuşmacı olan Sokrates'e dönmek istiyorum. Gayet yalın bir şekilde, insanın övmek istediği bir nesne hakkındaki gerçekleri ortaya dökmesinin gerekli olduğunu söyler. Bu zaten zorunludur, ama bundan sonra insan o nesne hakkındaki en güzel özellikleri seçip, bunları en özenli şekilde anlatmalıdır: "Övülecek şeye en güzel, en büyük değerleri vermek, bunların onda gerçekten olup olmadığına bakmamak lazımmış. Yalanmış, değilmiş, orası önemli değil. Biz meğer şuna karar vermişiz: Her birimiz Sevgi'yi (*Eros*) över görünecek, ama kimse onu gerçekten övmeyecek" (198 D). Sokrates, hep yaptığı gibi sorularını peş peşe sıralar. Kendine has, insanın kanını emen sorulardan biriyle başlar: Eros doğası gereği bir şeye duyulan sevgi midir, hiçliğe duyulan sevgi mi? Aşk, nesnesi olan şeyi arzuladığına göre, hiç kuşku yok ki ona sahip değildir ve eksikliğini hissetmektedir. Sahip olunan şeye gelecekte de sahip olma arzusunun bununla aynı kefeye konması gerekir; çünkü insan sahip olmadığı şeyi elde etmeyi arzularken, zaten elinde olan bir şeyi gelecekte de elinde tutmayı ister. Yani aşk, insanın sahip olmadığı bir şeyin eksikliğini hissetmesi ve onu arzulamasıdır. Üstelik, aşk

güzele duyulan sevgi olduğuna göre, Eros da güzellikten yoksun olmalı, yani buna sahip olamamalıdır. İyilik de güzellik olduğu için, Eros'ta iyilik de yoktur. Aynı şey bütün idealar için geçerlidir. Böylece, Sokrates'in bir kavramı yok etmek için kabuğunu kırmayıp, içini boşaltmığını görmüş oluyoruz. Bu, Sokrates'in söyleminin sonudur çünkü bundan sonraki kısım aktarımdan ibarettir. Eğer okuyucu anlatmak istediğim şeyi hâlâ kavrayamadıysa bile, bana dikkatini vermeye devam ederse ikimizin de başarıya ulaşacağına inanıyorum.

Sokrates konuşmasına ironik bir biçimde başlar, ama bu, deyim yerindeyse, onun ironi aracılığıyla konuşmasıdır. Eğer Sokrates, sadece ironik bir dil kullanmasıyla ünlenseydi, kendisine ironist denmesini hiçbir şekilde hak etmezdi. Önceki konuşmacılar aşk hakkında, çoğunluğu ilgisiz olan bir sürü şey söylemişlerdi; buradan yola çıkılarak, aşk hakkında daha söylenecek çok şey olduğu düşünülebilirdi. Sokrates de onları söylüyor. Bana bakın, aşk arzudur, aşk bir şeye duyulan yoksunluktur vs. vs. Oysa arzu, bir şeye duyulan yoksunluk vs. koca bir hiçten başka bir şey değildir. Burada yöntemini kavrıyoruz. Aşk, önceki konuşmacıların söylemlerinde kazayla büründüğü somut görüntüsünden giderek kurtuluyor ve en soyut belirlenimine dönüyor. Şuna ya da buna duyulan aşk olarak değil, insanın sahip olmadığı bir şeye duyulan aşk olarak, yani özlem ya da arzu olarak karşımıza çıkıyor. Bir bakıma bu doğrudur, ama yine de aşk aynı zamanda sonsuz aşktır. Tanrı aşktır derken, onun sonsuz olarak kendini ifade edebildiğini kastederiz. Âşık olmak derken, bir bütünün parçası olmayı kastediyoruz. Bu, aşkın en önemli yanıdır. Öte yandan, özlem ve arzu, aşkın olumsuz yanları, yani iç-

kin olumsuzluğudur. Arzu, istek, özlem gibi duygular aşkın (akılda tutulması gerekeni anlatan bir Hegel terimi kullanmak gerekirse) sonsuz öznelleştirilmesini temsil eder; bu belirleme olayın en soyut yanı, hatta soyutun ta kendisidir; ontolojik[40] açıdan değil, içerikten yoksunluk açısından. İnsan soyutu ya her şeyin oluşturucusu olarak algılar, onun sessiz hareketlerini takip ederek kendisini somuta doğru belirlemesini ve somutta ortaya dökmesini izler; ya da, somuttan hareket ederek aklındaki soyutun konumunu somutun içinde ve dışında belirler. Ama Sokrates bu iki alternatifi de kullanmaz. İlişki derken, kategorilere bir tür dönüş yaptığı söylenemez. Onun soyutu, kesinlikle içerikten yoksun bir kavramdır. Somuttan yola çıkarak en soyuta varır; tam da soruşturmanın başlaması gereken yerde durur. Gelinen nokta aslında saf varlığın en genel belirlenimidir: "Aşk özlem ve arzudur" demek bir belirleme değil, verili olmayan bir şeyle kurulmuş olan bir ilişkidir. Aynı şekilde, insan bilginin elde edilmesini ve kullanımını belirleyerek onu tamamen olumsuz bir kavrama kadar götürebilir; çünkü bu, bilginin bilinenle olan tek ilişkisidir, ama aynı zamanda sahip olmadır. Bu nedenle, ontolojik açıdan soyut, spekülasyon içinde geçerliliğe sahiptir; yani olumsuz anlamda soyutun doğruluğu ironidedir.

Burada da Platon'un ikiliklerinden biriyle karşılaşıyoruz: Diyalektik gelişim saf soyutta yok olana kadar izleniyor, ardından da ideayı oluşturacak yeni bir tartışma türü ortaya çıkıyor. İdeanın diyalektikle zorunlu bir

---

[40] Ontolojik açıdan soyut, Kierkegaard'da, Hegel'in mantığındaki şekliyle, yani saf varlık kavramı olarak yer alır. Kierkegaard, içerikten yoksun varlık anlamında soyutu öznellik olarak adlandırır ve bu öznellik ironinin sonsuz olumsuzlaması yoluyla kendisini edimsel olana yabancı kılar (y.n.).

ilişkisi olmamasından ötürü, bütün ilerlemenin bunlardan yalnızca birine bağlanması pek mümkün değilmiş gibi görünüyor. Sokrates ve Platon'un görüşleri, birbirinden ne kadar farklı olsa da, mutlaka bazı önemli noktalarda kesişiyordu. Bu noktalar ironik (çünkü bu biçimde bir diyalektik, kişilikle zorunlu bir ilişkisi olan herhangi bir görüşü oluşturucu özellikte değildir) ve spekülatif görüşlerdir. Tartışmanın Sokrates tarafından Diotima'dan çıkarılarak ne kadar sürdürüldüğü bu konuyu genişletir; aşk ve güzellik ikiliğine de (burada olumsuz uğrak dışarıda bulunur ve olumlu uğrak ilgisiz ve nötrel bir sessizliktir; oysa bir üçlük bu iki uğrağı anında birbirinin içine ve yanına yerleştirir, bu sayede Diotima'yı kurtarırdı; çünkü güzellik ona yine kendi içinde güzel olarak, yani tamamen soyut halde görünmüştü) daha sonra, diyaloglardaki mitsel unsurları tartışırken ayrıntılı yer vereceğim.

Yukarıda, *Şölen*'in aşk kavramını Sokrates'in kişiliğinde anlaşılır kılarak diyalektik kavrayışın eksiklerini gidermeye çalıştığı, böylece aşk üzerine yazılan methiyelerin Sokrates'e yazılmış methiyelere dönüştüğüne dair tanıdık gözleme göndermelerde bulundum. İdeanın bir kişilik yoluyla canlandırılması ideanın kendi içindeki bir uğraktan başka bir şey olmasa bile, genel olarak ilerleyiş içinde bir öneme sahiptir. Platon'daki diyalektik hareket ne kadar dâhiyane bir şekilde gelişirse gelişsin, ideanın kendi diyalektiği olmadığı için ona yabancı kalır. Bu nedenle, diğer konuşmacılar körebe oynar gibi ideayı yakalamaya çalışırlarken, sarhoş Alkibiades onu doğrudan ve kesin bir şekilde yakalar. Üstelik Alkibiades'in sarhoş olması, ayık zamanlarında belirsizliğin urkütücü fakat hoş güvensizliğini yaşadığı bu aşk ilişki-

sinde, ancak yoğunlaşmış bir dolaysızlık halinde kendini rahat hissettiğini gösterir. Dikkatimizi Sokrates ile Alkibiades arasında gelişen aşk ilişkisine verirsek, Sokrates'in nasıl onun aşkını geri çevirdiğini anlatan Alkibiades'in şu sözlerine katılmamız gerekir: "Yalnız bana yapmadı bunu, Glaukon'un oğlu Kharmides'e, Diokles'in oğlu Euthydemos'a, daha nicelerine yaptı. Onları da seviyormuş gibi görünüp, aldattı, sevecek yerde, kendini sevdirdi" (222 B). Alkibiades bu nedenle kendisini bu sevdadan kurtaramıyor. Büyük bir tutkuyla Sokrates'e bağlanıyor: "Onu her dinleyişimde, yüreğim yerinden oynar, Korybant'lardan[41] beter olurum, sözleri yaşlar akıtır gözlerimden" (215 E). Başka konuşmacıların onu böyle etkilemesi olanaksızdır; ne kadar acınası bir duruma düştüğünü büyük bir nefretle kavrar. Hatta bu buhranlarla geçen bir hayatı çekilmez bulmaktadır. Sirenlerin sesinden kaçar gibi ondan uzaklaşır ve kulaklarını balmumuyla tıkar ki, esir düşüp onun dizinin dibinde yaşlanmasın. Çoğu zaman Sokrates'in ölmesini diler ama dileği tutarsa duyacağı acının bin beter olacağını da bilir. Yılan tarafından sokulmuş biri gibidir, ama onu sokan şey daha çok acı vermektedir ve en hassas yerlerinden sokmuştur; ruhundan ve kalbinden. Doğal olarak, Sokrates ve Alkibiades arasındaki bu aşk ilişkisinin entelektüel boyutta olduğunu açıklama gereği duyulmadan diyalog sona erer. Ama Sokrates'in nesi vardı da böyle bir ilişkiyi sadece olası değil, zorunlu kıldı derseniz (ki Alkibiades, Sokrates'e böylesi bir aşkla bağlananın tek kendisi değil, neredeyse onu tanıyan herkes ol-

[41] Anadolu'da ana tanrıça Kibele'nin rahipleri. Vecd içinde oynayarak ve bedenlerini kamçılayarak ayin yaparlardı (ç.n.).

duğunu söylerken haklıdır), Sokrates'in ironisi dışında verilebilecek bir cevabım yoktur. Eğer aşkları iki taraf için de kazançlı bir fikir alışverişi, ya da bir tarafın cömertçe saçtığı, diğer tarafın da minnetle topladığı bir ilişki olsaydı, içinde birbirlerini sevdikleri üçüncü [*Tre-dje*], yani idea da ellerinde olurdu. Böyle bir ilişki asla bu türden tutkulu bir kargaşaya yol açmazdı. Ama ironinin doğası, onun hiçbir zaman maskesini çıkarmasına izin vermediği için, hatta ironinin özünde Proteus gibi kılık değiştirme zorunluluğu bulunduğu için, ona tutkuyla bağlanan gençlerin çok acı çekmesi de kaçınılmazdır.[42] İroninin nahoş bir tarafı da olduğundan, olağanüstü baştan çıkarıcı ve büyüleyici anları vardır. Türlü türlü kılıklara girmesi ve o muhteşem gizemliliği; başlattığı mesafeli iletişim, ayrıca bir de ironistin belli bir uzaklıktan anlaşılma zorunluluğu; bir türlü yakalanamayan ve görkemi sözle anlatılamayan anlama anının hemen ardından gelen yanlış anlama korkusu, insanları kopmaz bağlarla kendine esir eder. Birey ironistle ilk temasında, ironistin bireye açıldığı oranda, kendisini özgür bırakılmış ve yücelmiş hissederse de, bir an sonra onun gücüne esir düşer. Bu, herhalde Alkibiades'in Sokrates tarafından aldatıldıklarını söylerken kastettiği durumdur, yani onun seven yerine sevilen olması. Üstelik, ironistin ideayı açıkça ifade etmeyip ima etme yoluna gitmesi; kaşıkla verdiğini kepçeyle alması; ideayı kendi özel malı olarak görmesi de işin içine girince, bu ilişki daha bir heyecanlı oluyor elbette. Böylece hastalık bireyin içinde sessizce ilerler, üstüne üstlük büyük bir iro-

[42] Ironist, bireyi dolaysız varlığından çıkarır, bu insanı özgürleştirme işlevidir, ama sonra Muhammet'in tabutu gibi havada bırakır. Efsaneye göre bu tabut, iki kutup, yani çekme ve itme arasında asılı kalmıştır.

niyi de beraberinde getirir; çünkü bireyin kendisini en iyi hissettiği an, dağılmaya en yakın olduğu andır. İronist, sevdiğinin kanını emen ve ona serin rüzgârlar estiren bir vampirdir; sevdiğini ninnilerle uyutur ve uykusunda korkunç kâbuslarla işkence eder ona.

Bu tartışmanın amacı nedir, diye sorabilirsiniz. İki amaca birden hizmet ettiğini söyleyeceğim. Birincisi, Alkibiades'in Sokrates yorumunda bile ironinin zorunlu bir öğe olduğunu göstermek; ikincisi, Sokrates ile Alkibiades arasında gelişen aşk ilişkisinin, aşkın özü hakkında bundan çıkardığımız bilgileri de dikkate aldığımızda, olumsuz olduğunu anlatmaktır. Birinci amacı ele alırken, Alkibiades'in onunla olan ilişkisini anlatırken duyduğu heyecanı kullanarak Sokrates'teki olumlu içeriğin zorunluluğunu kanıtlamaya çalışanların da var olduğunu unutmamalıyız.[43] Bu bağlamda böyle bir heyecanın yapısını daha derinlemesine araştırmamız gerekir. Bu heyecan, La Rochefoucauld'nun anlayış düzleminde *akıl sevdası* olarak adlandırılan olgunun, duygu düzlemindeki paralelidir. Eğer Alkibiades'teki bu heyecanı başka bir şeyin uyandırması mümkün olsaydı (bunun ironiyle sağlanmış olabileceği yukarıda anlatılmıştır), o zaman bu mutlaka Alkibiades'in Sokrates'e düzdüğü methiyede yer alırdı. Bir bakalım. Alkibiades, Sokrates'in Silenvari kişiliğini vurgular: "Bir şey bilmez, bir şeyden anlamaz gibi görünür. Silenler de öyle değil midir? Tıpatıp öyledir. Çünkü bütün bunlar Silen heykelinde olduğu gibi, onun dış görünüşüdür. İçini açıp da baktınız mı, ne zengin bir akıl hazinesidir, bilemezsiniz,

[43] Okuyucuyu uyarmam gerek; birçok felsefi ekolün onu kaynak almasını açıklamak için, Sokrates'te ne kadar olumlu içerik olduğunu varsaymamız gerektiğini tartışırken, aynı sorun başka bir şekilde ortaya çıkacaktır.

akşamcı dostlarım!... Böyleyken, bütün ömrünü bir çocuk bilmezliğiyle şununla bununla şakalaşarak geçirir. Ama bir ciddileşip de, Silen'in içi açıldı mı, ne tanrı yüzleri çıkar ortaya! Bilmem, gören var mı sizin içinizde. Benim gördüğüm oldu. Ne tanrılardı bunlar! Baştan başa altın, güzelliklerini akıllar almaz... Bunları görünce, Sokrates ne derse yaparım dedim" (216 D, E). Bu bağlamda, şunlara dikkat edilmesi gerekir: Alkibiades'in ne demek istediğini anlamak güçtür; ama bu, onun da kendi betimlediği Sokrates kişiliğinden pek bir şey anlamadığı düşünüldüğünde kulağa o kadar garip gelmez. Öte yandan Alkibiades, Sokrates'in bu şekilde açılmasının çok ender bir durum olduğunu söyler. Bunu vurgulamak için de, "Benim gördüğüm oldu" sözünü kullanır. Alkibiades bu tanrı yüzlerini görmüştür. Eğer insan bu bağlamda bir şey düşünmeye kalkarsa, tanrısal kişiliğin ironiyi beslediğinde karar kılabilir. Ancak bunu yapmakla, Sokrates'in ironist olduğunu onaylamaktan öteye geçemez. Böyle görünüm değiştirme anları en fazla tanrısal bir maddenin varlığını belirsiz olarak kanıtlamaya (κατὰ κρύψιν) yetebilir; bu nedenle, heyecana esin kaynağı olanın olumlu bir içerik olduğunu söylemek hâlâ kolay değildir. Ayrıca, Sokrates'in vazgeçilmez unsurunun söylem ve konuşma olduğunu düşününce, Alkibiades'in "görmek" eylemini özel bir vurgu yapmak için kullandığı anlaşılabilir, üstelik şöyle demesi de biraz tuhaftır: "Sözlerini diyorum, çünkü baştan unuttum söylemeyi, sözleri de tıpkı açtıkça açılan Silenlere benzer" (221 D). Bu da Alkibiades'in Sokrates'in kişiliğine âşık olduğunu gösteriyor: Bu "kişilik, benliğin ideayla olumsuz ilişkilenmesinde ve benmerkezci bir açıdan kendine dönmesinde doruğa çıkan, uyumlu bir doğal

belirlemedir. Öyle ki, kişi Sokrates'in sözlerini açmaya, içlerine bakmaya kalktığında görür ki, yalnız onlardır mana dolu sözler, Tanrı sözlerine benzer hepsi, en yüksek erdemin örnekleri doludur içlerinde. Ama eğer bu, Sokrates'in söyleminde baskın ya da en azından kolay görünen bir unsur olsaydı, onun aşkındaki tutkulu, şeytani kargaşayı açıklamak imkânsız olurdu; çünkü böyle bir Sokrates'in arkadaşlığının, Alkibiades'in kolay bozulmayan, huzurlu bir ruha sahip olmasını kolaylaştırmasını beklerdik. Bu yüzden, Sokrates'in ironisini kullanarak Alkibiades'i sonsuz derinliğe itmesiyle diyalog bitiyor; çünkü tüm heyecanına, isteğine ve sözlerine karşın, Alkibiades, Sokrates'le eskisinden daha yakın bir ilişki içinde değil. Alkibiades'in kabul etmesi gereken bir gerçek var: Her ne kadar Sokrates'in harmaniyesinin altına şehvetle süzülüp, onu iki eliyle sıkıca kavramış ve geceyi Sokrates'i kollarıyla sarmalayarak geçirmişse de, sabahleyin bütün güzelliğine rağmen geri çevrilmiş, aşağılanmış, komik duruma düşürülmüş ve yataktan sanki babası ya da ağabeyiyle yatmış gibi kalkmıştır. Bu nedenle, yine Sokrates tarafından, Agathon'a karşı duyduğu heyecandan ötürü bu konuşmayı yaptığı yorumuyla dışlanır Alkibiades: "Oysa ki planladığın şu: Agathon'la benim aramı açmak. İstiyorsun ki, ben yalnız seni seveyim, Agathon'u da senden başka seven olmasın" (222D). - İkinci olarak, aşkın Sokrates'teki özünü anlatan bu tartışma, teori ve pratiğin tam uyum içinde olduğuna bizi ikna etmelidir. Burada anlatılan aşk ironiye duyulan aşktır; ama ironi aşkın içindeki olumsuzdur, aşkı kışkırtandır; âşıkların alaycı olmaları veya kavga etmeleri nasıl düşük aşk çemberindeyse, bu da akıl çemberindedir. Tekrar hatırlatmak gerekirse, ironistin

içinde bir *Urgrund,* yani geçerli para bulunduğu kuşkusuzdur; ama bastığı metal para kendi değerini taşımaz, tıpkı kâğıt para gibi bir hiçliktir; buna rağmen ironistin gerçek dünyayla tüm alışverişi bu para birimiyle olmaktadır. İronistin içindeki bolluk doğal bir belirlenimdir; içinde doğrudan bulunmaz ya da derin düşünceyle elde edilmez. Hasta olmak yüksek derecede sağlık gerektirir, ama burada sağlık olumlu bir bağlamda düşünülmez; aksine, hastalığı besleyen kaynak olarak görülür. İronist ve içindeki olumlu doluluk da bunun gibidir. Kendisini eksiksiz bir güzellik içinde göstermez.

Şölen'i bir kenara bırakmadan önce söylemek istediğim son bir şey daha var. Baur'un başarılı gözlemine göre, *Şölen*'in sonunda Agathon ve Aristophanes (konuyu dağıtan uğraklar) sarhoş olurlar; öte yandan, komik ve trajik olanın birliğini temsilen Sokrates tek başına ayık kalır. Bu haliyle, *Şölen*'in sonuyla, İsa'nın dağda görünüm değiştirmesi arasındaki, bence çok çekici olmayan bir benzetmeyi akla getirir. Sokrates'in komedi ve trajediyi birleştirmesinde bir sorun görülüyorsa, bu birleşimin aslında ironinin ta kendisi olduğunu söyleyerek karşı çıkmak zorundayım. Eğer Sokrates'in diğer herkes sızdıktan sonra âdeti olduğu üzere kendi içine kapandığı düşünülürse, sıklıkla başvurduğu boş bakışlarını kullanarak, burada konu ettiğimiz komedi ve trajedinin birliğinin gözle görülebilir bir ifadesini ortaya koyduğu söylenebilir. Bakmak ya bir düşünme ve algılama eylemini belirtir (Platon'a özgü olan budur), ya da bizim söylediğimiz gerçeği gözler önüne serer: Hiçlik hakkında o kadar düşünülür ki, sonunda hiçlik neredeyse gözle görülebilir. Böyle yüksek bir birliği Sokrates sağlayabilir, ama bu birlik hiçlikteki soyutun ve olumsuzun birliğidir.

Şimdi de *Protagoras*'ı benzer şekilde tartışacak ve bu diyalogda çok baskın olan diyalektik ilerleyişin nasıl tamamen olumsuz olarak bittiğini göstermeye çalışacağım. Ancak bunlara devam etmeden önce, Platon'un diyalogları hakkında genel bir gözleme yer vermeliyim; burası da doğru yerdir, çünkü bunu hak eden ilk diyalog *Protagoras*'tır. Eğer Platon'un diyaloglarını gruplara ayırmak gerekirse, Schleiermacher'ın ayrımı en doğrusudur bence. Ona göre diyaloglar ikiye ayrılır: Diyaloğun özünün ön planda olduğu, ironinin tarafları kimi zaman yatıştırıp, kimi zaman kışkırttığı diyaloglar; bir de nesnel ve sistematik bir tasarımla ön plana çıkan yapıcı diyaloglar. Bu ikinci tür diyaloglar arasında *Devlet*, *Timaios* ve *Kritias* vardır; hem alışkanlıktan hem de içsel özellikleri yüzünden bu diyaloglar, Platon'un düşünsel gelişiminin son aşamasına yerleştirilir. Bu diyaloglarda soru biçimi aslında yok edilmiş bir uğraktır; cevaplayan ise "evet" ya da "doğru"dan başka söz bilmeyen bir noter ya da belediye memuru gibidir. Sonuç olarak, yapılan şeye söyleşi denemez. Bu nedenle ironinin de bir kısmı yok olmuştur. Ama Sokrates için söyleşmenin ne kadar önemli olduğunu ve dayattığı biricik seçeneğin ne olduğunu vurgulamak gerek: Ya o soracak, karşısındaki cevaplayacaktır, ya da karşısındaki soracak, o cevaplayacaktır.[44] Bu durum göz önüne alındığında,

[44] Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken bir konu var: Sokrates için soru sormak o kadar önemli hale gelmiştir ki, Protagoras'a bu ayrıcalığı tanıdığında bile ancak iki ya da üç soruya dayanabilmekte, sonra cevabını soru şeklinde vermekte ve sormaya devam etmektedir. Sorunun şekline gerekli özenin gösterilmesi ve retorik soruların işe karıştırılmaması gerektiğini özellikle

Platon ile Sokrates arasındaki temel farklardan biri ortaya çıkar; Platon'un bunu bilinçli olarak kavramış ya da büyük bir bağlılıkla kopyalamış olması durumu değiştirmez. Bu nedenle, yapıcı diyaloglarla fazla ilgilenmeyeceğim, zira bunlar Sokrates'in kişiliğinin gerek gerçekteki haline, gerek Platon tarafından hayal edilen haline çok az katkıda bulunuyor. Diyalogları bilen herkes farkındadır; konuşmacı nesneye o kadar dışarıdan bağlıdır ki, Sokrates adı konuşmacıyı ya da söylevciyi tanımlayan bir *nomen appelativum*[45] haline gelmiştir. Buna, konuşmacıyla söylemi birleştiren bağ koptuğu zaman, diyalog formuna devam edilmesinin yalnızca rastlantısal olduğunu da eklemek gerekir. Platon'un, *Devlet*'te yalın anlatımı övüp şiirsel anlatımı yermesinin ardından, diyalog formunu daha güçlü ve sistematik bir forma dönüştürmemiş olması gerçekten şaşırtıcıdır.

Erken dönem diyaloglarının birçoğu bir sonuca varmadan bitiyor; ya da Schleiermacher'ın dediği gibi, şu ya da bu erdemle ilgilenen diyaloglar çözümü bula-

---

vurgular. *Gorgias*'ta şöyle bir konuşma geçer (466 A-C): "Polos: 'Demek söylevcilere dalkavuk diye bakıyorlar öyle mi?' Sokrates: 'Soru mu soruyorsun, yoksa bir söze mi başlıyorsun?' . . . Polos: 'Ne? Söylevciler zorbalara benzemiyorlar mı? İstediklerini öldürtmüyorlar mı? İstediklerinin malını elinden almıyorlar mı? İstediklerini sürdürmüyorlar mı?' Sokrates: 'Köpek aşkı için Polos, bana bir soru mu soruyorsun, yoksa bir düşünceni mi söylüyorsun, anlamıyorum.'" - *Gorgias*'ın sonuna doğru, Sofistleri susturduktan sonra Sokrates soruşturmaya kendi başına devam eder, bunu da kendi kendine konuşarak yapar. Yasalar ve devlet, kişileştirildikleri *Kriton*'da şöyle derler: "Söylediklerimize şaşmayı bırak da, soru ve cevaplarla konuşmaya alışkın olduğuna göre, cevap ver, Sokrates" (50 C). *Sokrates'in Savunması*'nda da Sokrates savunmasını soru-cevap şeklinde yapar, hatta bu duruma dikkat çeker (27 A): "Sen, Meletos, yanıtla bizi; sizler de benim ta başlangıçtaki dileğimi anımsayın da, alışık olduğum gibi konuşmama ses çıkarmayın."

[45] Tanımlayıcı ad (ç.n.).

mıyor. Schleiermacher şöyle diyor: "Yani *Protagoras* erdemin birliği ve öğretilebilirliğini, kavrama bir açıklık getirmeden tartışıyor; *Lakhes*'te tartışma cesaret, *Kharmides*'te ise bilgelik üstüne. Hatta, dost ve düşman arasındaki karşıtlık, adalet sorununda önemli bir uğrak oluşturduğu için, burada *Lysis*'i de düşünmeliyiz." Bir sonuca varmadan bitmeleri, daha fazla belirlenmelerini, yani olumsuz bir sonuçla bitmelerini zorunlu kılıyor. Buna örnek olarak *Protagoras* ve Schleiermacher'a göre herhangi bir çözüm bulunamadan sona eren *Devlet*'in ilk kitabı gösterilebilir. Bunlar araştırmamız için büyük önem taşımaktadır çünkü eğer Platon'da Sokrates unsurlarını keşfetmenin bir yolu varsa, bu yol erken dönem diyaloglarından geçer.

Protagoras'ın amacının, içinde geçen sorunlara (erdemin birliği ve öğretilebilme olasılığı) kalıcı bir çözüm bulmak için özenli bir uğraş vermek olmasını; ya da, Schleiermacher'ın öne sürdüğü gibi, amacın belirli bir hedefe yönelik olmayıp, diyaloglardaki konularla orantısız kalmasını, bu nedenle birbiri ardına yok olan tüm konuların üzerinde gezinip, Sokrates yönteminin arıtılmış ve yeniden canlandırılmış bir görüntüsü üzerinde doruğa ulaşmasını tartışacak değilim. Ama Schleiermacher'a genel olarak katıldığımı teslim etmeliyim, tabii okuyucunun bir şeyi aklında tutması gerekir: Benim görüşüme göre yöntem, sorunun bu biçimindeki diyalektikten oluşmaz; ironiden çıkan ve ironiye dönen, özetle ironiden doğan bir diyalektiktir. Bu nedenle, diyaloğun sonuna doğru, hem Sokrates hem de Sofist kendilerini, Fransızların dediği gibi, *vis-à-vis au rien*[46] bulurlar.

[46] Hiçlikle karşı karşıya (ç.n.).

Uzun tartışmalardan sonra kel başa şimşir tarak misali yüz yüze gelirler. Benim için bu diyalogdaki en önemli unsur, derinlemesine bir ironi tasarımıdır. Öne sürdüğü sorunlara hiçbir çözüm getiremeden bitmesi, Schleiermacher'ın söylediğini, yani bir sonuca varmadan bittiğini kanıtlar. Ama bu ironik bir durum değildir; çünkü soruşturmanın bu noktada kesilmesi bir rastlantı sonucu olabilir ki, bunun hakkında sayısız düşünce üretmek mümkündür; belki de, soruşturma, önceden çektiği kısır sancılardan kurtulma özlemi duymaktadır. Başka bir deyişle diyalog, çok daha geniş bir soruşturma içinde tek bir an olduğunun bilincinde olabilir. Bir sonuca varmadan bitmiş olabilir, ama "bir sonuca varmadan bitmesi", olumsuz bir sonuca ulaşmasıyla aynı şey değildir. Olumsuz bir sonuç, her zaman bir sonuç olduğunu varsayar[47] ve en saf, su katılmamış olumsuz sonuçlar ancak ironiyle elde edilebilir. Kuşkuculuk bile her zaman birtakım varsayımlarda bulunurken, ironi, yaşlı bir cadı gibi, önce görebildiği her şeyi, ardından da kendisini yiyip yok etmek için olağanüstü bir çaba gösterir.

Diyalog sonuç yokluğunun tam olarak bilincindedir. Hatta yok etmenin büyüsünün tadına büyük bir zevkle varır ve sinsi bir mutluluk duymasının tek sebebi Sofisti yok etmiş olması değildir. Sokrates kendi ağzıyla şunları söyler: "Tartışmamızı bitirirken vardığımız son yargı, canlı biri gibi karşımıza dikilip bizi alaya alıyor. Dile gelse, şöyle derdi: 'Sokrates, Protagoras! Amma tu-

[47] Kierkegaard burada Hegel diyalektiğine atıfta bulunmaktadır; diyalektik ilerleme de olumsuzlama, boş olumsuzlama ya da saf yokluk değil, aksine bir şeyin olumsuzlanması, belirli bir içeriğin olumsuzlanmasıdır. Bu nedenle ilk uğrağın ikincisi tarafından içerildiği ya da kapsandığı söylenebilir, gerçek olumsuzlama bir olumlama olur ve karşıtların birliği ortaya konur (y.n.).

tarsız insanlarsınız!'" (361 A). Protagoras tumturaklı söyleminden vazgeçtikten sonra, zıtlaşan iki taraf birbirlerini her şekilde kündeye getirmeyi dener; önce Sokrates sorar, Protagoras cevaplar, sonra Protagoras sorar, Sokrates cevaplar, ardından yine Sokrates sorar ve Protagoras cevaplar; yani birbirlerinin güçlerini sonuna kadar denerler. Bu çekişmenin sonunda çok acayip bir durum ortaya çıkar; Sokrates reddetmek istediğini savunur, Protagoras ise savunmak istediğine saldırır. Bu diyalog, bir Katolik ve bir Protestan arasındaki, mizah konusu olan ünlü çekişmeyi andırır: Sonunda iki taraf da birbirini ikna eder ve Protestan Katolik, Katolik de Protestan olur;[48] ama bu durumda saçma olan da ironik bilincin içinde eritilmiş olur. Burada bir itiraz gelebilir ve bu itiraza önem vermek isterim; çünkü bunu ancak dikkatli bir okuyucu yapabilir. Bu ironik kaldıracı kullanan ve iyi niyetli bir eğlenme dürtüsüyle sadece Protagoras'ı değil, Sokrates'i de havalara fırlatan Platon'muş gibi görünebilir. Ama Sokrates'i böyle bir kavgada görmek her ne kadar eğlenceli olsa da, onun adına böyle bir yorumu geri çevirmem gerekir. Yukarıdaki görüşü bildiren Sokrates'tir ve her anlayışlı okuyucu, ironik şaşkınlığına eşlik eden o ironik gülüşün içinde belli be-

---

[48] Bu anekdot, ironik olumsuz sonucun diğer şeklini ortaya koyar; çünkü buradaki ironi, insanın bir sonuca varması ama bu sonucun tamamen kişisel olup, ideaya kayıtsız kalmasıdır. Yani yeni dönmüş Katolik, yeni dönmüş Protestan'ın üzerinde, onun az önce kendisi üzerinde olduğu kadar ikna gücüne sahip olacaktır. Bu şekilde, taraflardan ikisinin de her an ikna olduğu ama hiçbirinin hiçbir zaman bir inanca sahip olamadığı, sonsuz bir çekişme olasılığı ortaya çıkar. Aralarında tek bir ilişki vardır: Bir uğrakta A Katolik, B Protestan olur, bir diğer uğraktaysa B Katolik olur, A da Protestan. Bu durum, ikisinin de sürekli alışkanlıklarını değiştirmelerine rağmen, hiçbirinin öz benliğini değiştirmemesidir, elbette.

lirsiz yansıtılan ironik ciddiyetin farkına varacaktır. Bu şaşkınlığın nedeni, Protagoras'ın yerini bildiği bir şeyi bulmasıdır, ne de olsa onu saklayan ta kendisidir.

Bu diyaloğun genel tasarımı ya da formu üzerine yeteri kadar açıklama yaptığımıza göre konumuza dönebiliriz. Şimdi dikkatimizi içeriğe, yani yarış alanındaki kukalar gibi, bu diyaloğa yerleştirilmiş olan sorunlara (çünkü bunlar, yarışmacıların etrafında dönecekleri sabit noktalar olup, yarış hızlandıkça daha da yaklaşılan kritik noktalardır) verirsek, diyaloğun bütününde benzer bir olumsuz ironi bulabileceğimize inanıyorum.

Özellikle de ilk sorunda bu durum ön plana çıkmaktadır. Erdem tek bir şey midir? Sokrates, adalet, bilgelik, dindarlık gibi özelliklerin erdemin parçaları mı, yoksa tek bir şeyin farklı adları mı olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Ayrıca, bunlar yüzü oluşturan ağız, burun, kulak gibi birbirinden farklı parçalar mı, yoksa altın parçaları gibi, büyüklük dışında içsel olarak birbirlerinden ya da bütünden hiçbir farkı olmayan parçalar mı? iki tarafın da öne sürdüğü bir sürü safsatayı tartışmaya kendimi daha fazla kaptırmadan, Sokrates'in hedefinin, erdemler arasındaki göreceli farkları ortadan kaldırarak erdemin birliğini korumak olduğunu; Protagoras'ın ise, nicel farklara önem verdiğini ama bu çeşitliliği bir arada tutup özümseyecek birlik düşüncesinden yoksun olduğunu söylemek isterim. Bu nedenle arabuluculuk ideasını tam olarak kavrayamaz ve birliği korumak için benzerler ve benzemezlerin kimliğine dayalı öznelleşmiş arabuluculuk ideasının alacakaranlığında tökezler. Dediğine göre, bir bakıma her şey her şeye benzemektedir. Bir bakıma beyaz siyaha, yumuşak serte ve birbirine karşıt gibi görünen her şey birbirine benzer.

Öte yandan, Sokrates'in fikrine göre erdemin birliği,[49] gerçek dünyaya hükmedecek cesareti olmayan, bu nedenle bir gölgeler diyarını güven içinde yönetebilmek için ilk iş bütün tebaasını katleden zorba bir hükümdara benzer. Eğer kutsallık doğruluk değilse, diyor Sokrates, o zaman kutsal olmak doğru olmamakla, yani adil ya da Tanrısal olmamakla aynı şeydir. Sokrates'in bu iddiasındaki safsata herkesçe görülebilir. Ama özellikle dikkat çekmek istediğim nokta, erdemin birliği kavramının aşırı derecede soyut ve kendi içine kapalı hale geldiği, tüm tekil erdemlerin yüklü gemiler gibi karaya oturup parçalandığı bir kayalık gibi göründüğüdür. Erdem kendi belirlenimleri içinde bir fısıltı ya da titreme gibi dolaşır, belirlenimleri içinde anlaşılır olmak bir yana, sesi bile duyulmaz. Her askerin, parolayı bir yanındakine söyledikten sonra unuttuğu, sonsuza kadar uzanan bir tabur gibi düşünün bunu. Parola düzgün biçimde var olamayacağına [*være til*] göre, erdemin birliği de var olamaz. Öncelikle, Sokrates'te erdemin tek bir varlık olarak belirlenmesi aslında bir belirlenim değildir; çünkü bu, erdemin varlığının [*Tilværelse*] en zayıf ve can-

---

[49] Bilindiği gibi, *opposita juxta se posita magis illucescunt* [karşıtlar, birbirleriyle yan yana geldiklerinde daha iyi belli olurlar]; bu nedenle Platon'a ait olduğu düşünülmesi gereken ve yukarıdaki diyalektik gelişmenin ürünü olmayıp, farklı bir sınıfın üyesi olan olumlu erdemin birliği kavramını da burada gündeme getirmeliyim. Bkz. *Devlet* 445 C: "Konuşmamızın bizi ulaştırdığı yüksek yerden bir çeşit iyilik, buna karşı da sayısız kötülükler görüyorum." Buradaki olumlu erdemin birliği, mutlu bir hayatın zengin, gürül gürül akan içeriğidir, karşıtı ise kötünün mutsuzca sürünmesi ve bin parçaya bölünmüşlüğüdür, yani birçok yönden kendiyle çelişmesidir. Bkz. *Devlet* 444 E: "'Öyleyse, iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse, hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür.' 'Öyle.'" Buradaki olumlu ise sağlığın serpilip gelişen içeriğidir. Tabii bu iki belirlenim de dolaysız olarak görülebilir, çünkü kışkırtma diyalektiğinden yoksundur.

sız ifadesidir. Burada sadece Schleiermacher'ın, birliğin Tanrısal unsurlarının önemini konu aldığı dogmalarında yaptığı çarpıcı tespitini hatırlatmak yeterli olacaktır. İkincisi, bu olumsuz bir belirlemedir; çünkü burada kurulan birlik alabildiğine antisosyaldir. İroni, Sokrates'in aldatmacayla Protagoras'ı her somut erdemden vazgeçirmesidir: Her erdemi birlik düzeyine indirgeyerek parçalarına ayırır; safsata ise, bunu elde etmesini sağlayan güçte yatar. Bu nedenle elimizde, Sofistçe bir diyalektik tarafından taşınan bir ironi ve ironide keyif süren Sofistçe bir diyalektik vardır.

İkinci tez, Protagoras'ın öne sürdüğü gibi erdemin öğretilebilir mi olduğu, yoksa Sokrates'in savunduğu gibi öğretilemez mi olduğu konusundadır. Beklenebileceği gibi, Protagoras bağımsız bir uğrak üzerinde çok fazla ısrar eder; çünkü bir erdemin gelişmesini, bir diğerini feda ederek sağlar ve bu sırada da erdemin birlik içinde bireyde var olmasına izin verir, yani henüz yarış bitmeden bir yarışmacıyı birinci ilan eder. Öte yandan Sokrates, birliği o kadar olumlar ki, çok büyük bir sermayeye sahip olmasına rağmen iflas eder, çünkü üretkenliği sağlayamamıştır. Sokrates'in erdemin öğretilemeyeceği yönündeki tezi yüksek derecede olumluluk içerir; öyle ki, erdemi ya bir doğal belirlenim düzeyine indirger, ya da kaderci bir şeye dönüştürür. Ama dolaysız uyum olarak, ya da kaderci dağılımı (διασπορά) içinde algılanan erdem, bir açıdan da tamamen olumsuz bir belirlemedir. Buna karşın, erdemin öğretilebileceği tezi şu iki biçimden biri olarak kavranabilir: Ya insanın içinde doğuştan var olan ve eğitimle doldurulabilen bir boşluğu simgeler, ki bu bir çelişkidir çünkü insana tamamen yabancı bir şeyin hazmedilmesi olanaksızdır; ya da

eğitimle gelişen bir içsel erdem belirleniminin ifadesidir, yani doğuştan geldiği varsayılır. Sofistin hatası, yok yere insana bazı nitelikler yakıştırmasıdır; Sokrates'in hatası da erdemin öğretilebileceğini her şekilde inkâr etmesidir. Bu yüzden söz konusu Sokrates yorumunun olumsuz olduğu açıktır: Hayatı, gelişimi, kısacası en geniş anlamıyla tarihi olumsuzlar. Sofist özgün tarihi, Sokrates ise ardıl tarihi olumsuzlar. Sokrates'in bu görüşünün hangi evrensel düşünceye bağlı olduğunu, hangi bütünlüğe dayandığını sorguladığımızda, tüm dayanaklarını hatırlamada bulduğu açık seçik ortaya çıkar. Ama hatırlama, geriye doğru gelişmedir ve bu nedenle gelişimin yansıması sayılabilir. Yani erdemin öğretilemeyeceğini savunurken, elimizde yalnızca olumsuz bir belirlenim değil, tam aksi yöne giden ironik bir olumsuz belirlenim vardır. Erdemin öğretilebilirliği tezden çıkarılmıştır ve bireyin içinde o kadar derinlerde gömülüdür ki, insan bunun unutulduğundan kuşku duyabilir. Platon'un yaklaşımı, insanoğlunun dünyaya eli boş gelmediğini, hatırlama sayesinde sahip olduğu çok sayıda yeteneğin farkına varacağını söyleyerek varoluşu güçlendirmek olurdu. Ama Sokrates'in yaklaşımı, gerçekliğin tamamını olumsuzlamak ve insanı giderek geçmişe çekilen bir hatırlamaya iterek, şimdilerde kimsenin hatırlamadığı o ilk aileye kadar geri çekmektir. Sokrates elbette bu tezine sonuna kadar bağlı kalmıyor, ama onun yerine önerdiği tez de daha az ironik değil. Burada erdemin öğretilebilirliği konusunu deneyim yönünden ele alıyorum. Bununla kastettiğim de, erdemin hayat okulunda öğrenilmesidir. Sofist, aylağı sürekli deneyime boğuyor, daha doğrusu ona bir sıkıntı bir mutluluk vererek deneyimden hiçbir şey öğrenmemesine yol açıyor;

öte yandan Sokrates erdemi öyle kapalı ve dar algılıyor ki, kişi erdemden asla bir şey öğrenemiyor. Sokrates erdemin bir olduğunu kanıtlamak için daha da yoğun bir çaba gösteriyor; yani tüm erdemlerin birbirlerini sevdikleri, bunun da bilgiye dönüştüğü bir "öteki" arıyor. Ancak bu düşünce, Helenizmin en belirgin özelliği olan, günahın cehalet, yanlış anlama ve sanrı olduğu ve irade uğrağının, yani gurur ve direnişin göz ardı edildiği gamsız Pelagianizmin[50] derinliklerine kadar irdelenmiyor. Sokrates tutar bir yol bulmak için iyiyi zevkli gibi göstermeye çalışıyor ve ödün verme yoluyla savunma yapıyor; böylece akladığı bilgi, bilgi olmaktan çıkarak ölçüm sanatına, yani keyif alma çemberi dahilinde hassas bir mantığa oturuyor. Ama böyle bir bilgi kendi kendisini ortadan kaldırır, çünkü daima kendi varlığını varsaymak durumundadır. Sokrates'in erdemin öğretilemeyeceğini savunurken onu bilgi düzeyine indirmesi, yani tam aksini Protagoras'a kanıtlamasındaki ironi yukarıda gösterilmişti; oysa buradaki ironi, kendi kendisini geçersiz kılan bir bilgi öne sürmesindedir; çünkü hazla ilgili sonsuz hesaplamalar yapmak, haz almayı engeller. Yani iyi, haz verici olandır, zevkli olan keyif almaya bağlıdır, keyif almak bilgiye dayanır ve bilgi de bitimsiz bir kıyaslama ve reddetmeye; yani sonuç olarak olumsuz, deneyciliğin ayrılmaz ve zorunlu bir parçası olan ölümcül tatminsizlikte yatar; örneğin Sokrates'in Protagoras'a, "afiyet olsun" dileğindeki ironide. Sokrates bir bakıma erdemin öğretilemeyeceğini savunduğu ilk tezine dönmüştür; çünkü deneyimin sonsuz toplamı alfa-

[50] Pelagius ve öğrencilerinin başını çektiği 5. yüzyıl Hıristiyan sapkınlığı. İnsan doğasının temelde iyi olduğunu ve insan iradesinin özgür olması gerektiğini iddia ederler (ç.n.).

benin sessiz harflerine benzer; ne kadar uzarsa, anlaşılması o kadar güç olur. İroninin ilk kudreti kendi kendisini yok eden bir bilgi kuramı geliştirmesinde, ikinci kudreti ise Sokrates'in kazayla Protagoras'ın tezini savunur görünüp, aslında tam da bu savunmayla onu yok etmesinde gizlidir. Çünkü Platon'un anlattığı Sokrates'in, iyiyi zevk veren, kötüyü acı veren olarak göstermesinin tek nedeni, bu tezi yanlış çıkarmak olabilir.

Phaidon

Şimdi de, içindeki mitsel unsur, en az *Protagoras*'taki diyalektik kadar güçlü olan *Phaidon*'u tartışacağım. Bu diyalogda ruhun ölümsüzlüğüne dair kanıtlar vardır; bu bağlamda Baur'un bir görüşünü buraya alacağım (s. 112): "Bu inanç (ruhun ölümden sonra da yaşaması) Platon'un Sokrates'e öne sürdürdüğü kanıtlara dayalıdır; ama daha yakından incelendiğinde, bu kanıtlar bizi Sokrates'in kişiliğiyle yakından ilişkili olan başka bir şeye yönlendirir."

Bu kanıtların yapısını incelemeye geçmeden önce, *Şölen* ile *Phaidon*'un ilişkisi hakkındaki soruya cevap verme yönünde yaptığım küçük katkıyı dile getirmek istiyorum. Schleiermacher ve Danimarkalı Heise'nin bu iki diyaloğu çok yakın ilişki içinde gösterdikleri bilinir; çünkü onlara göre bu iki diyalog, Sokrates'in hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki varoluşunu tam olarak kapsar. Platon'un eserleri arasındaki yerleri incelendiğinde, bu iki diyaloğun *Sofist* ve *Devlet Adamı* için olumlu unsuru oluşturduğu düşünülür (çünkü onların görüşlerine göre, bu iki diyalog filozofun yapısını ve özünü yansıtma amaçlarına ulaşamamışlardır). Sofistin

bu diyaloglarla ilişkisi söz konusu olduğunda bu özellikle geçerlidir, çünkü Sofist filozofun olumsuzlayanı olmalıdır. Ast'a[51] göre durum çok farklıdır. *Platons Leben und Schriften* adlı eserinde, *Phaidon*'u Platon'un Sokrates diyalogları olarak anılan diyaloglarının bulunduğu gruba, yani *Protagoras, Phaidros* ve *Gorgias*'ın arasına yerleştirir (s. 53). Bu dört diyalog arasındaki ilişkiyi anlatır (s. 157): "Eğer taklitler ve ironinin baskınlığı nedeniyle *Protagoras* ve *Phaidros* komediye yatkınsa, o halde *Phaidon* kesinlikle trajedidir ve yapısı hem çok yüce hem de acıklıdır." Ayrıca, bu eseri *Şölen* ile aynı doğrultuda gören Schleiermacher'in, Platoncu ruhu tamamen yanlış anladığını öne sürer (s. 157, 158): "*Şölen*'de Helenik bilge su katılmadık bir erotist olarak gösterilir, ama *Phaidon*'da Helenizmin huzurlu, berrak gökyüzü dağılır ve Yunanlı Sokrates, yalnızca Tanrı'ya yeniden kavuşacağı günü bekleyen ve bu nedenle tek felsefesi ölüm üzerine meditasyon olan Hintli bir Brahman olarak gösterilir. . . . Zihin, ruhu dertlendiren ve tahrik eden duyumsallıktan kaçar, kendini hapseden vücut kafesinden kurtulmaya özlem duyar." Daha ilk bakışta *Phaidon* ile *Şölen* arasında önemli bir farklılık görüleceğine şüphe yok, ama Ast *Phaidon*'u tamamen soyutlamıştır. İçinde zavallılığın hüküm sürdüğü bir trajedi özelliğini taşıdığı için, bu diyaloğu *Phaidros, Protagoras* ve *Gorgias* ile bir tutmaya çalışması, *Şölen*'deki parlak, berrak gökyüzüyle bir karşıtlık oluşturan o karanlık, Doğulu mistisizm hakkında kendi söyledikleriyle pek uyumlu değil. Çünkü *Phaidon*'un bir trajedi ol-

[51] Stallbaum da bu düzenlemeye karşı çıkar ve *Phaidon'un Phaidros, Gorgias* ve *Devlet Adamı* ile aynı grupta olması gerektiğini savunur.

ması, Yunan göğünün eskisi kadar güzel, parlak ve huzurlu olmaması için bir neden değil, zira o gökyüzü birçok trajediye tanıklık etmiş ve bulutlanmamış, ya da Doğulularınki gibi ağır ve bunaltıcı olmamıştır. Ama bu şekilde de Yunan olamıyorsa, bunu değil diğer diyaloglarla aynı kefeye koymak, Platon'a ait kılmaya çalışmak bile boş bir çaba olacaktır. Öte yandan Schleiermacher'in yorumunda, Şölen'deki hayat görüşüyle *Phaidon*'daki ölüm görüşünün tam olarak örtüşmediği de bir gerçektir. *Phaidon*'da ölümün hayata bakış için bir çıkış noktası olması, buna karşın *Şölen*'de, ölümün bir uğrak olarak alınarak sindirilmediği bir hayat görüşünün ortaya konması bu durumu anlaşılır kılacaktır. Bu iki kavramın, üçüncü bir kavrama ihtiyaç duymadan uzlaşabilecek kadar birbirlerine yakın durduklarını söylemek zor. Adı geçen üçüncü kavram, ya ölümün üstesinden gelmeyi başarabilecek spekülatif bir akıl yürütme, ya da ironi olmalıdır. Bu ironi, *Şölen'de* hayatın en önemli öğesinin aşk olarak görülmesi, sonradan aşkın olumsuz bir özlem olduğu iddiasıyla bu görüşün geri çekilmesidir; ya da, *Phaidon*'un hayata geriye dönük olarak bakması, her uğrağı ruhun çıkış noktasına, yani şekilsiz, sonsuz bir şeffaflığa geri dönmek için kullanmasıdır. *Phaidon*'da ölüm kavramı tamamen olumsuz gösterilir. Elbette ölüm olumsuz bir uğraktır ve hep öyle kalacaktır, ama yalnızca bir uğrak olarak kavrandığı zaman; içindeki olumlu, yani özgürlükçü dönüşüm, harekete geçerek olumsuza karşı zafer kazanmaya çalışır. Şu anda ironiyi savunmam ("'Pekâlâ' dedi Sokrates, 'şimdi beni dinlemekte olan biri, eski düşmanlarımdan biri, yani komedyalar yazan bir ozan bile olsa, benim boş konuşan ve kendisini ilgilendirmeyen konularda

ıkalalık eden biri olduğumu herhalde söylemeyecektir'" (70 C); bu gibi bölümlere rağmen) ilk bakışta son derece mantıksız görülebilir; ama daha ayrıntılı bir incelemeden sonra büyük olasılıkla kabul edilecektir. Spekülatif birlik, görünmez ve anlaşılmaz bir halde var olamazken, ironik birlik bunu başarabilir.

İroni *Phaidon*'da vazgeçilmez bir unsurdur derken, elbette ki diyaloğun çeşitli yerlerinde bulunan ironik süslerden söz etmiyorum. Bu bölümler ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, ne kadar derine inerlerse insinler, yine de diyaloğun genelini kapsayan temel görüşü ancak uzaktan aydınlatabilirler. Birkaç örnek vereyim: "Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki sen ve Simmias bu noktayı da ayrıntılı olarak, şöyle adamakıllı bir biçimde tartışmak istiyorsunuz; yine görüyorum ki, ruh bedenden ayrılır ayrılmaz, özellikle de bir adam havanın dingin olmadığı, büyük bir fırtınanın estiği zaman ölürse, rüzgârın ruhu dağıtmasından ve onu öteye beriye saçmasından, tıpkı çocuklar gibi korkuyorsunuz" (77 D). Bunun ardından, Sokrates Kriton'a, nasıl gömülmek istediğini sorduğu için kızar ve onu, az önce söylediği her şeye sahiden inandığı için eleştirir. Doğru insanlara verilen ödülleri, "bunlar ne olursa olsun", nasıl alacağını, yalnızca kendisini ve öğrencilerini temin etmek için söylemiştir (115 E): "Ne olur dostlarım, Kriton'un önünde bana kefil olun; ama onun yargıçların önünde bana kefil olduğu biçimde değil. O, yargıçlara benim kaçıp gitmeyeceğim ve burada kalacağım konusunda yemin edip söz vermişti; siz ise öldüğüm zaman burada kalmayacağım, sizi bırakıp gideceğim konusunda yemin edip Kriton'a teminat verin." Böyle ironik sözlerin diyalogda hâkim olan ciddiyet ve derin duygusallıkla kolayca bir-

leşmesi mümkünse de, içlerindeki ironinin sessiz ve derinden gelişimi algılandığı zaman, bu sözlerin çok daha etkili olacağını görmek zorundayız.

Bastığım zemini sağlamlaştırmak için öne süreceğim ilk kanıt, bu diyaloğun ruhunun Doğulu değil, özgün bir biçimde Yunan olduğudur. Bilebildiğim kadarıyla, Doğu mistisizmine göre, burada adı geçen sönme, ruhun kas gücünün gevşemesi, bilinç adı verilen gerilimin azalmasıdır; bir yandan çözülme, bir yandan da melankolinin sersemliği sindirmesidir. Bu sindirim sonunda insan daha yumuşak olmaz, ağırlaşır; uçucu hale gelmez, karmaşık bileşimler edinmesi sonucunda sis içinde yürüyormuş gibi sarsakça hareket eder. Doğulu, vücudundan kurtulmak isteyebilir ve bunu bir baskı unsuru olarak görebilir, ama bunun nedeni daha özgür olmak değil, daha da bağımlı hale gelmektir; sanki özgürce hareket etmek yerine bir bitkinin hayatını tercih etmektedir. Bir esrarkeşin buğulu, uykulu esnemesi, düşüncenin genişliğine yeğdir, tıpkı hareketin enerjisindeki aldatıcı bir duraklamanın *dolce far niente*'sinin[52] yeğlenmesi gibi. Ama Hellas'ın gökyüzü yüce ve kemerlidir, alçak ve bunaltıcı değildir; umutsuzlukla aşağı çökmez, sürekli olarak yükselir. Havası açık ve berraktır, nemli ve yoğun değil. Bu nedenle bizi burada ilgilendiren özlem, giderek hafifleme, uçucu bir varlık içinde yoğunlaşma özlemidir, güçsüz bir uyku hali içinde buharlaşma özlemi değil. Bilinç kısır saptamalarla yumuşamayacak, giderek daha da yoğunlaşacaktır. Yani Doğulu bilincin arkasına geçmek için, Yunan ise bilinçler dizisinin ötesine geçmek için çabalar. Ama aradığı

[52] Tatlı avarelik (ç.n.).

bu soyutluk sonunda en uçucu, en soyut şey olur, yani hiçliğe döner. Bu da iki kavramın kesişme noktasıdır; hem öznel mistisizm, hem de ironi aynı noktaya varır. Diyaloğu okumuş olan herkes, *Phaidon*'da varoluşun, sürekli ölmenin bir sonucu olduğu için, tamamen soyut olarak algılandığını bilir. Ancak bu iddiayı biraz daha desteklemek gerekir. Bunu iki şekilde yapabilirim: Birincisi Sokrates'in ruhun yapısını nasıl kavradığını göstererek; çünkü doğru bir ruh kavramı, içinde ruhun ölümsüzlüğünün doğru kanıtını da barındırmalı, onun tarafından kapsanmalıdır. İkincisi de, ruhun gelecekte nasıl olacağını ilgilendiren kimi cümleleri dikkatle analiz ederek. İkinci soruşturmamda *Sokrates'in Savunması*'na da ortak göndermelerde bulunacağım; çünkü bu tarihi belge bize ışık tutabilir.

Öncelikle, ruhun ölümsüzlüğü gibi her zaman büyük önem taşımış bir sorunun, Platonculuk tarafından, Sokrates'in ölümüyle birlikte incelendiğini belirtmek istiyorum. Şimdi ilk soruşturmaya, yani Sokrates'in ruhun özünü nasıl kavradığı sorusuna geçiyorum; çünkü bu soru, bizi ruhun ölümsüzlüğüne dair gösterdiği kanıtları daha yakından tartışmaya zorlayacak.[53]

---

[53] Bu noktada, *Phaidon*'da bulunan iki dolaylı kanıta da değinmek istiyorum. Birincisi diyalogun başında, Sokrates'in intihara karşı çıkmasında ve insanoğlunun bir görevi olduğunu, kendini bırakmaması, kaçmaması gerektiğini anlatan sözleri hatırlamasında karşımıza çıkıyor. Eğer bu düşünce kendi bilincine varabilse ve zengin içeriği üzerine düşünebilse, eğer insanın Tanrı'nın kendisinden ayrı olarak, gerçek varoluşu içinde kutsal olanla işbirliği yaptığı şeklinde geniş bir düşünsel alana taşınabilse; o zaman bu düşüncenin içinde, ikna edici olmaktan çok, popüler ve bilgilendirici bir formda, düşüncenin yeniden doğumunun spekülatif bir özelliğe sahip olacağı yönünde bir yargı ortaya çıkardı. Ama bu gerçekleşmiyor. Kebes tipik bir Yunan düşüncesi atar ortaya: Eğer insan buna gerçekten inanıyorsa, hayata dişiyle tırnağıyla asılmalı ve Sokrates'in filozoflar için söylediği gibi ölmeye gönüllü olmamalıdır,

Temel iddialara giriş niteliği oluşturması için, Sokrates önce bunun filozofun ölme isteğiyle ne gibi bir ilişkisi olduğu hakkında konuşuyor. Eğer ölüm, kabul edildiği gibi ruhla bedenin ayrılmasıysa ve mantıklı gözlemlerle hiç kimse bir nesnenin özünü oluşturan büyüklük, sağlık, güç gibi özelliklerle karşılaşamayacağına göre, temel bilginin kazanılması duyumculuktan soyutlanmaya bağlıysa (65 D); filozofların bedenle mümkün olduğunca az işlerinin olmasını sağlamaya çalışmaları

---

hayata asılmalıdır ki, tanrıların adaletinden nasibini alabilsin. Sokrates de cevap olarak, iyi tanrılara rastlama umudu olmasa kendisinin de ölmekte tereddüt edeceğini söyler. Burada, dünyevi hayat ve ölümden sonrası arasında bir boşluk oluşur; çünkü ölümün dünyevi hayatın tanrılarıyla belirsiz bir ilişkisi vardır; ölmek her zaman onların etki alanından çekilmek anlamına gelir. Ancak insan tek bir Tanrı'nın varlığına inanır, onun insanoğlunu hayatı boyunca elinden tutup götürdüğünü, tam ölüm anında bırakarak, ruhunu kucaklamak için kollarını iki yana açtığını düşünürse, bu kanıt bir temsil olarak gelişimini tamamlamış bir forma sahip olur. İkinci dolaylı kanıt tamamen kişiseldir. Sokrates'in ölümüne giderkenki neşesi, mutluluğu; ölüme karşı kayıtsızlığı, onun çağdaşı olan tanıklar için de, o tanıkların ifadeleri sayesinde yüzyıllardır bu ölüme tanık olan herkes için de esin kaynağı olmuştur. Ağlama ve yakınma duymamak için Ksanthippe'yi gönderir. Hazzın acıyı nasıl yakından izlediğine dair şakalar yapar: "Benim başıma gelen de buymuş gibi görünüyor. Zincir yüzünden ayağımda hissettiğim acı gitmiş ve onu çok yakından izleyen haz gelmiş bulunuyor" (60 C). Acı ve tatlının tepeden birleşmiş olması ona komik gelir ve bunu Ezop için bir konu olarak görür. "Bana öyle geliyor ki Ezop bu durumun farkına varmış olsaydı Tanrı'nın nasıl onların düşmanlıklarına bir son vermek istediğini, ancak bir yolunu bulamadığını, bu yüzden haz ve acının başını bir yere bağladığını anlatan bir öykü uydururdu" (60 C). Zehir kabını başı dik, bir şölende köpüklü içki kadehini kaldırır gibi bir zevkle kaldırır. Gardiyana sorar: "Bir kimsenin içkisinin bir kısmını tanrıların şerefine yere dökmesine sen ne dersin? Buna izin verilir mi yoksa verilmez mi?" (117 B). Buraya kadar her şey iyi. Ama eğer insan bu tartışmanın orta yerinde, geleceğin nasıl şekilleneceğini, hatta bir gelecek olup olmayacağını bile bilmediğini hatırlarsa; bu şiirsel anlatının içinde, başka bir hayatı daha olmasını, başka bir doyurucu deneyim daha yaşamasını beklemesinin hiçbir zararı olmayacağına dair gayet sıkıcı hesaplamalara boğulunca, bu iddianın ikna gücünün ne kadar sınırlı olduğunu kavrayacaktır.

da doğaldır (66 D, E). Hatta, ölüm sayesinde arınmayı ve bedenin sınırlarından kurtulmayı hedeflemelidirler ki, hayatta yapmaya çalıştıkları en önemli şeyin, yani nesnelerin saf özünü yalnızca düşünce yoluyla bulmaya çalışmanın doruğuna varabilsinler (66 A). Elbette buradaki ruh kavramı, arayışının hedefi olan nesnelerin saf özü kadar soyut olarak tasarlanır. Filozof bu saf özü saklandığı tüm deliklerden çıkarmak için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, yalnızca soyut olan ve somutla karşılaştırıldığında hiçlikten başka bir şey olmayan özellikler (sağlık, büyüklük vs.) dışında bir şey bulabileceğinden kuşku duyulur. Buna göre, nesnesiyle tam denk olabilmesi için, ruhun da zihinsel etkinliği içinde en az onun kadar hiçliğe dönüşmesi gerekir. Ruhlar giderek hafiflemek için o kadar çok çabalamalıdırlar ki, ancak bedenle çok fazla ilişkiye girmiş ruhlar ağırlaşıp görülebilir hale gelmeli, gölge hayaletler gibi mezarların ve taşlarının çevresinde fink atmalıdır (81 C). Bu ruhlar bize hayalet gibi görünmelidir; çünkü tam olarak serbest kalamamış, görünen cisimlerle ilişkileri bitmediği için kendileri de görünür olmuşlardır. Hayaletlerin kusurlu varlıklar olarak görülmesine bir itirazımız yok, ama insan "şekilsizi" ideal olarak ortaya koyduğunda, her şeyin ne kadar olumsuz tasarlandığını ve ruhun nasıl bir hiçlik olduğunu [*bliver til*] görmek kolaylaşıyor. Bu yüzden, eğer kişi Sokrates'in, ya bilginin hiç var olmadığı, ya da ancak mezardan sonra ulaşılabilir hale geldiği sorununa parmak basmasına hak veriyorsa (68 B), o zaman Sokrates'in önereceği çözümden de kuşku duymalıdır. Hazırlık niteliğindeki bu düşünceler üzerinde fazla durdum, çünkü sonraki tartışmadan ne anlamamız gerektiği konusunda bize yardımcı olacaklar. Her bir iddiayı

ortaya koymak ve derinlemesine incelemek çok uzun sürer; zaten bu tartışmaları bütün bir varoluşa geçiş [*Tilblivelse*] süreci boyunca takip etmek istemeyen okuyucuları bu tartışmadan çıkmaya ve onu mümkün olduğu kadar uzaktan, sistematik bir şekilde incelemeye davet ediyorum.

Burada daha önemli görünen şey, ortaya atılan iddiaların her zaman birbirleriyle uyum içinde olmadığını görmektir. Eğer insan karşıtlardan karşıtlık çıktığı ve böyle bir karşıtlığın tarafları arasında, birincinin ikinciye, ikincinin de birinciye dönüşmesi gibi bir hareket olduğu fikrini; ruhun önceden var olmasının, hatırlayışın doğasında ve özünde kendini açıkladığı, bu sayede bir devamlılık elde etmek istediği görüşüyle ilişkilendirirse; o zaman, benim anladığım kadarıyla, ya ruhun önceden varoluş kavramı, ruhun varoluşa geçmesi [*Tilblivelse*] fikrini dışarıda bırakır; ya da, önceden varoluşu, oluş [*Vordelse*] sezgisiyle uyum içinde tutmak isteyen bir kişinin, Sokrates'in ölümden sonra yaşamın devam ettiği yolundaki iddiayı kanıtladığını kabul etmesi gerekir. Ama bu, diğer teorisiyle tamamen çelişir. Bu iki iddia arasında her zaman bir tutarsızlık vardır ve bu tutarsızlık ne ilk iddiada yer alan, ölümün ne olduğu konusundaki belirsizlikle, ne de Baur'un haklı olarak karşı çıktığı (*a.g.e.*, s. 114), ölümün hayatın bitimi değil, farklı bir tür varoluşun başlangıcı olduğu öngörüsüyle giderilebilir. Baur'un bu iddiaların geçerliliğini reddetmesine ve tüm bu iddiaların yalnızca kavram olarak ruhun analitik bir açılımı olduğunu söylemesine; ölümsüzlüğün, yalnızca kavramlar dünyasında önceden varsayıldığı için, bu iddiaların ışığında ortaya çıktığını söylemesine katılmamak elde değil. Ama unutulmaması gereken bir

nokta var: Ruhun burada elde ettiği isyankârlık, güzellik ve iyilikte olduğu gibi bir çıkış noktası değil, bir sonuçtur. Gözlem ruhun özünü yakalamak istediği için ruh kendini kavranamaz gösterir, yoksa insanların sayısız tartışmada ortaya attığı gibi ruhun gerçekten kavranamaz olduğundan değil. Burada yine vurgulamak isterim ki, bu olumsuz bir sonuçken, diğeri olumlu bir varsayımdır.

Ruhun doğasının ne olması gerektiğine, ya da nasıl bir özel varoluşa sahip olması gerektiğine gelirsek, bu soruların cevapları hatırlamanın özünden çıkarsandığı şekliyle ruhun ölümsüzlüğü iddialarında saklı olduğundan, yine en soyut belirlenimlere döneriz. İnsanın duyuları etkilendiği zaman, bu etkiler bazı genel tasarımlar oluşturur, örneğin eşitlik (74 A), kendinde ve kendi için güzellik, iyilik, doğruluk, kutsallık vs. ve genel olarak da "... sorduğumuz sorularda da tıpkı verdiğimiz yanıtlarda olduğu gibi, ne iseler o oldukları şeklinde tarif ettiğimiz" her şey de bu etkinin oluşturduğu tasarımlardır (75 D). Bu genel temsiller, deneyimin atomcu açıdan gözlenmesiyle ya da tümevarımın zorbaca dayatılmasıyla ortaya çıkmazlar, zaten hep kendilerini varsayarlar.. "Ya hepimiz bir şeyleri bilerek doğuyor ve onları yaşamımız boyunca biliyoruz, ya da öğreniyor dediğimiz kişiler yalnızca hatırlıyor ve öğrenme dediğimiz şey hatırlamadan ibaret" (76 A). Geçici ve kalıcının spekülatif olarak açıklanmamış sentezi (çünkü her spekülatif ilişki başta paradoks gibi görünür) burada şiirsel ve dini bir şekilde dindiriliyor. Burada karşılaştığımız durum, tümelin tikeli, bir başka deyişle tekili sımsıkı sarmasını sağlayan bitimsiz bir kendi kendini varsayma ya da kendinin bilincinde olma değildir, aslında tam aksi gerçek-

leşir ve tümel en fazla tikelin çevresinde kanat çırpabilir. Bu iddiadaki önemli nokta şudur: Nasıl ki idealar duyulur şeylerden önce vardıysa, ruh da bedenden önce vardı. Bu, kendinde ve kendi için gayet kabul edilebilir görünüyor, ama ideaların nesnelerden önce nasıl ve ne anlamda var oldukları açıklanamadığı sürece, her şeyin çevresinde döndüğü merkezi oluşturan bu nokta, iki bilinmeyen nicelik arasındaki soyut bir eşit işareti olarak kalacaktır. Eğer insan eşit işaretinin bir yanındaki bilinmeyen niceliği yakından inceleyerek daha fazla aydınlanmak isterse (ki bu inanç, konunun kendinde ve kendi için iyilik, güzellik, doğruluk ve kutsallıkla ilgili olduğu düşüncesiyle güçlenmektedir), kendine güveni yeniden kaybolur; çünkü ruhun önceden varoluşu, eşitlik ideası vs. türündeki ideaların önceden var olmasına bağlıdır. Eğer ruhun önceden varoluşu diğer tümel tasarımlardan daha fazla başarı kaydedemiyorsa, aynı o tasarımlar gibi sonsuz soyutlukta yitip gider. İster zafer coşkusu içinde bir spekülasyon, ister inancını yitirme şeklinde olsun, bu noktadan olumlu bir yoruma doğru bir şekilde geçilmesi mümkündür, ancak bu geçiş hiç yapılmaz. Okuyucunun kendi içinde *in Mente*[54] olarak ve soruşturma boyunca en az hesaplamayı yaparak özümsemesi gereken şey, bu noktanın insanın çıkış noktası olan hiçlik değil, tartışmaların yarattığı kargaşa sonunda vardığı hiçlik olduğudur. Daha ileri de gidilebilir. İdeaların tüm somutluklardan uzak olan bu varoluşuna bir tasarım eklenebileceği varsayılsa bile, bunun

[54] Okurun tıpkı toplama yapılırken bir sonraki satıra aktarmak üzere elde tutulan sayılarda olduğu gibi, burada sözü edilen konuyu zihninde tutmasının istendiği anlamına gelen bir kelime oyunu (ç.n.).

önceden var olan ruhla ne ilgisi olacağı bir soru işareti olarak kalmaya devam eder. Dünyevi hayatta ruhun etkinliği tikeli gerisingeri tümele aktarmaktı, ama tümelle tikelin tekillik içinde ve tekillik yoluyla gösterilen somut ilişkisi kesinlikle konumuz dışındadır. Ruh tarafından edimselleştirilen bu iki gücün arasındaki bağlantı kalıcı değil, tamamen geçiciydi. Bu bağlamda ruh, ideaların dünyasındaki önceki varoluşunda tamamen uçucu hale getirilmiş olmalıydı. Platon da büyük bir mutlulukla, ruhun duyular dünyasına geçişi sırasında tüm bu ideaları unuttuğunu, bu unutuşun bilincin gününden geceye geçiş; bir dinlenme noktası; sonsuz bir boşluk ve görünmezlik olduğunu, tümelin de buradan hareketle kendisini tikele doğru belirlediğini ifade eder. Bu durumda unutkanlık, hatırlamanın daimi birleştirici prensibi tarafından sonsuz olarak olumsuzlanan daimi sınırlayıcı prensiptir. Ama Platoncu duruşun soyutluğun iki aşırı ucunu; son derece soyut bir varoluş öncesi ve varoluş sonrasını, yani ölümsüzlüğü gerektirmesi, ruhun geçici varoluşunda bile tamamen soyut ve olumsuz olarak kavranması gerektiğini gösterir. Dünyevi hayatın Platon'a göre iki uçtan çözülmesi (bu hem estetik hem de müzik açısından düşünülmelidir), insanı, dünyevi hayatın bu iki çözülmenin arasında yer alan bir bolluk olduğu görüşüne yaklaştırmalıydı. Ama *Phaidon*'da durum böyle değildir. Tam tersine, bu hayat kusurludur ve özlemin nesnesi[55] şekilsizdir.

Özlem, *Şölen*'de olduğu gibi, *Phaidon*'da da diyaloğun büyük bir kısmını oluşturur. Ama *Şölen*'deki özlem sahip olmak üzerine, *Phaidon*'daki ise kaybetmek üzerinedir. Ancak her iki belirleme de eşit derecede olumsuzdur çünkü iki özlem de kendisini neyin içine atmak istediği konusunda veya ölerek neyin içine dağılmak istediği konusunda bilgisizdir.

Diğer kanıtlardan yola çıktığımızda ve bu kanıtların temeli olan ruhun özü fikrine ulaştığımızda, elimizde aynı derecede soyut sonuçlar kalır. Saf olan ayrışamaz ve dağılamaz; öte yandan saf olmayan, tıpkı toplandığı gibi dağılmak zorundadır. Ruh saf olana ait olduğu için, onun ayrışması beklenemez. Ama bütün bu iddialar görünüşte doğru, özünde yanlıştır, çünkü gereksiz tekrarların kaygan zemini üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, analojileri açıklayan Sokrates'in peşine takılmamız gerekir. Saf olan daima aynı kalır ve asla değişmez. Sorularımızda ve cevaplarımızda gerçek varlığa adadığımız o öz acaba hep aynı mıdır, yoksa bir bu, bir öteki mi olmaktadır, diye sorar (78 D). Kendinde ve kendi için eşit, güzel ve gerçek varlığa sahip olan diğer her şey, bir kere olsun değişime uğrayabilir mi? "Bu şeyler hep aynıdır, şekilsizdirler ve gözle görülemezler" (79 A). Ruhun kutsal olanla, ölümsüzlükle, akılcı olanla, aynılıkla ve çözülmezle büyük bir benzerliği vardır. Ruh hep aynı kalır, hiçbir şekilde değişmez. Oysa bedenin insanlıkla, ölümlülükle, akılcı olmayanla, aynı olmamakla, çözülürlükle benzerliği vardır. Beden hiçbir zaman aynı kalmaz, sürekli değişir (80 B). Ama şimdi de ruhun varoluşu ve bedenle ilişkisi hakkında eşit düzeyde soyut bir anlayışa ulaştık. Bu düşüncenin, maddeci bir bakışla ruha beden içinde belirli bir yer verme gibi bir derdi yoktur, tam tersine, ruhun bedenle olan ilişkisini hepten görmezden gelir ve ruha bedeni istediği gibi canlandırması için izin vermek yerine, sürekli bedenden kaçmaya çalışır. Kebes, ruhun ölümsüzlüğüne bir itirazda bulunur. Ölümsüzlük kavramı, zayıf olan beden hayatta kaldığı için, daha güçlü olan ruhun da hayatta kalması gerektiği görüşünden kaynaklandığı için, Kebes de şu

örneği verir: Yaşlı bir dokumacı ölmüştür, ama biri kalkar der ki, adamın ördüğü ve giydiği kaftan parçalanmadığı ya da yok olmadığına göre, dokumacı da ölmemiştir (87 B). Bu analoji, bir dokumacıyla ruhun karşılaştırılmasında gösterilen muhteşem zekâ pırıltısını vurgulamak amacıyla kullanıldığı zaman bence çok daha somut tasarımlara götürebilirdi bizi. Ruhun saf olduğu kolaylıkla kabul edilebilir ama hangi anlamda saf olduğuna daha kesin bir cevap verilemedikçe, ne ölçüde belirlemelerin bir araya gelmesinden oluştuğu açıklanamadıkça, ruhun belirlenmesi doğal olarak tümden olumsuz kalır ve ölümsüzlüğü de, en az sonsuz bir sayısı kadar sıkıcı olur.

Son iddia ise, var olan [*bestaaer*] her şeyin, ideaya katılmama erdemiyle bunu başardığı ve her ideanın kendi karşıtını dışarıda bıraktığı (104 C: "Üç'ün, yine üç kalmakla birlikte, bir çift sayı olmayı kabul etmektense yok olup gideceğini söylememeli miyiz?"), üstelik bunun sadece idealar için değil, idea adı altında anılan her şey için de geçerli olduğu tezine dayanır. Ancak bu iddianın da diğerlerinden daha doğru olmadığını göreceğiz. Ruh, hayatın temelidir ama hayat ölümle karşıttır. Yani eğer ruh, içinde ideasının (yani hayat) karşıtını (yani ölüm) barındıramazsa ölümsüz olacaktır. İşte burada ilişki, soyutluğun masmavi okyanusunda pupa yelken ilerlemeye başlıyor. Hayat ve ölüm arasında nasıl bir karşıtlık ilişkisi olduğu açıklanmadığı sürece, ruhun bedenle olan ilişkisi olumsuz olarak algılanacak ve ruhun beden dışındaki hayatı hep yüklemsiz ve belirsiz olarak kalacaktır.

Ama ruhun özü bu kadar soyut biçimde tasarlanınca, insan, ruhun gelecekteki varoluşunun nasıl olacağı

hakkında ne gibi bilgiler edineceğini bilebilir. Burada modern dünyanın kronolojik ve istatistiksel özetlerinden ya da fantastik bir kargaşadan söz etmiyorum; bu soruyla ilgili spekülatif bir şeffaflığı anlatıyorum. Havarilerden Yuhanna da henüz ne olacağımızı [*vorde*] bilmediğimizi söylüyor, ama onunki doğal olarak öbür dünyaya yönelik bir deneycilikten ibaret. Bedenin yeniden dirileceğine dair spekülatif bilgi onun için çok önemliydi, bir zorluktan kurtulmaya çalıştığı için değil, bu bilgi sayesinde rahata kavuştuğu için. Buna karşıt olarak, diyaloğun mitsel bölümünde, bedenin yeniden dirilmesi ya da var olmaya devam etmesi, yalnızca Tanrı'dan nasibini almamışların korkması gereken bir şey olarak gösteriliyor, felsefe tarafından yeterince arındırılmış olanlar gelecekte de bedensiz olarak yaşamaya devam edeceklerdir (114 C). Soyutun "uçsuz bucaksız dünyalara" doğru bu küstahça sıçrayışını durdurmak, düşüncenin alabora olmasına ve hayatın buharlaşmasına engel olabilecek gerçek varoluşu etkin kılmak yönündeki tek çaba etik uyumdur, doğanın yasasını oluşturan ahlaki melodidir, öyle olduğu için, nesnelerin yeni düzeninde her şeyin oluşturucusudur; tek bir cümleyle açıklamak gerekirse, her şeyi hareket ettiren prensip olan adaletin pençesidir. Ancak bu düşünceye gereken saygı gösterildiğinde ölümsüzlük bir gölge, sonsuz hayat bir *Schattenspiel an der Wand*[56] olmaktan çıkacaktır. Ama diyaloğun mitsel bölümünde bile bu tam olarak yerine getirilmez. Ne ölçüde yerine getirildiği daha sonra incelenecektir; şimdilik diyaloğun yalnız mitsel bölümünün buna kalkıştığını söylemek yeterlidir.

[56] Gölge oyunu (ç.n.).

Bir an için gözden yitirdiğimiz noktaya şimdi geri dönebiliriz: Ruhun özünü araştıran soruya cevap olarak *Phaidon*'un diyalektik ilerleyişi içinde, onun ölümsüzlüğüyle ilgili kanıtlar içerdiği için karşımıza çıkan olumsuz *ne* ve aynı derecede olumsuz *nasıl* soruları. Akıl yürütmenin olumsuz olarak bitmesi, hayatın azalan bir yankının (ben akis demeyi tercih ederim) giderek azalan titreşimleri gibi sönmesi, Platonculuğun öznel bakış açısından kaynaklanıyor olabilir. Bu bakış açısı, halinden memnun bir doygunluk içindeki klasisizmin öne sürdüğü, varoluş halindeki ideanın dolaysızlığından memnun olmadığı için, onun yansımış hallerini yakalamaya çalışır ve bu nedenle Juno[57] yerine bulutlara el atar. Ayrıca, daha önceki duruşta eksik olan noktaları eklemediği gibi, onu gerçeklikten de yoksun bırakır. Rosenkrantz'ın doğru bir gözlemi vardır: Hayat ne kadar bereketli ve coşkulu bir genişliğe sahipse, ölümsüzlük de o kadar solgun ve yetersiz bir darlığa sahiptir. Hometos'un kahramanı gerçek hayattaki en küçük bir sese bile özlem duyar ve bunu yeraltının gölgeli dünyasına gözünü kırpmadan değişir. Ama Platon'da ölümsüzlük daha da göksel hale gelir, neredeyse dağılıp gidecek gibidir ve filozof hâlâ gerçekliği terk etmek, yaşarken ölmek ister. Öznel bakış açısının acı veren tutarsızlığı da budur.

Ama şu ana kadar bu diyalogdaki ironiyi göremedik ve benim mümkün olduğunca aydınlatmak istediğim asıl konu budur. İroninin bütün bu tartışmaları bir tüy gibi hafifletebileceği, hatta yüzeysel bir bakış açısıyla bu tartışmaların tümden ironiyle karıştırılabileceği; ironinin ne kadar ince, ne kadar görünmez bir kişiliğe sahip

---

Jupiter'in karısı (ç.n.).

olduğunu bilen herkes tarafından kabul edilecektir. Bu da Platon ve Sokrates arasındaki kesişme noktalarından biridir. Bu yüzden, diyalogda sıkça tekrarlanan dokunaklı sahneler ön plana çıkarılarak her şey Platon'un üzerine, sonuçlarına göre pek az takdir edilen o coşkusuna da atılabilir. Öte yandan, bu diyalogda bir tür belirsizliğin hâkim olduğunu ve ironinin bir şekilde iş başında olduğunu hissettirdiğini inkâr etmek de olanaksız olacaktır. Çünkü sonuç ne kadar önemsiz olsa da, inançtan kaynaklanan büyük coşkuya dayanarak ifade edilebilirdi. Bu belirsizlik *Phaidon*'da birkaç yerde saptanabilir ve bunlar, Sokrates öğretisinin saf halini arayan biri için tarihi bir belge değeri taşıyan *Sokrates'in Savunması* ile karşılaştırıldığında önem kazanır.

Bu belgeye geçmeden önce, *Phaidon*'da ölüme özlemin filozofun özelliği olarak gösterilmesi üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Hayatın ölümün içinde bulunması, hem ahlaki hem de düşünsel anlamda ele alınabilir. Hıristiyanlık tarafından ahlaki olarak ele alınmış ve yalnızca olumsuza bağlı kalınmamıştır; çünkü bir insan öldüğünde "ötekine" dönüşür ve bu "öteki", Tanrısal katta yükselir. "Öteki", ölmesi gereken günahkâr bedenin içindeki tüm canı emdiğinde, kendine mal ederek onurlandırdığında; beden parçalanıp dağılacak kadar çekip kuruduğunda, bundan, adalet ve kutsallığın doğruluğu uyarınca Tanrı tarafından yaratılmış Tanrı-insan yükselir [*hæver*]. Hıristiyanlık bu yeniden doğumla ilgili daha kusursuz bir bilgiyi varsaydığı ve bilgi daha öncesinde günahla lekelenmiş olduğu için ölüm ikincil bir öneme sahiptir. Öte yandan, Helenizm, ölümü tamamen düşünsel olarak ele almıştır ve insan bu bakış açısında Şamanlığın gamsız Pelagianizmini hemen fark eder. Bir

önlem almak için, okuyucuların çoğunluğunun zaten anladığı bir konuyu vurgulamama izin verin. Bir yandan Hıristiyanlıkta insanın mahrum olması gereken bir şey vardır ki, hükmü altında inleyenler için geçerliliğini ilan eden bir krallık, yani günah olarak olumlu tasarlanmıştır. Ama ölmek düşünsel olarak ele alındığında mahrum kalınacak şey kayıtsız, onun yerine doğup yükselecek olansa soyuttur. Bu iki bakış arasındaki ilişki aşağıdaki gibidir. Biri şöyle der: Sağlıksız yiyeceklerden uzak durmalı ve iştahını kontrol etmelisin ki, sağlığın bozulmasın; oysa öteki şöyle der: Yemek ve içmekten vazgeçmelisin ki, yavaş yavaş hiçleşmenin umudunu içinde taşıyabilesin. Böylece Yunanın Hıristiyandan daha fazla sertlik yanlısı olduğu, ama görüşünün de o ölçüde yanlış olduğu anlaşılır. Hıristiyan görüşüne göre ölüm anı, gündüzle gece arasındaki son çekişmedir, ya da, Kilise tarafından güzellikle ortaya konduğu gibi, ölüm aslında doğumdur. Başka bir deyişle, Hıristiyan, çekişme, kuşku, acı, yani olumsuz üzerinde değil, zafer, kesinlik, mutluluk, yani olumlu üzerinde durur. Platonculuk, kendinde ve kendi için eşit, kendinde ve kendi için güzel vs. gibi şeylerin ölüm sessizliği içinde var olduğu ölümsüzlük krallığının içine sızabilmek için, insanın bilinen anlamda ölmüş olması gerektiğini savunur. Sokrates'in, filozofun arzusunun ölmek ve ölü kalmaktan ibaret olduğunu söylediği cümlede bu durum daha da güçlü bir biçimde ifade edilir. Ama kendinde ve kendi için ölüme özlem duymanın bu biçimi yalnızca coşkunlukla açıklanamaz, tabii eğer insanın bu sözcüğe saygısı varsa ve bunu hiçliğe ulaşmak isteyen insanlarda görülen, genellikle bir tür kayıtsızlığa bağlı delilikten söz etmek için kullanmıyorsa. Çünkü insan böyle bir dile-

ğin gerçek içeriğini tam algılamadığı sürece, bu tip bir coşkunluğun bulunması mümkündür; ama bu dilek bir ilgisizlikten ötürüyse ya da kişi ne dilediğinin bilincindeyse, o zaman kayıtsızlığın baskın çıkması gerekir. Bana göre, Wessel'in şu özlü sözü ölümün ironisini çok güzel ifade eder: "Sonunda, yaşamak zahmetine bile katlanmadı." Ama yaşamak zahmetine katlanmak istemediği için ölen biri, yeni bir hayata istek duyamaz çünkü bu bir çelişki olur. Açıkça görülüyor ki, bu anlamda ölmeyi dileyen kayıtsızlık çok özel bir hastalıktır ve ancak göksel mekânın doruklarında rahat edebilir; ama kusursuz homojenliği içinde, ölümde hayatın açıklığa kavuşmasını gören coşku kadar güçlüdür. İnsan hayatının iki kutup arasında uykulu uykulu dolaştığından söz edilebilir: Birinci kutupta ironi, insan ruhunu göreceliğin ağlarından kurtardığı için sağlıktır; ikinci kutupta ise, hiçlik biçimi dışında hiçbir mutlaklığa dayanamadığı için hastalıktır; ama bu hastalık çok az kişinin yakalandığı, daha da azının kurtulduğu, belirli insanlara özgü bir ateşli hastalıktır.

Phaidon'daki ironi, bir görüş olarak ironinin, cennetle dünyayı ayıran havayı yardığı ve bireysel olanı yok eden bütüncül anlamdaki ironiyle birleştiği anda incelenmelidir. Bu noktayı yakalamak, donmayla çözülme arasındaki noktayı yakalamak kadar zordur, ama benim öne sürdüğüm bakış açısının sınırları içinde kalan biri için, *Phaidon* tam da bu iki ironi belirleniminin ortasında yer almaktadır. Şimdi elimden geldiği kadar söylediklerimi belgelendirerek kanıtlamaya çalışacağım. Bunu yaparken, her belgelendirmenin önceden belirlenmiş bir varsayıma dayandığını gizlemeye uğraşmayacağım. Dayandığım bu varsayım, tikelin üstünde ve ötesinde

yer alan sezginin bütünlüğü, yani her türden insan etkinliğinin ancak ondan sonra geldiği, yaratılış anındaki "ol" sözüdür ki, bu görünmezin görünür içinde anlaşılabilir hale geldiği andır. Eğer bu öznel bir mistisizm olsaydı (Sokrates'i ağına düşürdüğü için değil; çünkü bunu ifade etmek bile bir bilinci çağrıştırır) ve aşırı bolluguyla, sel gibi Sokrates'i kapıp götürseydi, o zaman bu diyaloğun ortasında kuşkulu ve güvenilmez bir olasılık hesabı yapmaya gerek duymazdık. Bunun böyle olduğu, *Phaidon*'u okumuş, hatta *Sokrates'in Savunması*'na şöyle bir göz atmış herkes tarafından bilinir. Bu nedenle, böyle ifadelerin Platon'un -ya da Platon'la sonuna kadar özdeşleşmiş ve dolayısıyla aynı hesaba gelen bir Sokrates'in- dokunaklılığıyla uyum içinde mi olduğunun; yoksa benzer olduğu kadar benzemez, benzemez olduğu kadar benzer bir farkı mı ortaya koyduğunun kararı okuyucuya bırakılmalıdır. Dolaysız bir spekülasyonla bu durum hemen anlaşılır ve olayın ironikliği zaten yukarıda verilmiştir, biz de soruşturmamız sırasında sık sık buna döneceğiz. Sokrates *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğünü göstermeye çalışmasının asıl amacını, kendisini buna inandırmak istemesine bağlar ve şöyle devam eder (91 B): "İşte sevgili dostum, ben konuya şu şekilde yaklaşıyorum, hesabımın ne kadar kârlı olduğuna bir bak. Söylediğim şeyler gerçekten de doğru ise, onlara inanmak açıkça benim yararımadır; öte yandan ölen bir insan için bir gelecek yoksa, ölümden önceki bu son zamanda, burada bulunanlara şikâyetlerimle sıkıntı vermeyi pek istemem; dahası, benim bu bilgisizliğim var olmaya devam etmeyecek -bu kötü bir şey olurdu- ve kısa bir süre içinde sona erecektir." Bu sözler apayrı bir dünyadan kulağımıza çalınıyor gibi, üstelik ironiyi giz-

leyen sadece, "İşte görüyorsun dostum, aslında ne kadar bencilce bakıyorum bu duruma" (Θέαραι ὡς πλεονεκῶς) cümlesi değil. Ölüm sayesinde hiçliğe indirgenebileceği düşüncesi (εἰ δὲ μηδέν ἐστι τελευτήσαντι), *sin post mortem sensus omnis atque ipse animus exstinguitur*,[58] onu hiçbir şekilde dehşete düşürmüyor, ya da bunu ortaya çıkan sonuç yüzünden korkuya kapılarak o kötü düşünceyi zihninden kovmak için kullanmıyor. Bunun yerine, onunla bilerek alay ediyor [*spøger*] ve eğer yanlışsa, bu yanılgıdan kurtulmayı -"... bu kötü bir şey olurdu"-, böylece tamamen yok olmayı diliyor. Ama ironiyi en iyi gösteren şey; her şeyi yerle bir eden, tüm aşırı duyguları bastırmayı başaran ve böylece heyecanın dokunaklılığını ölüm korkusuna kırdırmayıp hiçbir şey olmayı [*blive til*] çok merak uyandırıcı bir deney olarak gören o soyut ölçüttür. Bu da *Phaidon*'un *locus classicus*'u[59] olmalıdır. Bu diyaloğun bazı yerlerinde benzer özelliğe sahip kırıntıları incelemek, gereğinden uzun bir tartışmaya yol açacaktır. Zaten artık dikkatimizi *Sokrates'in Savunması*'na vermek zorundayız.

Sokrates'in Savunması

Sokrates'in Savunması'nı iki amaç için kullanacağız: Birincisi, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili yargılar sayesinde diyaloğun diyalektik unsurlarının ironiyle doruğa ulaştığı yönündeki savımıza destek bulmak; ikincisi de, diyaloğun genel yapısı sayesinde Sokrates'in duruşunun ironi olarak tanımlanmasını kolaylaştırmak.

---

[58] ... eğer ölümden sonra bütün bilinç, hatta ruh bile sönecekse (ç.n.).

[59] Klasik bir eserden alıntılanan ve önemli bir noktayı göstermek için kullanılan parça (ç.n.).

Ast'ın, *Sokrates'in Savunması*'nın Platon değil, kimliği belirsiz bir yazar tarafından kaleme alındığı yönündeki görüşüne katılmamamız; Schleiermacher'ın ileri sürdüğü gibi, savunmanın Sokrates tarafından yapıldığına;[60] ya da Stallbaum'un ileri sürdüğü gibi, savunmanın bu biçimde yapılmadığına, ancak Platon tarafından gerçek Sokrates'i mümkün olduğunca iyi yansıtmak amacıyla bu şekle getirildiğine inanmanız bu tartışma için önemli değildir. Stallbaum şöyle der (*praefatio ad apologiam Socratis,* s. 4): "Eğer bu (fikir) doğruysa, bu eserde Platon'un söz ve düşünce konusunda diğerlerinde gösterdiği ihtişamı göstermemesine şaşmamak gerek. Sokrates mahkemeye çıktığında, onu doğru bir şekilde savunma amacı güttüğü için, kendi fikirlerine göre değil, Sokrates'in kişiliği ve ruhuna, ayrıca zaman ve mekâna uygun sözler seçmek zorundaydı." Benim için önemli olan, *Sokrates'in Savunması*'nda, gerçek Sokrates'in doğru bir görüntüsünü bulmamızdır. *Phaidon*'da yüceliğin ve dokunaklılığın baskın olduğuna inanan Ast, doğal olarak burada Sokrates'in davranışları karşısında kendisini haksızlığa uğramış sayacak ve *Sokrates'in Savunması*'nın düzmece olduğunu iddia edecektir. Eğer yorumcuların büyük çoğunluğunun *Sokrates'in Savunması*'nın gerçek olduğuna inandıklarını varsayarsak, insanın yalnızca, kendisini tatmin etmeye çalışmayı bırakıp başka bir çözüm araması gerekir. Genellikle *Sokrates'in Savunması*'nda Platon'a yabancı hiçbir şey olmamasının

---

[60] Bkz. Schleiermacher, *Platons Werke*, Birinci Kısım, cilt 2, Berlin, 1818, s. 185: "Yani bu diyalog en büyük olasılıkla, Sokrates'in savunmasını güçlü hafızasına kaydeden Platon'un bunu elinden geldiğince aslına bağlı bir şekilde kâğıda geçirmesinden ibarettir; tabii bir ifadenin yazılı haliyle, rahat bir şekilde söylev olarak verilmiş hali arasındaki gerekli farkları gözeterek.

teminatıyla tatmin olanlar, bu teminatın dayanağını, bir soru olarak ortaya konmasından mı, yoksa bir yargı olarak ortaya konmasından mı aldığıyla pek ilgilenmezler. Ast'ın öne sürdüğü itirazlar ise, bu şekilde bir kenara itilemeyecek[61] kadar önemlidir; hele bir de doğruysa, insan onunla hemfikir olup, Ksenephon'un *Sokrates'in Savunması*'nı Platon'unkine yeğ tutmak ister.

Burada *Sokrates'in Savunması*'nın tümünü değil, yalnızca Sokrates'in ölüme dair görüşlerini bildirdiği bölümlerini tartışacağız. Bunları Platon'a dayanarak açıklamak zorlaştıkça, doğru açıklamayı ironide bulma olasılığımız artacaktır. Bu bölümler Sokrates'in kararsızlığını yansıtır, ama bu kararsızlık, dikkat edin, onu rahatsız etmez. Tam tersine; hayatıyla bu şekilde oynamak, bu yükseklik sarhoşluğu, ölümün bir anda sonsuz bir önem kazanması ve sonra yine bir anda tam bir hiçlik haline gelmesi ona zevk verir. Ön planda Sokrates vardır, ama ölüm düşüncesini sertçe dağıtıp hayata asılan ya da ölümü büyük bir coşkuyla karşılayıp hayatını cömertçe harcayan bir Sokrates değildir bu. Hayır, bu Sokrates bir *aut-aut*[62] kıyasının içinde, öğle saatinin güneşiyle gecenin zifiri karanlığının, sonsuz gerçekle sonsuz hiçliğin aynı anda ortaya çıktığı ışık ve gölge oyununun keyfini sürer. Öyle bir Sokrates'tir ki bu, sonsuz gerçekle sonsuz hiçliğin haz ve acı (bkz. *Şölen*) gibi te-

---

[61] Ruhun nasıl yüce ve ideal olanı istediğini çocukluk günlerimden hatırlıyorum; bir de *Sokrates'in Savunması*'nı okuduktan sonra nasıl hayal kırıklığına uğrayıp, kendimi aldatılmış, itilmiş hissettiğimi. Çünkü bana öyle gelmişti ki, ölüme karşı zafer kazanan şiirsellik ve cesaret, Sokrates sanki, "Bu olaylar beni hiçbir şekilde ilgilendirmiyor" diyecekmiş gibi ilerleyen sıkıcı hesaplamalara bırakmıştı yerini. O zamandan bu yana, bunu çok daha farklı yorumlamayı öğrendim.

[62] Ya/ya da (ç.n.).

peden birbirine bağlanmasından ötürü, dinleyicinin yerine dahi, şeytani bir haz duyar; ama tüm bu olaylar boyunca ruhundan gelen bir hararetle kesinliğe özlem duymaz, bilmecenin çözümünü merak etmekle yetinir. Sokrates, kıyaslarında, bu sorunun çözümüyle ilgili kapsamlı bir sonuç olmadığının açıkça farkındadır ve sonsuz karşıtlığın büyük bir hızla görünüp kaybolması bile tek başına hoşuna gider. Öte yandan, sürekli geriye çekilen arka plan ise, ölümün sonsuz olasılığından oluşmaktadır.

Sokrates'in Savunması'nda, genellikle en coşkulu çıkışlardan sonra, ifadenin köpüğünü dağıtıp altındaki hiçliği ortaya çıkaran bir akıl yürütme gelir. Sokrates, tanrı tarafından bilgeliğe aşık olmakla (φιλοσοφοῦντα), hem kendisini hem de başkalarını sınamakla görevlendirilmiş biri olarak, ölüm korkusuyla bu görevi bırakmasının ne kadar onursuz bir davranış olacağını söyler. Sonra da nedenini anlatır (29 A): "Çünkü ölüm korkusu, Atinalılar, kişinin gerçekte bilge değilken kendini bilge sanması değil midir? Kişinin bilmediğini bilirim sanması değil midir?.. Bilmediğimiz bir şeyi bildiğimizi sanmak kınanacak bir bilgisizlik değil midir?" Bu bağlamda Sokrates, diğer insanlardan avantajlı olduğunu düşünüyor: Ölümden korkmuyor çünkü onun hakkında hiçbir şey bilmiyor. Bu sadece bir safsata değil, aynı zamanda ironidir. İnsanoğlunu ölüm korkusundan kurtaracağım diye, hakkında hiç kimsenin hiçbir şey bilmediği, kaçınılmaz bir şeyin varlığıyla onu büyük bir tedirginliğe itiyor. Bu yüzden, bir kişinin bu fikirle huzur bulabilmesi için, hiçliğin teminatıyla tatmin olmaya alışık olması gerek. Yani, başka bir yerde belirttiği gibi, Meletos'un onun hak ettiğini söylediği şeyden "... bir

iyilik mi, yoksa kötülük mü olduğunu bilmediğimi söylerken..." (37 B) korkuyor diye, kötü bir şey olduğunu bile bile başka bir seçeneğe (örneğin hapse atılmaya) yönelmesi onun için mantıksız olurdu.

Ancak *Sokrates'in Savunması*'nın sonuna doğru, ölmenin iyi bir şey olduğunu göstermeye yönelik bir uğraş veriliyor. Ama bu düşünce de yine bir *aut-aut*'tur ve ölümün bir hiçlik olduğu düşüncesi ilk *aut*'a eşlik ettiği için, insan bu iki kıtayı bir okyanus gibi çevreleyen mutluluktan ne kadar pay alabileceği konusunda kuşkuya düşüyor. Bkz. 40 C-E: "Ölümün bir iyilik olduğunu iyice umduracak nedenler de işte. İkisinden biri: Ya ölen kimse hiçliğe, yokluğa eriyor, hiçbir şey bilmez oluyor, ya da denildiği gibi ölüm bir değişmedir, bulunduğumuz yerden canın bir başka yere göçmesidir. Ölüm her duygunun kısılması, sönmesiyse, deliksiz ve düşsüz bir uykuya benzer bir uyku ise, ne eşsiz bir kazançtır ölmek! Bir insanın deliksiz ve düşsüz bir uyku çektiği gecelerden birini, yaşamının öbür geceleri ve gündüzleriyle karşılaştırmak için seçmek gerekseydi, bu geceden daha güzel, daha iyi kaç gece geçirdiğini düşünüp taşındıktan sonra söylemek gerekseydi, herhangi bir yurttaşın değil, koca Pers kralının bile böyle geceleri, geçirdiği öbür gecelere ve gündüzlere bakarak parmakla sayılabilecek kadar azdır, sanırım. Ölüm bu türlü deliksiz ve düşsüz bir uykuya benzer bir şeyse, bence büyük bir kazançtır; öyle ya, geri kalan bütün zaman tek bir geceymiş gibi geçecek. Öte yandan, ölüm bizi buradan başka bir yere götürecek bir geçitse, denildiği gibi, orada bütün insanlar bir arada toplanıyorlarsa, bundan daha büyük bir iyilik olur mu yargıçlar?" Bu ikinci seçenek özellikle çekici olmalı; çünkü böylelikle insan söz-

de yargıçlardan kaçıp Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos gibi gerçekten yargıç olmayı hak eden kişilerin huzuruna çıkıyor. Bu tartışmanın bir tarafında, ölüm sayesinde hiçliğe dönüşmenin büyük bir kazanç (θαυμάσιον κέρδος) olduğu var; üstelik herhangi bir yurttaşın değil, koca kralın bile böyle gecelerinin az olduğunu anlatırken iyice ateşleniyor. Böyle bir hiçlik ironist için bulunmaz bir nimettir; çünkü bu durumda hayatın göreceliğiyle mutlak karşıtlık içindedir, ama öyle hafiflemiştir ki, kendisini bununla dahi kısıtlayamaz, çünkü hiçlik halindedir. Tartışmanın öbür tarafında ise, ironik yapısına daha önce değindiğim yargılar öne sürer, yani öbür dünyada büyük insanlarla bir araya gelip onlarla kaderleri hakkında söyleşmenin, ama en önemlisi onları sorgulayıp sınamanın ne kadar harika bir şey olacağını.[63] Buradan iki şey anlaşılır: Birincisi, bu yargılar *Phaidon*'da ifade edilen, bedensiz olarak var olma beklentisiyle kolay kolay uyuşmaz; ikincisi de, bu mutluluk tamamen kuramsaldır çünkü diğer olasılık çok ince bir çizginin öte yanında beklemektedir. Genel olarak bakıldığında bu kuram havanda su dövmekten ibarettir, keza Sokrates de iki olasılıktan birine tutunmak için hiçbir şey yapmaz. Belki *Phaidon*'da daha önce anılan kısımlarda böyle bir çaba olduğu söylenebilir; çünkü Sokrates kendi inancının, insanın dostları üzerine daha az yük bindireceği için, yeğ tutulacağını söyler; ancak, her okuyucu bunun hayata karşı gösterilen bir nezaket, ölümle bile alay etmeyi göze alabilen bir ironi olduğunu hemen fark edecektir. *Sokrates'in Savunması*

[63] Ölümsüzlük ve sonsuz hayat burada sonsuz bir gelişim ve soruşturma olarak ele alınmıştır.

da aynı belirsizlikle biter (42 A): "Ayrılmak zamanı geldi artık, yolumuza gidelim: Ben ölmeye, sizler de yaşamaya. Hangisi daha iyi? Tanrı'dan başka kimse bilmez bunu." Eğer *Sokrates'in Savunması*'nda bile ölüm hakkındaki görüş buysa, benim *Phaidon* yorumumun doğru olma olasılığı buna göre artar, hele de *Phaidon*'un hem Sokrates'e hem de Platon'a ait olabilme ihtimali göz önünde bulundurulursa.

Şimdi, *Sokrates'in Savunması*'nın bütünüyle ironik olduğunu göstermek için, daha özel bir incelemeye gireceğim. Bu nedenle Ast'ın bir dakikalığına söz almasına izin verecek ve sözlerinin sahip olduğu ağırlığın yarattığı güçlü etki sayesinde, okuyucunun ruhunun ironinin ortaya çıkması için gerekli esnekliği kazanmasını umacağım. "Konuşmacı, Sokrates'in bu erkekçe direnişini (Ast bunu Ksenephon'un anlatımında görmüştür) kendince o kadar abartır ki, bu direniş göze son derece ruhsuz ve kalpsiz bir kayıtsızlık gibi görünür. Karar verildikten sonra Sokrates'in, yargıçların açıklamasına değil, lehte ve aleyhte oyların sayısına şaşırmasına izin verir ancak. Sonra da Sokrates'e soğukkanlı bir hesap yaptırır: Eğer sadece üç oy kendi lehinde verilseydi serbest kalacaktı, üstelik Anytos ve Lykon ek suçlamalar getirmeseydi, Meletos oyların beşte birini kazanamadığı için bin drahmi ceza ödeyecekti. Ama bu kayıtsızlık, Sokrates ölümden bahsederken daha da hayret vericidir. Sürekli ölümden korkmadığını söyler, peki bu güvence neye dayalıdır? Hiçbir şeye, sadece kuru gürültüdür. . . . *Phaidon*'un yazarı olan Platon, Sokrates'in ölüm hakkında böyle konuşmasına izin verir, ona gerçekten kaba, kof ve duygusuz, hatta gülünç bir kayıtsızlık atfeder miydi?... Ama bu duyarsız ve ruhsuz Sokrates, kehanet-

te bulunmaya giriştiğinde, esinlenmiş, coşkulu bir kişi rolünü üstlenir" (*a.g.e.*, s. 487, 488). Ast'ın bu yorumu kopuk ve gereksiz bir alıntı gibi burada durup can sıkmak için konmamıştır; tam aksine, onun tarlada çapa sallayan üretken bir işçi olacağı yönünde umutlarım var, çünkü ironinin yalnızca şu ya da bu okuyucuya göründüğü biçimine değil, kendini iyi bir şey gibi gösterdiği algıdaki o kırılmaya güveniyorum. Çünkü Ast'ın gittikçe artan ciddiyeti, *Sokrates'in Savunması*'na doğru ölçülü adımlarla ilerlerken, ironi sessizce bekler; gözünü kırpmadan izler, sürekli hareket halindedir ve her karşılaşmanın içindedir; ama doğru anı yakalayıp ağını üstüne atarak avını ele geçirene kadar, okuyucu genellikle bunun farkına varmaz. Bir başka deyişle, eğer benim tasarımımın, okuyucunun arasından geçebileceği kadar büyük delikleri olan, ya da onu tutamayacak kadar incelikli örülmüş bir ağ olduğu ortaya çıkarsa, Ast'ın bazı sözleri onu durduğu yere çivileyecek kadar incelikli ve güçlü olacaktır. Alıntının sonundaki ısrarcı tutumun bile bir önemi vardır, okuyucuyu ağa doğru sürükleyen gürültü patırtı görevini görür. Örneğin, "Ama bu duyarsız ve ruhsuz Sokrates kehanette bulunmaya giriştiğinde, esinlenmiş, coşkulu bir kişi rolünü üstlenir" cümlesi, yakalama becerisi ve kas gücüyle benim bütün tasarımımı geride bırakmakla kalmaz, bana göre Ast'ın *Sokrates'in Savunması*'nı reddetme fikrine katılmayan tüm okuyucular için de yıkıcı bir etkiye sahiptir. Sayfa 488'de şöyle der: "Konuşmacı, söylevinde kendisiyle yalnızca fikirlerinin antitezlerinde değil (örneğin alçağın yüksekle karşılaştırıldığı, yakınmayla onurun neredeyse bize kahkaha attıracak kadar çok çatıştığı, 'Tanrı'ya hizmet edeyim diye öylesine yoksul bir yaşam sürüyorum ki,

bu kadar olur' cümlesinde), sözlerinde de kendisini ele verir; çünkü o zamanın söylevcileri Gorgias ve Lysias'ın üsluplarının izinden giderek, şakacıktan uydurdukları antitezlerle kendilerini eğlendirirlerdi."

Burası, Ast'ın, aynı soruşturmanın biraz öncesinde ironik anlayışa yaptığı saldırıyı tartışmak için uygun bir yer. *Sokrates'in Savunması*'ndaki ironinin Platoncu ironi olmadığı yönündeki iddia, tartışılmadan geçilemeyecek kadar önemlidir. Dikkatli okuyucular, Platon'da iki tür ironi bulacaklardır: Birincisi, soruşturmanın içinde erimiş halde bulunan, ona ivme veren bir güçtür; ikincisi de, her fırsatta bir lort ve efendi gibi gösterir kendini. Yani eğer *Sokrates'in Savunması*'nda ironi varsa, bunu Ast'ın yaptığı gibi, Platon'a ait değildir diye silip atamayız. Bir olasılığa göre Sokrates'in ironisi Platon'unkinden farklı olabilir ve *Sokrates'in Savunması* tarihsel bir belgedir. Ast'ın *Sokrates'in Savunması*'ndaki ironinin Platon'a ait olmadığı, dolayısıyla ona ve görüşünü savunanlara göre eserde ironi bulunmadığı yönündeki görüşünü incelemeye aldığımda, kendi iddiamı zor duruma sokan bir konuyu gündeme getirmem gerekecek, yani ironinin kendine özgü bir başlık altında incelendiği ve Ast'ın, saldırı operasyonlarının kendi içlerinde açıklığa kavuşmalarına tek bir noktada, en can alıcı yerde yoğunlaşmalarına izin vermediği. Bu nokta, *Sokrates'in Savunması*'nda ironinin kimi noktalara yayılmış şekilde mi, yoksa bütünsel olarak mı bulunduğudur.

Gorgias'taki bir cümle, Sokrates'in Atinalılar önünde suçlanmasına vermiş olduğu önem hakkında biraz bilgi verir ve böyle yargıçlar önünde savunma yapmanın ne kadar gülünç bir durum olduğuna dair düşüncelerini

yansıtır: "Polos'a söylediğim duruma düşerim ben de... Öyle değil mi? Çocuklardan kurulu bir mahkemede aşçının suçladığı hekim gibi yargılanırım" (521 E). Yukarıda, *Sokrates'in Savunması*'nın bütününde ironi olması gerektiği söylendi; çünkü Sokrates'in Atina'ya getirdiği yeni öğretiden yola çıkan ciddi suçlamalara dair savunmasında bu öğreti çok ilginç bir şekilde kullanılır: Hiçbir şey bilmediğini, dolayısıyla hiçbir yeni öğreti ileri sürmediğini söyler. Tabii buradaki ironi, saldırı ve savunma arasında hiçbir kesişme noktası bulunmamasıdır. Eğer Sokrates eskiye bağlı kaldığını, ya da ileri sürdüğü yeni şeylerin doğru olduğunu iddia etseydi, her şey normal olacaktı. Ama Sokrates kendisini suçlayanları fos çıkarmak yerine, ellerinden suçlamalarını çekip alıyor. Yani olay bir yanlış alarmdan ibaret oluyor ve onu suçlayanların normalde tüm sanıkları paramparça edebilecek devasa topları boşa ateşleniyor; çünkü ortada paramparça edilebilecek bir şey yok. Bu durum bize Baggesen tarafından yazılmış hınzır bir dörtlüğü çağrıştırıyor.[64] Ama *Sokrates'in Savunması*'ndaki ironi bir başka yönden daha ortaya çıkacak. Soruya Sofistleri çok korkutan bir dik başlılık ve fütursuz bir cesaretle sahip çıkan, üstelik bunu tüm çarpıtmalarına ve kötülüklerine karşın yapmaya alışan Sokrates'e, Atinalıların kalkıştığı iş, yani onu idam ettirmek, gayet gülünç bir *argumen-*

---

[64] "Hiç görülmedi, çoktan ölmüş birini
Öldürenin bir şey elde ettiği;
Ruhunu teslim eden hırsızsa da,
Ev sahibinden kârlıdır nasıl olsa."
Okuyucular son iki dizeye özellikle dikkat etmelidir; çünkü nasıl hırsızın öldürülmesi ona çıkar sağlıyorsa, Sokrates'i suçlayanlar da onun sadece bir şeyler bildiğini değil, yeni bir şeyler bildiğini kanıtlayabilseler, hiçbir şey bilmeyen Sokrates için bu yararlı bir şey olacaktı.

tum ad hominem[65] gibi geliyordu. Sokrates'in bakış açısına göre, suçlayıcılar ya onu ikna etmeli ya da kendileri ikna olmalıydılar; buna göre öldürülmesi ya da öldürülmemesi, en azından ceza görüp görmemesi tartışması, konuyla kesinlikle ilgisizdi. Yani burada suç ve ceza arasında hiçbir akılcı bağ kalmamıştı. Buna bir de bu ilgisiz sorunun çözümünün tamamen dışsal bir şekilde, yani Sokrates'in uzun süre yakından ilgilendiği, üstelik kesinlikle başarılı olamadığını söylediği bir çözüm yöntemi olan oylama biçimiyle bulunacağını eklerseniz; iyi niyetli ve gayet masum, ama bir o kadar tüyler ürpertici bir ironiyle karşı karşıya kalırsınız: O korkunç suçlamaları tamamen görmezden gelir ve beraat etmesi olasılığı konusunda Atinalılarla neşeli bir sohbete girişir; hiç kuşku yok ki bu son, ona en az Meletos'un ceza görme olasılığı kadar gülünç gelmektedir. Sonuç bölümünde beraatı yönünde oy kullananlara birkaç söz söylemek istemesi de yeni bir ironiden başka bir şey değildir; çünkü onlar da diğerleri kadar yetkince oy kullanmışlardır. Ama *Sokrates'in Savunması*'nda öncekinden daha yüksek, Sokrates'i bile içine alan bir ironi vardır: Sokrates'in tek taraflı olarak ve sonuna kadar bilgiyi savunması; her suçun hata, böylece her cezanın hatanın tam karşıtı haline gelmesi. Görüşlerini desteklemek için kullandığı güçlü polemik, belli bir yerden sonra ondan en ironik intikamını alır; çünkü o bile idam cezası gibi gülünç bir meseleye karışmıştır.

Burada anlatılanların açıkça ironik durumlar olduğunu; *Sokrates'in Savunması*'nı, Sokrates'in var olmadı-

[65] Tartışmada karşı tarafın söz ve hareketlerini, kendi görüşünü savunmada delil olarak kullanma (ç.n.).

ğı, bir şairin, doğası gereği böyle bir suçlama ve mahkûmiyete maruz kalan bir karakterin renkli kişiliğini yansıtmak istediği varsayımıyla okuyan herkesin, eserin içindeki ironiyi hissedeceğini, kuşku duyulmayacak gerçekler olarak kabul ediyorum. Ama şimdi tarihsel olaylarla ilgileneceğiz ve birçok okuyucu bunlara inanacak cesareti kendisinde bulamayacak.

Sokrates'in Savunması'nın içinde dağınık durumda bulunan ironiyi ortaya koymak pek o kadar kolay bir iş değil. Her cümleden bir iddia çıkarmaya çalışabilirim ama her iddia için gerekecek ayrıntılı savunma okuyucuyu çok yorar. Üstelik her cümlede, ironinin, fısıltıyla değil, yüksek perdeden ortaya atılıp, kendi özüyle çelişeceğinden korkarım. İroninin varlığını her noktayı ayrı ayrı soruşturarak kanıtlamaya çalışmak, doğal olarak onu beklenmeyen bir şey olmaktan, çarpıcılıktan mahrum eder; kısacası zayıflatır. İroni sert karşıtlıklara gereksinme duyar ve kanıtlamanın aptallaştırıcı yarenliği karşısında sönüp gider. Bu nedenle, *Sokrates'in Savunması*'ndaki tüm belirsiz noktaları kesinlikle kavramış olan Ast'ın sözlerine biraz daha yer verecek ve okuyucuyu, eserin gerçek olmadığına dair kanıtlar göstererek korkutacağım. Onun dokunaklı görüşlerini metne alırken, arada bazı saptamalar yapacağım; bunların okuyucu için yeterli olacağını düşünüyorum. Meryem Ana'nın cennete yükselişini resmeden bir kabartma vardır. Cenneti mümkün olduğunca yüceltmek için, aşağıda durup ona bakan iki meleğin altına siyah bir çizgi çekilmiştir. Ben de, Ast'ın sözlerini kendi metnimde mümkün olduğu kadar yüceltmek için, ironinin hınzır yüzünün arada sırada göründüğü boşlukların üzerine siyah bir çizgi çizeceğim. Bkz. Ast, *a.g.e.*, s. 477: "Sokrates'in konuşma-

sına kattığı açık sözlülük, masumiyet ve dürüstlükten gelen, iftira karşısında kendini gurur olarak gösteren türden bir açık sözlülük değildir. Hayır, sadece övünçle kendini yüceltmekten ibarettir. Çünkü Sokrates'in kendisini yermesinin tek sebebi dolaylı olarak tekrar yüceltmektir. (Buna dipnot olarak Ast şöyle diyor: *Sokrates'in Savunması*'nın yazarı bunu şahsen ifade etmekten geri durmuyor: 'Size övünüyor gibi görünsem de sözümü gürültüyle kesmeyin.'[66]) Bu, Platon'a özgü bir ironi değil, kendini boşu boşuna yüceltmeye çalışmaya eğilimi olan bir kendini beğenmişliktir. Örneğin Sokrates, onlara göre her doğruyu söyleyen adam konuşmakta ustaysa, kendisinin de söylevci olduğunu kabul edeceğini; ama bunun, onların kullandığı anlamda olmayacağını söylüyor (burada kendisinin gerçek ya da doğru bir söylevci, diğerlerinin sözde söylevci olduğu fikri gizlidir). Aynı şekilde, konuşma biçimi hakkındaki, 'Söyleyiş iyi ya da kötü olmuş, ne çıkar bundan?' (18 A) yorumunda da gizli bir övünme vardır. Daha da göze batan ise, 21 B-22 E arasındaki sözlerinde, bilicinin öngörüsünün doğruluğunu kanıtlamaya,[67] onu insanların en bilgesi ilan etmeye çalışmasındaki sahte ironidir; çünkü ukalalık ve övünme tam da Sokrates'in konuyu çok ayrıntılı tartışmasında gizlidir. Ayrıca Sokrates, kendisini saygın ve sıra dışı bir insan (20 C, 23 A, 34 E), çağrısını da Tanrısal[68] olarak göstermeye çalışır. Sitenin en yarar-

---

[66] Bu, Sokrates'in keramet gösterme kararıyla büyük benzerlik içindedir. Atinalıları, kırılırsa buzlu sulara gömülebilecekleri ince buzun üzerine çektiği dondurucu ciddiyet, daha sonra kendisinin onlar için önemini, yani hangi açıdan Tanrısal bir armağan olduğunu anlatmasıyla tam bir uyum içindedir.

[67] Bu, Sokrates'in, bir şeyi keşfetmek için değil, kendisini keşfedilecek hiçbir şey olmadığına inandırmak için çıktığı ünlü keşif gezisidir.

[68] Yani bir atsineği gibi yapışkan huyludur.

lı kişisidir[69] (30 A, 30 E, 36 D) ve bu yüzden iftiraya uğramış, kıskanılmıştır (28 A) vs. Üstelik bilgeliği kendine özgü gibi gösterir[70] (20 D, 20 E, 21 B) ve Sofistlerin bilgeliğinden, kendini beğenmişliği simgeleyen bir kuşkuyla[71] söz eder. İnsanın kendisini yererken diğer herkesi aşağılaması kendini yüceltmekten başka nedir? Bu ciddi bir niyetle yapılırsa ukalaca bir övünme, yok eğer içten bir açık sözlülükle yapılırsa saflık olur, ki bu saflık da, kendini yerme ve yüceltmenin istemsiz olarak yarattıkları karşıtlıktan[72] ötürü komik olmaya başlar (örneğin Sokrates cahil olduğunu; ama diğer herkesten daha bilge olduğunu açıklayınca, cahil olan kendisini en bilge kişi olarak yüceltir). Yani eğer *Sokrates'in Savunması*'nın yazarı Sokrates'i bir ironist olarak göstermeye çalıştıysa, onu ukala bir Sofiste, Platon'un Sokrates'inin tam aksine dönüştürmüştür; yok eğer Sokrates'e su katılmamış bir açık sözlülük vermeye çalıştıysa, saflığı abartmış ve amacına ulaşamamıştır, çünkü kendini yermenin karşıtı olan kendini yüceltme, kimsenin asıl amacın yergi olduğunu düşünemeyeceği kadar rahatsız edicidir. Yani alçakgönüllülük ve kendini yerme yalnızca taklit edilmiştir, çünkü kendini yüceltme tarafından ikisi de gölgede bırakılmaktadır. Bu yanılsamada, bu gös-

---

[69] Hatta devlet tarafından desteklenmeyi arzular.

[70] Yani hiçbir şey bilmediğini.

[71] Ama her zaman kibarca.

[72] Ama bu, kasların hassas ve ironik olarak kıpırdanmasıdır. Hiçbir şey bilmediğini bilmek onu mutlu etmektedir ve böylece kendini aydınlanmış hisseder, ama diğerleri birkaç kuruş için çırpınır dururlar. Bilgisizlik Sokrates tarafından asla spekülatif olarak tasarlanmaz, ama ona çok doğal, kolaylıkla taşınabilir bir şey gibi görünür. O bir *Asmus omnia secum portans*'tır [her şeyi beraberinde taşıyan Asmus] ve adı geçen *omnia* [her şey] hiçlıktır. Hatta bu hiçlikten bir sonuç olarak değil, sınırsız özgürlük olarak ne kadar memnun olursa, ironi de o kadar derin olur.

termelik varlık taklidinde; antitezlerin oyununa alışık alan konuşmacının çoğu durumda ilk kavramı, karşıtı olan ikinci kavramla ortadan kaldırmaya çalıştığını fark ederiz. Aynı şekilde, savunmayı yapan kişi de, konuşmasının en iyi bölümünü, yani Sokrates'in soylu ve gururlu açık sözlülüğü ile cömertliğini, taklit ve gösteriye dönüştürmüştür; çünkü bunları da karşıtıyla, yani her şeyi değiştirme yetkisine sahip olan yargıçları sinirlendirmeme kaygısıyla[73] ortadan kaldırır. Buna göre, tüm sözlerinin dayanaklarını özenle açıklar ve kendini ele veren, bu yüzden yargıçları kızdırabilecek olan hiçbir söz sarf etmemeye özen gösterir. Açık sözlülüğün her zaman karşısında olan bu kaygı ve korku, ilk adı geçeni ortadan kaldırıp basit bir gösteri ve kandırmaca haline getirmez mi? Gerçekten özgür ve cömert bir insan, bilgisi ve görgüsü onun nasıl konuşmasını gerektirirse öyle konuşur ve sözünün doğruluğu dışında hiçbir şeyle ilgilenmez, başkalarının sözlerini nasıl anlayacağını dü-

---

[71] Buna not olarak Ast şöyle der (s. 479): "Bu nedenle sık sık, 'Sözümü kesmeyin', 'Mırıldanmaya başlamayın' ve 'Size doğruyu söylüyorum diye de kızmayın bana' gibi sözleri tekrar eder." İddiasına göre, yazar, Sokrates'in sözünün gerçekten birkaç kez kesildiğini bilmektedir ve artık Sokrates'in bu müdahalelere hazır beklemesine izin verir, bu yüzden gerçek müdahaleleri (θορυβεῖν) hayali müdahalelermiş gibi gösterir. Yani Sokrates'in sürekli Atinalıları susturup onları söyleyeceği çarpıcı, olağanüstü şeylerle korkutmamaya çalışırken gösterdiği endişenin ne kadar Sokrates'e özgü olduğunu görmezden gelir. Bu çarpıcılık, Sokrates'in Atinalılar için önemini gösterir; o Tanrısal bir armağandır ve sonraları atsineği olarak nitelenmeye de boyun eğer: O bir atsineğidir. Bkz. 30 E. Sokrates burada, Atinalıları kendi iyiliği için değil, onların iyilikleri için kendisini mahkûm etmemeye çağırır: "... korkarım ki beni cezalandırmakla, Tanrı'nın sizlere bağışladığı birini cezalandırmakla Tanrı'yı gücendirmiş olacaksınız. Gerçekten öldürtürseniz beni, ne denli gülünç olsa da bir benzetmeye izin verin, büyük ve yiğit ama büyüklüğünden dolayı ağır, yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için Tanrı'nın tebelleş ettiği benim gibi bir atsineğini kolay kolay bulamazsınız."

şünmez. Ama Sokrates kendisini suçlayanlardan ve düşmanlarından korktuğunu açıklar (18 B, 21 E). Burada, Sokrates'in, tek amaçları onun yıkımı olan Kritias ve Kharikles ile yaptığı konuşmanın Ksenephon (*Mem.* I, 2, 33) tarafından aktarımında karşımıza çıkan cömertlikle ve hiçbir şeyden korkmayan doğruluk aşkıyla bağdaşan bir yan bulmak mümkün mü? Sokrates kendisini savunmak için değil, Tanrı'nın bağışladığı bir kişiye karşı kırıcı olmasınlar diye yargıçlarını ikna etmek için konuşur (30 D). 'Sözlerime kulak verirseniz, beni esirgemenizi, kendinizi benden yoksun bırakmamanızı salık veririm' diyor (31 A). Kim buradaki söylevsel ifadeyi fark etmez? Beraat etme dileği, Tanrı'yı kızdırmamak ve armağanını geri çevirmemek olarak gizlenip, dostça bir öneri gibi karşımıza çıkıyor. Yani Sokrates'in, kendi adına değil, Atinalılar adına (beraatını sağlamak için) konuşması da bir gösteri, kandırmaca ve aldatmacadır."[74]

Erken Dönem Platon Diyaloglarında Daha Abartılı Bir Spekülasyonun Göstergesi Olarak Mit

Platon'daki diyalektiği, bu soruşturma için yeterli olacak kadar ortaya koyduğumu sanıyorum. Bu incelemeyi bilerek *Sokrates'in Savunması* ile bitirdim, çünkü önceki iddialarda belirsiz ve muğlak kalan her şey, ancak ve ancak orada gerçeklik kazanabilirdi. Şimdi incelememizin konusunu mitsel olan oluşturacaktır. Olabildiğince tarafsız saptamalar yapmak için bu amacı zaman zaman unutmuş gibi görünürsem, okuyucudan bir şeyi aklında

[74] Bu doğru sayılır, çünkü Sokrates Atinalılar için kaygılanmayacak kadar ironik bir kayıtsızlığa sahiptir. Bu yüzden kimi zaman tutkulu derecede korkusuz, kimi zaman da zayıf ve kederli görünür.

tutmasını rica edeceğim: Diyalektik ve mitsel olan arasındaki büyük farkta kendini gösteren ikilik, zamanda ve zihinde ayrılmaz bir bütün gibi görünen şeyleri ayırmayı kolaylaştıracak izlerden biridir.

İlk bakışta insan mitsel olana kayıtsız kalabilir, sunum yönteminde bir değişiklik, farklı bir söylem biçimi olarak görebilir ve aradaki ilişkinin çok önemli olmadığını düşünebilir. Hatta buna dair ipuçları, Platon'un bazı ifadelerinden bile çıkarılabilir. Erdemin öğretilebileceği savını kanıtlamak için, Protagoras Sokrates'e şöyle söyler (320 C): "Kabul ediyorum Sokrates. Ama bunu yaşlı bir adamın gençlere anlattığı bir mit şeklinde mi, yoksa soruyu adım adım tartışarak mı göstereyim?" Sözü bittikten sonra da şöyle der (328 C): "İşte Sokrates, erdemin öğretilir bir şey olduğunu, mitlerle ve akıl yürütmeyle kanıtlamaya çalıştım sana." Böylece, mitsel söylemle akılcı söylemin birbirinden büyük bir farkla ayrıldığını, öyle ki, ilkinin kusurlu, gençlere yönelik bir şey gibi görüldüğünü ve iki tür arasında hiçbir ilişki olmadığını görüyoruz; çünkü zorunlulukları, ancak ikisinin de bağımsız, gözle görülür uğraklar olarak algılanabileceği o yüksek birlikte ortaya çıkabilir. Bu iki sunum biçimi ideaya göre değil, dinleyiciye göre incelenir; biri daha kısır, çocukça ve etkilere açık, öbürü gelişmiş, sert ve çarpıcı iki dil gibidirler. Ama ideayla ilgili görülmedikleri için, üçüncü, dördüncü bir dilin, bir sürü değişik sunum biçiminin ortaya çıkması mümkündür.

Bu yoruma göre, mitin tamamen anlatıcının gücüne dayalı olduğunu da eklemek gerek. Mit onun özgür yaratısıdır ve dinleyiciye ne aktarmak istiyorsa, ona göre ekleme ve çıkarmalar yapabilir. Ancak, Platon'da mitsel olan konusunda durum kesinlikle böyle değildir. Bura-

da mitin çok daha derin bir önemi vardır ve bu gerçek, Platon'da mitsel olanın bir tarihi olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkar. Erken dönem diyaloglarında bu ya hiç yoktur, ki bu durumda diyalogda yalnızca onun karşıtı bulunur, ya da karşıtıyla, yani soyutla bağlantılı olarak, bir bakıma da bağlantısız olarak diyalogda yer alır. Daha sonra yalnızca diyalektiğin bulunduğu bazı diyaloglarda tamamen ortadan kalkar; ama erken dönem diyaloglarına göre apayrı bir anlamda varlığını sürdürür. Nihayet Platon'un son eserlerinde yeniden ortaya çıkar, ama bu kez diyalektikle daha derin bir bağlantı içindedir. Bu nedenle, Platon'da mitsel olandan söz ederken, az önce bıraktığım diyaloglara ani dönüşler yapmak durumundayım. Bunlarda mitsel olan, karşıtı olan soyut diyalektik ile bağlantı içinde yer alır. Örneğin *Gorgias*'ta Sofistler çaresiz kalıp, giderek daha arsızca çekiştikten, Polos Gorgias'ı, Kallikles de Polos'u utanmazlıkta geçtikten sonra, ölümden sonraki durumun mitsel anlamda bir sunumuyla mesele sona erer.[75] Peki burada mitsel olan neye benzer? Bu diyaloglarda mitsel olan, Platon'un özgür yaratısı, onun iradesine boyun eğen bir şey değil, ona üstün gelen bir şeydir. Daha genç ya da kafası daha az çalışan dinleyiciler için düşük düzeyde bir anlatım değil, daha yüksek bir şeyin habercisi olarak değerlendirilmelidir.

---

[75] Bu mit Platon'da üç yerde bulunur. Bkz. Stallbaum *ad Phaedonem*, s. 177: "Olympiodoros bu diyaloğun üçüncü kısmının adının, eskilerin Homeros'taki Odysseus'un seyahatine verdikleri ad olan νεκυιαν olduğunu söylüyor (*Odysseus* XI). Platon'da üç tane νεκυιαν; yani öbür dünya hakkında mit vardır; *Phaidon*, *Gorgias* ve *Devlet*, bu diyaloglar birbirlerini açıklarlar ve bu yüzden birbirleriyle dikkatli bir şekilde karşılaştırılmaları gerekir."

Stallbaum[76] mitsel olan konusunda daha önce adı geçen duruşu açıkça savunur. Platon'un yaptığını ödün vermek, ya da bu bağlamda daha tanımlayıcı bir sözcük kullanmak gerekirse, küçük düşmek (συγκατάβασις) olarak görür; çünkü böyle yaparak Platon'un dinleyicinin düzeyine indiğini savunur; bizim gibi, mitsel olanın daha yüksek, Platon'un öznel otoritesini bile aşan bir şey olduğunu düşünmez. Ayrıca bunu Platon'dan önce ideanın korunma biçimi olan toplum bilinciyle ilişkilendirir. Ama bu düşüncelerin hiçbiri, akıl yürütme yoluyla kavranan ile sezilen arasındaki ayrımı anlamlı bir şekilde ortaya çıkaracak, ya da gelenek ve Platon arasındaki sınır anlaşmazlığını doyurucu bir çözüme ulaştıracak kadar gelişmiş değildir. Baur (*a.g.e.*, s. 90-8) mitsel olanda geleneğin belirginliğini görür ve şairlerle bilicilerin sözleriyle Platon arasında, Eski Ahit'teki pey-

[76] Bkz. *praefatio ad Phaedonem* s. 16: "Ama Platon bu güçlüğün çok büyük olduğunu fark ettiği ve ruhla kehanette bulunmayı, anlayışla açıkça anlamaktan çok daha kolay bulduğu için, bu diyalogda söz konusu sorunun kurnazca incelenişine, mit ve fabların kanıt ve örneklemenin yerini alacak şekilde işlenmiş olmasına şaşmamak gerekir. . . . Eberhard da şöyle der (J. A. Eberhard, *Neue vermischte Schriften*, Halle, 1788, s. 384): 'Platon'un kimi zaman usavurma ya da akılcı kanıtlar sunma yerine miti kullandığı kesindir; örneğin, tartışılan konu insan aklının sınırlarını aştığı zaman, akılcı kanıtlar sunmak ona çok zor geldiğinde ya da dinleyicilerinin anlayabileceği sınırların ötesinde olduğunu düşündüğünde.'" Bkz. *ad Phaedonem* s. 177: "Mitsel anlatımı genellikle, tartışılan konunun örneklere ve açıklamalara değil, kehanet ve işaretlere güvenmeyi gerektirecek bir yapıda olduğunu belirtmek için kullanır. Bunu yaparken genellikle Yunanlara tanıdık gelen mitleri ve fabılları kullanır, ama yalnızca kendi amacına uymayan kısımları değiştirmek ya da atmakla kalmaz, vatandaşlarının batıl inançlarını da düzeltir ve bunları yok etmeye çalışır. Buradan da Platon'un mitleri kullanmaktaki diğer amacını çıkarabiliriz. Halkın anlamsız batıl inançlarını yavaş yavaş ortadan kaldırmak ya da en azından düzeltmek istiyordu. Son olarak mitleri, çağdaşlarının batıl inançlarla dolu olan zihinlerini, daha saf bir bilgelik öğretisi almaya hazırlamak amacıyla da kullanmış gibi görünüyor."

gamberlerle havariler ve İncil yazarları arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurmak konusunda Ackermann'a katılır. Platon'un mitlerinde, onun bir yandan anavatanının eski dini bilincine bir evlat bağlılığıyla sahip çıkıp, onu inançla onurlandırdığını görürüz; bir yandan da, kendi yarattıklarına soylu, anlık bir güvensizlik duyup, bu nedenle *Devlet*'te bir ibadet yasası belirlememesine, bunu Delphoi tanrısı Apollon'a bırakmasına hoşgörüyle yaklaşırız. Olmayacak bir şeyin olacağını sanma kadar kazançlı bir yorum sayılamayacağı için gözleme dayalı olmaması dışında, Ast'ın[77] yorumunun çok daha incelikli olduğunu söyleyebiliriz.

Hem Baur hem de Ast, Platon'da mitsel olanın içsel tarihini görmezden gelmiştir. Mitsel olan erken dönem diyaloglarında diyalektiğin karşıtı gibi görünür çünkü ancak o sustuğu zaman duyulur, daha doğrusu görülür. Ama sonraki diyaloglarda mitsel olanla diyalektik arasında çok daha sıcak bir ilişkiye rastlanır, yani Platon bu işte uzmanlaşmıştır ve mitsel olan bir imgeye dönüşmüştür. Elimizde daha fazla kanıt olmadan, Baur'un mitsel olanı geleneksel olan olarak açıklamasına katılmak ve Platon'un ahlaki-dini gerçekler için şiirden ve bilicilerden aldığı otoritenin içinde bir çıkış noktası aramasına izin vermek mümkün değildir. Örneğin *Devlet*'in ilk kitaplarında, şairlerin açıklamalarının geçerlili-

[77] Bkz. *a.g.e.*, s. 165: "Mitsel olan, Platon'un spekülasyonunun teolojik dayanağı gibidir: Bilgi dogmalarla bağlanıp kuşatılır ve aklı, insan düşüncesi çemberinden çıkarıp sonsuzluğun daha yüksek hayatına doğru bir sezgiye [*Anschauung*] yöneltir; akıl burada eski sonlu ve dünyevi varlığını unutacak, Tanrısallığın ve sonsuzluğun dipsiz kuyusuna dalacaktır. Platon'un diyaloglarında felsefi sunumların, yalnızca aklı daha yuksek bir düzeye çıkarmaya ve mitte duyumsal olarak görülen sonsuzluğun ve Tanrısallığın sezgisine hazırlamaya yaradığı söylenebilir; tıpkı gizemli olaylarda derin düşüncenin [*Beschauung*] (ἐποπεία) hazırlıktan ve başlangıçtan sonra yer alması gibi."

ği kesinlikle onaylanmaz ve bunlarla polemiğe girilir; yalın ve basit anlatım anlayışının karşısında taklitçi anlayış (şiirsel olan) hor görülür ve beğenilmez. Hatta *Devlet*'in onuncu kitabında, Platon, şairleri devletten olduğu gibi sürüp atmaya niyetlenir. Daha fazla kanıt olmadan böyle bir yorum yapmak imkânsızdır. Bu nedenle zorunlu olan düzeltme, Platon'da mitsel olanın başkalaşımının değerlendirildiği bir fikirde yer alır. Bu, özellikle erken dönem diyaloglarında dikkati çeker. Diyalektik tamamen soyut ve kimi zaman olumsuz bir sonuç doğururken, mitsel olan çok daha fazlasının arayışındadır. Ama mitsel olanın ne olduğunu sorarsak, alacağımız cevap kesinlikle, onun, bir yabancılaşma hali içindeki, kendi dışsallığında, yani dolaysız sonluluğu ve genişliği içindeki idea olduğudur. Diyaloglardaki mitler tamamen bu karakterdedir. Hem *Phaidros*'ta ruh tarafından aşılan devasa zaman aralığı, hem de *Gorgias* ve *Phaidon*'da ruhun ölümden sonraki varoluşunun ifadesi olarak gösterilen kozmik boşluk, her ikisi de birer mittir. Durumun açıklaması gayet basittir. Diyalektik önce alanı tüm yabancı maddelerden arındırır, sonra da ideanın basamaklarını tırmanmaya başlar. Bu çaba da başarısız olunca, imgelem tepki gösterir. Bu diyalektik baskılardan yorulan imgelem rüyaya dalar ve mitsel olan da buradan çıkar. Bu rüyada idea ya hiç ara vermeden seri hareketlerle gezinir, ya da tamamen hareketsiz kalarak boşlukta sonsuz bir varlığa ulaşana kadar genişler. Yani mitsel olan, imgelemin spekülasyonun hizmetindeki coşkunluğu, ya da bir ölçüde, Hegel'in tanımına göre imgelemin panteizmidir.[78] Temas anında geçerliliği

[78] Mitsel olan bu şekilde ele alındığında, şiirselle karıştırılıyormuş gibi görünebilir. Ancak şiirselin, kendi şiirselliğinin bilincinde olduğu, bu bağlamda

vardır ve herhangi bir düşünceyle ilişkili değildir. Bu durum, *Gorgias* ve *Phaidon*'un incelenmesinde de görülebilir. Ruhun ölümden sonraki varoluşunun mitsel tasarımı[79] ne bir tarihsel düşünceyle, yani Aiakos, Minos

---

gerçekliğini bu idealitede bulduğu ve başka bir gerçekliğe ihtiyaç duymadığı belirtilmelidir. Öte yandan mitsel olan, olumsuz bir ayrılık ve ikilikte yer alır; bu, bilinçliliğin getirdiği sonuçların henüz görülmediği bir geçiş aşamasıdır. Yani şiir dilek kipindeki bir kuramsal yargıyken, mitsel olan haber kipinde bir kuramsal yargıdır. Ne dilek kipi ne haber kipi olmakla, aynı zamanda hem dilek kipi hem de haber kipi olmak arasında gidip gelen, haber kipinin bildirisi ile kuramsal form arasındaki ikilik, mitsel olanın tanımıdır. Mit gerçeklik olarak algılandığı sürece mit olamaz. Ancak kendi üzerine düşünebilen bir bilinçle temas ettiği anda mit olabilir ve bu noktada spekülatif bir içeriğe sahip olup, kendisini imgeleme bağlarsa, mitsel tasarım ortaya çıkabilir. Ama mitsel tasarım sorunu ortaya çıkar çıkmaz, mit çağı bir bakıma geride kalmış olur; öte yandan, düşüncenin onu yok etmesine henüz izin verilmediği için, mit var olmaya devam eder. Tam parçalanma ve ayrılma anında son bir kez ayağa kalkan mit, veda olarak bir kez daha imgeleme yansır; işte mitsel tasarım böyle bir şeydir. Erdmann şöyle der (*Zeitschrift für spekulative Theologie,* hazırlayan Bruno Baur, cilt 3, bl. I, s. 26): "Dini bir mit, bir olgu ya da olgular bileşiminden oluşur ve dini bir ideayı simgeler, ideanın kendisi değildir. Bir olgudan ya da olguların bileşiminden oluşan dini mit, dini içeriği duyusal ve geçici bir biçimde sunar; bu biçim zorunlu olarak ideanın açılımı değildir (tarihle farkı buradadır), yalnızca ona dışardan bağlıdır. Yani mitler doğru değildir, ama doğruluk barındırabilir; yaratılmıştır ama düşünceyle değil; edimsel bir olgu değildir, imgesel ve uydurmadır." Ama mitlerin doğru olup olmadığının algılanması, daha ileri ve doğru bir zamana bırakılmıştır. Mitlerin doğru olup olmadığıyla ilgilenmeyen imgelem, onu felsefi bir ilgiyle inceler; mevcut durumda diyalektiğin baskılarından yılmış olduğundan ötürü, mitlerin içinde huzur bulur. Bir bakıma mitleri şiirsel olarak kendisi üretir, bu şiirsel olandır; bir bakıma da kendisi üretmez, bu da şiirsel olmayandır. Bu iki uğrağın birliği mitsel olandır, yani mitsel tasarımdır. Bu nedenle Sokrates'in *Phaidon*'da, kimsenin mitin doğru olduğunu iddia edemeyeceğini söylemesi bir özgürlük anıdır, birey kendisini mitten kurtulmuş hisseder. Bundan sonra bireyin mite inanmak için çabalaması gerektiğini söylemesi ise bağımlılık anıdır. İlk durumda mide istediği gibi oynayabilir, istediğini ekleyip çıkarır; ama ikinci durumda mit üstünlük sağlar ve birey ona teslim olur. Bu iki durumun birliği de mitsel tasarımı oluşturur.

[79] Tasarım burada şu anlamda kullanılmaktadır: Daha önce algılanmış olan bir nesne ya da olayın bilinçte sonradan ortaya çıkarılan kopyası (imgesi). İdea-

ve Rhadamanthys'in gerçekten karar vermek için toplanıp toplanmadıklarıyla; ne de felsefi bir düşünceyle, yani bunun doğru olup olmadığıyla ilişkilendirilir. Eğer mitsel olana denk düşen diyalektik, ideaya arzulu gözlerle bakan bir özlem olarak nitelendirilirse, o zaman mitsel olan, ideanın verimli bir şekilde kullanılmasıdır. İdea bireyin üzerinde iyiliksever bir bulut gibi dolaşıp durur. Ama böyle bir bireyin koşullarında üstü kapalı bir imleme çabası, ince bir önsezi, düşünsel bilincin belli belirsiz bir fısıltısı olduğu sürece, mitsel olanın bir başkalaşım geçirme olasılığı da vardır.

Ancak bilinç geri geldiği anda, bu serapların idea olmadığı gün gibi ortaya çıkıverir. Eğer bilinç uyandıktan sonra imgelem yine de bu rüyalara dönmek isterse, mitsel olan kendisini yeni bir biçimde, yani imge olarak gösterir. Burada bir değişiklik meydana gelir; çünkü mitsel olan bilinç düzeyine yükselir, yani mitsel olan idea değil, ideanın yansımasıdır. Sanıyorum yapıcı diyaloglarda mitsel tasarımın içinde bulunduğu durum budur. Mitsel olan ilk defa diyalektiğin içinde eritilmiştir; onunla çatışmaz ya da onu bitirmeye çalışmaz, bunun yerine diyalektikle dönüşümlü olarak ortaya çıkar[80] ve böylece ikisini de daha yüksek bir düzeye taşımış olur. Mitsel olan, geleneksel unsurlar da içerebilir, çünkü geleneksel unsur, rüyanın bir anı olan ninni işlevi görür. Ama tam da ruhun kendisini kaptırdığı ve kimsenin ne-

list filozoflara göre, zihin bir nesne ya da olay hakkında düşünce üretirken, nesnenin kendisi üzerinden değil, imgelemde oluşturulan kopyası üzerinden çalışır (y.n.).

[80] Platon hiçbir zaman spekülatif anlamda bir düşünce hareketine ulaşamadığı için, mit, ya da daha doğrusu imge, hâlâ ideanın tasarımında bir uğrak olabilir. Platon'un unsuru düşünce değil, tasarımdır [*Forestillingen*].

reden gelip nereye gittiğini bilemediği o anlar, mitsel olanın en özgün halinde olduğu anlardır.

İmgeden yola çıkılarak da mitsel olanla ilgili benzer bir yargıya varılabilir. Düşünce çağında bir insan, imgenin çok hafif ve dikkat çekmeyen bir şekilde düşünsel tasarımın içine kaydığını ve büyük tufan öncesinden kalan bir fosil gibi, kuşkuların alıp götürdüğü başka bir tür varlığın [*Tilvær*] olduğunu iddia ettiğini gördüğünde, imgenin bu kadar önemli bir rol oynayabilmesi o kişiyi hayrete düşürebilir. Ama imge giderek daha belirginleştiği ve kendi içinde güçlenmeye başladığı zaman, dinleyiciyi içinde huzur bulmaya davet eder, durmadan düşünmenin onu ancak çok dolambaçlı yollardan sonra ulaştırabileceği bir zevk ortamına çağırır. Sonunda imge, varoluşun tamamını içinde barındıracak kadar genişlediğinde, bu hareketi, mitsel olana doğru giden bir gerilemeye dönüşür. Doğal felsefede bunun çok güzel örnekleri vardır, örneğin *Karrikaturen des Heiligsten* adlı eser için Henrich Steffen'ın yazdığı önsöz, doğal varoluşun, ruhun varlığı hakkında bir mite dönüştüğü harika bir imge oluşturur. İmge bireyi öyle etkisi altına alır ki, birey ya özgürlüğünü tamamen kaybeder, ya da hiç gerçekliği bulunmayan bir duruma düşer; çünkü bu imge özgürce üretilen ya da sanatsal olarak yaratılan bir imge değildir. Düşünce, ayrıntıları dikkate almayı ne kadar iyi başarırsa, kombinasyon oluşturmada ne kadar başarılı olursa, varoluşunu bunun içinde ne kadar rahat kurarsa kursun, kendi dışındaki bütünü ayırt etmeyi başaramaz ve saf şiirsellik çemberinde onun hafif ve kolay görünmesine neden olur. Bu, soyutlanmış bir bireyde mitsel olanın kendisini nasıl göstereceğini anlatmaya

yöneliktir. Doğal olarak bunun bir prototipi, halkların ve ulusların oluşumunda rol oynamıştır; ama unutulmamalıdır ki mitsel olan, mitsel olmaya ancak aynı süreci ulusal bilinç içinde tekrar ettirerek, kendi geçmişiyle ilgili mitler uydurarak devam edebilir. Miti tarihsel olarak algılamaya yönelik her deneme, düşüncenin uyandığını gösterir ve miti yok eder. Mitsel unsurlar tarihsel ilginin uyanmasından ve felsefi ilginin bilince çıkmasından sonra bir süre daha kendilerini koruyabilseler de; mitler, tıpkı peri masalları gibi, ancak imgelemin alacakaranlığında var olabilirler.

Platon'da mitsel olanın durumu bu olduğuna göre, mitsel olanın Platon'a mı, Sokrates'e mi ait olduğu sorusunu cevaplamak zor olmasa gerek. Ben kendi adıma ve okuyucularım adına, Sokrates'e ait olmadığını söyleyebilirim. Ancak, üretken bir şair olması nedeniyle Sokrates'in 28 yaşındaki Platon'u çağırıp, ona soyut bir kendini tanıma kaygısı yüklediği[81] göz önünde bulundurulursa, onun aktif pasifliği ve pasif aktifliği içindeki şiirsel unsurun Sokrates'in doyumsuz diyalektiğine karşıt olarak kendisini göstermesi doğal kabul edilebilir. Ayrıca bu şiirsel unsur, en güçlü ve en soyutlanmış haliyle, ancak Sokrates'in çağdaşı olan ya da ona en yakın olan üretkenlikte bulunabilir. Çünkü mitsel olan, ilk diyaloglarda gayet inatçı ve kararlı bir şekilde yerini korurken, yapıcı diyaloglarda kapsayıcı bir bilincin yumuşak hükmü altına girmiştir bile. Bu nedenle Platon'un daha bilgili okuyucuları, Platon'a ait gelişimin *Parmenides*'te görülen diyalektikle başladığı ve yapıcı diyaloglarla sona

[81] K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, bl. I, Heidelberg, 1839. Bkz. s. 30 ve ilgili not 54.

erdiği konusunda kuşkusuz benimle hemfikir olacaklardır. Bu diyaloglardaki diyalektik, daha önce söylediğimiz gibi, şu ana kadar incelediğimiz diyalektikten temelde farklıdır. Erken dönem diyaloglarında yer alan mitsel ifade biçimi, Platon'daki gelişimin bütününe göre ele alındığında, ideanın bir tür önceden varoluşu gibi görülebilir ve konuyu daha da genişletmek için, bu diyaloglardaki mitsel ifade şekline, "spekülasyonun ham meyvesi" tanımı yapılabilir. Meyvenin olgunlaşması için bir fermantasyon süreci gerektiğinden, bu durum sonraki dönemlerin özgün Platon diyalektiğiyle örtüşmektedir. Platon'da spekülasyon meyvesinin hiçbir zaman tam olgunlaşmamasının nedeni ise, diyalektik hareketin asla doruğa çıkamamasıdır.[82]

Şimdi birkaç diyaloğun mitsel kısımlarını kısaca tartışacağım. Bir yazının mitsel ifadeye sahip olduğunu söylemek için, onun bir mite gönderme yapmasının yeterli olmadığına; çünkü bir mite gönderme yapmanın tasarımı mitsel kılmayacağına dikkat çekmeye gerek duymuyorum. Keza, bir miti ele aldığı için, anlatımın mitsel bir ifadeye sahip olması gerekmez, çünkü bu durumda kişi mitin ötesine geçmiş olur; zaten kişi bir miti inanç nesnesi haline dönüştürmek istiyor diye, bir anla-

[82] Kierkegaard, Platon'u bir bakıma Hegel'in öncülü olarak değerlendirdiği için her iki filozofun diyalektik anlayışlarını karşılaştırmaktadır. Platon'un diyaloglarında, Hegel'de olduğu gibi, düşüncenin nesnelliği içinde ortaya çıkması yolunda bir çaba gösterildiğini, ancak soran ve cevaplayan arasındaki ilişki biçiminde ortaya çıkan diyalektiğin, Hegel'deki üç aşamalı diyalektiği gerçekleştirmede başarısız olduğunu ortaya koymaya çalışır. Platon'da üçüncü uğrak, yani sentez eksiktir ve bu yüzden "hareket" mantığın içine yerleştirilemez. Platon'daki olumsuzun, süreci ileri taşıyabilecek zorunlu uğrak görevi göremeyeceği, rastlantısal ve öznel bir durum olarak kalacağı da ortadadır. Bu nedenle Platon diyalektiği sadece olumsuz yani ironik olarak kalır ve asla Hegel'deki anlamıyla spekülatif hale gelmez (y.n.).

tım mitsel olmaz; çünkü mitsel olan anlayışa değil, imgeleme yöneliktir. Mitsel olan, bireyin kendisini ona teslim etmesini gerektirir ve anlatım, ancak imgelemin üretim ve taklit aşamaları arasında gidip gelirken mitsel olabilir. *Şölen*'deki mitsel tasarımın Diotima'nın konuşmasıyla başladığı kabul edilir. Ama bu mitsel değildir, çünkü Eros hakkındaki mite, onun Poros ve Penia'nın çocuğu olduğu şeklinde gönderme yapar, zira Eros'un kökenleriyle ilgili mitler önceki söylemlerde dikkatten kaçmamıştır. Eros'un belirlenimi olumsuzdur: O, arada kalmıştır; ne yoksuldur ne de zengin. Şu ana kadar Sokrates'in betimlemesinden öteye geçemedik. Ama şimdi bu olumsuzluk -düşüncenin, bizzat kendi ileri atılışı olduğu için durduramadığı bu sürekli ayrılıp birleşmenin hiç bitmeyen huzursuzluğu- burada durur, imgeleme yaklaşmak için yüklerinden kurtulur, sezgiye yaklaşmak için genişler. İşte mitsel olan dediğimiz budur. Soyut düşünceyle ilgilenmiş olan herkes, özünde sabit olmayan şeyleri sabit tutmak için insanı nasıl kışkırttığını iyi bilir, tabii ki kendi geçersiz hale gelene kadar. Bu mitsel bir eğilimdir. İdea, zaman ve mekân belirlenimleri içinde korunur, burada mekân belirlenimleri tamamen ideal olarak algılanmaktadır.[83] Mitsel tasarımın, daha önce tanımlanan diyalektik harekete göre üstünlü-

[83] Mekâna gerçeklik veren doğanın organik süreci, zamana gerçeklik veren ise tarihin içeriğidir. Ama mitsel tasarımda zaman ve mekânın yalnızca hayali bir gerçekliği vardır. Bunun örneklerini, Hint masallarında zamanın çocukça israf edilmesinde görebiliriz. Aslında çok şey anlatmak istemektedir ama hiçbir şey anlatamaz, çünkü kullanılan ölçüt aynı anda geçerliliğini yitirir. Yani bir kralın 70.000 yıl hüküm sürdüğü savı kendisini anında çürütür çünkü bir zaman belirlemesi kullanır ama ona gerçeklik vermez. Böyle bir idealitede, zaman ve mekân keyfi olarak birbirine karıştırılır ve yer değiştirir.

ğü, olumsuzun görülmesine izin vermesidir. Ama başka bir açıdan ondan zayıftır; çünkü düşünce gelişiminin geri çekilmesine neden olur ve kendisini başlamış bir sürecin doruğu olarak değil, yeni bir başlangıç olarak gösterir. Düşünceyi ne kadar genişletip, anlaşılır kılmak isterse, tamamen saf olan olumsuz diyalektikle olan karşıtlığını o kadar çok gösterir; üstelik böylelikle kendisini temel düşünceden koparır, düşünceyi aldatır; duygusal ve zayıf hale getirir. Bu diyaloğun mitsel kısmının, diyalektikten daha fazla şey sağlamasının ikinci örneği de, güzelliği Eros'un nesnesi olarak belirlemesidir. Bu sayede elimize gerçek bir Platon ikiliği geçer; daha önce anlatıldığı gibi, ikiliğin tüm zorluklarını yaşar, yani olumsuz kendisinin dışındadır ve elde edilen birlik asla kendi özünü gerçekleştiremez. Güzelin durumu daha yakından incelenirse, diyalektik bir hareket sayesinde bir dizi belirlenimi üzerinden sıyırıp attığı görülecektir. Aşkın nesnesi sırayla şunlardır: Güzel bedenler, güzel ruhlar, güzel söylem, güzel bilgi, güzel. Artık güzellik, altından, giysilerden, güzel gençlerden ve sevgililerden daha parlak bir ışık altında olacak şekilde, sadece olumsuz olarak belirlenmez; ama Diotima şöyle der (211 E): "Düşün ne olur, bir görebilirse insan güzelliğin kendisini, her şeyden soyunmuş, arınmış, katıksız! İnsanın tenine, bedenine, rengine, daha bir sürü ıvır zıvırına bulanmış güzelliği değil, yalın görünüşüyle Tanrı güzelliğini!" Burada mitsel olan, kendinde ve kendi için güzelliğin görülebileceği gerçeğine dayanır. Konuşmacı kadın tüm ölümlü güzellikleri ve giysileri yermiş olsa da, bunlar imgelemin krallığına geri dönerek mitin süslemelerini oluşturacaklardır. Kendinde şey söz konusu olup, insan bunu uzaklaştırmayı ya da unutkanlık defterine

yazmayı başaramadığında, bu durum hep yaşanacaktır; çünkü bunu düşüncenin dışına çıkarmayı becerirse, ister istemez imgeleminden kayıpları onarmasını ve karşılamasını isteyecektir.

Bu konum doğal olarak Kant'ın duruşunu çağrıştırmaktadır. Farka kısaca değineyim. Kant, şeylerin kendinde olan yönlerinde düşünceyi durdurur, ama bunu ya öznel düşünceyle kavramaya çalışmakta ısrar eder, ki bunun imkânsız olduğunu anlarsa, asla umudunu kaybetmemek gibi büyük bir avantaja, bir bakıma ironik bir talihe sahiptir; ya da bir kenara atıp unutmaya çalışır. Bazen korumaya çalıştığı zamanlarda ise mitsel bir ifade geliştirmiştir. Örneğin "mutlak kötü" görüşü tamamen mitsel bir ifadeden ibarettir. Düşüncenin başa çıkamadığı kötülük, düşüncenin dışına konur ve imgeleme emanet edilir. Aynı şekilde, *Şölen*'in mitsel kısımlarında şair Platon, diyalektikçi Sokrates'in kurmak için çabaladığı her şey olabilmenin hayalinin peşindedir. İroninin mutsuz aşkı, rüyalar dünyasında nesnesine kavuşabilir. Platon'un bu tasarımı Diotima'nın ağzından ifade etmesi, onun mitsel bir ifade olmasını sağlamaz. Ama bir peri masalı yaşamak istemeyen, bu nedenle ona karşı çıkıp uzaklaştırmak isteyen ve böylece imgelemin kendini ortaya koyması için daha da çekici bir ortam hazırlayan bir insanın yapacağı gibi; nesnenin dışarı konması, tekrar içeri alınmak için çıkarılması mitsel olana ait bir olgudur ve imgelemin çok hoşuna giden bir şeydir. Ast, Diotima konusunun tümden düzmece olduğunu söyler; öte yandan Platon'un mitsel tasarımı kullanma nedeninin, felsefesine toplumsal bilince yakın, olumlu bir destek sağlamak olduğunu öne süren Baur'un gözlemi de hem çok az şey açıklar, hem de mitsel olanla Platon'un ilişkisini tamamen dışsal bir tasarımla ele alır.

Ruhun ölümden sonraki durumunun mitsel tasarımını *Gorgias* ve *Phaidon*'daki şekliyle düşündüğümüz zaman, bu iki yorumun pek birbirine benzemediği açık seçik ortaya çıkar. *Gorgias*'ta Sokrates, dinleyicilerine birkaç kez buna inandığını söyler[84] ve bunu, "söylediklerini kocakarı masalı gibi görüp, hepsine boş verenlere" (527 A) karşı savunur. Ancak, sonraki satırlarda niyetinin mitleri desteklemekten çok doğruluk ideasını güçlendirmek olduğu anlaşılır; çünkü soruşturma yoluyla daha iyi ve doğru bir şey bulunması halinde, bu mitlere boş verilmesinin doğal olduğunu kendisi de kabul eder. Tekrar söyleyelim, burada mitsel olan, Minos, Aiakos ve Rhadamanthys'in, imgelemde gösterildiği ya da imgelemin taklit ettiği şekliyle, kararlarına sahip çıkmalarına yapılan göndermelerden oluşmaz. Öte yandan, bu kavrama nasıl yaklaşılması gerektiğini, Sokrates *Phaidon*'da kendi ağzıyla söyler (114 D): "Şimdi bütün bu şeylerin tıpkı anlattığım gibi olduklarını gönül rahatlığı içinde öne sürmek, sağduyu sahibi bir adama yakışmaz. Ancak ruhlarımızın doğası ve onların oturdukları yer, ruhun ölümsüz olduğu gösterilmiş olduğu için, ya benim söylediğim gibidir ya da söylediğim şeylere çok benzemektedir. Ruhun ölümsüz olduğu inancı gerçekten de ve haklı olarak sahip olmamız gereken bir inançtır; ruhun ölümsüz olduğuna inanmak her durumda alınmaya değer bir risktir. Ve kişi bu şeyleri kendisine, tıpkı bir dua ya da büyülü bir söz gibi sürekli olarak tekrar etmelidir; öyküyü anlatmak için oldukça

[84] Diyalogların mitsel bir ifadeye sahip bölümlerinde de Sokrates'in konuşmacı olması, diyalektik ve mitsel olan arasında burada belirlenen farkın doğruluğu aleyhinde hiçbir şey kanıtlamaz; çünkü Platon hiçbir zaman kendisini bir katılımcı olarak göstermez ve hep Sokrates adını kullanır.

uzun bir zaman harcamamın nedeni gerçekte bundan başka bir şey değil." Üstelik burada doğru sözcükler kullanılmıştır, yani buna inanmak "alınmaya değer bir risktir" ve kişi böyle şeyleri kendi kendisine, "tıpkı bir dua ya da büyülü bir söz gibi tekrar etmelidir". Ruhun doğası gereği geçirmesi gereken uzun evrelerin anlatımı, ruhun dehasıyla birlikte içinde kayboluşunu izlediğimiz yeraltı dünyasının uçsuz bucaksız genişliği, ruhun farklı meskenlerinin farklı özellikleri, ruhları ya Kokytos ya da Pyriphlegethon'a savuran Tartaros dalgası ve bu ruhların Akherouias gölünde toplanıp seslerini yükselterek, öldürdükleri ya da haksızlık ettikleri kişilere seslenmeleri gerçekten mitsel ifadelerdir. Ama mitsel unsur, aslen mitin imgelem üzerinde kazandığı güçte gizlidir; çünkü bu gücü ortaya çıkaran kişi, kendisini ezip geçen hayaller üretir. Bu alacakaranlıkta mekik dokuyan spekülatif düşünce, Tanrısal adalettir; evrende hüküm süren doğa yasalarının sadece birer imge olduğu akıl dünyasını kapsayan uyumdur.

Devlet, Birinci Kitap

Tartışılan diyalogların neden seçildiğini anlatmaya geçmeden önce, bir diyalogdan daha söz etmek istiyorum. Platon'un ayrıntılarını geride bırakmadan önce, *Devlet*'in birinci kitabının da incelenmesi gerekir. *Devlet* için yazdığı önsözde Schleiermacher, bu diyaloğun erken dönem ahlaki diyaloglarla olan ilişkisini gözlemliyor: "Eğer Platon'u tam olarak anlamak istiyorsak, okuyacağımız eserle bundan önceki ahlaki diyalogların benzerliğinin, bu eser geliştikçe ortadan kaybolduğu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. Bu diyalogda yöntem bile ta-

mamen değişir. Sokrates artık sorularını, cahil olan ve Tanrı'nın hizmetinde daha da büyük cehalet arayan bir adam olarak değil, aradığını bulmuş bir adam olarak sorar. Elde ettiği her görüşü beraberinde taşıyarak ilerler. Bu durum üslupta dahi karşımıza çıkmaktadır, hemen ardından başlayan iki kardeş arasındaki konuşma dışında, daha öncekilerle benzerlik gösteren hiçbir kısım yoktur, kaldı ki bu konuşma da bir geçiş görevi görür. Buradan sonra saygınlık görecek olan, oya gibi işlenmiş konuşmalar ya da çarpıcı ironiler değil, savların somut katılığıdır. Genç üstadın tüm yetenekleri giriş bölümünde bir kez parlar, sonra sonsuza dek söner; çünkü böyle güzel şeylerin felsefede ancak bir giriş yapmak için yer alabileceği düşünülmektedir. Bunların amacı ilerleyip doyurucu sonuçlara ulaşmaktan çok, insanı uyarmak ve heyecanlandırmaktır; eğer felsefi bir soruşturmanın sonuçları açıklanacaksa, böyle güzellikler konunun tam olarak anlaşılmasını kolaylaştırmaktan çok, insanın aklını çeler" (*Platons Werke*, bl. III, cilt 1, s. 9-10). Yani bu anlatımın yapısı,[85] özellikle de ideayla ilişkisi üzerinde bir kez daha durmak yararlı olacaktır. Eğer *Dev-*

[85] Platon'un, azımsanmayacak sayıda diyaloğu boyunca hiç ilgilenmediği Sokrates diyalektiği ve ironisine son yazılarından birinde yer vermesi ve bir daha bunun hiç sözünü etmemesinin başka nasıl açıklanacağı beni ilgilendirmiyor; çünkü ben Schleiermacher'in yukarıdaki gözlemine tamamen katılıyorum. Ancak açıklama elimizin altında olduğuna göre, burada biraz sözünü edeceğim. *Devlet*'in birinci kitabında bu gibi sorulara, erken dönem diyaloglarındaki soruşturmanın nesnesini oluşturuyorlarmış gibi davranılır. Yani bu bağlamda Platon'un Sokrates'i mümkün olduğunca canlı yansıtmaya çalışması gayet doğaldır ve *Devlet*'te onun genel bakışını ortaya koymak istediği için, önceki diyaloglarda yaşanan gelişime kısaca değinmek istemiştir. Bir giriş olarak düşünülen bu bölüm, elbette *Devlet*'in okuyucusu için giriş olmaktan çok uzaktır, fakat ana başlıkların özeti olarak düşünülürse, Platon okuyucusu için ilgi çekici olabilir; minnettar öğrenci için çok etkileyici bir değeri olması da cabası.

Ion'un birinci kitabıyla sonraki kitapları arasında temel bir fark olduğunu inkâr etmez ve Schleiermacher'in yukarıdaki gözlemlerine katılırsak, dikkatimizi bir kez daha erken dönem diyaloglarına ve Sokrates'ten etkilendiği kesin olan biçime çevirmemiz gerekir. Bu nedenle *Devlet*'in bu bölümü, yukarıdaki değerlendirmeyi mümkün olan en kısa şekilde onaylama işlevi görecektir. Dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır: Birincisi, ilk kitap Schleiermacher'in iddia ettiği gibi herhangi bir sonuca varamadan bitmez, olumsuz bir sonuçla biter. İkincisi de, ironi burada temel bir uğraktır.

Bütünlük sağlamak için, ironiyi kısmen tekil ifadelerinde, kısmen de kararlı mücadelesinde inceleyebiliriz. Doğal olarak ikincisi daha önemlidir. Ama tekil ifadelerin bile ideayla ilişki kurmadığını görmek de önemsiz sayılıp bir kenara atılamaz. Çarpık ve tek taraflı olan şey, gerçeğin ortaya çıkması için değil, başka bir çarpık ve tek taraflı şeyin oluşması için yok edilir. Yani ironinin tekil ifadeleri atalarını reddetmezler; onlar ustaların emrinde çalışan azimli çıraklar, kurnaz gözcüler ve sadık muhbirlerdir. Ustaları da, tüm çatışmalar bittikten ve kaleler yerle bir edildikten sonra, engin harabeleri gözden geçirip hiçbir şeyin kalmadığını, daha doğrusu, kalanın bir hiçlik olduğunu fark eden ironiden başkası değildir. Bu açıdan *Devlet*'in ilk kitabı, ısrarla başka diyalogları anımsatır. Sonuç *Protagoras*'ı hatırlatır, içindeki kurgu ise *Gorgias*'ı; üstelik Kallikles ile Thrasymakhos arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Kallikles'in savunduğuna göre, Gorgias ve Polos, adaletsizliğin gizli kapaklı yapıldığı sürece insanoğlunun çoğunluğu için en kabul edilebilir çözüm olduğunu, fakat iş uygulamaya gelince, zayıfların tek savunma şansı bura-

daymış gibi, çekingen davranıldığını bilirler; fakat bunu açıkça söyleyecek cesareti bulamaz ve bu nedenle devrilirler. *Gorgias*'ta Sokrates, bu küstahlığı dolayısıyla Kallikles'i takdir eder; aynı küstahlığı Thrasymakhos'ta olgunlaşmış biçimiyle buluruz.[86] Konuşma fırsatını sabırsızlıkla bekleyen Thrasymakhos'un birden ortaya atılma tarzı, bize Polos ve Kallikles tarafından yapılan sert saldırıyı hatırlatır; öte yandan, Sokrates'in ilk ironik savuşturması da *Gorgias'taki* benzer bir bölümü çağrıştırır: "Bunları duyunca şaşakaldım. Korka korka baktım yüzüne; o bana daha önce baksaydı, kurt bakmış gibi dilimi yutacaktım. İyi ki, sözlerimiz onu çileden çıkarmaya başlayınca, ilkin ben ona bakıp cevap verebildim. Hafiften titreyerek, 'Thrasymakhos' dedim, 'kızma bize'" (336 D). Sokrates, Thrasymakhos'un ("doğruluk güçlünün işine gelendir" yönündeki) savını, gayet kuşkucu ve alaycı bir şekilde, şu sözlerle boşa çıkarır (338 C): "Peki, bununla ne demek istiyorsun acaba? Örneğin pehlivan Polydamas bizden güçlüdür. Güçlü olduğu için de, öküz eti yemek onun işine gelir; öyleyse bizim için de en doğrusu öküz eti yemektir. Bunu mu demek istiyorsun?" Ve bu hamlesi, Kallikles'in en güçlünün (yani en bilgenin, en iyinin) en çok şeye sahip olması gerektiği yönündeki iddiasını savuşturmasıyla yadsınamaz bir benzerlik içindedir.[87] Genel olarak, ilk kitaptaki ironi

---

[86] Bkz. 348 D: Doğruluğa erdem, eğriliğe kötülük mü dediği sorusuna cevap olarak, tam tersi, der; ama bunu sonra değiştirir çünkü doğruluğa kötülük deyip demediği sorusunu şöyle cevaplar: "'Hayır, doğru insan iyi yüreklidir, ama istediğini bilmez diyorum.' 'O halde eğri insana kötü yürekli mi dersin?' 'Hayır, işine geleni bilen insan derim.'"

[87] Sokrates yiyecek ve içecek hakkında en bilgili kişinin en çok şeye sahip olması gerektiğini iddia eder ve Kallikles'in, "Etti, içkiydi, hekimdi, bilmem ne karın ağrısıydı diye tutturmuş gidiyorsun; benim konuştuğum o değil ki..."

öyle aşırı ve kontrolsüz, öyle kaypak ve yoğundur ki, buna denk düşen bir diyalektikte bulunması gereken kas gücünü hayal etmek bile zordur. Ama bu çabanın ideayla hiçbir ilişkisi yoktur; işte tam da bu yüzden, bütün birinci kitap boyunca devam eden çetrefilli düşünceleriyle birlikte Sofistler, bir gölge oyununda anlamsızca hoplayıp zıplayan acayip figürlere dönmüşlerdir. Ama bu ilişki, Sofistler tarafından büyük bir ciddiyet ve enerji israfıyla izlenir ve bu takip, sonucun hiçliğiyle taban tabana zıt bir durum oluşturur, bu yüzden Sokrates'in şu sözlerini duyunca gülmemek elde değildir (350 D): "Thrasymakhos bunları kabul etti, ama bu iş kolay olmadı. Benim zorumla ister istemez pes dedi. Kan ter içinde kalmıştı. Hava da sıcaktı." Burada yer alan tekil ironik ifadeler, ideanın hizmetinde değildir, dağılmış parçaları bir araya getirmeye yaramazlar; çünkü toplanmak yerine dağılırlar ve her başlangıç, kendisinden önceki bir şeyin doruğa çıkması ya da ideaya yaklaşması değildir. Ne kendisinden öncekiyle bir ilişkisi ne de ideayla bir bağlantısı vardır.

İlk kitabın içeriği hakkında, hem ihtiyaçlarımıza tam olarak cevap verecek, hem de mümkün olduğunca kısa olan bir inceleme sunacağım. Sokrates ve Glaukon, Bendis bayramına katılmak için Pire'ye giderler. Dönüş yolunda ise yaşlı Kephalos'un evine davet edilirler. Sokrates daveti kabul eder ve kısa zaman içinde, söyle-

---

şeklindeki sözlerine şöyle cevap verir: "Anlıyorum. Belki de üst başta demek istiyorsun. En büyük giysiyi, en çok sayıda, dokumacı ustası alacak; en iyi giysiler onda görülecek öyle mi?" Kallikles: "Üst baş diye saçmalama." Sokrates: "Öyleyse, ayakkabı yapmakta en iyi, en usta olan, ayakkabı bakımından herkese üstün olacak; demek ayakkabıcı, en büyük ayakkabılarla dolaşacak, en çok onun ayakkabısı olacak, değil mi?" (*Gorgias* 490 D, E).

mi pastoral bir huzurluluğun büyüsüne sahip olan Kephalos ile sohbete başlar. Sokrates yaşlı adama eşlik etmekten mutluluk duyduğunu belirtir; çünkü dünyayı baştan sona dolaşmış birinin, bu yolculuğa yeni başlayan birine verebileceği sayısız öğüt ve öneri vardır. Kephalos'un biraz miras, biraz da alın teri yoluyla edindiği azımsanamayacak serveti, Sokrates'in dikkatini, adaletin sadece doğruları söyleyip borçları ödemek mi olduğu, yoksa bazı durumlarda bir borcun ödenmesinin adaletsizlik mi olacağı sorusuna çeker. (Örneğin, bir kişinin aklı başında bir arkadaşından ödünç aldığı kılıcı, arkadaşı cinnet geçirirken geri vermesi gibi.) Bu noktada Kephalos çekilir ve tartışmayı diğerlerine bırakır, bunun üzerine oğlu ve vârisi Polemarkhos söz alır. Borcun ödenmesinin doğru olduğu savını ileri sürer ve bunu dostlara iyilik, düşmanlara kötülük yapmaya kadar genişletir; "borç" sözcüğünü "layık olan" kavramıyla açıklar (332 B). Ancak bu son söz Sokrates'e, bilginin merkezinden yola çıkarak kuşkucu bir itiraz geliştirme fırsatını verir; çünkü herkese layığını vermek bilgiye dayandığı için, adalet çemberi ciddi biçimde kısıtlanmış olmaktadır. Sonra konuyu öyle bir çevirir ki, sözü, doğruluğun ancak bir şeyin kullanılmaması durumunda işe yaradığına getirir ve bu yüzden ancak işe yaramama erdemi sayesinde işe yaradığını iddia eder. Bu zamana kadar sabırsız ve sessizce sıranın kendisine gelmesini bekleyen Thrasymakhos, birden patlar ve deli kuvvetiyle Sokrates'e saldırır; Sokrates'in onları aldatmasından ötürü duyduğu haksızlığı kustuktan sonra, şöyle söyler (338 C): "Doğruluk, güçlünün işine gelendir. İşte benim düşüncem." Sokrates önce uygun bir şekilde suratını asar ve Thrasymakhos'un dikkatini esas sorudan

uzaklaştırmak için işi alaya vurur; ama sonra Polemarkhos'a karşı başarıyla uyguladığı taktikleri tekrar devreye sokar. Bilgi alanına geçen Sokrates, yine kaçmayı başarır. Kullanılan "güçlü" sözcüğü ayağa batacak taştır. Çünkü bu gücün belirli bir kişiye mi, yoksa devlete mi ait olduğu belirlenmezse, her iki durumda da devletin yasaları ilgili çıkarlara uygun biçimde hazırlandığı ve yasa koyucu da kusursuz olmadığı için, yasaların güçlünün yararına değil, zararına olması da mümkündür. Ancak Thrasymakhos'un savına göre bir doktor hata yaptığı zaman değil, yalnızca doğru ilacı verdiği zaman doktordur, yani kelimenin tam anlamıyla yasa koyan bir kişi, kendi çıkarlarına hizmet etmesi için hazırlanmış yasaları nasıl doğru işleteceğini bilecektir; böylece bu itiraz da geçersiz kılınmaktadır. Kısacası Thrasymakhos sıradan yönetmen hakkında değil, sözcüğün öz anlamıyla yönetici hakkında konuşuyordur: "Öz anlamıyla! Öz anlamıyla yönetici demek istiyorum" (341 B). Kavramın bu şekilde ele alınması, Sokrates'i yeni bir kuşkunun kucağına iter, yani diğer bir kişinin zanaatı için geçerli olan, doğru uyguladığı zaman yöneticinin zanaatı için de geçerli olmalıdır: Dış kaygılara değil, yalnızca ve tüm gücüyle kendi çıkarlarına odaklanmalı, başka çıkarlara göz ucuyla bile bakmamalıdır. Sokrates daha bu yargıya varır varmaz (tartışmanın gittiği yön hakkında yaptığı saptamanın doğruluğu inkar edilemez: "Tartışmanın burasında, herkes Thrasymakhos'un doğruluk tarifinin tam tersine varıldığını gördü [343 A]), Thrasymakhos yeni bir öfke krizine yakalanıp, içine şeytan girmiş kişilerin sonsuz laf salatasına benzeyen, bencilliğinin içinde kaybolduğu bir hezeyanla, Sokrates'in küstahlık olarak adlandırdığı yeni bir çığır açar kendisine.

Küstahlığın temel içeriği şudur: Thrasymakhos adaletsizlikten söz ederken, önemsiz konularda yapılanı kastetmez; tam tersine, adaletsizlik ne kadar devasa bir hale gelirse, o kadar kusursuz olur ve yapana o kadar çok kâr sağlar. Bu hezeyanından sonra gitmek ister ama diğerleri ona engel olurlar. Sokrates bir önceki savına döner ve her zanaatın kendi ideal çabasına göre değerlendirilmesi gerektiğini, buna yapışmak isteyen sonlu erek-bilimin asalak varlığının ise durdurulması gerektiğini anlatır. Her zanaatın kendine özgü bir yapısı, bir işlevi vardır ve bu da kendisini ona emanet edenlerin çıkarlarını korumaktan başka bir şey değildir. Thrasymakhos savını sürdürür ve adaletin basitlik, adaletsizliğin ise ihtiyat olduğunu iddia eder. Sokrates, Thrasymakhos'u biraz daha kışkırtarak, onun adaletsizliğin bilgelik ve erdem olduğunu ileri sürmesini sağlar. Tam bu noktada Sokrates, adaletsizliğin bilgelik olduğu savını yakalar ve bilgi alanından elde ettiği bazı benzetmeleri de kullanarak, Thrasymakhos'u o çok güvendiği paradoks siperinden çekip alır. Doğru adam, doğru adamın üzerinde değil, eğri adamın üzerinde baskı kurmak ister; öte yandan, eğri adam hem doğru adamın, hem de eğri adamın üzerinde baskı kurar. Aynı şekilde bir zanaatkâr da başka bir zanaatkârın yapabildiğinin ötesine değil, zanaatkâr olmayan birinin yapabildiğinin ötesine geçmek ister; bir doktorun verdiği ilaç, başka bir doktorun verdiğinden değil, doktor olmayan birinin verdiğinden iyi olmalıdır. Genel olarak, bilge insanlar başka bir bilgili insanın değil, bilgisiz bir insanın söylediğinden daha fazlasını söylemek için çaba gösterirler; ama bilgisiz insanlar, hem bilgili hem de bilgisiz insanların söylediğinden fazlasını söylemek isterler. Yani doğru adam bilge ve iyi,

eğri adamsa cahil ve kötüdür. Bu saptamayla tartışma yoluna devam eder ve bir sonraki tartışma, doğruluğun akla gelebilecek her iyiliğini açıklarken gayet özenlidir. Ancak bu açıklamalar, daha çok dışsallığı tanımlar. Bir suçlunun yakalanması için asılan bildirilere benzetilebilir bu; yakalamaya yardımcı olacak ipuçlarını barındırsa da, kavramın belirlenimlerini içermez. Düşünceyi harekete geçirir, ama olumlu içerikle doyuma ulaştırmak yerine, onun soyutluk içinde asılı kalmasına yol açar. Kitabın sonunda Sokrates'in, sonucu onaylaması için Thrasymakhos'a söylediği, "Öyleyse, mutlu Thrasymakhos, eğrilik hiçbir zaman doğruluktan daha kârlı olamaz" sözüne, onun verdiği şu ukalaca karşılığı affedebiliriz: "Haydi bu zafer Bendis bayramında benden sana bir ziyafet olsun Sokrates!" (354 A). Ama Sokrates tartışmanın gidişatı hakkında o kadar bilgi sahibidir ki, tüm sürecin fazlasıyla hedefsiz olduğunun farkına varmıştır bile. Bu nedenle tartışmayı şu sözlerle noktalar (354 B): "Ortaya konan tüm yemekleri kapayım derken tatlarına varamayan oburlar gibi, ben de asıl araştırdığımızı, yani doğruluğun ne olduğunu öğrenemedim; işi yarıda bıraktım. Doğruluğun kötülük mü, bilgisizlik mi, ya da bilgi ve iyilik mi olduğunu araştırmaya kalktım. Sonra söz, doğruluğun eğrilikten daha kârlı olduğu düşüncesine dönünce, önceki düşünceyi bir kenara bırakmaktan kendimi alamadım. O kadar ki, konuşmamızın sonunda gene de hiçbir şey bilmediğimi gördüm. Doğrunun ne olduğunu bilmedikçe, doğruluğun iyilik olup olmadığını nasıl kestirebiliriz?"

İlk kitabın içindeki hareketi inceleyen herkes, bunun ideanın diyalektiği olmadığını mutlaka kabul edecektir. Hatta, sorunun konuşmacıların bilgisizliklerin-

den diyalektik olarak çıktığı bile söylenebilir. Yani ilk kitapta, spekülatif enerjiyle, "Doğruluk nedir?" diye sorma olasılığından başka hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, Schleiermacher'in, bu kitabın bir sonuca varmadan bittiği yönündeki yargısına katılmak gerekir. Ama bu rastlantısal da olabilir. Platon'un *Devlet*'i gibi, ana teması idea tartışmaları olan ve on kitaptan oluşan bir eserde, daha ilk kitapta sonucun ortaya konmamış olması çok da tuhaf karşılanacak bir durum değildir. Ancak olay tamamen bundan ibaret değil. İlk kitapla sonraki kitaplar arasında büyük bir fark olması ve ikinci kitabın tekrar baştan başlaması gibi unsurların göz ardı edilmemesi gerekir. Buna ilk kitabın bir sonuca varamadığının bilincinde olduğunu ve bu bilgiden kaçmak yerine, ona sahip çıktığını eklersek, ilk kitabın yalnızca bir sonuca varmadan bittiği[88] değil, olumsuz bir sonuçla bittiği de inkâr edilemez. Bu durum, kendinde ve kendi için ironik olduğundan ötürü, Sokrates'in son sözlerin-

[88] Sokrates elbette tartışma boyunca bazı olumlu düşüncelere değinmektedir. Ama burada da olumlu tam soyut haliyle ele alınır ve dolayısıyla olumsuz bir belirleme olur. Her zanaatı ideal bir çembere taşımak, dünyanın çamuruna ayağını bulaştırmayıp, yalnızca kendisi için yapıldığı daha yüksek bir düzeye çıkarmak, kendinde ve kendi için çok olumlu bir düşüncedir, ama aynı zamanda o kadar da soyuttur ki, herhangi bir zanaatla ilişkisi içinde olumsuz bir belirleme olmaktadır. Olumlu düşünce, yani olgusal içerik (πλήρωμα), ancak kendisini açığa vurmak istediği noktada verilir. Bir "öteki" de arzulamadığını gösteren olumsuz belirleme bunun üzerine olumlu belirlemeyi bir gölge gibi, böyle bir arzunun her uğrakta bitirilebilme olasılığı gibi izler. Burada ilişki bir bakıma terse dönmüştür; ama olumlu olarak gösterildiği için, zanaat "öteki" için yapılmaz. Adaletin kendisi için aranması gerektiğini söylemek kolaydır ama bir şeyin düşüncede gerçekten gelişmiş olması için, adaletin ilk uğrağı, ikinci uğrağına doğru geliştirilmelidir; ilk yerdeki ilerleme arzusu, ikinci yerde huzur ve sükunet bulmalıdır. Yani adaletin ne olduğu bilinmediği sürece, adaletin yalnızca kendisi için arzulanması düşüncesi doğal olarak olumsuz kalacaktır.

de de ironinin silinemez damgası basılıdır. Demek istiyorum ki, eğer yaptıklarım yalnızca havanda su dövmekten ibaret değilse, *Devlet*'in birinci kitabı hakkındaki bu görüşler, daha önce anlattıklarımda destek bulacak; o anlatılanlar da, hâlâ havada asılı oldukları için, bu son soruşturmayla biraz daha yerine oturacak. Bu yüzden savımın hiçbir şekilde sallantıda olması gerekmez, zira biri "öteki"ne destek verirken, aynı zamanda ondan destek alıyordur.

Ancak *Devlet*'in ilk kitabına özellikle vurgu yapmalıyım. Platon bu kitabın diğerlerine benzemediğinin bir şekilde farkında olmalıydı; aradaki birçok geçiş diyaloğu da buna benzemediği için, bu tercihi özel bir nedenle yapmış olmalıdır. İlk önemli nokta budur. İkincisi de, bu kitabın fena halde erken dönem diyaloglarını hatırlatmasıdır. Bunlar, Sokrates'in otoritesi ve kişisel etkisi altına, diğer diyalogların girdiğinden çok daha farklı bir şekilde girmiştir. Sonuç olarak, erken dönem diyalogları ve *Devlet*'in ilk kitabı sayesinde, Sokrates yorumumuzu en güvenilir şekilde geliştirebiliriz.

Doğrulamak İçin Geriye Bakış

Diyalog seçerken tek bir amaca bağlı kaldım; ne kadar eksikli olursa olsun, genel kanıya göre bana gerçek Sokrates'in bakış açısını sunabilecek diyaloglarla sınırladım kendimi. Diyalogları düzenleyen birçok akademisyen, Sokrates'e çok yakın bulduklarını ilk gruba koyar; bu da benim için esas gruptur. Bir diyaloğun bu gruba girmesi yalnızca Sokrates'in yaşadığı zamana yakın bir zamanda yazılmış olmasıyla sağlanamaz; çünkü bu tamamen dışsal bir belirleme olurdu. Önemli olan, diyaloğun Sokra-

tes'in ruhuna mümkün olduğunca yakın olmasıdır, ancak her akademisyen bunları Sokrates'e ait olarak adlandıran[89] Ast ile aynı fikirde değildir. Üstelik akademisyenler arasında, hangi diyaloğun ilk gruba alınacağı konusunda da çelişkiler vardır, ama tamamı *Protagoras*'ı, çoğunluğu da *Gorgias*'ı bu gruba alır ve bu da benim için yeterlidir. Ast bu gruba *Phaidon*'u da katar ama bu konuda ona itiraz eden çoktur. Sokrates yorumu çerçevesinde *Şölen* ve *Phaidon*'a özel bir önem verenler çoktur. Ast her ne kadar Schleiermacher'in daha önce belirtilen, *Şölen* ve *Phaidon* arasındaki ilişkiye yönelik gözlemine katılmasa da, itiraz şekli yoluma bir engel çıkarmaktadır. Ancak *Phaidon*'u yine de "Sokrates diyaloglarının" arasında saydığı için, küçük değişikliklerle Schleiermacher ve ona katılanların peşinden gidebilirim. Bunların çoğu tarihsel önemi daha çok *Sokrates'in Savunması*'na verirler ve bu nedenle bu diyalog üzerinde daha çok durulması gerekir, ben de öyle yaptım. Son olarak da, *Devlet*'in ilk kitabının incelendiği soruşturmada, Schleiermacher'i rehber edinerek bu diyaloğa önem vermeye devam etmek için çaba gösterdim.

Diyalogların seçimi hakkında eleştiride bulunan akademisyenlerin ulaştıkları sonuçları göz önünde bu-

---

[89] "İlk grubu oluşturan diyaloglar sırasında Platon, hâlâ tamamen Sokrates çemberi içinde yaşıyordu. Amacı, o günün Sofistlerinin (*Protagoras*), söylevci ve yazarlarının (*Phaidros*) ve devlet adamlarının (*Gorgias*) bozuk prensipleri üzerine Sokratesçi olanı koymaktı. Onların yalnızca hiçliklerini ve içerik yoksunluklarını değil, kötülüklerini de göstermek istiyordu" (*a.g.e.*, s. 53, 54). Burada adı geçen polemiğin, yalan doktrinler üzerine ciddiyetin dokunaklılığıyla saldıran olumlu bir polemik değil, bu doktrinleri çok daha sinsi bir şekilde çökerten, hiçliğe gömülmelerini soğukkanlılıkla ve kayıtsızca izleyen olumsuz bir polemik olduğu göz önünde tutulursa, Ast'ın bu gözlemine genel olarak katılmak mümkün olacaktır.

lundurmuş, onları mümkün olduğunca kendime uyarlamış, izin verdikleri kadar onlara dayanmış olsam da, bu görüşlerin doğruluğunu kanıtlamak için Platon'u tarafsızca ve uzun uzadıya inceledim. Platon'daki iki büyük gücün ironi ve diyalektik olduğunu herkes kabul edecektir; ama ironi ve diyalektiğin ikişer türü olduğu da bir gerçektir. Yalnızca düşüncenin dürtüsü olan, uyukladığı zaman onu canlandıran, dağıldığı zaman toparlayan bir ironi vardır. Başka bir ironi de, ulaşmak için çabaladığı son durağın ta kendisidir. Sürekli hareket içinde olup, sorunun rastlantısal bir yorumda sıkışıp kalmaması için gözlerini dört açan, asla yorulmayan ve sorun yere inecek olursa onu tekrar havalandıran; kısacası, sorunu sürekli askıda tutmayı başaran ve tam da bu şekilde çözüme ulaştıran bir diyalektik vardır. Bunun yanı sıra, en soyut idealarla başladığı için, bunların daha somut belirlenimler içinde açıklanmasına izin vermeyi hedefleyen, edimselliği idea yoluyla inşa etmeye çalışan bir diyalektik de vardır. Son olarak, Platon'da öyle bir unsur daha vardır ki, bu iki büyük gücün eksiklerini kapatacak niteliktedir. Bu, mitsel olan ve imgedir. Birinci tür ironiye birinci tür diyalektik, ikinci tür ironiye ise ikinci tür diyalektik denk düşer. Mitsel olan ilk çifte, imge ikinci çifte denk düşer, ama bu öyle bir denk düşmedir ki, mitsel olan ne birinci ne de ikinci çiftle gerekli bir ilişki içindeymiş gibi görünür. Ne birine ne de ötekine ait olan, ilk çiftin tek taraflılığından ortaya çıkmış bir beklenti ya da bir geçiş uğrağı, bir ortak sınır gibidir.

İnsan ya iki görüşün birden Platon'un bakış açısına ait olduğunu, ya da birinin öncelikle Sokrates'e, sonra Platon'a ait olduğunu düşünmelidir. İlk durumda, Pla-

ton'un birinci aşamayı tamamen kendi içinde yaşadığı, ikinci aşama varlık gösterene kadar gelişmesine izin verdiği; ikinci aşamanın ise, ancak tamamen ortaya çıktıktan sonra, birincinin yerini aldığı varsayılmalıdır. Birinci aşama ikincinin içine emilmemiştir, çünkü ikincide her şey yenidir. Eğer iki bakış açısı da Platon'a ait olarak değerlendirilecekse; birinci bakış açısı, kuşkuculuktan ileriye gidemeyen bir giriş ya da hedefine ulaşamayan bir çaba olarak görülmelidir. Bu savın altında ilk bakış açısına hak ettiği yerin verilmediğini, kendi içinde bütünleşmesine izin verilmeyip, ikinci aşamaya kolay geçiş sağlanması için mümkün olduğunca azaltıldığını da eklemek gerekir. Ancak bu yapılırsa, fenomen ister istemez değiştirilecektir, öte yandan yapılmadığı durumda her iki bakış açısının da öncelikle Platon'da toplanması daha zor olacaktır. Dahası, bu yoldan gidilirse Sokrates'in önemi bir yana atılmış olacak ve böylesine cüretkârca bir yorum hiç kuşkusuz tarihle çelişecektir. Çünkü bu durumda Platon'un Sokrates'e teşekkür etmesini gerektirecek tek şey, "Sokrates" adıdır; Sokrates'in anlaşılmasında, Sokrates'in edimsel etkisi ne kadar temel bir rol oynuyorsa, bu ad da o kadar rastlantısal bir rol oynamaktadır. İkinci durumda, bakış açılarından birinin öncelikle Sokrates'e, ondan sonra Platon'a ait olduğu düşünülürse, Platon'un bu bakış açısını kopyaladığı sonucuna varılacaktır. İki bakış açısından hangisinin Sokrates'e ait olduğu son derece açıktır. Birincisi olmalıdır. Daha önce söylediğimiz gibi, bu bakış açısının özelliği ironinin büyük bir çaba[90] diyalektiğin ise

[90] İlk aşamanın yalnızca diyalektik olarak algılanıp, Sokrates'in bir diyalektikçi olarak görülmesi olasıdır. Hatta Schleiermacher bile bunu iyi bilinen bir ya-

olumsuz, kurtarıcı bir hareketlilik[91] içinde olmasıdır.

Eğer yukarıda bu bakış açısını kanıtlamayı tam olarak başaramamışsam, bunun nedeni, benim kusurlarım bir yana, Platon'un, bu bakış açısını yalnızca kopyalamış olmasıdır. İroni Platon'unki gibi şiirsel bir anlatım üzerinde aşırı derecede güçlü bir etki yaptığından, Platon'un bu etkiyi anlaması, ironiyi bütünlüğü içinde kopyalaması ve ironinin bu bakış açısı içinde, daha sonra dönüştüğü şeye, yani olumlu bir ideanın hizmetindeki olumsuz bir güce dönüşmesini engellemek için olumlu içerik katmaktan kendini alıkoyması son derece zor olmuştur. Eğer durum buysa, yaklaşımımızdaki bazı doğru noktalar anlaşılacaktır; bunlar erken dönem diyaloglarındaki yargıların olumluluk ve olumsuzluk arasında gidip gelerek, anlık, belirsiz bakış açıları oluşturdukları; bu diyaloglardaki mitsel kısımların sezgisel olduğu ve gerçek Platonculuğun, aralarında *Parmenides, Theaitetos, Sofist* ve *Devlet Adamı* gibi diyalogların bulunduğu eserlerle ortaya çıktığıdır.

Elbette benim için hâlâ bir güçlük vardır; bu güçlük, ilk bakış açısının, Platon'un kopyası bir ikiyüzlülükten tam olarak kurtulamadığı için, ancak ve ancak hesaplı bir gözlemle anlaşılmasıdır. Bu konu, ironi ve öznel düşünce arasında yanıltıcı bir benzerlik olduğunun vurgulanmasıyla daha rahat açıklanabilir. Birinci duruş bir kişiliğin diğeriyle olan ilişkisini incelediği için, bu ilişki kurtarıcı olduğu ölçüde, yukarıda anlatıl-

---

zısında yapmıştır. Ama bu şekliyle diyalektik, Sokrates gibi bir kişiyi taşıyamayacak kadar insandan uzak bir belirlemedir; çünkü diyalektik sonsuza kadar genişleyip sürekli uçlarda dolaşırken, ironi hareketi kişiliğe geri çeker, onun kişilik içinde oluşmasını sağlar.

[91] Bu nedenle, Sokrates'in anladığı biçimiyle diyalektiği Aristoteles'in reddetmesi normal sayılabilir.

dığı gibi, kısmen olumlu, kısmen olumsuz anlamda kurtarıcı olabilir. İroni, spekülasyonu kısıtlayan ipleri koparıp, onun düpedüz deneyci kıyılardan kurtulup derinlere dalmasına yardımcı olurken, olumsuz anlamda bir kurtarıcı etkinlik gerçekleştirir. İroni bu yolculukta kesinlikle ilgili bir taraf değildir. Ama spekülatif birey artık kendini özgür hissettiği ve gözünün önünde uçsuz bucaksız bir hazine açıldığı için, bunların hepsini ironiye borçlu olduğunu düşünebilir, büyük bir minnettarlıkla ironiye borçlu olmak isteyebilir. Bu yanılgıda doğruluk payı da vardır elbette; çünkü tüm fikir eserleri ancak onlara sahip olan bilinçlerle ilişki içinde var olabilirler. Bu nedenle her iki bakış açısında da ironi ve öznel düşünce, yani kişilik, zorunlu bir çıkış noktasıdır. İki bakış açısında da kişiliğin hareketi kurtarıcıdır, ama ironininki olumsuz bir hareketken, öznel düşünceninki olumludur. Yani Platon öğrencisini, Sokrates'in Platon'u kurtardığından çok daha farklı bir anlamda kurtarır. Ama Platon'un öğrencisinin bile, düşünürken Platon'u aklında tutması gerekir, çünkü onun spekülasyonu öznellikten öteye geçememiştir; idea dinleyiciyle yüzleşirken de Platon'u gölgede bırakmak mümkün olmaz. Ancak Platon'un Sokrates ile olan ilişkisi hiçbir zaman sabit kalmadı; çünkü Sokrates Platon'u hiçbir zaman, Platon'un kendisini kurtardığı kadar kurtarmadı, ama Platon'un belleği sağlam ve duyduğu minnet çok büyük olduğu için, onu asla unutmadı. Yani Sokrates her ne kadar yapıcı diyaloglarda temel unsur olsa da, erken dönem diyaloglarındaki halinin bir gölgesi gibidir; Platon'un ona verdiği tüm değere rağmen, üzerinde durduğu, hatta özgürce ve şiirsel olarak yarattığı bir gölge olmaktan öteye geçemez.

Biçim açısından bakılırsa, diyalog iki bakış açısı için de eşit derecede gereklidir. Ben'i ve ben'in dünyayla olan ilişkisini anlatır. Ama ilk durumda ben dünyayı aralıklı olarak yutmaya çalışırken, ikinci durumda onu eritmeye uğraşmaktadır. İlk durumda ben, konuşarak kendisini dünyadan uzaklaştırır, ikincide dünyaya yakınlaştırır. Çünkü ilk bakış açısında, cevabı yiyip yutan bir sorgulama vardır, ikincide ise cevabı ortaya çıkaran bir sorgulama. Yöntem iki bakış açısında da diyalektiktir, ama soyut diyalektik. Bu sayede ideayı tüketmesinin önüne geçilir. İlk bakış açısında geriye kalan hiçliktir, yani soyut diyalektiğin eritildiği olumsuz bilinç; ikinci bakış açısından geriye bir öte, soyut bir belirleme kalır, ama olumlu olarak korunmuştur. Bu bağlamda ironi, öznel düşüncenin ötesindedir: Kendisine geri dönen tamamlanmış bir bakış açısıdır; ama öznel düşüncede bir zayıflık vardır, daha yüksek bir bakış açısının bu kusurdan içeri doğru ilerlemesi gerekir. Ancak başka bir bağlamda ironi daha alçak bir bakış açısıdır: Bu olasılıktan yoksun olması, tüm isteklere tepkisiz kalması, dünyayla artık hiçbir işinin olmaması ve kendi kendisine yeterli olması nedeniyle. İki bakış açısı da öznel duruşlar olduğu için, doğal olarak ikisi de kısmen yaklaşımcı felsefe alanına girerler; ama bunun içinde kaybolmazlar, çünkü bunu yaparlarsa tamamen deneyci bakış açıları haline düşerler. Bir bakış açısının edimselliğin ötesine geçme yolu olumsuzdur; yani bilincin içinde eridiği haliyle deneyimin geçerliliğinin olumsuzlanmasıdır; diğeriyse edimselliğin ötesine soyut belirlenim biçiminde bir olumlulukla geçer. Birinde hayatın hareketine karşı ters yönde, olumsuz bir hatırlama hareketi vardır; diğerinde

ise edimsellikte ortaya çıkmasına yönelik ileri doğru bir hatırlama hareketi.[92]

Ben bir yandan bu yanlış anlamayı ortaya koyup üzerinde soruşturmamı geliştirirken, belki de bir okuyucu ironik bir şekilde asıl benim her şeyi yanlış anladığımı, olayın bir yanlış alarm olduğunu düşünüyordur. Böyle bir okuyucunun gönderme yapacağı zorluk, doğal olarak şudur: Şu Sokrates nasıl bir büyücüdür ki, Platon onun ironik sözlerini ciddi sanmıştır? Hatta, Platon'un son yazılarına rağmen, ironiyi gayet iyi anladığını ileri sürerek, bir başka okuyucu işleri benim için daha da zorlaştırabilir. Bu son itiraza diyeceğim, buradaki konumuzun ironinin tekil ifadeleri değil, toplam uğraşısı içinde Sokrates ironisi olduğudur. Ama ironiyi bu şekilde algılamak için, nitel olarak diğerlerinden tamamen farklı, özgün bir entelektüel bakışa sahip olmak gerekir. Özellikle de zengin bir şiirsel bakış, bu tür bir ironiyi anlamak konusunda yetersiz kalmaktadır. Böyle bir bakış kendisini kolaylıkla tekil ifadelerle meşgul edip, hemen bu ifadelerin altına saklanmış olan sonsuzluğun farkına varmayabilir, ironinin boş ve çorak topraklarında varlığını sürdüren devasa canavarın farkına varmadan bu ifadelerle yakınlık kurabilir. İlk itiraza ise şöyle cevap vereceğim: Hem Platon'un Sokrates'i tam olarak anlaması her zaman aşırı derecede zor olacaktır, hem de, ki asıl cevabım budur, insan Platon'da Sokrates'in basit bir kopyasını arayamaz, hiçbir Platon okuyucusunun aklına da bunu yapmak gelmemiştir. Ama eğer Platon, birçok akademisyenin öne sürdüğü gibi, Sokrates'i

[92] Okuyucu tüm bu benzerlik ve ayrılıkların, kesişme noktalarının daha ayrıntılı incelemelerini, yukarıdaki metinlerde bulmuştur.

yalnızca kopyalamak yerine şiirsel olarak yarattıysa, bunda insanın bu zorluğun ortadan kalkmasıyla ilgili dileyebileceği her şey var demektir. Nasıl ki Platon sonraki diyaloglarında konuşmayı Sokrates'in yapmasına izin verir, ama kimse bu nedenden ötürü Sokrates diyalektiğinin *Parmenides*'te yer alana ya da kavram geliştirme biçiminin *Devlet*'tekine benzediğini ileri sürmez; aynı şekilde kimse de erken dönem diyaloglarındaki tasarımdan yola çıkarak, Sokrates'in gerçek bakış açısının orada yer alanlar gibi olduğunu iddia etmez. Belki bunu iddia etmek isteyen, hatta yeni bir itirazla hatamı kafama kakmak için konuşmamı bitirmemi bekleyen bir iki okuyucu vardır. Yukarıda, her bir diyalog içinde ironinin toplam uğraşısını aktarmaya çalıştım; Platon da bunun farkında olmalıydı, çünkü anlatımında bu konu yer alır. Şu cümleler buna bir karşılık olmalıdır: Öncelikle, yukarıdaki soruşturmada yalnızca Sokrates yorumumu anlamlı kılmaya çalıştım. Bu nedenle birkaç olayda yorumun ayaklarının havada kalmasına izin verdim, hatta başka bir şekilde algılanabileceğini bile öne sürdüm. Ayrıca, savlarımı çoğunlukla *Sokrates'in Savunması*'ndan çıkardım. Çoğunluğun fikrine göre bu diyalogda Sokrates'in edimselliğinin tarihsel bir dökümü vardır; ama burada bile, kişiliği bunu gerektirdiği için, ironinin ruhunu harekete geçirmem, kendisini toparlamasına ve bütünlük içinde ortaya çıkmasına önayak olmam gerekti.

Ksenephon ve Platon

Eğer Platon'un Sokrates yorumunu birkaç sözcükle ifade etmek gerekseydi, Platon'un ona ideayı verdiğini söyleyebilirdik. Deneyciliğin bittiği yerde Sokrates baş-

lar. Onun etkinliğinin amacı spekülasyonu sonlu haldeki belirlenimlerden çıkarmak, sonluyu gözden kaybedip, spekülasyonu ideal çaba ve ideal sonsuzluğun hiçbir dışsal kaygı taşımadan kendi kendilerinin sonsuz hedefleri oldukları o engin okyanusa ulaştırmaktır. Nasıl tüm duyumlar bu yüksek bilginin yanında soluk kalır, görece bir aldatmaca ve yanıltmaca olursa; sonlu bir ereğe yapılan her gönderme de bir küçültmedir, kutsal bir nesnenin kirletilmesidir. Kısacası Sokrates idealliği kazanmış, bundan önce bilinmeyen bir ülke olan o toprakları ele geçirmiştir. Bu çerçevede yararlı olandan nefret eder, kurulu olana [*Bestaaende*] karşı kayıtsızdır, deneyciliğin en üst düzeyde yer verdiği, hatta bir tapınma nesnesi yaptığı; ama spekülasyonun, bir troll[93] kabilesinin evlatlığıymış gibi aşağıladığı sıradanlığın yeminli düşmanıdır. Eğer Ksenephon'un anlatımından elde ettiğimiz sonucu düşünürsek, yani Sokrates'in sonluluğun inançlı bir havarisi, sıradanlığın tellalı olduğunu, yorulmak bilmeden insanları kendi kutsal kitabına inanmaya çağırdığını; onda yararlının iyi, kullanışlının güzel yerine; kurulu olanın [*Bestaaende*] doğru yerine; kârlının anlayışlı yerine; dayanışmanın uyumlu birlik yerine geçirildiğini göz önünde tutarsak, bu iki yorumun kolay kolay birleştirilemeyeceğini de kabul etmemiz gerekir. Ya Ksenephon'u büyük bir keyfiyet ve Sokrates'e karşı ancak iftirayla doyuma ulaşabilen anlaşılmaz bir hırçınlıkla suçlayacağız; ya da Platon'da, itirazından ötürü eşit derecede gizemli bir özellik arayacağız; çünkü bu itiraz onu anlaşılmaz bir biçimde kendisinin yansıması haline dönüştürmüştür. Eğer Sokrates'in edimselliğinin bir an

[93] İskandinav folklorunda mağaralarda yaşayan devler (ç.n.).

için bilinmeyen bir boyut olarak var olmasına izin verirsek, bu iki yorum için şunları söyleyebiliriz: Ksenephon Sokrates yorumunu inatçı bir müşteri gibi sert pazarlıklar sonunda elde etmiş, Platon ise onu bir ressam gibi doğaüstü boyutlarda yaratmıştır. Peki Sokrates aslında neye benzerdi, etkinliğinin çıkış noktası neydi? Bunun cevabı, şu ana kadar girdiğimiz sıkıntıdan bizi kurtarmaya yardımcı olacaktır. Cevap, Sokrates'in hayatının ironi olduğudur. Bana kalırsa bu cevap, zorluğu ortadan kaldırır ve tam da bu nedenle kendisini aynı anda hem varsayım hem de doğruluk olarak ortaya koyar. İroniyi ironi kılan noktayı ya da hamleyi yakalamak aşırı derecede zordur. Ksenephon'u okuyan biri, Sokrates'in, karşısına çıkan her türlü insanla konuşmaya bayılan bir yapıya sahip olduğunu düşünebilir; çünkü her dışsal olay ya da durum, savaşa hazır ironist için bir fırsat oluşturmaktadır. Platon'da ise Sokrates'in ideaya dokunduğu, ama ideanın kendisini açmadığı ve bir sınır koyduğu kolayca anlaşılır. Her iki yorumcu da Sokrates'i bir bütün olarak göstermeye çalışır, bu amaçla Ksenephon onu yararlının sığ sularına çekerken, Platon ideanın doğaüstü dünyasına çıkarır. Ama ironi, bu ikisinin arasında kalan noktadır; görünmezdir ve yakalanması son derece zordur. İronistin malzemesi edimselliğin çeşitliliğidir, ama edimsellik içinde yaptığı yolculuk sırasında boşlukta salınıp durur, ayakları yere basmaz. İdealliğin gerçek krallığı ona henüz yabancı olduğundan, daha göç etmemiştir; ama her an yola çıkacak gibi durur. İroni, ideal ben ile deneyci ben arasında gidip gelir; bunlardan ilki Sokrates'i filozof, ikincisi Sofist yapar. Ama onu bir Sofisten daha fazla şey yapan ise, deneyci ben'inin evrensel geçerliliğe sahip olmasıdır.

Aristophanes'in Sokrates yorumu, Platon'un yorumuna gerekli karşıtlığı gösterecek ve bu sayede hesaplarımıza yeni bir yön verme şansımızı artıracaktır. Aristophanes'in Sokrates yorumunu bilmemek bizim için büyük bir kayıp olurdu. Neredeyse her ilerleyiş kendisinin parodisiyle bittiği ve bu parodi, gelişimin kendi ömrünün ötesine geçmesinin garantisi olduğu için, bir kişiliğin ya da eğilimin aydınlatılmasında kullanılan komik kavram da bir uğrak, hatta birçok bakımdan sonsuz düzeltme yeteneğine sahip bir uğraktır. Elimizde Sokrates ile ilgili dolaysız tanıklıklar bulunmuyor, onun hakkında tam olarak güvenebileceğimiz bir yorum da yok; ama buna karşılık, elimizde yanlış anlamanın tüm nüansları var ve Sokrates gibi bir kişilikle ilgilendiğimiz için, işimize en çok yarayacak olanlar da bunlardır. Platon ve Aristophanes'in ortak noktaları, ikisinin yorumunun da ideal, ama birbirlerine göre zıt olmasıdır; Platon'da trajik ideallik vardır, Aristophanes'te ise komik. Aristophanes'in Sokrates'i bu şekilde algılamasına neyin yol açtığı, Sokrates'i suçlayanlardan rüşvet alıp almadığı, Sokrates'in Euripides ile olan arkadaşlığına öfke duyup duymadığı, Sokrates yoluyla Anaksagoras'ın doğa üstündeki spekülasyonlarıyla savaşmak isteyip istemediği, onu Sofistlerle özdeşleştirip özdeşleştirmediği; kısacası, bu konuda Aristophanes'i belirleyen dünyevi bir neden olup olmadığı tartışmamızın konusu dışındadır. Zaten soruşturmamızda bir cevap bulunsa bile, bunun olumsuz olması gerekir; çünkü bu cevap, Aristophanes'in yorumunun ideal olduğunu ve dolayısıyla böyle kaygılardan uzak olduğunu, yerde başı eğik yürümeyip havalarda özgürce

uçtuğunu kanıtlayacaktır. Yalnızca Sokrates'in deneyci edimselliğini kavramak ve onu hayattayken durduğu yere, yani sahneye taşımak, Aristophanes'in düzeyinin çok altında olur ve komedyasını taşlamaya dönüştürürdü. Öte yandan, Sokrates'i tamamen tanınamaz hale geleceği bir standarda göre idealleştirmek de Yunan komedyasının bütünüyle dışında kalırdı. İkinci durumun doğru olmadığı, eski tanıkların ifadesiyle sabittir; çünkü *Bulutlar* oyununun temsiline, konuyla ilgili en sert eleştirmen, yani Sokrates'in kendisi katılmış ve oyun sırasında ayağa kalkarak, izleyiciyi benzerliğe ikna etmeye çalışmıştır. Yalnızca acayip ve ideal olan bir yorumun Yunan komedyasının sınırları dışında kalacağı, Yunan komedyasının özünün, gerçekliği ideal olarak algılamak, gerçek bir kişiliği ideanın temsilcisi gibi görüneceği şekilde sahneye koymak olduğunu belirten Rötscher[94] tarafından da belirtilmiştir. Aristophanes'te üç komik paradigma olan Kleon, Euripides ve Sokrates'in bulunmasının nedeni de budur: Hayatın üç yöne doğru gösterdiği uğraşıyı simgeler bunlar. Her ne kadar son derece ayrıntılı bir gerçeklik anlayışı, tiyatro ile izleyici arasındaki boşluğu doldurmuş olsa da, ideal yorum bu iki gücü yeniden birbirine yabancılaştırdı; ne de olsa sanatın yapması gereken buydu. Ayrıca, Sokrates'in hayatı boyunca komik unsurlar sergilediğini inkâr etmek de mümkün değildir; bunu ilk ve son kez şöyle ifade edelim: O bir bakıma, insanın "antika" [*Sonderling*] diyebileceği biriydi.[95] Eğer bunun komik bir şair için ye-

---

[94] H. Theadar Rotscher, *Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologischphilosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, Berlin, 1827.

[95] Bkz. *Nachträge zu Sulzers allgemeiner Theorie der schönen Künste*, cilt 7, bl. I, s. 162: "Ne yazık ki Sokrates'i ancak Platon ve Ksenephon'un abartıl-

terli olduğu inkâr edilemiyorsa, Aristophanes gibi biri için çok az olduğu da söylenemez. İdeayı önceki yanlış anlaşılmalarla olan zıtlığının hem içinde hem dışında kovalayan ve zaferini hakkıyla kazanmış olan Rötscher'e alçakgönüllülükle katılmaktan başka çarem yok gibi görünüyor; ayrıca Sokrates'in, yalnızca yeni bir prensibin temsilcisi olarak algılandığı ölçüde Aristophanes tarafından komik bir karakter sayıldığı konusunda da ona karşı çıkamam. Ama yine de, Rötscher'in bu drama verdiği yüksek düzeyde ciddiyetin, başka yerlerde Aristophanes'e yüklediği ironiyle çelişip çelişmediği farklı bir konudur. Rötscher'in, Sokrates'te pek bir şey görememesine rağmen, Aristophanes'in gördüğünü varsayarak hareket edip etmediği de tartışılması gereken bir konu. Sokrates'e iki nedenden ötürü yeni bir prensibin temsilcisi denebilir; birincisi yeni bir bakış açısını temsil ettiği, ikincisi de kurtarıcı etkinliğinin zorunlu olarak yeni bir prensip doğurması gerektiği için. Ama bu, böyle bir ortam içinde Sokrates'in daha fazla sınırlanmasını sağlayamaz. Rötscher'in anlayışında Sokrates o kadar büyüktür ki, insan Platon'u gözden kaybeder. Ama bunların hepsini daha sonra tartışacağız. Ancak, Sokrates'in ha-

mış tablolarından tanıyoruz; bunlarda karşımıza acayip şeyler çıkıyor ve sıra dışı bir insanı çağrıştıracak bilgiler var. Filozofun inanmaktan hoşnut olduğu görünmez bir rehberin öncülüğü, kamptayken bile kendi içine çekilip bir günden fazla hiç kimseyle ilişki kurmayarak kamp arkadaşlarını hayrete düşürmesi, nesnesi, hedefi ve tarzındaki sayısız acayiplikle kişilik kazanan konuşması, ihmal edilmiş dış görünüşü, gayet tuhaf sayılabilecek davranışları ve daha birçok etken onun birçok kişinin gözünde antika bir adam olmasına yol açmıştır." - Yazar benzer şekilde, Sokrates'i daha iyi tanırsak, Aristophanes'e daha fazla hak vereceğimizi söylüyor (s. 140): "Bundan sonra kesinlikle emin olurduk ki, birçok erdemine ve harika özelliğine rağmen, insanlığın kusur ve zaaflarına da büyük ölçüde sahipti; bazı güvenilir göstergelerin işaret ettiğine göre, birçok açıdan tuhaf bir tiplemeydi ve öğretme yöntemi de laf kalabalığından ve ayrıntı düşkünlüğünden geçilmiyordu."

yatında ironinin temel etken olduğunu varsayarsak; bunun Sokrates'in prensibinin öznellik, içedönüklük ve bunların getirdiği düşünce zenginliği olmasına izin vermekten daha komik bir unsur oluşturduğunu ve eski Helenizmin avukatı olan Aristophanes'in, bu çağdaş rahatsızlığı yok etmek için kullanacağı ciddiyet içindeki otoritesini belirlediğini kabul etmemiz gerekir. Bu ciddiyet fazla düşüncelidir, hiçbir sınır tanımayan sonsuz komikliğe sınır koymaya çalışır. Buna karşın, ironi daha şimdiden yeni bir bakış açısıdır, eski Helenizme karşı polemikler oluşturur ve bir bakış açısı olarak sürekli kendisini ortadan kaldırır. Hem her şeyi yutan bir hiçliktir, hem de hiç kimsenin yakalayamadığı bir şeydir; hem vardır hem yoktur; ama derinliklerinde alabildiğine komik bir şeyler vardır. İroni her şeyi, ideayla olan orantısızlığını görerek fethettiği için, kendi içinde kalırken sürekli kendisinden öteye gitmesinden ötürü, kendi kendisine de teslim olur.

İlk önemli nokta, Aristophanes'in sahneye getirdiği kişinin gerçek Sokrates olduğuna inanmaktır. Bu inancı eskilerin gelenekleri sayesinde pekişen biri, eserde Sokrates'e ait olan, tarihsel anlamda doğrulanmış, ya da Sokrates hakkında zaten bildiğimiz şeylere çok benzeyen özellikler bulacaktır. Son derece geniş felsefe bilgisi ve zevkleri olan Süvern, gerçek Sokrates ile Aristophanes'in ortaya koyduğu kişiliğin birliğini, böyle bir dizi özellik ile kanıtlamaya çalışmıştır.[96] Rötscher de böyle bir bilgi birikimi sunmuştur; bunlar aynı ölçüte dayanıyor olmasa da, bizim soruşturmamız için yeterlidir. İkinci önemli nokta da, Aristophanes'in bize Sokrates'te ve

[96] J. W. Süvern, *Über Aristophanes Wolken*, Berlin, 1826, s. 3.

onun şeffaf sunumunda göstermek istediği prensibi, yani ideayı görmektir.

Ancak bunları elde etmek için, eserin hem konusunun, hem de olay örgüsünün bir özetini sunmak gerekir. Bu soruşturmaya çok daha rahat biçimde başlıyorum çünkü rehberliğimi bir Hegelci yapıyor; onların her şeye yer açabilmek konusundaki uzmanlığını ve her türlü bilinçli kışkırtma ve kuşkulu tarihsel komployu dağıtmadaki kolluk kuvveti yetkilerini akıldan çıkarmamak gerek. Söze koro ile başlayalım. Ahlaki özü temsil eden koro, bizim oyunumuzda bir simge olarak yer alır.[97] Rötscher, koronun bunun bilincinde olmasından ve her an saklandığı siperin arkasından fırlamayı arzulamasından ötürü buradaki ironiyi fark etmiştir. Zaten sonunda koro bunu yapar ve kolayca aldatıldığı için Strepsiades'le alay eder. İroninin burada mı, yoksa bu çağdaş rahatsızlığa karşı devletin yüce bilincini korumaktaki ciddiyette[98] mi yattığı, ironinin şiirsel sonsuzluğunu ve sorumsuzluğunu kısıtlamaz. Ya da dramanın, haklı bir intikam dahi olsa, ironi pahasına sonuçlanmaması (bunun tek bir istisnası, bildiğim kadarıyla şu ana kadar kimsenin kabul etmediği bir olaydır; yani Strepsiades'in tekkeyi [φροντιστήριον, 94] yakarak aldığı intikamın, hiçbir amacı olmadığı için yeni bir komik dürtü sayılması; bu nedenle Strepsiades'in, bir bakıma onun için fazla iyi sayılan komik karşılıklarının;[99]

---

[97] Aristophanes'teki koronun tarihi hakkında Rötscher'in yaptığı kusursuz tartışmaya göz atın (*a.g.e.*, s. 50-9).

[98] Aristophanes bu ciddiyeti, koronun izleyiciye seslendiği kısımların birincisinde kendisi de dile getirir (510).

[99] Bkz. 1496: "Streps. Neyle mi meşgulüm? Söyleyeyim. Çatı kirişlerinden kıymık ayırıyorum."
1503: "Streps. Havada yürür, Güneş'i düşünürüm."

önce kafasında canlandırdığı, daha sonra komik bir hınçla ileri atılan ve pençesine düşmüş olduğu hastalığı yok eden hoş bir delilik olarak görülmesi) gibi durumlar burada beni ilgilendirmeyecektir.[100] Eğer bunları dışarıda bırakırsak, şairin koroyu içine gizlediği simge, yani bulutlar üzerinde durmak daha da büyük önem kazanmaktadır. Bu seçim rastlantısal olamayacağına göre, şairin bu bağlamdaki düşüncesi mutlaka keşfedilmelidir. Bulutlar, tekkede olup biten boş ve amaçsız hareketleri simgelediği için, Strepsiades'in bu bilgiye adım atacağı sahnede Aristophanes'in Sokrates'e, içindeki boşluğun havadaki yansıması olan bulutları çağırtması çok derin bir ironidir. Bulutlar, düşüncenin tamamen hedefsiz hareketini[101] çok iyi betimlemektedir; bir hareket ki, sürekli dalgalanarak, hiçbir hareket yasasını tanımayıp bir yere bağlanmayarak, kendisini tıpkı bulutlar gibi kuralsız ve dağınık hale getirir, bu şekliyle de kâh ölümlü kadınlara, kâh kentaur'a, leopara, kurda, boğaya vs.

---

[100] Yine de, Strepsiades'in Phidippides'in safsatalarına ikna olarak onun haklı olduğuna inanmasının ve kendisine dayak atılması gerektiğini düşünmesinin bulunduğu bölümlerde, ironi çok daha saf ve özgür bir şekilde karşımıza çıkar. Bkz. 1437:

"Streps. Sevgili dostlar! Bence bu şikâyet haklıdır.
İtiraf etmeliyim ki olaya farklı bir yerden bakılmıştır.
Eğer doğru dürüst davranmazsak, bize sopa atılmalıdır."

Söylemin iki türü, yani haklı ve haksız mantık arasındaki ilişki de ironinin bütün sonsuzluğu içinde algılanmaktadır; çünkü haksız mantığın her zaman kazandığı söylendiğinde, Strepsiades Sokrates'ten, herkesten önce, Phidippides'e ikinciyi öğretmesini isteyecektir. Bkz. 882:

"Streps. Şimdi yalvarırım ona iki mantığını da öğret,
Hem dediğin gibi kötüsü olsun, hem de iyisi
Ki kötüyü kullanarak iyiyi yenebilsin;
İkisi birden olmuyorsa, bari kötüyü öğret."

[101] Doğanın yapıcı prensibi olarak "havadaki girdabın" (αἰθέριος δῖνος), tanrıların dış görünümlerinin yerini alması ve tamamen olumsuz diyalektiğin bir hortum gibi tanımlanması, bununla kusursuz bir uyum içindedir.

benzer. Ama dikkat edin, bunlara sadece benzer, bunlar değildir; çünkü bulutlar buhar ya da sisten başka bir şey değildir; kendi kendilerine hareket ederek, sonsuz sayıda şekle girme olasılığı taşırlar, ama yine de bu olasılık, herhangi bir şeyin kurulu hale gelmesine izin vermeyecek kadar kısırdır. Bu olasılık sonsuz uzantılara sahiptir ve bütün dünyayı kendi içinde kapsar, ama içerikten yoksundur, her şeyi kendisine uydurmasına rağmen hiçbir şeyi içinde barındırmaz. Sokrates'in bu bağlamda onlara "tanrıçalar" adını vermesi su katılmamış bir keyfiyettir, Strepsiades'in bunları sis, nem ve buhar sanması ise doğal olarak çok daha mantıklıdır (bkz. 330). Her ne kadar boşlukları kendi içlerinde görülse de, korudukları ve destekledikleri topluluk ya da devlette de bu boşluk aşikârdır, hatta Sokrates bu devleti, tembellerin ve aylakların bir araya gelip bulutlara övgüler düzdükleri bir toplanma yeri olarak tanımlar.[102] Bulutlar ve ait oldukları dünya arasındaki bu bağlantı, bence birçok yorumcunun göz ardı ettiği bir şekilde, "Bunlar ne isterlerse o olurlar" (γίγνονται πανθ' ὅ τι βούλονται) sözüyle

---

[102] Bkz. 331:

"Sokr. Peki, aydınlatayım seni, bilmezsin Sofistlerin esirgediği bu beyzadeleri,

Onlar ki deniz aşırı yolculuk eden peygamberler, altın ve mücevherle süslü züppelerdir,

Fal bakan şarlatanlar ve onlara alet olan sersemlerdir,

Bulutları elbette destekleyeceklerdir;

Çünkü Bulutlar da sözleriyle onları yüceltir."

Yaptıkları iyilikler şunun için de geçerlidir. Bkz. 316:

"Sokr. Hiçbir fani yoktur orada, üşengeçlerin işgal ettiği Bulutlar gökte süzülür yalnızca.

Laf ebeliğini, akıl yürütmeyi, ikna yeteneğini bunlar doldurur kafamıza.

Ağdalı söz söyleme, ona buna çekidüzen verme, bir de doğruyu yanlıştan ayırma becerisi sokarlar aklımıza."

daha da açık bir biçimde ifade edilmiştir. Uzun saçlı bir adamı izlerken kentaur, bir hırsızı izlerken kurt şekline bürünürler (350-2). Her ne kadar bu, bulutların sahip olduğu mutlak bir güç olarak tanımlansa ve Sokrates bu şekillere eğlenmek için girdiklerini söylese de, böyle yapmaları aslında onların güçsüzlüğüne de işaret ediyor olabilir. Burada Aristophanes'in ironisi karşılıklı iktidarsızlıkta yatmaktadır: Öznenin nesnelliği ararken kendi benzerinden başka bir şey elde edememesindeki ve bulutların yalnızca öznenin benzerini yakalamalarındaki, ancak nesneyi görebildikleri sürece bunu ortaya koymalarındaki iktidarsızlık. Bunun, sonsuza kadar kendi için kalan ve asla ideanın ya da hayatın belirlenimlerine bulaşmayan, bu nedenle devamlılığın vurduğu prangalardan kurtulmuş olmanın tadını çıkaran[103] saf olumsuz diyalektiğin kusursuz bir tanımı olduğunu hiç kimse inkâr etmeyecektir. Bu diyalektik ancak en soyut anlamda bir güç sayılabilir; ülkesi olmayan ve mülkiyet edinir edinmez her şeyden feragat edebilme ihtimalinin keyfini süren bir krala benzer; oysa hem mülkiyet, hem de feragat hayalidir. Bu diyalektik, geçmiş tarafından kısıtlanmaz, kendi sonuçlarının demir parmaklıkları arkasına tutsak düşmez; gelecekten kesinlikle korkmaz çünkü o kadar çabuk unutabilir ki, adeta her şey daha yaşanmadan unutulmuştur. Hiçbir şey istemez, hiçbir şey bek-

[103] Bu tanımda özellikle entelektüel boyuta yer verdim; çünkü bu Helenizme en yakın alandır. Ahlaki çemberde başka bir diyalektiğin kendisini keyfiyet olarak daha da sert biçimde ortaya koyduğu da açıktır; ama bu bağlamda Aristophanes'in yaşadığı zamanda Yunanistan'ın içinde bulunduğu geçiş dönemini algılamaya çalışırken, kişi kendi çağının özelliklerini gereğinden fazla ön planda tutuyor. Hegel'in doğru bir gözlemi vardır (*Geschichte der Philosophie*, XVIII, 70): "İyiliği bir prensibe dönüştürmedikleri için Sofistleri suçlu ilan etmemeliyiz; çağın gerektirdiği buydu."

lemez, kendi kendine yeter, evden kaçan bir çocuk gibi edepsizce her şeyin üzerinden atlayıp gider.

Koro, daha şimdiden bir simgedir. Ancak bunun dışında kaldığının ve başka bir gerçekliğe sahip olduğunun ironik olarak farkına varmasıyla ortaya çıkan hiçliğin bilincine varmayı, Rötscher yalnızca koroya, şaire ve bilgili izleyicilere ait bir özellik olarak görüyor. Sonra da ekliyor (s. 325): "Gerçek anlam, bu karşıtlığın farkında olmayan kişiden gizlenmiş durumdadır; çünkü o yalnızca simgeyi algılar, nesnenin bilinçli olarak büründüğü kılığı onun öz gerçekliğiymiş gibi görür ve ona tamamen teslim olur; bunun ona gerçeklik yerine sunulmuş basit bir yanılsama olduğunu kavrayamaz. Kişinin hatası, hiç kuşku duymadan kendisini bu aldatıcı güçlere teslim etmesi ve görünenin altındaki özün farkında olmamasıdır." Ama bu gözlem eserin iç düzenini ilgilendirir; burada asıl önemli olan, koronun simgesi olan bulutlarda, simgeledikleri nesnenin özüne yaklaşan bir şey bulunup bulunmadığını görebilmektir. Koro bulutları simgeler, ama bulutlar da birçok başka nesneyi simgeler; örneğin oyunun başında kadın figürleri halini alırlar. Fakat Sokrates bunlardan çok alaycı bir biçimde söz eder; bu da onun için şekillerin hiçbir geçerlilik taşımadığını kanıtlamaya yeter de artar bile. Yani bir "tanrıça" olarak görüp taptığı şey, aslında Strepsiades'in doğru bir saptamayla sis, nem ve buhar olarak tanımladığı, şekilsiz duman bulutudur. Bu nedenle, Sokrates'in savunduğu, şekilsizliğin ta kendisidir. Bulutların aldığı şekiller art arda sıralanmış birçok yüklem gibidir; öyle bir biçimde ortaya çıkarlar ki, birbirlerine bağlı olmadan eşgüdüm içerisindedirler, bir tutarlılıkları ya da oluşturdukları bir şey yoktur.

Geçen soruşturmamızda Sokrates'in ideaya ulaştığını, ama bunu yaparken, hiçbir yüklemin ideanın gerçekten ne olduğunu açıklamaya ya da ortaya çıkarmaya yeltenmeden, sessizce ihtişamını izlemekle yetindiğini söylemiştik. Bana öyle geliyor ki, Aristophanes'in Sokrates ile bulutlar arasında ortaya koyduğu ilişki de böyle bir şeydir. Bulutların büründüğü şekillerin dağılmasına izin verildiğinde ortada kalan tek şey bir dumandır; bu da Sokrates'in ideasının mükemmel bir tanımı olur. Bulutlar hep farklı şekillerde görünür, ama Sokrates şeklin öz olmadığını, özün şekillerin arkasında gizli olduğunu bilir. Aynı şekilde, idea doğrudur ve yüklemin bu bağlamda herhangi bir önemi yoktur. Ama bu biçimde doğru olan bir şey asla herhangi bir yüklem almaz, yani var olmaz.[104] Eğer koronun simgesini, yani bulutları incelemeye devam eder ve bunun içinde Sokrates'in düşüncelerinin nesnel olarak ele alındığını görürsek[105] ve bunları birey tarafından hem yaratılan, hem de nesnel (Tanrısal) düşünceler olarak tapınılan şeyler olarak algılarsak; bulutların bir şekil çokluğu içinde gökyüzünde dolaşmasının, yeni Helenizmin öznelliğiyle, Tanrısal unsurların dünyada belirli, açık ve sonsuz şekillerle varlık

---

[104] Eğer bazı okuyucularım Aristophanes'te çok fazla şey bulduğumu düşünüyorlarsa, bu okuyucular özne ve bulutlar arasındaki tuhaf ilişkinin incelenmesinde hep ortaya çıkan güçlüğü ortadan kaldırmayı kabul ederlerse, ben de onların iddiasını kabul ederim. Dikkate alınacak iki uğrak vardır: Koro kendisini bir simgeye, yani bulutlara saklamıştır; bulutlar ise kadın figürleri halını almışlardır.

[105] Bunun bir inanç unsuru olarak ortaya atıldığını ve bu nedenle hem nesnel, hem de öznel bir yönü olduğunu, 424. dizede görebiliriz: "Ve sen benim ilkelerime sarılacaksın, *'Engin boşluklara, Bulutlara* (nesnel olan), *konuşmayı bilen Dile* (öznel olan) *inanırım.'*" Ondan sonra Aristophanes, müthiş mizah dehası göstererek Sokrates'e aynı güçler üzerine yemin ettirir. Bkz. 627: "Kargaşa, Hava ve Soluma adına yemin ederim ki, asla."

sahibi olduğu eski Helenizmin nesnelliği arasındaki karşıtlığı vurguladığını görürüz. Bu nedenle, bulutlarla özne olarak Sokrates arasında çok derin bir uyum vardır: Bulutlar dünyada sabit bir yer bulamayan ve sürekli mesafesini korumak zorunda olan nesnel bir güçtür. Oysa Sokrates, bir zembilin içinde salınırken kendisini daha da yükseklere çıkarmaya çabalayan bir kişiliktir. Çünkü Sokrates, yeryüzündeki kuvvetin onu düşüncelerinden yoksun bırakacağından, zihnindeki görüntüleri elinden alacağından korkar, o kırılgan öznelliğinin (ἡ φροντις λεπτη)[106] edimsellik tarafından emileceğinden ve parçalanacağından çekinir. Koroyla başlamak yerine eylem içindeki kişiden söz edeceğimiz ve Sokrates'in özgün konumunun ideayla olan ilişkisini anlatacağımız bölümde bu konuya tekrar döneceğiz.

Koro, eski Helenizmin yerini almak isteyen bütün bir yeni düzeni temsil eder; bu nedenle, Aristophanes'in Sokrates maskesi altında Sofistleri yermek isteyip istemediği sorusuna en iyi burada cevap verilebilir. Aristophanes'in sadece Sokrates'in adını kullandığını ve yarattığı görüntünün hiçbir şekilde ona benzemediğini kabul etmemizin kesinlikle mümkün olmadığı açık seçik ortada. Öte yandan, Sokrates ve Sofistlerin bir anlamda aynı konuma sahip oldukları düşünülürse, Aristophanes'in onu Sofistlerle özdeşleştirme olasılığı ortaya çı-

[106] Bkz. 227:
"Sokr. Göksel konuların ardına takılamazdım
Aklımı askıya alıp *ince ruhumu*
Soydaşı hava ile doldurmadan.
Tutup da bunları yerde arasam
Asla bulamazdım, dünya öyle sıkı
Yapışmıştır düşüncemizin özüne.
Tereye de böyle yapışır ya."

kar. Bu konum Sokrates'in, Sofistlerin bakış açılarını ilerleterek ve üzerinde durdukları eksikliğin kuyusunu kazarak onları yok etmesi ve kendisi de en büyük Sofistlerden biri olduğu için,[107] Sofistlerin üstesinden gelmesidir. Bu özdeşleştirme aynı zamanda büyük bir ironiyle yapılmaktadır. Çünkü Sofistlerin en büyük düşmanı olan Sokrates'i, onların karşısına değil yanına koymak, bir bakıma doğru da olsa, öğretmenleri olarak göstermek ancak Aristophanes'e yakışır bir ironidir. Ve bir harekete karşı duran bir kişinin, ister istemez ucundan kıyısından o harekete bulaştığı için, aynı zamanda o hareketin temsilcisi olarak gösterilmesi, kendisini bilinçli ya da bilinçsiz ironinin içinde o kadar iyi gizler ki, bunu gözden kaçırmamak gerekir. Son, olarak, yalnızca koronun ölçüt olarak belirlenmesi durumunda Sokrates Sofistlerin arasında kaybolur; çünkü eserdeki tekil kişiliğini incelersek, yeteri kadar belirgin ve net olduğunu görürüz.

Eserdeki olay örgüsü, özellikle de bu soruşturmada, kısaca geçilebilir; çünkü olayları sadece Aristophanes'in Sokrates yorumuna ışık tuttuğu ölçüde incelemek bizim için yeterlidir. Saygın bir toprak sahibi olan Strepsiades, yanlış bir evlilik sonunda kendisini büyük parasal sorunların içinde bulur. At düşkünü oğlu Phidippides de babasının çöküşünde büyük rol oynar. Sürekli borçlarını düşünen ve kendisini felaketten kurtarmayı kafasına takan Strepsiades çaresizce ortalıklarda dolanırken, Atina'da yeni serpilmekte olan ve her şeyi kanıtlayabilme ve çürütebilme gücü sayesinde sorunlarına kesin bir çö-

[107] Bu nedenle bulutların ona seslenirken kullandıkları tanımlayıcı, büyük bir betimleme yeteneğine sahiptir (359): "Bu incelikli şölenin başrahibi."

züm olabilecek nitelikte yeni bir düşünce akımı olduğunu öğrenir ve kurtuluşunu bunda aramaya başlar. İlk aklına gelen şey, oğlunun bu çağdaş öğretinin meyvelerinden yararlanmasıdır, ama oğul bu işe pek sıcak bakmayınca, Strepsiades tekkeye kendi başına çıkmaya karar verir. Daha sonra, okulun çok olumlu bir resmini çizen bir öğrenciyle karşılaşır. Sokrates'in bildik kafa karıştırıcılığının yanında, sayısız şaşırtmacalı soru-cevap işin içine girince saygın bir toprak sahibi olan kahramanımız tereddüt etmeye başlar; fakat Sokrates'in yaptığı bir manevra[108] sonucu, Strepsiades eğilimlerinin adeta onaylandığını görünce tüm şüpheleri kaybolur ve bü-

---

[108] Bkz. 177:

"Öğr. Masaya biraz ince kül serpti
Bir şişi egdi ve pergel gibi kavradı
Ve Gureş Okulu'ndan bir harmaniye yürüttü.
Streps. Yüce Tanrım! Şu Tales budalanın biriymiş!
Açın, açın odanın kapısını ardına kadar,
Ve gösterin, gösterin bana Sokrates'i,
Öğrencisi olmak için canımı veririm. Açın, açın!"

Eğer okuyucu Strepsiades'in eve harmaniyesi olmadan döndüğünü hatırlarsa, bu durumdaki komediyi mutlaka sezecektir. Yağmadan kendine pay çıkarmak (bir harmaniye) isteyen Strepsiades, eve ganimet elde etmeden dönmekle kalmaz, eskiden kendisine ait olan bir şeyi, harmaniyesini de orada bırakır. Ama Strepsiades'in sonraki sözlerinden anlaşılır ki, bu bile gayet iyi bir alışveriştir; çünkü ders süresi boyunca Sokrates'in spekülasyonlarının onu hiçlik düzeyine indirgeyeceğinden korkmuştur. Bkz. 717:

"Streps. Ne, ne yapabilirdim ki?
Yanaklarımın kızılı uçup gitti,
Damarımdan kan, ayağımdan pabuç uçup gitti.
Kesem bile uçup gitti, daha fenası,
Nöbet bitene kadar bir şarkı mırıldanırken,
Ben bile uçup gidecektim ecel gelmemişken."

Ayrıca, koronun Sokrates'e yaptığı baskılardan, her şeyin Strepsiades'i dolandırmak üzerine kurulu olduğu anlaşılır. Bkz. 810:

"Koro Madem adamcağızı allak bullak ettin şimdi,
Elini çabuk tut da ne istiyorsan aşır bari."

yük bir coşkuya kapılarak kendisini derhal Sokrates'e götürmelerini ister. Strepsiades tekkeye alınmadan önce bir ön sınavdan geçirilir ve bu sınavda, daha önce bağlı bulunduğu eskimiş düşünce yollarından sapmasını sağlamak için uğraş verilir (dâhiyane bir fikirle, tekkeye girmeden önce giysilerini çıkarması[109] istenir). Ciddiyetli ve yapabileceği tek etki Strepsiades'in kavramlarını birbirine karıştırmak olan bir tanışma faslından sonra, gerçeği bulması için Sokrates'in izlediği yol gösterilir; yani çevresini kesinlikle dikkate almadan, kendisini kendi içine bırakması.[110] Doğal olarak, Strepsiades için bu yetersiz bir besindir, leyleğin tilkiyi çağırdığı ve tilkinin, ev sahibinin uzun bir vazonun içinden karnını doyurmasını aç açına izlediği şölen kadar doyurucudur ancak. Bu nedenle Strepsiades'in yeni bilgelik tarafından dönüştürülemeyeceğine karar verilir ve derhal evine gönderilir. Ama o, planını gerçekleştirme umudundan kesinlikle vazgeçmemiştir. Kusurun öğretmende olacağını düşünemeyecek kadar alçakgönüllü olduğu için, suçu kendisinde arar ve kısa süre sonra umudunu, babasının incilerine kuşkuyla yaklaşan, ama bir süre sonra baskıya boyun eğip tekkeye kaydolmayı kabul eden yetenekli oğlu Phidippides'e bağlar. Oğul çok daha başarılı olur ve bu başarıdan ötürü babası, Sokrates'e armağanlar getirir. Ama korkunç gerçeklik giderek yaklaşır ve sonunda iki alacaklının vücudunda hayat bulur. Phidippi-

---

[109] Bkz. 497:
"Sokr. Harmaniyeni çıkar.
Streps. Niye, bir kusur mu işledim?
Sokr. Yok canım, buraya hep çıplak gireriz."

[110] Burada, Sokrates'in ünlü trans halinin, kıpırdamadan durup boş bakmasının Aristophanes'e göre kavranışını görüyoruz.

des'in sınırları oynatmak konusundaki diyalektik gücüyle kendisinden geçen[111] ve tekkede öğrendiği bazı dâhiyane soru ve cevapları hâlâ unutmamış olmasına güvenen Strepsiades, acı gerçekliğin bu iki temsilcisiyle kendi başına yüzleşmeye karar verir. Ama Pasias ve Amynias böyle kurnazlıklara kulak asmayacak kadar sıkı tefecilerdir. Gerçekliğe hâlâ güvenmektedirler ve bir şekilde istediklerini elde edeceklerine inanırlar, diyalektikle olmazsa mahkemeyle. Ama Strepsiades arzuladığı nesneye erişmiş olmanın verdiği hazla kendinden geçerken, şairin onun için hazırladığı, Phidippides'in Sokrates öğretisini yozlaştırmaktaki olağanüstü başarısından kaynaklanan bir sürpriz ortaya çıkmak üzeredir. Çünkü Phidippides, ödeme gününün yanı sıra, Strepsiades'in

---

[111] Bkz. 1178:
"Phid. Nedir senin keyfini bozan?
Streps. Geçmiş ve gelecek gün.
Phid. Geçmiş ve gelecek gün diye bir şey mi var?
Streps. Evet, şans oyunlarına o gün para koyarlar.
Phid. Koyarlarsa kaybederler. Ne yani, sence bir gün içinde iki gün birden olabilir mi?
Streps. Evet, sence olamaz mı?
Phid. Elbette olamaz, olsaydı bir kadın da hem genç, hem yaşlı olurdu."
Bkz. *Aristophanis Comoedier*, bl. I, çeviren J. Krag, Odense, 1825, s. 233: "Atina'da aylar otuz gün sürerdi. Ayın ilk yirmi günü, birden yirmiye kadar ileri doğru numaralanırdı. Ama son on gün, bir sonraki aydan geriye doğru numara alırdı. Yani ayın 21'i onu, 26'sı beşi, 29'u ise ikisi olurdu. Dolayısıyla otuzu geçmiş ve gelecek ayların biri ise yeni ayın adını alırdı." - Ayın son günü, faizlerin ödenmesi gerektiği için Strepsiades'in korkulu rüyasıydı. Ama artık, Phidippides'in gerçekliği yok etme ve gerçekliğin var olmadığını kanıtlama gücüne sahip cinliği sayesinde bu kaygılardan arınmıştı. Bu safsatayı, tekkede öğretilen diyalektiğe bir örnek olsun diye bilerek seçtim; çünkü hem Sokrates'in aynı şeye ait iki çelişen tanımlayıcının birden onaylanamayacağı prensibine dayanan diyalektiğini güldürü konusu yapıyor, hem de büyük mizah kuvvetiyle düşünce evreninin geçerliliği üzerinde ısrar ediyor ve hatta gerçekliği olumsuzlama yetkisinin de kendisinde olduğunu varsayıyor.

yıkıldığını pek görmek istemeyeceği başka bir gerçekliği de ortadan kaldırmıştır. Bu diyalektik içinde, evladın babaya göstermesi gereken saygı ve bağlılık, ödeme günü kadar geçersizdir artık. Phidippides'in eskiden var olan gerçekliği yıkmak, şimdi ise yeni bir gerçeklik kurmak için büyük bir güçle kullandığı karşılaştırmaların şiddetine Strepsiades dayanamaz olur; artık dayak cennetten çıkmadır ve hiç kuşku bırakmayacak bir şekilde kendisini kanıtlar. Phidippides daha önce babasının borçları için kendini üzmemişse de, şimdi babasına olan dayak borcunu suratına inen tokatlarla öderken fazlasıyla üzülmüştür. Strepsiades yeni öğretideki bozukluğu çok geç fark eder. İçinde korkunç bir intikam duygusu uyanır, tekkeye dalarak yerle bir eder ve komedya biter.

Konunun mümkün olan en kısa özeti budur. Komikliğin özü, Strepsiades'in spekülasyonun meyvesi olarak arzuladığı, kendi kafasınca bütün bu oyunların sonucu olması gereken o şeyde yatar. Ama nasıl ki Sokrates'in akıl çemberindeki oyunlarının anlamsız ve bir şey oluşturma gücünden yoksun olduğu ortaya çıkar; bunlardan[112] boş yere sonlu ve dünyevi bir medet uman,

---

[112] Yukarıda sözünü ettiğimiz, öğrencisinin ifadesine göre Sokrates'in güreş okulundan kaptığı o harmaniye hakkındaki çok tartışılan bölüm üzerinde yorum yapmanın sırası geldi. Bu sorunun *vita ante acta*'sı [önceki hayatı] için bkz. Rötscher s. 284. - Süvern, Reisig tarafından ileri sürülen açıklamayı reddetmiş ve onun yerine Sokrates'in iyi bilinen çeldirmesinin bir tanımını bulmuştur. Bunun matematiksel bir örnekle aydınlatılmış olduğu yolunda iddialar bulunduğu için, konuyu Sokrates'in, sağ olası Ksenephon tarafından icat edilen ve insanın sadece günlük işlerde ihtiyacı olacağı kadar matematik öğrenmesi gerektiğini ileri süren at gözlüğü çerçevesinde işler. Rötscher'e göre bu bölüm belirli bir olgu hakkında değildir; hayatı zora giren Strepsiades'in ihtiyacı olan o pratik zekânın çok akıllıca bir tanımını temsil eder. Ama Sokrates'in harmaniyeyi Palaestra'dan çaldığını ve bu suçun Solon yasalarındaki karşılığının idam olduğunu söyleyip Sokrates'in kurnazlığını vurgularken, bence bu sözlerin asıl anlamına, başka cümlelerde yaklaştığı kadar

ya da çağdaş felsefeden örnek vermek gerekirse, spekülasyon aracılığıyla Kant'ın yüz talerini[113] var etmek, eğer edemezse hiç değilse borçlarını yok etmek[114] isteyen Strepsiades'in dünyasında da durum farklı değildir. İroni, onun spekülasyon yoluyla, hemen olmasa bile Phidippides sayesinde zaman içinde var ettiği bir şeyde yatar: Ne kadar beklenmedik olsa da, o bilinçli dayaklar beraberinde kaçışı olmayan bir zorunluluk da getirmektedir. Strepsiades bu dâhiyane oyunlar içinde anlık mut-

---

yaklaşamıyor. Kuşkusuz Aristophanes tamamen boş deneyimlerle kan kaybından ölüme giden bu olumsuz diyalektik hakkında ironik bir tavır sergilemek istiyordu; bunun için daha da derin bir ironiye dalarak onu yaratıcı güce atfetti; çünkü yapay gösterimlerle bir gerçeklik üretmesine izin verdi, öyle ki, gerçeklik sonlu ve dünyevi bir şey olduğu için, bu üretim hırsızlık sınırına dayandı. Sokrates'in arkadaşı Khaerefon'un komedya şairleri tarafından sık sık "hırsız" (κλέπτης) lakabıyla onurlandırılması konusunda Rötscher'in düştüğü not da bu şekilde kavranmalıdır. Konunun girişini oluşturan, "Masaya - biraz ince kül serpti - bir şişi eğdi - ve pergel gibi kavradı" sözleri, bir yaratıma etkinliğinin ön hazırlığı gibi. Ardından, daha fazla vurgu ve ani hareketlerin şaşırtmacasıyla, "Ve. . . bir harmaniye yürüttü" gibi sözler kullanılıyor. - Ancak, kişi bu bölümü eser için ifade ettiği anlam çerçevesinde nasıl kavramak isterse istesin, bu hilenin kapatması gerektiği zayıflıkla olan ilişkisinde bir belirsizlik her zaman kalacaktır. Öğrenci Strepsiades'e, Sokrates'in, yukarıda anlatılan eylemi, akşam yemeğine muhtaç oldukları bir zamanda gerçekleştirdiğini söyler. Ancak Sokrates'in harmaniyeyi satıp gerekli parayı elde ettiği varsayılmazsa, bunun akşam yemeğine nasıl bir katkısı bulunduğu anlaşılmaz; ayrıca harmaniyenin güreş okulundan çalınmasının anlamı da belirtilmemiştir. Hermann'ın baskısındaki (Leipzig, 1799, s. 32) bir notta, bu bölümün başka bir yorumu daha vardır, (ἐκ τραπέζης). Burada kullanılan belirleyici öğenin de yanlış olduğuna; çünkü belirli bir harmaniyeden söz edilmediğine de dikkat çekiyor. Kısacası, bu sorun Hermann tarafından çözülememiştir.

[113] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, "Gerçek yüz talerin, olası bir yüz talerden tek kuruş fazlası yoktur." (y.n.).

[114] Bu konuda Strepsiades'in gösterdiği büyük kararlılığın hakkını vermek gerekir: Çünkü tekkeden eve hiçbir şey öğrenmeden dönmesine (bunun nedeni, yaşlılığın getirdiği unutkanlık olabilir; bkz. 855) ve hem harmaniyesini, hem de ayakkabılarını kaybetmiş olmasına (bkz. 857: "Bazen hiç ortada görünmezler, ama kayıp değildirler.") rağmen, Phidippides'in doğal yeteneğine güvendiği için, yeni öğretiye olan güvenini ve umudunu yitirmiyor.

luluklar bulabilir, ama ruhunun arzuladığı şey "pratik uygulamalardır", üstelik bunlar en beklenmedik yerde de olsa gerçekleşmekten geri kalmaz. Bu güldürü içinde ortaya çıkan bakış açısına bir göz attığımızda, öznelliği barındırdığını söyleyemeyiz; çünkü bize daima soyut idealin dünyasını gösterir. Oysa burada karşımıza çıkan, hiçbir şey göstermeyen, tamamen olumsuz bir bakış açısıdır. Ortaya konan derin düşünceler, bir bardak sudaki fırtınalar gibi kaybolup gider, Strepsiades'in bir şey elde etmek istediği gerçeği de gülünç bir gölge gibi onu izler. Ama dikkat edin, onun aradığı şey sonludur, sonlu bir faydadır ve bu bakış açısı o faydayı, görünüşte sağladığı entelektüel faydadan daha fazla sağlayamaz. Ancak Sokrates'in tüm etkinliğinin ironi yapmaktan oluştuğu düşünülürse, Aristophanes'in, komiği kavramak için doğru bir hamlede bulunduğu anlaşılabilir; çünkü kişi ironiyi bir sonuca bağlamaya çalışır çalışmaz, ironi kendisini komik olarak gösterir; ama başka bir bağlamda da bireyi komikten kurtarır. Defalarca ortaya konan diyalektik de doğru bir felsefi diyalektik değildir; daha önce Platon'un özelliği olarak tanımlanan diyalektiğin aksine, tamamen olumsuzdur. Eğer Sokrates, Platon'un öznel diyalektiğine sahip olsaydı, Aristophanes'in Sokrates'i bu şekilde kavraması tamamen yanlış olacaktı; eğlendirici olsa da komik sayılamayacaktı çünkü komikte bir parça da doğru olması gerekir. Öte yandan, Sokrates'in diyalektiği safsatalarla güçlendirilmiş ve doğrudan Sofistlere karşı bir polemik haline getirilmiş olsa, aynı zamanda olumsuz olarak İdeaya doğru yönlendirilseydi, o zaman Aristophanes'in yorumu komik bir şekilde doğru olacaktı. Aynı şey koronun simgesi olan bulutlar için de geçerlidir. Eğer bu, öznel bakış açısının ideal dünyasını yansıtsaydı, Aristophanes'in yorumu her ne kadar komik olsa

ıla, bireyin kendisini bu yorumla Aristophanes'in yaptığı kadar rastlantısal bir şekilde ilişkilendirmesine izin vermek doğru olmazdı. İronist, idea konusunda son derece gamsızdır, bu bağlamda sonuna kadar özgürdür çünkü onun için mutlak olan hiçliktir.

Oyunun ikinci uğrağını, yani *dramatis personæ*[115] ve özellikle Sokrates'in karakterini incelerken, Aristophanes'in onu Sofistlerle özdeşleştirmediği hemen belli olmaktadır; çünkü sadece Sokrates'i birçok küçük özellik sayesinde anında tanınabilir kılmakla kalmamış (bu, Rötscher'in özellikle vurguladığı bir noktadır), Sokrates'in bakış açısını tam bir soyutlanmayı gerektiren bir bakış açısı olarak yansıtmıştır. Bu kesinlikle doğrudur. Çünkü oyunda da gerçek hayatında olduğu gibi öğrencileri olmasına rağmen, bu öğrencilerin Sokrates'le herhangi bir ilişkisi yoktur, daha doğrusu onlarla hiçbir şekilde ilişkiye girmez.[116] Onlara bir şeyler vermek yerine, sürekli olarak tepelerinde dolaşır; bu da Alkibiades ile olan ilişkisine çok benzemektedir, esrarengiz bir itme ve çekme gücü vardır. Kendi içine kapalı olmasının anlamı öğrencileri için anlaşılmazdır; çünkü bunun hakkında bir açıklama yapmak ister gibi duran incelikli imaların aslında bununla hiçbir ilgisi yoktur. Aristophanes, Sokrates'in hayatındaki çeşitli anlara ait her şeyin sentezini oluşturmuştur; bu nedenle, Anaksagoras'ın doğa üzerindeki spekülasyonları bile kendisine yer bulur; çünkü *Phaidon*'a göre, Sokrates bir zamanlar bununla ilgilenmiş, ama sonra vazgeçmiştir. Gülünç söz

[115] Oyundaki kişiler (ç.n.).

[116] Bu nedenle Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda, hiç kimsenin öğretmeni olmadığını ve hiçbir öğrenci kabul etmediğini söyleyebilmektedir.

oyunları ve çiğ el çabuklukları içeren bölümlerle[117] bunlara eşlik eden tantanayı hiç dikkate almayacağım çünkü bunlarda ideaya ait hiçbir iz bulunmamaktadır. Strepsiades'in safça batıl inançlarıyla[118] karşıtlık oluşturmaları nedeniyle son derece komik bir etki yaratan doğa hakkındaki tanrıtanımaz gözlemler, daha sonra bir anlam kazanacaktır. En önemli unsurlar şunlardır: Birincisi, Sokrates'in bir kişilik olarak ele alınması; ikincisi, öğretisinin temel unsuru olan diyalektiğin genel hatlarıyla gösterilmesi; üçüncüsü de onun bakış açısının yansıtılmasıdır.

Bunlardan ilki incelendiğinde, Aristophanes'in Sokrates'i Sofistlerle özdeşleştirmediğine dair kanıtlar içerdiği hemen görülecektir. Safsata, benlikçi düşüncenin çılgınca ve ahlaksızca debelenmesi; Sofist de onun nefes nefese kalmış rahibidir. Safsatadaki daimi düşünce, sonsuz bir düşünceler zinciri olmak üzere dağılırken, bu düşünce yığını da aynı yoğunlukta bir Sofist yığını ile canlandırılır.[119] Başka bir deyişle, bir Sofisti tekil olarak

---

[117] Ancak Aristophanes'in bazı ayrıntıları çok iyi düzenlediğini kabul etmek gerekir. Örneğin Sokrates oyunun başında, sonuna göre çok daha büyük bir rol oynar ve Phidippides'in eğitimi sahne dışında gerçekleştirilirken, Strepsiades herkesin önünde yetiştirilir. Burada eşit derecede komik iki kişilik tarafından temsil edilen eski ve yeni bakış açıları, gülünçlük bakımından birbirlerine çok az şey verirler.

[118] Bkz. 368; Sokrates burada yağmurun nasıl oluştuğunu anlatır, yani bulutlardan döküldüğünü söylerken, Strepsiades onu temin eder (373): "Ama eskiden, yağmurun Zeus'un lazımlık olarak kullandığı kevgirden süzülen sıvılar olduğunu sanırdım."

[119] Her yeni dünya tarihsel bakış açısının (böyle şeyler o kadar az dikkat çeker ki, bu dünyanın içinde değil, dışında var olmuş sanılabilir) temsil edildiği bu kasvetli sessizlikten sonra, Sofistlerin şamatacı korosu devreye girer. Bu koro, birbirlerinin çevresinde ve her yöne doğru, sonsuz ardıllıkta hareketler ve duruşlarla [*Mellemhverandre*] dur durak bilmeden uçuşup vızıldayan sineklerin oluşturduğu bir kümeye benzer. Genellikle Mısır'da görülen çe-

ele almanın hiçbir gerekliliği yoktur, çünkü tür, cins gibi kavramlara denk düşer; öte yandan, bir ironist her zaman tekildir ve kişilik saptamasıyla belirlenir. Sofist hummalı bir çalışma içindedir; önünde bulduğu her şeyi kavramak için çabalar. İronist ise bunu her uğrakta tekrar kendisine yönlendirir, devamlı geriye doğru akışı olan böyle bir hareket de kişilik belirlenimidir. Safsata bu nedenle ironide bir arabulucudur, ironist onu kendisini kurtarmak için de kullansa, bir şeyi başka bir şeyden kurtarmak için de kullansa, iki uğrağı da bilince varacak şekilde eritir; yani işin keyfini çıkarır. Bir ironistinki en soyut, en boş, en yüzeysel keyif alma; mutlak içerik, yani mutluluk barındıran zevkin en kötü taklidi bile olsa, keyif sürme bir kişilik belirlenimidir. Sofist ortalıkta, dolandırılmış bir tacir gibi dolanırken, ironist kendi içinde biten biri gibi gururla dolaşır; keyif çatar. Aristophanes de bunu öne sürmektedir; çünkü koro Sokrates ile özel olarak ilgilendiğini anlatırken, seçilmiş bir başka özel kişi olan Prodikos'tan onu ayırt eder. Koroya göre aralarındaki fark şudur: Prodikos'u bilgeliği ve sağduyusu için, Sokrates'i ise "yan yan baktığı, hava atıp caka sattığı; daha ayağında pabucu yokken çok önemli bir adammış gibi onlara tafra yaptığı" için tercih eder.[120] Aristophanes'in öyküsünde onun komik bir karakter ol-

kirgeler gibi devasa bir sürü halinde dolaşırlar ve dünya ruhunun kendisini kişiliğin kısıtlamasından kurtararak, Ren Nehri'nin ağzındaki oluşuma benzer bir şey içinde kaybetmek üzere olduğunu simgelerler.

[120] Bkz. 360:

"Koro Merakımızı rahat rahat giderebileceğimiz bir bilge yoktur ya çevrede,
Belki bir tek Prodikos var, bir tek onun bilgisi derman olur derdimize, ama sen,
Başka kimse yok diye bize yan bakar, hava atar, caka satarsın,
Daha ayağında pabucun yoktur ama çok önemli adammış gibi bize tafra yaparsın."

ması gayet normaldir. Ancak o yine de bir kişiliğin en büyük özelliği olan estetikten; hiçbir çevreye ihtiyaç duymayan ve göze bir monolog gibi görünen bütünlükten yoksun değildir. Koronun bu sözleriyle Aristophanes'in rastlantısal bir gerçekliği değil, bir ideayı aktarmak istediğini herkes anlar. Yoksa Aristophanes'in niyeti, Sokrates'in görkemli vücudunu, doğanın onu kayırarak verdiği ve ayakta durmak için birebir olan kocaman ayaklarını, etrafı hiç güç harcamadan kolaçan etmesini sağlayan patlak gözlerini, doğanın büyük bir ironiyle ona bahşettiği, onun da yine büyük ironiyle algıladığı talihsiz dış görünüşünü anlatmak değildir. Zaten böylesine dikkat çekici bir kişilik, deneyci ben geri çekildiği ve saf ben'in ideal belirlenimleri geliştiği için bireyin bir ölçüde yok olduğu, tümden öznel bir spekülasyonun işareti de değildir. Hayır, ironist bütün bir kişiliğin kehaneti ve özetidir.

Bu eserde yansıtılan Sokrates diyalektiğiyle, ancak tamamen entelektüel olarak ele alınabildiği sürece ilgilendiğimizi; başka bir deyişle, böyle bir diyalektiğin kötü niyetli bir iradenin hizmetinde, etkili bir entrikacıya dönüşmesi durumunda ortaya çıkacak ahlaka aykırı davranışlarla ilgilenmediğimizi belirtmek isterim. Aristophanes de bir ölçüde bunun farkında olmak zorundaydı, yoksa herhangi biri onu Sokrates'e iftira etmek suçlamasından nasıl kurtarırdı, bilemiyorum. Aristophanes her ne kadar Sokrates'i, eski Helenizmi yıkma tehdidinde bulunan yeni bir prensibin öncüsü olarak gösterse ve bu konuda haklı olsa da; onu, gençliğin ahlakını bozduğu, gençlere hem eski hem de yeni Helenizmin kuşkusuz nefret edeceği bir ahlaksızlık ve gevşeklik aşıladığı yö-

nünde suçlamak haksızlık olurdu. Haksızlık olurdu; çünkü Sokrates sadece Hellas'taki en doğru adam olmakla kalmıyor, son derece soyut bir entelektüel bakış açısına sahip olmasıyla da tanınıyordu (bu, günahı bilgisizlik olarak gösterdiği o ünlü saptamasından da bellidir) ki, bence insan onun erdemleri ve soylu kalbi konusundaki kuru gürültüyü bir kenara bırakıp hayatı boyunca ahlaki normları bozmak konusundaki suçlamalara kayıtsız kaldığını dikkate alacak olursa, onu anlamak adına daha iyi bir iş yapmış olur. Rötscher istediği kadar Aristophanes'in *Bulutlar*'da işini ne çok ciddiye aldığını vurgulasın; bu Aristophanes'i haklı çıkarmaz, tabii eğer insan, Aristophanes'in bu kadar ciddiye aldığı bir şeyin, daha sonra yanlış yönetimlerle çığrından çıkacak kadar bozulmasındaki komikliği vurgulamak istemiyorsa. Aristophanes böyle bir entelektüel tarafsızlığı Sokrates'e de atfetmek istiyor. Phidippides tam Sokrates öğretisiyle tanıştırılmak üzereyken, Aristophanes haklı ve haksız mantığın iki karşıt güç olarak görünmesine izin verir; Sokrates'i de kayıtsız bir olasılık olarak ikisinin dışına yerleştirir. Burada yansıtılan diyalektiğin aylak bir bedevi olduğu açıkça bellidir; bazen en gereksiz şeyleri ararken kılı kırk yararak anlamsızca zaman harcar (incelikli bir mantığın kılı kırk yarması", 130); bazen de o kadar ilgisiz ve tembel olur ki, ya kıvrak zekâlı bir bilmece ustasının, ya da sık sık kısır ve boş kafaların tatsız coşkunluklarının nesnesi olan deneysel bir yetenek şekline bürünür; bazen bu gereksizliklere o kadar büyük bir ciddiyetle eğilir ki, "derin derin düşünenler" (101) nitelemesi bütün okula uygulanır; zaman zaman büyük ve anlamlı bir şeyi yakalamaya niyetlenir ama bu şey or-

taya çıkar çıkmaz kaçmaya başlar.[121] Bu iki aşırı uç arasında, geçerliliğini bölerek gösteren diyalektik hareket yatar. Özünde felsefi ve spekülatif olan diyalektik birleştirirken, olumsuz diyalektik ideayı reddettiği için daha alt bir çemberde pazarlık yapan bir aracıya benzer, yani ayırır.[122] Yani öğrencide yalnızca iki özelliğin olduğunu varsayar, ki Sokrates de Strepsiades'in bunlara sahip olduğundan emin almak istemektedir: Biri bellek, diğeri de konuşmaya doğal yatkınlık.[123] Strepsiades'in ilk soruya verdiği cevapta, yani belleğe iki anlamda sahip olduğu; eğer birinin ona borcu varsa bunu asla unutmadı-

---

[121] Bkz. 700. Koro Strepsiades'e seslenir:

"O zaman iyice kolaçan et dört bir yanı
Ar elini önüne gelene, belki aklın keser;
Çevreni sarsın sarmalasın düşünceler.
Olur da takılır kalırsan birine,
Sakın kafa yormak için durup düşünme,
Hemen, hemen sıçrayıver
Bir ona bir diğerine."

Eğer satır aralarına biraz inilirse, bu sözlerin içinde, ideayı delinemez, katı bir cisim haline getiren ve sonunda ondan kaçan yöntemsiz diyalektiğin tanımı bulunacaktır. Üstelik Sokrates tarafından desteklenen kararlılık, görünüşe göre sorunu çözen değil, yalnızca destekleyen bir kararlılıktır. Bkz. 743:

"Dur: Eğer bir güçlük çıkarsa karşına
Bırak dursun biraz, sonra dön ona,
Düşün onu baştan, bir uçtan bir uca."

[122] Bu nedenle, Strepsiades derse başlamak üzereyken Sokrates ona önceden bilmediği ne öğrenmek istediğini sorar. Bkz. 637:

"Bana bak bana: Evvelden bilmediğin
Ne öğreteyim sana ilk başta? Hangisini istersin,
Ölçüler mi, uyaklar mı, yoksa sırrı mı doğru sözcüklerin (ἐπῶν)?"

Her ne kadar dilbilgisel öğretiden (ἔπος)'tan oluşsa ve Sokrates önümüze dilde kılı kırk yaran bir eğitmen olarak konsa da, burada doğrudan doğruya komiklikle karşılaştığımız unutulmamalı ve bunun dil temelinde bazı diyalektik ayrımlarla ilgisi olabileceği düşünülmelidir.

[123] Öğretiden ancak bu şekilde bir sonuç alınabilmektedir. Sokrates şu sözü verir (260): "Konuşmacıların, hikâyecilerin, dedikoducuların gülü olacaksın."

ğı, birinin ondan alacağı varsa bunu asla hatırlamadığı yönündeki karşılıkta, bu diyalektik türünün doğru bir tanımı yatmaktadır. Tabii bu diyalektiğin bir içeriği yoktur ve bu durum, Sokrates Strepsiades'e tanrılara değil, uçsuz bucaksız boşluklara ve dile inanmasını söylediğinde ortaya çıkmaktadır. Bu koşul, hiçlik hakkında yapılan kaba saba konuşmaları çok iyi tanımlar ve bana Grimm'in *İrlanda Peri Masalları* adlı eserinde, kafaları boş ve dilleri bir kilise çanının tokmağı gibi olan insanlardan söz ettiği bölümü hatırlatır.

Son olarak, Aristophanes'in Sokrates'in bakış açısındaki tuhaf zorluğu çok doğru bir biçimde algıladığını söyleyebiliriz. Sokrates'in, "Bana duracak bir yer verin" (δος μοι που στω) sözünü nasıl vurgulayarak söylediğini görmemize izin vermiştir. Bu nedenle Sokrates'e tekkede asılı bir zembil içinde yer vermiştir, bu da Strepsiades'i çok şaşırtır. Ama ister kirişlere asılmış bir zembilin içinde otursun, ister kendi içine bakarak kendisini dünyanın çekim alanından bir ölçüde kurtarsın, Sokrates yine de havada asılıdır. En betimleyici olan da bu asılı durma halidir: Cennet katına çıkma arzusunun, idealin bütün dünyasının ucundan görülebileceği bir noktaya yükselerek tatmin edilmesidir; insanın kendi içine bakması, ben'in bütün içeriğiyle birlikte saf düşünceden oluşan tümel ben'e yayılmasını sağlar. İronist kuşkusuz dünyadan daha hafiftir, ama yine de dünyaya aittir; Muhammed'in tabutu gibi iki mıknatıs arasında asılı durur. Eğer Sokrates'in bakış açısı öznellik ve içsellikten oluşsaydı, Aristophanes'in onu bu şekilde anlaması gülünç bir yanlışlık olurdu. Eski Helenizmin maddeciliğine göre öznellik elbette havada asılıdır, ama son-

suza dek havada kalır. Yani Sokrates'i devamlı yok olan biri gibi gösterip, Strepsiades'in onu bir türlü göremesini anlatmak, onu bir zembilde asılı duran biri olarak göstermekten daha doğru olurdu. Çünkü zembil, ironistin ihtiyaç duyduğu deneyci gerçekliğin temelidir; oysa öznellik, sonsuzluğu içinde kendi üzerine katlanırken, sürekli olarak havada asılı kalacaktır.

Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyunu üzerinde yaptığımız bu tartışmayı özetlemek gerekirse; bana öyle geliyor ki, insan Sokrates'in bakış açısını öznellik olarak değerlendirmekte Rötscher'e katılırsa, hem Aristophanes'in yorumunu gülünç bir şekilde daha doğru ve dolayısıyla hakça bulacak,[124] hem de daha ileri gidip bu bakış açısını ironi olarak belirlerse; yani öznelliğin aşırı bolluk nedeniyle taşmasına izin vermeyip kendisini bencilce ironi içinde kapatmasına yol açarsa, Aristophanes'in bu eserinde kalan diğer zorlukları da kaldırabilecektir.

Ksenephon, Platon, Aristophanes

Aristophanes'in Ksenephon ve Platon'la kurduğu ilişkiye baktığımızda, Aristophanes'in her ikisinin yorumundan da bir parça etkilenmiş olduğunu görüyoruz. Sokrates'in hayatındaki ana unsuru oluşturan gizemli hiçli-

[124] Sokrates diyalektiğinin, iyinin her somut saptamasını hem iyi pahasına, hem de iyiyle birlikte (burada iyi, boş ve içeriksiz tümel anlamında kullanılmaktadır) yok edebileceğini gösterdikten sonra Hegel, Sokrates'in felsefesini tamamen olumsuz yönünden kavramlaştıranın Aristophanes olduğunu da öne sürer (*Geschihte der Philosophie*, XVIII, 85). Eğer Sokrates'te bir Platon olumluluğu bulunsaydı, o zaman Yunan anlayışına göre şaire ne kadar özgürlük tanınırsa tanınsın, Aristophanes'in komik kavramının içindeki sınırı, yani komik olsa da doğru olma zorunluluğunu çiğnediği kesinlik kazanırdı.

ği, Platon ona ideayı vererek, Ksenephon ise yararlının her şeye sızma gücünü vererek doldurmaya çalışmıştır. Aristophanes bu hiçliği, Sokrates'in keyfini sürdüğü ironik özgürlük olarak değil, yalnızca içindeki boşluğu yansıtacak şekilde anlamıştır. Sokrates kendi içine dalmakla ideanın sonsuz dolgunluğuna değil, yalnızca çilekeş bir cimriliğe ulaşabilir. Çünkü bu dalış, derinlerinden hiçbir şey çıkaramaz, ruhun derinliklerine inse de, hep eli boş döner (Aristophanes'in yeni okulun öğrencileri hakkında yazdığı, "Tartaros'un derinliklerini çağrıştırıyorlar" [192] sözüne kolaylıkla bir psikolojik anlam yüklenebilir). Bir tür gözlem olan yararlının yerine,[125] avantajlı (bu, ancak tamamen kendi çıkarlarını düşünen bireyle ilişkiye girdiği zaman tikele dokunur) ve vicdansız geçer (177). Üstelik, Aristophanes'in Sokrates'e söylettiği doğa üzerine spekülasyonlar, Aristophanes'te görülen dinsizlik suçlamasından arındırıldığı zaman, Ksenephon'un doğal tarih üzerindeki derslerini de andırır niteliktedir.[126] Yani Aristophanes Platon'dan

---

[125] Ksenephon'daki yararlı kavramı, güzele ve iyiye uygun olup olmamak arasında gidip gelir, dolayısıyla ahlaki olmaktan çok akılcı bir kavram olurken; Aristophanes'teki yararlı kavramı, iyiyle olan karşıtlığı ve kötüyle olan yandaşlığı çerçevesinde tamamen ahlaki açıdan yorumlanır. Ksenephon Sokrates'in dersleri karşılığında para almasına izin vermez ve bununla öğretisinin bedelinin parayla karşılanamayacağını anlatır, Sokrates'in öğretisinin her türlü dışsal değerlendirmeyle olan belirsiz ilişkisini (bir anlamda çok iyi, bir anlamda çok kötü olduğu için) ortaya koyar. Öte yandan Aristophanes Sokrates'in değil para almasına, öğrencilerini soyup soğana çevirmesine bile göz yumar. Eğer kişi bu son özellikte kanıtlanması zor bir ahlaki suçlama ya da mazeret arayan oynak bir taşkınlık görmüyorsa, belki ironistin bireyle olan ilişkisinin bir betimlemesini görebilir; çünkü bu ilişkide ironist, verdiğinden daha fazlasını alır, Sokrates'in Strepsiades'e fiziksel olarak yaptığını; yani onu tekkeye çıplak sokup, oradan çıplak çıkartmasını, entelektüel olarak yapar.

[126] Bu üç yorumu kronolojiye göre değil, ideayla olan ilişkilerine göre sıralamış

bir şeyler çıkarmış, Ksenephon'a bir şeyler eklemiştir; ancak bu ekleme işinin yalnızca olumsuz bir boyutu olabileceği için, aynı zamanda bir çıkarma olduğu anlaşılmalıdır. Eğer bu üç yazarın karşılıklı ilişkileri hakkında sürekli hesap yapılmasının altına yukarıdaki bölümlerde çizdiğimiz çizgilerin toplanıp açıkça ortaya çıkmalarına ve bilinmeyen büyüklüğü ya da bakış açısını anında sınırlandırıp ara boşluğu doldurmalarına izin versek, kendilerini aşağı yukarı şöyle gösterirlerdi: İdeayla olan ilişkileri olumsuzdur, yani idea diyalektiğin sınırıdır. Diyalektik sürekli fenomeni ideaya götürmek için çaba gösterdiğinden, birey geride kalır, daha doğrusu, gerçekliğe geri çekilir. Ancak gerçekliğin de, sürekli gerçekliğin ötesine geçme isteği duymanın bir bahanesi olması dışında hiçbir geçerliliği yoktur; üstelik bu hiçbir zaman mümkün olmaz. Öznelliğin bu gayretleri (*molimina*) tekrar bireye geri döndüğünde; birey bu gayretleri kendi içinde, kişisel bir doyum alarak yok eder. İşte ironik duruş böyle bir şeydir.

Bu yazı artık bir duraklama noktasına geldi; soruşturmanın bir bölümünü tamamladı. Eğer bütün içindeki bir uğrak olarak anlamını ifade etmem gerekiyorsa, bir Sokrates yorumunun mümkün kılındığını söyleyebilirim. Ksenephon, Platon ve Aristophanes yalnızca Sokra-

---

olmam (tarihsel-ideal-komik), bazı okuyucuların beni zamanı çarpıtmakla suçlamalarına yol açabilir. Ama ben kronolojik sıraya uymamakla doğru yaptığımı iddia ediyorum. Elbette bunu Aristophanes'in yorumunun, en önce ortaya çıkmış olmasından ötürü kazanabileceği ek bir önem ya da anlamı yok etmek için yapmıyorum. Tarihsel bağlamda kazandığı bu anlam, Platon'un *Bulutlar*'ı yaşlı Dionysius'a göndermesi ve bunu okuyarak Atina devletini daha iyi kavrayabileceğini söylemesiyle daha da yoğunlaşmaktadır zaten.

tes'i normal anlamıyla (bu söz, entelektüel bir fenomen konu alındığı zamanki normal anlamıyla algılanmalıdır) ele almakla kalmamış, daha özel bir anlamda da onu kopyalamamış, yorumlamışlardır.[127] Doğal olarak insanın onlardan birini kullanırken dikkatli olması ve biriyle kaçacak gibi oldukları zaman onları kısıtlaması gerekmektedir. Bu nedenden ötürü ve keyfiyetle suçlanmaktan kaçınmak için, birinden yardım almak gerekli olmaktadır. Bu nedenle kendimi her birine karşı sürekli üçüncü kişi [*Tredie*] yapmaya çalıştım. Böylece bütünün sonlu bir yüzleşmeye gelmesini sağladım. Bu şekilde, üç yorum arasındaki büyük farkların, bu farklarla ilgili başka bir Sokrates yorumuyla açıklanması olasılığını güvence altına aldım. Ama güvence altına aldığım şey bir olasılıktan öteye gidemedi; çünkü her ne kadar önerilen açıklama savaş halindeki güçleri ateşkese ikna etse de, bu onun doğru olmasını gerektirmiyor. Öte yandan, ateşkesi bile başaramıyorsa, doğru olması imkânsız demekti. Bu nedenle, şimdi mümkün kılınmış demektir. Bu soruşturma boyunca kafamda sürekli bir şey vardı, o da son yorumdu; ama bu konuda kimsenin beni entelektüel sofuluk, ya da çok önce keşfettiğim bir şeyi saklayıp tekrar bulduğum konusunda suçlayabilmesine olanak tanımadım. Son yorum her soruşturmanın üzerinde yalnızca bir olasılık olarak gezinip durdu. Elde edilen her sonuç, onun açıklaması gereken şeye doğru çekilmesi, aynı anda açıklanacak şeyin de ona doğru çe-

[127] Dar anlamıyla yorumdan yola çıkarak bir fenomenin yeniden oluşturulması gerektiğinde, emek ikiye katlanır: Kişi fenomeni açıklamalı ve bu sayede yanlış anlaşılmayı aydınlatmalıdır; kişi yanlış anlaşılmadan yola çıkarak fenomeni elde etmelidir ve fenomenden yola çıkarak yanlış anlaşılmanın büyüsünü bozmalıdır.

kilmesinden doğan karşıtlığın birliğiyle ortaya çıktı. Yani son yorum bir anlamda bu hareketin sonucu olarak oluştu [*bleven til*], başka bir anlamda ise bundan önce de vardı [*været til*]. Ama bunun başka türlü olması pek mümkün değil, çünkü bütün hep parçalarından önce gelir. Eğer sonradan oluşturulmadıysa [*bleven til*], o halde yeni doğmuştur. Her ne kadar yazım normal, hatta birçok açıdan yararlı olan bilimsel yöntemden sapma eğilimi gösterse de, açık fikirli okuyucularımın bunu benim çalışkanlığım olarak yorumlayacaklarına inanıyorum. Eğer önce son kavramı ortaya koysam, sonra kavramın uğrakları içinde her üç düşüncenin yerlerini belirlesem, akıl yürütme uğrağını kesinlikle geçersiz kılmış olurdum. Her zaman çok önemli olan bu uğrak, ele aldığımız konuda daha da önemlidir; çünkü fenomeni başka türlü elde etme yolum yoktur, herhalde bunun için dolaysız gözlemlere başvuracak halim yoktu.

Bu noktadan itibaren soruşturmanın formu farklı olacak. Tarihsel olgular olarak bir yanlış anlaşılmadan çıkarılması gerekmeyen, aksine masumiyetleri içinde korunup açıklanmaları gereken fenomenlerle ilgileneceğim. Burada da son yorum zorunlu bir *prius* olacak, ama bir başka anlamda bunun sonucu da sayılacaktır. Bu bölüme yorumun edimselleştirilmesi adı verilebilir; çünkü yorumumuz bu tarihsel veriler sayesinde edimsel olmaktadır.

II. BÖLÜM

Yorumun Edimselleştirilmesi

SOKRATES'İN CİNİ

Burada başka bir düzeye geçtiğim hemen fark edilecektir. Bu bağlamda Platon ya da Ksenephon'un anlayışları konusunda bir sorun olmamalı, tabii eğer Sokrates'in cininin, Platon ya da Ksenephon tarafından yaratılmış bir kurgu olduğunu düşünecek kadar mantıksız biri yoksa aramızda. Sokrates'in böyle bir cinin var olduğunu düşündüğünü bir gerçek olarak kabul etmeli ve bu fenomenle ilgili çeşitli yargılardan[1] yola çıkarak onun hakkında bir fikir edinip bunu yorumumuza uygun bir şekle sokmalıyız. Sokrates'in cini her zaman bir *crux philo-*

[1] Bu yargılar kelimenin tam anlamıyla tarihsel yazılar olarak adlandırılabilen belgelerde bulunacaktır.

logorum[2] olagelmiştir, uzaklaştırıcı olacak yerde tahrik edici, hatta gizemli büyüsü sayesinde tuzağa düşürücü bir etki yaratmıştır. Zamanın başlangıcından beri insanlar bu şey hakkında bir söz söylemek için büyük bir istek duymuşlar (insan neyi böyle masalları dinlediğinden daha hevesli dinler?), ama olay genellikle bu noktada kapanmıştır. Gizemli olan bir şey tarafından kışkırtılan merak, o şeye bir ad konulur konulmaz sönüp gider; insan düşünceli bir edayla, "Söyleyecek ne kaldı ki?" dediğinde ise derinlik doyuma ulaşmış olur. Eğer okuyucu bu alanda zirveye oynayan, kendi içinde sahip olduğu bütünlük ve tutarlılık sayesinde konunun tamamını kapsayan başyapıtı tanımak isterse, onu Funcke'de[3] yer alan, başladığı kadar derin biten ve ortası da başı ya da sonundan daha az derin olmayan bir makaleye yönlendireceğim. Bana yakın bir kişilik olan Danimarkalı Hr. Magister Block da, Ksenephon'un *Memorabilia* adlı eserinin çevirisine yazdığı giriş bölümünde, bu olağanüstü fenomeni açıklama dürtüsüne karşı koyamamıştır. Ona göre Sokrates de bu cinin varlığından haberdardı ve "bu onun hem canlı imgeleminde, hem de sinir sisteminde bulunan bir kehanet ya da coşkunluktan kaynaklanan bir duyguydu."[4]

Ama önce gerçekleri açıklayalım. Sokrates'in bu tuhaflığından hem Ksenephon hem de Platon söz eder.

---

2 Filolog için bir engel ya da sorun (ç.n.).

3 C. Ph. Funcke, *Neues Real-Schullexikon*, Braunschweig, 1800-5, bl. II, s. 643.

4 Yakın zamanda bu cinle ilgili önemli güçlükler ortaya çıktı. Heinsius'un bir eserinde gördüğüm kadarıyla, Paris'teki F. Lelut adında bir psikiyatrist şöyle bir iddiada bulunacak kadar ileri gitmiş: "Sokrates'in başına bela olan delilik, bizim teknik dilde halüsinasyon olarak adlandırdığımız şeydir." Eserin adı: *Du démon de Socrate*, Paris, 1836.

Ast'ın doğru bir gözlem sonucu öne sürdüğü gibi, τό δαιμόνιόν (daimonion) sözcüğü ad kökenli olmadığı için, ona işlev, yüklem (ἔργον), belirteç (σημεῖον) ya da benzeri bir şey ekleyerek sözcük tamamlanamıyor; üstelik belirli ya da özgün bir varlığı tanımlayan bir özel ad da değil. Bu nedenle, sözcüğün kesinlikle soyut bir şeyi tanımladığını görüyoruz; bu, iki kullanım şeklinden ve ortaya çıktığı iki bağlamdan da bellidir. Bazen şöyle denir: "Cin bana kendisini gösterdi" (τό δαιμόνιόν ομι σημαίνει), "cine özgü bir şey" (δαιμόνιόν τι) ya da "cin meydana çıkar" (τό δαιμόνιόν γίγνεται). Yani göze çarpan ilk şey, bu sözcüğün soyut, hatta Tanrısal bir varlığı nitelediği ve bu soyutluk sayesinde tüm belirlemelerin üstüne çıktığı, söylenmesi mümkün olmayan ve hiçbir yüklem taşımayan bir şey olduğu; çünkü seslendirilmeye olanak sağlamadığıdır.[5] Bundan sonra işleme biçimine eğilirsek, onun kendisini duyurmak isteyen bir ses olduğunu, ama sözcüklerle ortaya çıkan bir ses gibi üzerinde ısrarcı olamayacağımızı; çünkü tamamen içgüdüsel olarak işlediğini öğreniriz. Ancak bu etkinlik üzerine Platon ve Ksenephon'un verdikleri bilgiler uyuşmaz. Platon'a göre, cin bir şeyden çekinmesi için Sokrates'i uyarır, kısıtlar ve kışkırtır; bkz. *Phaidros* 242 B, C; *Sokrates'in Savunması* 31 D; *Alkibiades* 103 A, 124 C; *Theages* 128 D. Ama Ksenephon'a göre, bir şeyi yapması için ona emir verir, onu sürükler ve kışkırtır; bkz. *Memorabilia* I, I, 4; IV, 8, I; *Sokrates'in Savunması* 12. Ast, bu konuda Platon'dan çok Ksenephon'a inanılması gerektiğini savunur ve aşa-

[5] Kierkegaard burada Eski Ahit'te Tanrı'ya verilen İbranice ada atıfta bulunuyor. Bu ad seslendirilemesin diye sadece sessiz harflerle yazılırdı (y.n.).

ğıdaki parçada ortaya sürdüğü kişisel tahminlerle yeteri kadar tatmin olmayan bir kişinin lanetlenmesi gerekir (bu bölüm, kendi bakış açısına göre gayet doğru ve yeteri kadar inandırıcıdır): "Cinin bir Tanrısal varlık ya da kehanet olarak yalnızca uyarıda bulunması, kendi içinde inanılmaz bir şeydir; çünkü Sokrates'in adaletsizlik, talihsizlik gibi konularda cini varsa, onu sadece hareket geçirmek yerine, içini umutla dolduran, iyi haberler veren canlı bir cini de bulunması gerekmez miydi?" Bırakalım Ast bu sorusuna kendisi cevap versin. Öte yandan, soruşturmanın genelinde büyük anlamı olacak bir şeye okuyucuların dikkatini çekmek isterim; yani cinin yalnızca uyardığı fakat buyurmadığı, dolayısıyla olumlu değil olumsuz bir şey olduğuna. Eğer Ksenephon ve Platon arasında bir seçim yapılması gerekiyorsa, bence insan, cinin etkinliğinin sabit yüklemi olarak, uyarıda bulunduğunu[6] gösteren Platon'u tercih etmeli ve Ksenephon tarafından yapılan katkıyı da onun olağan kafasızlığı olarak görmelidir. Çünkü Ksenephon kendi kafasına göre, uyaran bir cinin aynı zamanda kışkırtması ve tahrik etmesi gerektiğini düşünür; bunda ne gibi bir anlam gizli olabileceğini aklına bile getirmez. Onun açısından bakıldığında, cinin varlığı gereksiz ve tatsız bir hal alır; Ksenephon için şimdi şu, şimdi bu, şimdi burada, şimdi orada gibi şeyler çok daha çekici olmuştur. Onun sakatlığı, Platon'un katılığından çok daha kolay açıklanır, çünkü birinde yalnızca iyi niyetli bir sadelik varken, diğerinde önemli derecede cesaret ve irade yer

---

[6] Hem Plutarkhos (*Plutarchi Chaeronensis opuscula*, yayına hazırlayan H. Stephanus, cilt 2, s. 241, 243), hem de Cicero (*De divinatione*, I, 54) bu cinin yaptıklarını anlatan birkaç bölüm yazmışlar, ikisinde de onun yalnızca uyarı ile kendisini ifade ettiğini belirtmişlerdir.

alır. Üstelik, Sokrates'in kendisini Meletos'a karşı savunmak için bu cine başvurduğu *Sokrates'in Savunması*'ndaki bölümde, bu cinin görevinin yalnızca uyarmak olmasının anlamını bildiği açıkça görülmektedir. Buradan yola çıkarak, her zaman özel olarak öğüt vermeye hazır bir kişinin ("Sokaklarda dolaşıp ona buna öğütler vererek başkalarının işine karışmak") asla devlet işleriyle ilgilenmemiş olmasından kaynaklanan tuhaf durumu açıklar. Bu, cinin Sokrates ile olan olumsuz ilişkisinin açık bir ifadesidir; çünkü bu ilişki Sokrates'in edimsellikle ya da Yunan devletiyle, olumsuz bir ilişkiye girmesine yol açtı. Cin bir de üstüne kışkırtsa ve tahrik etse, o zaman edimsellikle uğraşmaya kesinlikle uygun olurdu.[7] Bu bizi şu soruya getiriyor: Sokrates bu cini kabul ederek, kendisini suçlayanların iddia ettikleri gibi, devletin diniyle ne kadar çelişiyordu? Çeliştiği kesin. Yunan devletinin diniyle büyük bir polemik içindeydi; çünkü tanrıların somut bireysellikleri yerine son derece soyut bir şey koyuyordu.[8] Devlet diniyle sürekli polemiğe giriyordu, çünkü Yunan yaşam tarzının en önemsiz ifade şekline varıncaya kadar ne varsa içine alan Tanrı

---

[7] Bu bölümün *Sokrates'in Savunması*'nda yer aldığını ve genel olarak tarihsel açıdan güvenilir kabul edilmesi gerektiğini göz önünde bulundurmalıyız. Benim burada Platon'un anlayışını savunmayıp, gerçeklere dayanarak yol aldığıma ikna olmak için bu çok önemlidir.

[8] Sokrates'in bu suçlamaya karşı, cine özgü bir şeyin olduğu varsayılırsa cinin de olduğunun varsayılması gerektiğini göstererek kendisini savunmaya çabalaması; tartışmayı, içinde gizlediği dolaylı polemikle birlikte sunduğu ironik formu göz ardı etsek bile fazla bir değer taşımaz. Teizmin panteizmden kıyas yoluyla çıkarsanmasını doğru kabul etmek gerekse de, bu durum Sokrates'in devletle olan ilişkisinde haklı olmasını gerektirmez. Çünkü devlet tanrılarını kıyas yoluyla elde etmemiştir, üstelik Sokrates her istendiğinde üretebildiği o sonuçla kendisini açıkça kayıtsızlıkla, yani dinin dışında ifade edebiliyordu.

bilincinin yerine, her şeyin içinde yankılanan bu Tanrısal anlatımın yerine sessizliği getiriyordu. Bu sessizlikte bir uyarı sesi ara sıra duyulabiliyor, ses asla devlet hayatının "alî menfaatleri" ile ilgilenmiyor (en derin polemik de bunun içindedir zaten), bunlarla ilgili olarak hiçbir ifadede bulunmuyor; yalnızca Sokrates'in ve belki bir arkadaşının tamamen özel ilişkileriyle ilgileniyordu.

Eğer daha önce sözünü ettiğimiz, adaletleri kendilerinden menkul, bir sineği süzerek ayırıp deveyi yutan akademisyenlere ve bu sorunun yakın zamandaki felsefi tartışmalarına dönersek, temel bir farklılık hemen gözümüze çarpacaktır. Bunlar soruyu derhal kendi üzerine yöneltmiş ve açıklamak yerine kavramaya [*begribe*] niyetlenmişlerdir. Sokrates'teki cin sorunu soyut ve dışsal olarak ele alındığı sürece, zorunlu ve kaçınılmaz birçok tahmine yol açsa bile, doğal olarak bir türlü açıklanamayacaktır. Öte yandan, kişi bu sorunu içerden incelerse, önceden aşılamaz bir duvar olarak görünen şeyin, görüş alanını belirleyen ve düşüncenin alelacele kaçışıyla ulaştığı çeperden onu merkeze alıp kavranabilir [*begribe*] hale getiren zorunlu bir sınır olduğu anlaşılacaktır. Hegel'in[9] bir yargısı, cinin nasıl anlaşılması gerektiğini yalın ama pek çok düşünceye gebe bir şekilde özetler: "İnsanların etkinliklerinin belirlenmesini sezgi ve inanca bağlamak isteyen Sokrates, bireyi anavatanının ve olağan ahlakın karşısına, karar verebilir bir konuma yerleştirmiş, dolayısıyla Yunanların bildiği anlamda bir bilici olmuştur. İçinde bir cin olduğunu ve bunun kendisine ne yapması gerektiğini söyleyip dostları için yararlı olan şeyleri ona gösterdiğini iddia etmiştir." Hegel'e göre Rötscher de bunu doğru kavrayanlardandır (s.

[9] *Philosophie der Geschichte.*

254): "Aklın kendi içinde özgür karar vermesi ve her şeyin düşünce forumunun önüne getirilip burada onaylanması gerektiğinin anlık bilinciyle ilgili olan şey, Sokrates'in eski çağlarda bile çok tartışılan cinidir. Bu cinde, yukarıda anlatılan içsel karar mekanizması önümüze sürülür." Hegel Sokrates'in cinini *Philosophie des Rechts* adlı eserinde de tartışıyor (§279): "Sokrates'in 'tanrısal işaretinde', daha önce kendini kendisinin ötesine geçirmiş iradenin, şimdi kendini kendisine uygulamaya başladığını ve kendi iç doğasını fark etmeye başladığını görüyoruz. Bu, kendisini bilen ve gerçek bir özgürlüğün başlangıcıdır." Hegel'in bu cini en çok tartıştığı yer ise doğal olarak *Geschichte der Philosophie* (XVIII, s. 94, s. 103) adlı eseridir. Hegel analojiler sunmaya başlasa[10] ve bu şekilde fenomenle ilgili güçlükleri yenmeye çalışsa da, tartışmasının hedefi ve sonucu, bu fenomenin kavranabileceğidir [*begribes*]. Sokrates'in bakış açısı öznelliktir, kendi içine bakan bir içselliktir ve bu içsellik kendisiyle olan ilişkisi sırasında kurulmuş olanı [*Bestaaende*] bir düşünce seli içinde yerinden oynatıp söktükten, önüne katıp götürdükten sonra tekrar kendi içine dalar. Bireyi, devletin dizginlerine büyük bir güçle ama esrarlı bir şekilde bağlayan o saygının (αἰδως) yerinde, artık kendi içinde öznelliğin kararlılığı ve kesinliği vardır. Hegel şöyle der (s. 96): "Yunan aklının bakış açısı, ahlaki bakımdan olağan ya da doğal ahlak olarak belirlenmişti. İnsanın kendi kendini düşünme ya da be-

[10] "Ölüm, hastalık ve nöbete tutulma gibi durumlarda insanlar, eşyanın bilinen ilişkisi içinde henüz belirlenmemiş olan, gelecekteki ya da halihazırdaki bazı durumları kavrayabilirler (s. 95, 96). Bu nedenle, bu cinin daha fazla incelenmesi bize uyurgezerliğe, bilincin ikiliğine benzer bir form sunmaktadır; Sokrates için de böyle bir şeyin, bir manyetizmanın geçerli olduğu açıktır; çünkü onun sık sık transa girdiğinden, nöbete tutulduğundan ve kriz geçirdiğinden söz edilir (s. 99).

lirleme olanağı henüz yoktu." Eski Helenizmdeki yasalar, tanrılar tarafından belirlenen geleneklerin saygınlığına sahipti, bu gelenek de beraberinde zamana direnen alışkanlıklar ve âdetler getirmişti. Ama her ne kadar yasalar evrensel olanı belirlese de, Helenizm devlet işlerini ve yurttaşlarının özel ilişkilerini belirleyecek olan bir saptama aracına ihtiyaç duyuyordu. Bunun için de bilici vardı (s. 97): "Bu uğrak demek oluyor ki, halk karar verme gücünden yoksundu, özne içsel olarak değil, bir 'öteki' tarafından belirleniyordu; insanın kendi içinde yeteri kadar özgür ve bağımsız olduğunu kendi kendine karar verebilecek kadar kavrayamamış olduğu her yerde bu bilicilere rastlanıyordu. Bu, öznel özgürlüğün eksikliğidir." Sokrates ise bilici yerine bir cine sahipti. Bu cin, bilicinin bireyle olan dışsal ilişkisinin, insanın kendisindeki içsel özgürlüğe geçişi sırasında ortaya çıkar ve bir geçiş süreci içinde olduğu için, bir tasarım halini alır. Bkz. s. 95: "Öznenin içselliği, kendi içinde bilir ve karar verir, ama Sokrates'te bu içsellik özgün bir forma sahipti. Cin hâlâ bilinçsiz, dışardan karar veren varlıktır, ama aynı zamanda özneldir de. Cin Sokrates'in ne kendisidir, ne de görüşleri ve inançlarıdır; bilinçsizliğin ta kendisidir. Sokrates dürtülür. Aynı zamanda, bilici dışsal değil, kendi öz bilicisidir. Doğrudan bilinçsizlik durumuyla ilişkilendirilen bir bilgi formuna sahiptir." Bkz. s. 96: "Bu Sokrates'in cinidir ve bu cinin Sokrates'te ortaya çıkması zorunludur." Bkz. s. 99: "Cin, bilicinin dışsallığı ile aklın saf içselliği arasındaki orta noktadır. İçsel bir unsur olmasına rağmen, kendisini ayrı bir cin olarak gösterir; insanın bilgisi ve iradesi değil, ondan ayrı bir şeydir." Ama bu cin yalnızca Sokrates'in özel konumuyla ilgilendiği için, Hegel onun varlık göstermesinin, Sokrates'in aklının ve düşüncesinin varlık

göstermesine göre çok daha önemsiz olduğunu kanıtlamaya çalışıyor.[11] Bkz. s. 106: "Sokrates'in cini en doğru olan şeyle, kendinde ve kendi için şeyle değil, yalnızca tikelliklerle ilgilenmiştir; bu nedenle, cinin varlık göstermesi, Sokrates'in aklının ve düşüncelerinin varlık göstermesinden çok daha önemsizdir."

Hegel'in bu fenomen hakkındaki yorumuyla olan işimiz burada bitiyor; artık Hegel'i güverteme aldığıma göre (Plutarkhos'un bir şiirinde, "Sezar'ı ve hazinesini geminde taşıyorsun" demesi gibi), ben de gönlümce enginlere açılıp dikkate değer bir şey olup olmadığını araştıracak, herhangi bir şey bulsam da bulmasam da güvenle geri dönüp demir atacak güvenli bir liman sahibi olmanın rahatına erdim demektir. Daha önce Sokrates'in bakış açısının birçok yönden öznellik olduğunu, ama bu öznelliğin kendi zenginliği içinde varlık göstermediğini ve Sokrates'in ironik bir tatminle kendi içine döndüğü sınırı ideanın oluşturduğunu gördük. Cinin Helenizm ile ilişkisi de bir öznellik belirlenimidir, ama öznellik bununla tatmin olmaz, hâlâ dışsal bir unsuru vardır (Hegel buna cine özgü bilinç adı verilmemesi gerektiğini söylüyor). Eğer bu cinin yalnızca belirli durumlarla ilgilendiğini ve uyarılarla kendini gösterdiğini de göz önünde tutarsak, burada da öznelliğin dışarı doğru akışının durduruldu-

[11] Bkz. s. 98: "İnsan uyurgezerlikte ya da ölüm anında gelecekten haber alınca, bunu daha yüksek bir sezgi olarak değerlendirir; ama daha yakından incelendiğinde, bunun yalnızca ilgili kişinin çıkarları, yani kişiye özgü şeyler olduğu görülür. Eğer bir insan evlenmek ya da bir ev yapmak istiyorsa, bunun sonucu yalnızca onu ilgilendirir, içeriği sadece ona özgüdür. Gerçekten Tanrısal ve tümel olan ise tarım kurumunun kendisi, devlet, evlilik ve yasal kurumlardır. Bunlarla kıyaslandığında, deniz yolculuğuna çıkarsam ölüp ölmeyeceğim çok önemsiz bir konudur. Bu, anlatımlarımızda kolayca ortaya çıkabilecek bir sapkınlıktır. Neyin doğru ve ahlâklı olduğunu bilmek, böyle tikel olayların sonucunu bilmekten çok daha yüksektir."

ğunu, belirli bir kişilik içinde kendi kendisini yok ettiğini görürüz. Cin Sokrates için yeterliydi, onunla kendi başının çaresine bakabiliyordu; bu nedenle cin bir kişilik belirlenimidir, ama doğası gereği belli bir kişiliğin bencilce doyuma ulaşmasıdır. Burada Sokrates yine bir şeye sıçrayacak biri gibi görünür, ama bu "öteki"ne sıçrayacak yerde, kenara çekilip kendi içine sıçrar. Buna, Sokrates'in çağdaşlarıyla olan tüm ilişkilerini kendine uydurmak için kullandığı polemikçi bilinci ni, sınırı idea olan bir ufukta kolaylıkla nefes aldığı sonsuz ama olumsuz özgürlüğünü, cini sayesinde elde ettiği ve hayatın gürültü patırtısına karışmamasını sağlayan kendinden eminliği de eklersek, Sokrates'in bakış açısı yine ironi olarak görülür. İnsan genel olarak ironinin ideal olarak ele alınmasına, ona sistemde kaybolan bir uğrakta yer verilmesine ve bu nedenle çok kısaca tanımlanmasına alışıktır. Bu yüzden, koca bir hayatın, hele de içeriği hiçlik olarak tanımlanan bir hayatın bunun içinde nasıl harcandığını kavramak [*begribe*] kolay değildir. Ama bir bakış açısının, hayatın içinde sistemde olduğu kadar ideal olamadığı unutulur. İroninin de hayattaki diğer bakış açıları gibi çelişkilerinin, çatışmalarının, yenilgi ve zaferlerinin olduğunu unuturuz. Benzer şekilde, kuşku da sistemde kaybolan bir uğraktır, ama kendisine karşı durmaya [*bestaae*] çalışan her şeyle çatışmaya girerek ("kendisini yükselten her şeyi yere çalıp . . . her düşünceyi itaate zorlar") doyuma ulaştığı edimsellikte, başka bir anlamda daha çok içeriğe sahiptir. Bu, spekülatif felsefenin hiçbir ilgisinin olmadığı, tamamen kişisel bir hayattır; ama bu hayatı biraz daha iyi bilmek, onu böyle anlayışların genellikle çektiği o totolojik *idem per idem*[12] sıkıntısından kurtarırdı. Bırakalım bu

[12] Kısasa kısas (ç.n.).

böyle sürüp gitsin, bırakalım spekülatif felsefe böyle şeyleri görmezden gelmekte haklı olsun; ama yine de bireysel hayatı kavramaya çalışan kişi bunu başaramayacaktır. Hegel'in kendisinin de bir yerlerde dediği gibi, Sokrates için önemli olan spekülasyon değil, bireysel hayattır. Ben de girişti̇ğim işteki yöntemim açısından, bu düşünceden yola çıkarak bir haklılık bulmaya çalışacağım; ama kendi eksikliklerim nedeniyle bazı kusurlarım olabileceğini de saklamak istemem.

SOKRATES'İN SUÇLANMASI VE MAHKÛM EDİLMESİ

Okuyucunun da bir bakışta kolayca anlayacağı gibi, buradaki asıl derdimiz olgusallıktır. Bu yüzden Xenephon, Platon ve Aristophanes gibi bir anlayışımız olamayacağı da ortadadır. Onlara göre Sokrates'in edimselliği, yalnızca Sokrates'in kişiliğini tamamlamayı ve dönüştürmeyi denedikleri bir tasarım için kullandıkları bir fırsat ve bu tasarım içindeki bir uğraktı. Devletin ciddiyeti elbette böyle bir işe kalkışamaz, dolayısıyla yorumu da *sine ira atque studio*[13] olurdu. Devletin yorumu elbette bir ölçüde Sokrates'i suçlayanların yorumuna dayalıdır; ama onlar da Sokrates'ten ne kadar nefret etseler bile, mümkün olduğunca gerçeklere bağlı kalmaya çalışmış olmalıdırlar. Ayrıca, bu suçlama devletin Sokrates yorumunda bir uğraktan başka bir şey değildir; devletin, bu bireyin kendisiyle olan ilişkisinin farkına varabilmesi[14] için dışsal bir fırsattır. Akla takılan bazı sorular ola-

[13] Öfkeye kapılmadan, taraf tutmadan (ç.n.).

[14] Sokrates de bunun tam olarak farkındadır; çünkü *Sokrates'in Savunması*'nda, suçlamayı bir fırsat olarak kullanıp, yargıçların dikkatini kendi etkin-

bilir: Acaba Atina devleti Sokrates'i mahkûm etmekle büyük bir haksızlık mı yaptı; yani böyle soylu bir varlık, onurlu bir adam, erdem ve kozmopolitliği kendi kişiliğinde birleştirmiş örnek bir kimse, kıskançlıkların en korkuncuna acımasızca kurban edildi diye ağıt yakıp gözyaşı döken ve haykırışları yüzlerce yıldan bugüne gelen eğitimli profesyonel ağıtçılar kortejine, o zevksiz iyilikseverlerin arasına gönüllü katılmamız mı gerek hemen? Yoksa Atina devleti Sokrates'i mahkûm etmekte haklı mıydı? Ya da acaba Sokrates'i, eşyanın düzenini belirleyen Yunan devletiyle hem iyi hem de kötü ilişkiler içinde bulunan bir trajik kahraman olarak resmeden yakın dönem felsefe araştırmacılarını desteklemek cesaretini mi göstersek? Bu gibi sorularla bizim işimiz yok.

Sokrates'e karşı hazırlanan iddianame tarihsel bir belgedir.[15] İçinde iki suçlama vardır ve bunlar tek tek, ayrıntılı biçimde incelenecektir.

---

liği konusundaki soruna çeker. Bkz. 20 C: "Belki içinizden biri bütün bunlara karşı diyecek ki: 'Peki ama Sokrates, aslı nedir bu işin? Sana yöneltilen bu suçlamalar nereden geliyor? Herkesten ayrıksı bir şey yapmadığını söylüyorsun; alışılanın dışında bir şey yapmamış olsaydın, senin için bunca dedikodu, gürültü patırtı çıkarılmazdı. Anlat bize bunun nedenini de, biz de seni baştan savma yargılamayalım.'"

[15] Diogenes Laertius'a göre, Plutarkhos'un çağdaşı ve dostu olan Favorinus, iddianameyi Metroön'de okumuştu. Yunancası şöyledir: Τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλιτος Μελίτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σεφρονίσκου Ἀλωπεκήθεν · ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφείρων · τιμημα θαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων · τιμημα θάνατος. [Bu iddianame ve yeminli ifade, Pitthos'lu Meletos'un oğlu Meletos tarafından, Alopece'li Sophroniskos'un oğlu Sokrates'e karşı düzenlenmiştir: Sokrates'in suçu, devletin tanıdığı tanrıları reddetmek ve yeni tanrılar ileri sürmektir. Ayrıca gençlerin ahlakını bozmaktan da suçludur. Talep edilen ceza, idamdır.]

1. Sokrates devletin tanıdığı tanrıları kabul etmiyor ve yeni tanrılar ileri sürüyor.

İlk suçlamada iki konu olduğu bellidir: Devletin tanıdığı tanrıları kabul etmez ve yeni tanrılar ileri sürer. İkinci konuyu, Sokrates'in cini bağlamında zaten tartıştık. Sokrates'in mahkeme önündeki savunmasında, soyut içsellik belirleniminden (cin) elde ettiği kişilik belirlenimini kullanarak nesneli yaratmaya çalışmasıyla ortaya çıkan diyalektik harekete pek az değer verilmesi gerektiğinin altını o tartışmada çizmiştik. Tartışmanın önemli olan unsurunun yeterince açıklığa kavuştuğunu düşünüyorum. Sokrates'in dinsel açıdan kurulu düzenle [*Bestaaende*] olan tamamen olumsuz ilişkisine bu cin damgasını vurmuştur. Ancak söz konusu ilişkinin olumsuz olmasının nedeni pek de Sokrates'in yeni bir şey getirmiş olması değildir; eğer öyle olsaydı onun olumsuzluğu, kendisini olumluluğunu takip eden bir gölge gibi gösterirdi; olumsuzluğun nedeni kurulu düzeni [*Bestaaende*] reddetmesi ve kendisini kendi içine kapatarak, bencilce kendi sınırları içinde kalmasıdır. İlk konuya gelince, devletin tanıdığı tanrıların reddedilmesinde soğuk, akılcı ve sıkıcı bir evrenbilimin meyvelerini görmek yanlış olur; bu bakış Atinalıların pek yabancısı olmadığı bir şeydi ve o zamana kadar birçok insanın tanrıtanımazlık suçlamasıyla sürgüne gönderilmesine yol açmıştı. Sokrates böyle şeylerle ilgilenmiyordu; çünkü geçmişte Anaksagoras'ın etkisi altında kalmış olsa da, Platon'un birkaç yerde vurguladığı gibi, bundan kurtulmuştu çünkü doğa üzerinde çalışmayı bırakıp, insan üzerinde çalışmaya başlamıştı. Yani Sokrates'in, devletin tanıdığı tanrıları kabul etmediğini söylemek, onun tan-

rıtanımaz olması demek değildir. Tam tersine, Sokrates'in bu tanrıları kabul etmemesi, onun kuramsal açıdan bilgisizlik olarak tanımladığı bakış açısından kaynaklanmaktadır.[16] Bilgisizlik gerçek bir felsefi bakış açısıdır ve son derece olumsuzdur. Sokrates'in bilgisizliği deneyci bir bilgisizlik değildi; çünkü çok şey bilirdi, birçok şairin ve filozofun eserlerini okumuştu, hayat konusunda da çok deneyimliydi. Hayır, deneyci olarak bilgisiz sayılamazdı. Ancak felsefi açıdan bilgisizdi. Olayların, sonsuzluğun, Tanrısalın altında yatan sebebi bilmezdi; yani bunun olduğunu bilirdi ama ne olduğunu bilmezdi. Hem farkındaydı, hem de farkında değildi çünkü bunlar üzerine söyleyebileceği tek şey, hiçbir şey bilmediğiydi. Bu sözlerin hepsi, daha önce kullandığımız bir cümleye çıkıyor: Sokrates'in sınırı ideaydı. Bu bakımdan, devletin tanıdığı tanrıları kabul etmediğine dair suçlamaları reddetmek, onun için çocuk oyuncağı gibi olmalıydı. Bunun için, kendisine özgü şu cevabı vermesi yeterdi: Beni nasıl bununla itham edebilirsiniz? Hiçbir şey bilmediğim için, devletin tanıdığı tanrıları kabul edip etmediğimi de bilmiyorum. Bu bilgisizliğin arkasında olumlu bir bilginin var olup olmadığı sorusunun konumuzla ilişkisi burada ortaya çıkıyor. Schleiermacher yazılarından birinde,[17] Sokrates'in bir bilici gibi vatandaşlarına aslında hiçbir şey bilmediklerini kanıtlamaya çalıştığı zamanlarda, tek bildiğinin hiçbir şey

---

[16] Suçlayanların durumunun ne kadar zor olduğu göze çarpacaktır; çünkü ne zaman olumlu bir şikâyette bulunsalar, Sokrates'in bunu bilgisizliğe sığınarak reddetmesi çok kolay olmuştur. Aslında düşmanlarının onu bu bilgisizlikle suçlamaları gerekirdi; çünkü bir ölçüde her devlette, ama özellikle de Yunan devletinde, ağır ceza kapsamında bulunan bilgisizlikler vardır.

[17] *Abhandlung der Königlichen Academie der Wissenschaften*'dan "Über den Werth des Socrates als Philosophen", Berlin, 1814-15 s. 51-68.

bilmediği olamayacağını; çünkü bu bilgisizliğin arkasında, bilginin ne olduğunu bildiğine inanması gerektiğini öne sürer. Bundan sonra da diyalektiğin kurucusunun Sokrates olduğunu gösterir. Ama bu da, yakından incelendiğinde olumsuzluğa dönen bir olumluluktur. Önceden söylenmiş bir sözü hatırlamak gerekirse; Sokrates diyalektik ideasına varmıştır, ama ideanın diyalektiğine sahip değildir. Üstelik Platon'un görüşüne göre bile bu olumsuz bir bakış açısıdır. Bu nedenle, *Devlet*'te diyalektik bir ikiliğin parçalarından biri olarak ortaya çıktığında, iyi de ona denk gelen olumluluk olarak yer alır. Aşkın olumsuz olduğu ikilikte de, ona denk gelen olumluluk güzelliktir. Elbette ki, ortaya konan ve hatırlanan her uğrakta sürekli olarak ima edilen bu olumsuzluğun içinde, kendine gelmesine izin verilmesi durumunda ortaya çıkacak zengin içerikli ve derin bir olumlu içerik vardır, ama Sokrates devamlı olarak bunu asla edimselleşemeyen bir olasılık çerçevesinde kısıtlamıştır.

Bu sonuca, Platon'un *Sokrates'in Savunması* adlı diyaloğunun dikkatli bir okumasıyla ulaşmak mümkün. Diyalog Sokrates'in bilgisizliğini yansıtmaya o kadar açıktır ki; okuyucunun sessizce oturup dinlemesi yeterlidir. Sokrates bilgeliğini, ders vermek için beş mina alan Paros'lu Evenos'un bilgeliğiyle karşılaştırır. Onu şanslı bulur çünkü bu kadar para aldığına göre mutlaka büyük bir olumluluğa sahip olması gerektiğini düşünür. Sonra da kendi bilgeliği hakkındaki soruya cevap verir (20 D): "Nedir mi bu bilgelik? Salt insanlara vergi bir bilgeliktir belki. Belki gerçekten vardır bende bu bilgelik." Ama, başkalarının daha yüksek bir bilgeliğe sahip olması gerektiğini savunur: "Ama demin sözünü ettiklerimin de var bir bilgelikleri ya, onlarınkinin insanüstü olduğu su

götürmez." Burada, insanın üstünde bir bilgeliğe karşı konumlanmış bilgelik için kullanılan "insan"[18] yüklemi çok büyük bir öneme sahiptir. Olumsuz gücünü kullanan öznellik, insan hayatının tözcülük[19] altında sürüp gittiği o büyüyü bozduğunda, insanı Tanrı'yla olan ilişkisinden tıpkı devletle olan ilişkisinden kurtardığı gibi kurtardığında, bunun ilk ortaya çıkış biçimi bilgisizliktir. Tanrılar kaçarken bütün içeriği beraberlerinde götürürler ve insan ortada sadece biçim olarak, içeriği kabul etmeye hazır halde kalır. Bilgi çemberi içinde böyle bir duruma haklı olarak bilgisizlik adı verilir. Bu bilgisizlik de doğru ve tutarlı bir biçimde insan bilgeliği olarak adlandırılır; çünkü bu durumdaki bir insan; böyle olmama hakkını elde etmiştir. Bununla kıyaslanınca, başkalarının bilgeliği çok daha fazla şey, ama bir anlamda da daha az şey içerir; Sokrates'in onların zenginliğinden söz etmesinde ise ironi yok değildir. Bu anlayışı, aynı olaya Tanrısal bir bakış açısından yaklaşan Delphoi bilicisinin sözleriyle[20] de destek buluyordu. Bilici genellikle insan

---

[18] Bunu, Ksenephon'a ait *Sokrates'in Savunması*'nda Delphoi bilicisinin aynı şeyleri Khairephon'a söylediği, ardından da şu sözlerin geldiği tartışma ile karşılaştırabiliriz (§15): "Bu beyanatı duyan yargıçlar haklı olarak daha fazla homurdanmaya başlayınca, Sokrates'in devam ettiğini söyledi: 'Ama beyler, Tanrı biliciler aracılığıyla, Lakedaemonia'lı kanun koyucu Lykorgos'a, bana söylediğinden daha fazla şey söyledi. Çünkü bir efsaneye göre, Lykorgos tapınağa girdiğinde Tanrı ona demiş ki: "Sana insan mı desem, Tanrı mı; bilmiyorum." Açıkçası Apollon beni bir Tanrı'yla kıyaslamadı; ama insanoğlunun geri kalanından çok daha üstün olduğumu da söylemeden edemedi.'"

[19] Tözcülük: Öncelikle hiççiliğin karşısında yer alan, dünyanın var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, zihinden bağımsız bireysel varlıklar anlamında tözlerden meydana geldiğini savunan varlık görüşü.

[20] Sokrates'e göre Delphoi bilicisinin sözleri şu anlama geliyordu: "İnsan bilgeliği ya çok az şeydir ya da hiçbir şey değildir. . . . 'Ey insanlar! İçinizde en bilge kişi, Sokrates gibi bilgeliğin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir'" (23 A). Bilici yalnızca bilinci yorumlamak için bir fırsat olduğu için, Delphoi bilicisinin bu kehaneti de yorumunu Sokrates'te bulmuştur.

bilincinin düzeyine uyum sağlayıp eskiden olduğu gibi tanrısal bir otoriteyle konuştuğu, bir keresinde de büyük bir salgın hastalık sırasında bilimsel problemler[21] ileri sürmekle meşgul olduğu için, Delphoi bilicisinin Sokrates ile ilgili sözlerinde de benzer bir ön uyum vardır. Bilgisizliğinin ardında bir bilgi sakladığı yönündeki yanlış anlaşılmayı da gayet iyi kavrayan Sokrates, yine de bunu bir yanlış anlaşılma olarak görüyordu. Yurttaşlarını ikna etme çabalarının nasıl saldırganlığa yol açtığını anlatır ve şöyle der (23 A): "Beni dinleyenler başkalarının bilgisizliğini ortaya çıkardığım için, beni bilgili sandılar hep." Ama bu yanlış anlaşılmayı nasıl protesto ettiğini ve başkalarını hiçbir şey bilmediklerine ikna edebildiği için, kendisinin bir şey biliyor olması gerektiği iddiasına nasıl karşı çıktığını görürüz.

Sokrates'in kendisini, bilgisizliğin arkasında belli belirsiz görülen bu olumluluğa spekülatif olarak bırakmamasının nedeni doğal olarak, her bireye bilgisizliğini anlatması için gelen Tanrısal çağrıydı. Dünyayı kurtarmaya değil, mahkûm etmeye gelmişti. Bu yüzden hayatını kutsal sayıyordu ve tam da bu etkinliği onun devlet işlerine girmesini engelledi. Atinalıların hayatını elinden almalarına bir diyeceği yoktu; ama Tanrısal görevini terk etmesi koşuluyla beraat etmeye katlanamazdı; çün-

---

[21] Bkz. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, XVIII, 173: "Platon kısa zamanda matematikte büyük başarılara erişti. Bilici tarafından sorulan ve Delian ya da Delphoi problemi olarak bilinen, Pisagor'un dogması gibi küple ilgili olan bir problemin çözümü de ona aittir. Problem şudur: Öyle bir çizgi çizilecektir ki, çizginin küpü, verili iki sayının küpleri toplamına eşit olacaktır. Bunun iki eğriden yararlanılarak şekillendirilmesi gerekir. Bilici tarafından verilen bu görevin yapısı çok ilginçtir. Bu olayda, biliciye bir salgın hastalık sırasında soru sorulmuş, o da tamamen bilimsel olan bu problemle karşılık vermiştir. Bilicinin ruhunda görülen değişiklik çok anlamlıdır."

kü bu onun entelektüel ve ruhsal açıdan ölümü demekti. Tanrısala olan borç kapsamında, tanrılar adına insanın son kuruşuna kadar haciz koyduran bir savcı gibiydi. Öncesinde büyük ve olağanüstüyle ilişki içinde olan ne kadar intikam varsa, şimdi Sokrates'in insanlıkla kurduğu bu ironik ilişki sayesinde, hepsi eksiksiz bir biçimde ve derinlemesine alınmıştı. Bunu felsefi olarak düşünmek ona yetmediği için, her insana bireysel olarak yaklaşır, onu her şeyden yoksun bırakır ve eli boş olarak gönderirdi. Sanki öfkeli tanrılar[22] insanoğluna sırt çevirmişler, her şeyi yanlarında götürmüşler ve insanlığı kendi haline bırakmışlardı. Başka bir anlamda ise, insanoğlu tanrılara sırt çevirmiş ve kendi içine kapanmıştı. Ama bu yine de bir geçiş anıdır. Birçok bakımdan insanoğlu doğru yoldaydı ve insan bu konuda, Augustinus'un günah hakkında söylediği şu sözü sarf edebilir: *Beata culpa.*[23] Tanrılar kendilerini yeryüzünden yukarı çıkarmışlar ve ölümlülerin görüş mesafesinin dışına çıkmışlardı, ama böyle bir yok olma, daha derin bir ilişkinin önkoşulu gibiydi. Rötscher'in bu konudaki haklı gözlemi şöyledir (s. 252): "Bu durum, kişinin kendi bilgisizliği için iyi bir mazeret, gerçek bilgiye sahip olma suçlamasına karşı da sağlam bir savunma olan ve çok hor kullanılan Sokrates bilgisizliğinin halini açıklar. Hiçbir şey bilmediğinin bilgisi, normalde gösterildiği gibi saf ve boş bir hiçlik değil, kurulu olan [*bestehenden*] dünyanın belirli içeriğinin hiçliğidir. Onun

---

[22] Ama sonra tanrılar yine iyilikseverliğe döndüler; Platon bu nedenle *Timaios*'ta dünyanın çıkış noktasını, hiçbir kıskançlık bilmediği için onu mümkün olduğu kadar kendisi gibi yaratmak isteyen Tanrı'nın iyiliği olarak gösterir.

[23] Şanslı günah (ç.n.).

bilgeliği, kendi içine çekilmek için yararlandığı tüm sonlu içeriklerin olumsuzluğunun bilgisidir; kendi içselliğinin mutlak son olarak incelenmesi ise sonsuz bilginin başlangıcını ifade eder; ama yalnızca başlangıcını, çünkü bu bilinç, kurulu [*bestehenden*] ve sonlu olan ne varsa onun olumsuzlaması olmakla kalmış, hiçbir şekilde ereğine ulaşamamıştır." Hegel de şöyle der (s. 60): "Böylece Sokrates tanıştığı kişilere hiçbir şey bilmediklerini bilmeyi öğretti; üstelik kendisi de hiçbir şey bilmediğini, bu nedenle hiçbir şey öğretmediğini söylüyordu. Aslında Sokrates'in hiçbir şey bilmediği söylenebilir; çünkü sistemli bir felsefenin bilimsel yapısına erişemedi. Bunun farkındaydı, zaten sistemli bir felsefe kurmak gibi bir derdi de yoktu."

Sokrates yeni bir yol gösterdi; çağdaşlarına gerekli talimatları verdi (bunun felsefi anlamından çok, askeri anlamıyla kabul edilmesi gerekir). Doğru bir şekilde yönlendiğinden emin olmak için her bir kişiye tekil olarak yaklaştı. Ama bu hareketin asıl amacı gelmekte olana dikkatlerini çekmek değil, ellerindekini koparıp almaya yönelikti. Eylem sürdükçe, kuşatma altına aldığı kişinin tüm iletişimini keserek amacına ulaştı. Sorularıyla, bireye o güne kadar yeterli gelen görüş, fikir, gelenekler vs.'den oluşan garnizonun içini boşalttı. Bireye bunu yaptıktan sonra, her şeyi kavuran kıskançlık (bunu metafiziksel anlamda algılamak gerekir) ateşi bir süreliğine durulur, olumsuzluğun yıkıcı heyecanı geçici olarak dinerdi; Sokrates de ironinin keyfini sonuna dek çıkarmaya başlardı, üstelik iki kat fazla çıkarırdı çünkü kendisini Tanrısal bir yetkiye sahip, görevini yerine getirmekle meşgul biri olarak görüyordu. Tabii bu sadece

bir an sürer, ardından işlevine geri dönerdi.[24] Bu bilgisizlikte yatan olumsuzluk onun için bir sonuç ya da daha derin bir spekülasyon[25] için çıkış noktası değildir; tam tersine, bu düşüncenin içinde bulunan ve ona dayanarak varoluşu sonsuz çemberler içinde aldığı spekülasyon, onun hareketini sağlayan Tanrısal yetkidir. Bu bilgisizlik fenomene karşı kazanılmış daimi bir zaferdir; bu zaferi ne bir fenomen, ne de birçok fenomenin toplamı ondan söküp alabilirdi; aksine, o bundan yola çıkarak her uğrakta fenomene karşı galip gelirdi. Böylelikle bireyleri her türlü yükümlülükten kurtarmıştı, tıpkı kendisini de kurtardığı gibi. Ancak diğerleri bu özgürlüğün keyfini Sokrates'in yaptığı gibi ironik bir doyumla çıkaramazlardı ve bu nedenle içlerinde hem özlem hem de arzu uyanırdı. Onun bakış açısı kendi içinde zirveye çıkardı ama başkalarına yüklendiği zaman, yalnızca başka bir bakış açısının önkoşulu olurdu. Sokrates'in bu bilgisizlikle tatmin olmasının nedeni, daha derin bir spekülatif ihtiyacının olmamasıdır. Bu olumsuzluğu spekülatif olarak dindirmek yerine, aynı süreci

---

[24] Etkinliği ideal olarak böyle görülür. Ama özel hayatında bu gazap dolu (bu söz metafizik anlamda kullanılmıştır) enerjisi, bir tembellik, kendi içine kapanmayla rahatça durulabilirdi; o zamanlarda somut olarak harcanan zevki soyut olarak beklemeye başlardı. Derken Tanrısal çağrının bir daha harekete geçmesiyle, insanoğlunu ikna etmek yoluyla Tanrı'ya hizmet vermeye hazır hale gelirdi. Daha önce çok tartışma konusu olan ve bizim de kısaca değindiğimiz Sokrates transı, en iyi biçimde olumsuzluğun ona gözle görünüdüğü ve boşluğuyla onu sarhoş ettiği bir rüya hali olarak kavranabilir [*begriber*]. Genellikle hem yurttaşlarıyla hem de yabancılarla iletişim kurarken, böyle durumlarda hareketsiz kalıp boşluğa baktığı bilinir.

[25] Anlaşıldığı kadarıyla, Kierkegaard burada Sokrates bilgisizliğinde yatan olumsuzlukla Hegel diyalektiğine içkin olan diyalektik arasında bir ayrıma gidiyor. Hegel'deki olumsuzlama boş bir olumsuzlama değil, belirli bir içeriğin olumsuzlanmasıdır; bu nedenle daha derin bir spekülasyon için bir çıkış noktası işlevi görebilecek sonuçlara ulaşır (y.n.).

her birey üzerinde tekrar ettiği sonsuz bir hareketlilikle dindirmeyi seçerek çok daha iyi bir iş yapmıştı. Ama onu bir kişilik olarak ön plana çıkaran şey ironidir.

Tanrı'nın daimi özünün gizemini koruduğu bu kuramsal bilgelik, karşılığını, Tanrısal egemenliğin ve insanoğluna rehberliğin söz konusu olduğu dinsel bir bilgisizlikte bulmalıdır. Bu dinsel bilgisizlik ıslah edilmeyi bekler ve azmini tam bir bilgisizlikte gösterir; tıpkı Schleiermacher'in çok daha somut bir gelişkinlikte, ıslah edici olanı mutlak bağımlılık duygusunda bulduğu gibi. Bu da kendi içinde bir polemik barındırır ve Tanrı'ya karşı sonlu bir ilişkide huzur bulan herkes için ürkütücü bir şeydir. Burada aklımıza Ksenephon'un *Memorabilia*'sında Sokrates'in yaptığı konuşma gelir; tanrıların en önemli sırları, yani sonucu kendilerine saklamaları yüzünden, insan çabasının hiçbir şey başaramayan bir uğraş olduğunu söyler Sokrates. Bu durum, Sokrates'in duanın anlamını tartıştığı ve insanlara tanrılardan bir şey dilerken dikkatli olmaları gerektiğini, yoksa bu isteklerinin kabul edilebileceğini ama sonucun insanlığın yararına olmayabileceğini anlattığı, Platon'un *Alkibiades II* adlı diyaloğunda da görülür. Bu uyarıdan, insanoğlunun kimi zaman neyin yararlı olduğunu görüp buna göre harekete geçme olasılığına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ama unutmamalıyız ki, Sokrates insanoğlunun neyin yararlı olduğunu bildiğini varsaymasına rağmen, tanrıların bunu gerçekleştireceğini kesinlikle düşünmez; bu da insanoğlu için en yararlının ne olduğu hakkında daha derin kuşkuları olduğunu gösterir. Üstelik bu uyarı bir korkuya dönüşür ve sonunda duayı etkisiz hale getirerek kendisini yok eder. Bu, bir şairin aşağıdaki dizelerini övmesinden de bellidir:

Ver bize en yararlı olanı Kral Zeus;
biz onun için dua etsek de, etmesek de.
Ve gelsin diye dua etsek bile.
sen sakın bizi kötülüklerden.

Böylece Tanrısal, insanoğlundan dinsel olduğu kadar, kuramsal bir bağlamda da uzaktır ve bunun ifadesi yine bilgisizliktir.[26]

Sokrates'in bakış açısını tanımlamak isteyen biri, iyi bilinen "Kendini bil" (γνῶθι σαυτόν) sözünü söylemekten alıkoyamaz kendini. Bu sözdeki belirsizlik, tam da onu niteler özelliktedir çünkü hem pratik hem de kuramsal bir bakış açısını ifade edebilir, tıpkı Hıristiyan terminolojisindeki "doğruluk" sözcüğü gibi. Ancak yeni bilimsellikte[27] bu söz, ait olduğu idealar bileşiminden koparılmış ve literatür içinde kimsenin dikkatini çekmeden bir serseri gibi dolaşmıştır. Bu nedenle onu anavatanına döndürmek, yani Sokrates ile ilgili olarak ne anlama geldiğini, ya da Sokrates'in bu sözün içeriğini nasıl üretken hale getirdiğini göstermek için bir çaba sarf edilmelidir. En dolu haliyle öznelliğin, sonsuz zenginliğiyle içselliğin de "Kendini bil" sözüyle tanımlanabileceği elbette doğrudur; ama Sokrates'te bu ben bilgisi nadiren içerikle dolu olurdu; çünkü daha sonra bilginin

---

[26] Yanlış anlaşılmaları engellemek ve mümkünse olayı bambaşka bir açıdan aydınlatmak için, okuyucuya Hıristiyan bilincine göre duanın mutlak geçerliliği olduğunu hatırlatmak isterim. Çünkü Hıristiyan ne için dua etmesi gerektiğini bilir ve bu yüzden dua ettiği zaman mutlaka bir cevap alacağının farkındadır. Ancak bunun nedeni, kendisinin Tanrı'yla gerçek bir ilişki içinde olduğunu bilmesidir.

[27] Burada "bilimsellik" deyimi olumsuz bir anlam taşımaktadır, çünkü Kierkegaard bu deyimi Hegel sisteminin takipçileri için kullanır. Hegel, "Kendini bil" sözünün önemini her eserinde en az bir kez gündeme getirmiştir (y.n.).

nesnesi haline gelen şeyin ayrımından ve farklarından başka bir şey içermezdi. "Kendini bil" sözünün anlamı şudur: Kendini "ötekinden" ayır. Sokrates'ten önce bu ben var olmadığı için, bilicinin kendisini bilmesi yolundaki sözü, Sokrates'in kendi bilincine yönelikti. Ancak kendisini bu ben bilgisine daha sonra bırakacaktı. Helenizmin tözcülüğüne Sokrates'in getirdiği karşıtlığın nelere yol açtığına bu açıdan bakılırsa, Sokrates'in burada da tamamen olumsuz bir sonuç elde ettiği görülür. Bu nedenle, "Kendini bil" prensibi, yukarıda anlatılan bilgisizlikle kesinlikle aynı doğrultudadır. Bu olumsuz noktada kalabilmesinin nedeni, eskisiyle aynıdır: Hayatının amacı ve uğraşı bunu gerektiriyordu; ama spekülatif olarak değil, pratikte her insana karşı; yoksa mutlaka daha ileri giderdi. Bireyi diyalektik vakum pompasının içine soktu, onu solumaya alıştığı havadan mahrum bıraktı ve ardından terk etti. Böyle bireyler için artık her şey kaybolmuştu, boşlukta nefes alabilmeleri hariç. Ama Sokrates onlarla daha fazla ilgilenmek yerine yeni deneylere doğru yürüdü.

Eğer bir anlığına bu soruşturmanın belkemiğini oluşturan olaya, yani Sokrates'e yönelik suçlamaya dönersek, onun devletin görüşüyle çatışmakta olduğu açıklık kazanacaktır. Hatta Sokrates'in saldırısı devlet tarafından çok büyük bir tehdit olarak görülmüş, devletin kanını emip onu bir hayalete dönüştürecek bir hamle olarak algılanmış olmalıdır. Üstelik, Sokrates'in halkın ilgisini çekmesi de kaçınılmazdır; çünkü bir akademisyenin dinginliğiyle yaşamıyor; tam tersine, tarihsel bir bakış açısının getirdiği büyük esneklikle, insanları birbiri ardına devletin somut edimselliğinden dışarı atıyordu. Ama artık suçlanmıştı ve devlet, onun her derde

deva bilgisizliğinden yola çıkılarak hazırlanacak bir savunmayla tatmin olacak gibi değildi; çünkü bu bilgisizliğin ta kendisi devlet tarafından ağır bir suç olarak görülüyordu.

Ama eğer bakış açısı kuramsal olarak ne kadar olumsuzsa, pratik olarak da o kadar olumsuzdu; çünkü kurulu olanla [*Bestaaende*] gerçek bir ilişki kurmaktan âcizdi.[28] "Ötekinden" (Yunan anlayışına göre devlet) çıkmayı başarmıştı, ama bunun karşılığında devletle uyuşmayı da başaramıyordu. *Sokrates'in Savunması*'nda Tanrısal görevinin onu nasıl devlet işleriyle ilgilenmekten yoksun bıraktığını anlatır ve ayrıksı bir hayat sürmesinin gerekli olduğunu açıklar.

Daha yoğun bir arabuluculuk misyonu üstlenmiş olan çağdaş devletlerimizde öznelliğe Yunan devletinden çok daha farklı bir özgürlük tanınmış olmasına rağmen, bireylerin hâlâ belirsiz kişilikler olarak varlıklarını sürdürdüğü göz önüne alınırsa; Yunan devletinin Sokrates'in kendi yoluna gidip ayrıksı bir hayat sürmesine ne gözle baktığını kavramak zor olmaz. Forchhammer s. 6'da şöyle diyor: "Her köşe başında, kapı eşiğinde, sahil kenarında Sokrates gençleri harmaniyelerinden yakalar ve öyle bir sorguya alırdı ki, genç ya ondan hem hiçbir şey bilmemesinin verdiği utanç, hem de önceden Tanrısal olarak gördüğü şeyler hakkında derin kuşkularla ay-

[28] Sokrates üç savaşta kesinlikle yer almıştı (Potidaia Kuşatması, Delium yakınlarındaki Boiotia'da gerçekleşen çarpışma ve Amphipolis Savaşı). Bu nedenle halk kurulunun bir üyesiydi ve bir günlüğüne de olsa savcılık görevi bile üstlenmişti. Buna rağmen kendisini devletle girdiği kamu ilişkisinden tamamen kurtardı. Doğal olarak, Ksenephon şu sözleri söyleterek Sokrates'i bu bağlamda haklı çıkarıyor: "Eğer iyi yurttaşlar yaratırsam, anavatanıma olan borcumu kat kat ödemiş olurum." Ama bu, Ksenephon'un daha önce de gördüğümüz aptallıklarından biri sadece.

rılır; ya da onun sadık bir öğrencisi olurdu." Profesör Heinsius, Forchhammer'ın yargısına katılan kimse olup olmadığını sorarak bunu yeteri kadar çürüttüğünü düşünse de, tüm saygımla ona bir cevap vermek isterim: Bence Forchhammer'ın betimlemesi hem Sokrates'in eylemlerini, hem de devlete karşı sapkınlık iddialarını çok iyi aktarıyor. Forchhammer'ın anlatımında en dikkate değer bulduğum şey, Sokrates'in devlette görev almak ya da Yunan anlamıyla bir yurttaş olmak yerine, caddelerde ve sokaklarda nasıl dolaştığının; kendisini devlete karşı sorumluluklardan nasıl kurtardığının ve korsan gibi yaşamaktan aldığı zevkin betimlenmesidir. Bu nedenle hayatının bir yüklemi yoktur;[29] tabii bunu şansölye ya da genel başkan olamadı diye hakaret eder biçimde değil, devletle hiçbir ilişkisi olmadığı için, devletin

---

[29] Hatta *Sokrates'in Savunması*'nda hayatının hareketli olduğunu, ama devletin standartlarına göre kayda değer bulunmadığını söyleyerek bununla övünüyor (görünüşe göre devletle bir polemiğe girmek istiyor ve her şeyi derin bir ironiyle birbirine karıştırarak [*mellemhverandre*] dinleyicilerinin dağınık dikkatini kolaylıkla başka yöne çekiyor). Para kazanmakla, ev geçindirmekle, askeri, toplumsal ya da başka tür görevlerle hiç ilgilenmediğini (bu elbette devletin bakış açısına göre övgüye değer bir özellik değildir), siyasi partilerle ya da dönen dolaplarla uğraşmadığını anlatıyor (burada bir karışıklık var; devlet onun entrikalara karışmamasını doğal olarak olumlu karşılamalıdır, ama Sokrates'in devletin içinde çeteler ve partizanlardan kurulu gevşek bir topluluk hayatı yaratmasındaki ironi gayet açıktır). Buna karşın, bireye yapabileceği en büyük iyiliği yapmak için özel bir çaba içine girmiş ve bireylerle tamamen kişisel ilişkiler kurmuştur. Bkz. *Sokrates'in Savunması* 36 B, C. - Benzer bir her şeyi birbirine karıştırma [*mellemhverandre*] denemesi *Sokrates'in Savunması*'nda bir başka yerde, Sokrates herkesin, kendisine en uygun olduğunu düşünerek seçtiği, ya da devletin ona uygun gördüğü makamda kalması gerektiğini büyük bir tutkuyla savunurken görülür. Ama burada anlatılan keyfi eylem özgürlüğü, devletin bakış açısı tarafından çok fazla kısıtlanmış olmalıydı. Daha sonra, kendisine devlet tarafından verilen görevlerde kaldığı birkaç olayı anlatmaya başlayınca, işler iyice karışıyor. Çünkü devlet bunu nasıl takdir edeceğini bilir, ama bir görevi seçmeyi kendi üzerine alması biraz kuşkulu bir durumdur.

bakış açısından onun hayatının ve yaptığı işlerin nitelendirilmeye değer bulunmadığını anlatmak için söylüyorum. Daha sonra Platon'un da filozofu nasıl edimsellikten uzaklaştırdığını, ideaların neşeli görüntülerinin onu somut şeylerden alıp götürmesini istediğini ve filozofun dünyanın sıkıntılarından uzakta, kuytu bir köşede yaşamasını istediğini görürüz. Ama Sokrates için durum böyle değildi. Elbette Sokrates'in de içinde bilginin verdiği bir coşku vardı; zaten coşkuya yol açan genellikle soyut olandır. Ama bu onu hayattan koparmadı; tam tersine, onunla en canlı temasa girdi. Ancak bununla ilgisi, bireylerle kurduğu tamamen kişisel ilişkiden, yani ironi olarak doruğa çıkan bir etkileşimden ibaretti. Bu nedenle insanlar Sokrates için sonsuz bir önem taşıyordu[30] ve devlete boyun eğmeye ne kadar ödün vermez bir şekilde direniyorsa, insanlarla olan ilişkilerinde de o kadar özverili ve sevecendi, sıcak ilişkilerin üstadıydı. Sepiciler, terziler, Sofistler, devlet adamları, şairler, gençler ve yaşlılarla eşit derecede iyi ve kapsamlı konuşabildi; çünkü her yerde ironisi için bir konu bulabiliyordu.[31] Ama bu nedenle iyi bir yurttaş değildi ve başkala-

---

[30] Her ne kadar Cicero Sokrates'in felsefeyi gökyüzünden indirip insanların evine getirdiğini yazsa da, onun yaptığı aslında insanları evlerinden ve yaşamakta oldukları yeraltı dünyasından yükseklere çıkarmaktı. Bu konudaki bütün ustalığına rağmen, arada sırada bu görev altında ezilmesi, her bir kişiyle yaptığı uzun uzadıya söyleşiler sırasında ironiyi gözden yitirip bir an için olsa da anlamsızlığa düşmesi yine de olasıydı. Ksenephon'un yorumu hakkında daha önce söylediklerimi burada tekrarlama ihtiyacı duymuyorum.

[31] Phaidros aynı adlı diyalogda, Sokrates'in sanki hiç şehir dışına çıkmamış gibi kırsal kesime yabancı olmasına, ona rehberlik edilmesi gerektiğine şaşırdığı zaman, Sokrates şu karşılığı verir (230 D): "Çok doğru, sevgili dostum; umarım sebebini duyunca beni affedersin: Ben bir bilgi âşığıyım ve ağaçlar ya da toprak değil, sitede oturan kimseler benim öğretmenlerimdir."

rını da kesinlikle öyle yapmıyordu.[32] Sokrates'in temsil ettiği bakış açısının devletinkinden daha yukarıda olup olmadığı, gerçekte Tanrısal bir görevinin bulunup bulunmadığı dünya tarihi tarafından kararlaştırılacaktır. Ama adil olmak gerekirse, devletin Sokrates hakkında karar verirken yetkilerini aşmadığını belirtmek gerekir. O bir bakıma devrimciydi; ama yaptıkları ile değil, yapmadıkları ile. Ama bir partizan ya da örgüt lideri olmadı, ironisi onu bundan kurtardı. Çünkü ironi onu devlete karşı duyması gereken yurttaş yakınlığından, sağduyudan yoksun bırakırken, bir partizan için gerekli hasta ruh ve heyecanı da ondan uzaklaştırdı. Konumu kişisel olarak fazlasıyla soyutlanmıştı, kurduğu her ilişki, anlamlı bir tanışıklık olmanın ötesine gidemeyecek kadar gevşekti. İronik olmakla her ilişkinin dışında durdu ve ilişkiyi yürüten yasa, sonsuz bir itme-çekme gücü oldu. Bir bireyle kurduğu bağlantı yalnızca anlıktı, ama bunların çok yukarısında, ironik bir doyum içinde geziniyordu. Bu da, Sokrates'e yakın zamanda yapılan bir suçlamayla ilgilidir; çünkü o bir aristokrat olmakla suçlanmıştır. Tabii bunu entelektüel bir açıdan algılamak gerekir ve Sokrates'i bu iddiadan beraat ettirmek mümkün değildir. Hiçbir ilişki onu bağlayacak kadar güçlü olmadığı için hepsinin üstüne çıkmakla elde ettiği ironik özgürlük ve kendi kendisine yetebilmenin verdiği

---

[32] Kullandığı yöntem, Helenizmin tam tersi bir yönü gösteriyordu: "Herkesin kendini düşünmekten, kendi çıkarlarının ardında koşmaktan önce erdemi, bilgeliği araması gerektiğini, devletin sırtından geçinmeye bakmazdan önce devlete bakması gerektiğini sizlere benimsetmeye çalıştım." (*Sokrates'in Savunması*, 36 C). Devletin sırtından geçinmeye bakmazdan önce devlete bakma savı, günümüzde elle tutulur şeylerden çok düşüncelerle (doğal olarak bireylerin düşünceleriyle) ve bireylerin ellerinden alınmış erklerle ifade edilen liberal hareketin eğilimlerini yansıtıyor.

doyuma teslim olması gerçekten de aristokratlığı çağrıştırıyor. Bazılarının Sokrates'i Kinik Diyojen'e benzettikleri ve Diyojen'e, "öfkeli Sokrates" dedikleri iyi bilinir. Schleiermacher ise ikinci adı geçenin karikatürize edilmiş Sokrates diye anılması gerektiğini savunur ve her ikisinin de elde etmek için uğraş verdikleri duyumsal hazlar arasındaki benzerlikleri bulmaya çalışır. Ama bu benzerlik çok azdır. Çünkü eğer Kinikliğin (Epikürcülüğe göre) olumsuz bir sefa âlemi olduğu ve yoksunluk ile eksikliğin tadını çıkardığı; arzunun yabancısı olmadığı ama ona kendisini teslim etmeyerek doyuma ulaştığı, arzuya kapılmaktansa her an kendi içine döndüğü ve zevk alamamasından zevk aldığı; yani bu zevkin entelektüel çemberde ironik doyumun ne olduğunu açıkça anlattığı düşünülürse ve devletin çokyönlü hayatına entelektüel olarak uygulanırsa, ikisi arasındaki benzerlik çok da anlamsız olmayacaktır. Gerçek özgürlük, zevke dalarken ruhu bozulmadan korumakta yatar. Devlet hayatında ise gerçek özgürlük, hayattaki ilişkiler içine, bunların nesnel bir geçerlilik ifade edeceği kadar girmek, ama bu sırada en derin ve en içerideki özel hayatı korumaktır. Bu, tüm ilişkileri canlandırabilse de, belli bir yere kadar onlarla hâlâ kıyaslanamaz.

Bu soruşturmanın temelini oluşturan olaya, yani Sokrates'e karşı yapılan suçlamaya dönersek, bir şey açıkça belli olacaktır: Sokrates bir yurttaş olarak devletin çeperinde durup içine doğru çekilmiyor, bunun yerine yalnızca çepere teğet geçiyordu. Aynı derecede açık olan bir başka konu ise, ona, devlet açısından olumsuz bir erdem olan kötülük yapmamanın (ki bu Yunan anlayışına göre suç sayılan bir olumsuzluktur) atfedilemeyeceğidir; çünkü başkalarını kendisiyle aynı duruma

getirerek aslında kötülük yapmıştır. Bir şey daha var. Doğal konumlarından oynattığı kişilerle daha derin bir ilişkiye girmedi (partizan değildi), ama aynı anda ironik olarak onların üstündeydi.

Ama Sokrates devletin çokyönlü somutluğuna geri dönemeyecek durumda olsaydı ve hayatı yıllar boyunca devletin hayatı tarafından biçimlendirilmiş ortalama bir Atina vatandaşıyla birlikte elde edebilecekleri de kuşkulu olsaydı bile; devletin kendi geleceğini gördüğü gençliğin içinde, düşüncelerinin serpilebileceği bir yuva bulmuştu; çünkü gençlik tümel konularla her zaman için yetişkinlerden daha ilgilidir. Bu nedenle Sokrates'in dikkatini daha çok gençlere yöneltmesi gayet doğaldır. Böylelikle ikinci suçlamaya geçişi sağlamış oluyoruz.

2. Sokrates gençliğin ahlakını bozuyor.

Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda, Sokrates'in yaptığı savunmanın, gençliğin ahlakını istemli ya da istemsiz (ἑκὼν ἀκὼν) olarak bozduğu yönündedir. Eninde sonunda bir ceza alacağını bildiği için, bunu istemli olarak yaptığını düşünmek saçmalık olur; bu nedenle, istemsiz olarak yaptığını düşünmeliyiz ki, bu durumda da onu cezalandırmak mantıksız olur çünkü suçlayanların ona doğru yolu göstermeleri gerekir. Savunmasının pek bir değeri olmadığı herkes tarafından görülebilir; çünkü bu şekilde insan her suçu açıklayabilir ve bir hata haline dönüştürebilir.[33]

[33] Bu usavurmanın üzerinde özellikle durdum çünkü Sokrates'in ahlaki öğretisinin nasıl oluştuğunu gösteriyordu (bu konuyu ileride soruşturacağız) ve bu öğretinin yalnızca soyut bir bilgi kuramı üzerine inşa edilmiş olmasının getirdiği eksiklikleri yansıtıyordu.

Hegel bu suçlamayı o kadar iyi tartışmıştır ki, onunla aynı fikirde olduğum noktalar üzerinde mümkün olduğunca az durarak, daha bilgili okurlarımı zaten bildikleri şeylerle yormamaya çalışacağım. Meletos'un, gençlerin ahlakını bozduğu yönündeki genel suçlamasına karşı, Sokrates hayatını ortaya koyar. O zaman suçlamanın kapsamı daralır ve Sokrates'in gençlere ailelerine itaatsizlik etmeyi aşıladığını öne sürer.[34] Bu durum, Sokrates ve Anitos'un arasında geçen ve Anitos'un oğluyla ilgili bir olayda açıkça görülmektedir.[35] Sokrates'in savunması, en yeteneklinin, yani en iyi ayırt edenin, yani en bilgenin daha az bilge olana tercih edilmesi gerektiği savı üzerine kuruludur. Yani bir askeri kumandan aranırken, savaşta yetenekli olanlar yerine ebeveynler tercih edilmez.[36] Hegel bundan sonra Sokrates'in savunulamaz davranışını, yani aile ve çocuk arasındaki mutlak ilişkiye üçüncü bir şahıs olarak karışmasını tanımlar. Bu şekilde araya girmesi, tek bir olgusal kanıta bağlı olmak gerekirse, sözü edilen genç adamın, yani Anitos'un oğlunun, durumundan hoşnutsuz olmasına yol açmıştır.[37] Hegel bizi buraya kadar götürür. Aslında Hegel'in bu *yorumu* sayesinde epey yol kat ettik. Ama olaya başka bir açıdan da bakılabilir. Devlet doğal olarak bilgeyi bilge olmayana tercih etme konusunda Sokrates ile hemfikirdir, ama bu devletin bireye ne ölçüde bilge olduğunu, ya da olup olmadığını kararlaştırma hakkı vermesini

---

[34] Ksenephon, *Memorabilia* I, 2, 49; Ksenephon, *Sokrates'in Savunması*, §20. Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununda Phidippides'in babasına karşı davranışları bununla karşılaştırılabilir.

[35] Ksenephon, *Sokrates'in Savunması*, §29-31.

[36] Ksenephon, *Sokrates'in Savunması*, §20, 21; *Memorabilia* I, 2, 51.

[37] Bkz. Hegel, *a.g.e.*, s. 109.

gerektirmez; hele birey kendince en bilge olduğunu düşünüyor diye bu bilgisini devletin kontrolü olmadan yaymasına hiç izin verilmez. Ailenin içinde yaşadığı ve hareket ettiği bütünlük olarak devlet, kimi zaman aile ve çocuklar arasındaki mutlak ilişkiyi askıya alabilir; örneğin otoritesini kullanarak çocukların eğitimi hakkında yasalar koyabilir. Bunun nedeni devletin, devlet içindeki aileden daha yüksek oluşudur. Ama aile de bireyden daha yüksektir, özellikle de bireyin kişisel ilişkileri söz konusu olduğunda. Ailenin aksine, birey kendisinin en bilge olduğunu düşündüğü için bu bilgisini yayma yetkisine sahip değildir. Bu nedenle, bireyin aksine, aile ve çocuklar arasındaki ilişki mutlaktır.[38] Ama Sokrates ironisi ile devletin somut ilkelerinin üstüne çıktığı için, aile hayatının da onun gözünde bir geçerliliği yoktu. Onun için devlet ve aile, bireyler toplamından başka bir şey değildi, bu yüzden ailenin ve devletin üyeleriyle bireysel düzeyde ilişkiler kurdu, geri kalanına kayıtsızlıkla yaklaştı. Böylece, en bilge olanın daha az bilge olanlara tercih edilmesi gerektiği savının, tam da ağır soyutluğu nedeniyle temelde nasıl ahlak dışı kaldığını görüyoruz (bu sav şöyle olmalıydı: Kendisini en bilge gören, daha az bilge gördüklerinin başına geçirilmelidir; çünkü Sokrates gençlik dışında hiç kimsenin tercihi olamazdı, gençlik de bu konuda söz sahibi olamazdı zira eğitilecek olanlar onlardı). Böylelikle, Sokra-

[38] Kendimi Sokrates ve ders vermek istediği gençler arasındaki ilişkiyle kısıtladım. Öğretisinin sahip olabileceği zararlı yönleri hiç dikkate almadım; çünkü bu konu hakkında söylenebilecek her şey zaten daha önce söylendi. Vurgulamak istediğim, Sokrates'in izinsiz olarak kendisini bir öğretmen gibi göstermesidir. Görev aldığını iddia ettiği Tanrısal otorite, devletin bakış açısından hiçbir değere sahip olamaz; çünkü tam bir soyutlanma konumu içinde olduğunu varsayarak kendisini devletin onayı dışında bırakmıştır.

tes'in çok beğenilen ahlaki öğretisinin nasıl oluştuğunu başka bir örnekle görüyoruz. Hatasının, bilgi sorununda aldığı soyut konumda yattığı gün gibi ortadadır.

Belki Sokrates bu izinsiz müdahaleyle yarattığı karışıklığı, dersleri için ücret almayarak kapatmaya çalışmıştır. Çünkü onun az gurur duymadığı ve büyük bir övgüyle söz ettiği bir konu vardır ki, o da öğretisi için para almamasıdır.[39] Bu, genellikle Sofistlere yönelik derin bir ironi de taşır; çünkü onlara öğretileri karşılığında öylesine fahiş fiyatlar ödenirdi ki, öğretileri para ve parasal değerle ölçülemez hale gelmişti, tabii karşıt anlamda. Ama daha yakından bakılırsa, burada başka bir şey de görülebilir. Bu durum, onun öğretisini şekillendiren ironiden de çıkarsanmış olabilirdi; çünkü nasıl bilgeliği kendince belirsiz bir özelliğe sahipse, öğretisi de sahipti. *Gorgias*'ta gemici hakkında şöyle söylüyor (511 E): "İşte böyle bir sanatın (gemicinin sanatı) ustası olan ve bütün bu işleri başaran (bizi salimen getiren) adam karaya çıkınca, kıyıda, gemisinin yanında caka satmadan dolaşır. Çünkü, boğulmaktan kurtarmakla bu yolculardan hangisine yararlı, hangisine zararlı olduğunu söyleyemeyeceğinin farkındadır." Aynı şey, Sokrates'in, bireyi bir kıtadan diğerine taşıdığı öğretisi hakkında da söylenebilir. Üstelik bu bölümde, aynı hizmeti verdikleri halde ücret almayan kaptanın sanatını, bunun karşılığında küçük bir ücret alan söylevcinin sanatına karşı över; böylece kendisi de hiçbir ücret almadığı için Sofistlere karşı böbürlenebilecektir. Bu nedenle, öğretisi için para kabul etmemesinin, kendinde ve kendi için

[39] Aristophanes farklı bir görüşe sahiptir; çünkü onun dersleri karşılığında sadece para değil, çuvalla un almasına bile izin verir.

çok övgüye değer bir hareket olduğu söylenemez ve bu, başka değerlendirmeler yapılmadan, öğretisinin mutlak değeri hakkında bir ölçüt olarak da kabul edilemez. Elbette ki hiçbir doğru öğretinin bedeli parayla ödenemez ve paranın öğreti hakkında belirleyici bir etken olması son derece gülünçtür; örneğin bir kişinin üç talerlik mantık dersi vermesi ya da dört talerlik mantık dersi vermesi gibi. Ama bu, bir kişinin verdiği ders karşılığında para almasının, kendinde ve kendi için yanlış olduğu anlamına gelmez. Ders karşılığında para alma geleneğinin Sofistler tarafından başlatıldığı açıktır ve bu bağlamda Sokrates'in davranışı ve bu olaya karşı başlattığı ironi ağırlıklı polemik anlayışla karşılanabilir. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, Sokrates'in bu bağlamdaki davranışları kendi öğretisi hakkında bir ironi de saklıyor olabilir; çünkü ondan şöyle bir söz bekleyebiliriz: Açıkçası, bu sadece benim sahip olduğum türde bilgiye özgü bir durum. Ben hiçbir şey bilmediğimden, bu bilgiyi başkalarına aktardığım için para da alamam.

Bu soruşturmanın temelini oluşturan olaya, yani Sokrates'e karşı yapılan suçlamaya dönersek, bir şey hemen anlaşılacaktır: Devletin bakış açısına göre işlediği suç, aile hayatının geçerliliğini etkisiz hale getirmek, bir ailenin her üyesinin aile içinde yer almasını sağlayan doğa yasasının, yani inançlılığın belirlenimlerini yok etmekten ibarettir.

Amacımız sadece bu suçlamayı izlemek olsa, burada durabilirdik; ama Sokrates'in anlayışını soruşturma nesnesi yapan birinin, bir adım daha atması gerekir. Her ne kadar Sokrates aile kurumuna izinsiz müdahalesiyle devlete karşı bir suç işlemişse de, bu talihsiz davranışı ile vermiş olduğu zararı, öğretisinin mutlak önemi ve

kendisiyle öğrencileri arasında, onların çıkarlarını gözeterek kurduğu yakın ilişki sayesinde yarara çevirebilmesi olasıdır. Bu noktada, öğrencileriyle olan ilişkisinin bu ciddiyeti yansıtıp yansıtmadığı, öğretisinin böyle bir öğretmenin sahip olması gerektiği dokunaklılığı barındırıp barındırmadığı tartışmasına girmemiz gerekir. Ama Sokrates'te bunların hiçbiri yoktur. Sokrates'i böyle bir ilişki içinde, ideanın kemerli gökleri altında ideaların sonsuz özlerini tartışarak öğrencilerini yükselten; sezgisel bir görüşün doluluğuyla gençleri düşündürten; bir babanın endişesini hissederek öğrencilerine kol kanat geren, ellerini bir anlığına bıraksa da onları asla gözden kaybetmeyen ve böylece büyük bir ahlaki sorumluluğu üzerine alan; yahut daha önce söylenen bir sözü hatırlamak gerekirse, onları idea içinde seven biri olarak hayal etmek olanaksızdır. Sokrates, böyle bir şeyin gerçekleşmesine izin veremeyecek kadar kendi içine olumsuz olarak kapalıydı. Kesinlikle sonuna kadar erotistti; bilgiye duyduğu heyecan olağanüstü boyutlardaydı; kısacası, ruhun tüm baştan çıkarıcı sungularına sahipti. Ama iletişim kurmak, doldurmak, zenginleştirmek gibi şeyleri yapamazdı. Bir bakıma ona baştan çıkarıcı denebilir; çünkü gençliği kandırarak onlarda kendisinin dolduramayacağı bazı özlemleri uyandırmış, bekleyişin sinsi hazlarıyla alevlenmelerine izin vermiş ama onlara somut ve besleyici bir besin sunmamıştır. Aynı Sokrates, onun seven olacak yerde sevilen durumuna geldiğini belirten Alkibiades'i kandırdığı gibi, diğer gençleri de kandırmıştır. Tüm bunlar tek bir gerçeğe işaret eder: O gençliği kendisine çekti, ama gençler ona baktıklarında, onda huzur bulmak istediklerinde, her şeyi unutup onun aşkı içinde güvenli bir sığınak aradıklarında, ken-

di varlıklarından vazgeçip, yalnızca onun sevgisini alarak yaşadıklarında o ortadan kayboldu, büyü bozuldu. Gençler karşılıksız aşkın derin acısını hissetmeye, aldatıldıklarını düşünmeye ve Sokrates'in onları sevmeyip, onların Sokrates'i sevdiklerini anlamaya başladılar ama onunla konuşamadılar. Doğal olarak, daha donanımlı kişiler için bu ne dikkat çekici, ne de bunaltıcı olurdu. Öğrencilerinin bakışlarını kendi içlerine çevirdi ve donanımlı öğrencileri, bunu ona borçlu olduklarını minnetle hatırladılar. Hatta gördükleri hazine için Sokrates'e borçlu olmadıklarını anladıklarında daha da minnet duymuşlardır. Bu nedenle onun öğrencileriyle ilişkisi kesinlikle uyarıcıydı, ama olumlu bir anlamda kişisel değildi. Onu bu bağlamda kısıtlayan yine ironisiydi. Eğer Platon ve Ksenephon'un Sokrates yorumlarındaki bu aşka karşı bir şey ileri sürmek isteyen varsa, ona şu cevabı vereceğim: Birincisi, öğrencilerin onu sevmelerinin çok kolay olduğu, hatta ondan kopmalarının imkânsız olduğu daha önceden gösterilmiştir; ikincisi de, ki daha somut cevap budur, Ksenephon bunu fark edemeyecek kadar kısır, Platon da fazlasıyla doluydu. Platon ne kadar çok şeye sahip olduğunu her gördüğünde istemsiz olarak Sokrates'i düşünmek zorundaydı, bu nedenle Sokrates'i ideada severdi. İdeayı Sokrates'e borçlu değildi, ama Sokrates buna erişmesine yardımcı olmuştu. Bu nedenle, *Sokrates'in Savunması*'nda onun söylediği şu sözler gayet haklıdır (33 A): "Gerçekten ben kimsenin akıl hocası, öğretmeni olmadım hiç. Ama ben bana düşeni yerine getirmeye çalışırken, beni dinlemek isteyenleri, gencini, yaşlısını geri çevirmedim."[40]

[40] Sokrates bunu büyük olasılıkla, kendi öğrencileri arasındayken öğrettikleri-

Sokrates'in öğrencileriyle kurduğu daha samimi ilişkiler üzerine en iyi örnek, Alkibiades ile olan ilişkisidir. Bu hırçın, duygusal, hırslı ve yetenekli genç adam, Sokrates'in ironik kıvılcımı için kolaylıkla tutuşabilecek bir çıra niteliğindeydi. Daha önce, Sokrates'in ironisi sayesinde bu ilişkinin nasıl hep aynı kaldığını, nasıl soyut, omurgasız bir ilişki başlangıcı olarak kaldığını, sıfır noktasında durduğunu ve asla gücünün ya da içselliğinin artmadığını gördük. Güç iki tarafta da artıyordu, ancak o denli doğru orantılıydı ki, Alkibiades'in artan sertliği Sokrates'in ironisinde efendisiyle buluşuyordu. Entelektüel açıdan, Sokrates'in gençliğe onu arzulamak için baktığı söylenebilir. Ama arzusu gençliğe sahip olmak değildi, bu nedenle girişimleri de bu yönde olmadı. Ağdalı konuşmalar ve söylev sanatının incelikleriyle ilerlemedi, kendi bilgeliğini büyük bir tantanayla ilan ederek değil; tam tersine, hiç ses çıkarmadan yürüdü ve genç adamlara görünüşte kayıtsız kaldı. Sorulan onlarla olan ilişkileri hakkında değildi, her biri için kişisel olarak önem taşıyan konulardan söz etti ve bu süreçte olabildiğince nesnel davrandı. Ama bu kayıtsızlığın ortasında gençler, ruhlarını bir hançer gibi aniden delip geçen o bakışı görmekten çok hissettiler. Sanki ruhlarının derininde yatan, onları Sokrates'in yanındayken kendisi hakkında konuşmaya zorlayan o gizli düşünceyi görmüştü. Nasıl olduğunu hiç anlayamadan onların sırdaşı haline geldi ve gençler bu sayede büyük değişimler geçi-

---

nin, bir başkası izlerken öğrettiklerinden çok farklı olduğu suçlamasına karşı söylüyordur. Bu bağlamda, Sokrates'in her zaman aynı olduğu güvenle kabul edilebilir. Ancak bunun ötesinde sözleri, gençlerle olan ilişkisinin ne kadar laçka olduğunu, bilgiyle rastlantısal temaslar dışında hiçbir pekiştirici özelliğinin olmadığını göstermektedir.

rirken, o hep aynı kaldı. Ve ne zaman ki tüm önyargı düğümleri gevşedi, entelektüel katılık yumuşatıldı, sorularıyla her şeyi hazırladı ve dönüşümü olası kıldı; o zaman ilişki bir anda, bilinçlerinin dünyasını aydınlatan saf gümüşün pırıltısıyla doruğa çıktı; Sokrates her şeyi onların çevresine sardı ve "bir anda, bir göz kırpmasında" her şey değişmiş oldu. Doğal güzellikler görmek için dünyayı dolaşan bir İngilizin öyküsü anlatılır. Derler ki, bakir bir ormanda, çevredeki ağaçların kesilmesiyle elde edilebilecek görkemli bir manzara keşfettiğinde, hemen adam tutup o gereksiz ağaçların köklerini zayıflattırırmış. Her şey hazır olduğunda yerine geçer, gözlüğünü takar ve işaret verirmiş - o anda ağaçlar devrilir ve bir an için gözleri manzara karşısında büyülenirmiş; bu büyü aynı zamanda aldatıcıymış çünkü o anda tam karşıtını da yaşıyormuş. Aynı şey Sokrates için de geçerlidir. Soruları yoluyla tözcü bilincin bakir ormanlarındaki ağaçları zayıflatmış ve her şey hazır olduğunda bu oluşumları birden yok etmiş, akıl gözüyle daha önce hiç görmediği bir manzaranın tadını çıkarmıştır. Daha doğrusu, bu manzarayı izleyen gençlerdi, Sokrates de bir kenarda duran ve onların hayretini ironik bir bakışla izleyen gözlemci. Ağaçları zayıflatmak çok zaman alan bir işti ve Sokrates bu konuda dur durak bilmezdi. Ama bu iş yapılır yapılmaz ilişki doruğa ulaşmış demekti; çünkü artık Sokrates hiçbir şey vermeyecekti. Gençler ona kırılamaz zincirlerle bağlandıklarını hissettikten sonra, Alkibiades'in doğru tanımıyla, Sokrates'in seven yerine sevilen olması durumu gerçekleşti. Eğer insan onun gençlikle olan ilişkisini bu şekilde kavrarsa, Sokrates'in sahip olduğunu iddia ettiği ebelik zanaatını da güçlü bir biçimde hatırlar. Bireyin bir ente-

lektüel doğum yapmasına yardımcı olur ve tözcülüğün göbek bağını keser. Bir ebe olarak Sokrates'in üstüne yoktu, ama bundan fazlası da olamadı. Öğrencilerinin kendisinden sonraki hayatları için hiçbir sorumluluk almadı; bunun tipik örneği yine Alkibiades'tir.[41]

Eğer sözcüğün entelektüel anlamı kullanılacaksa, Sokrates'e erotist denebilir ve bu durum *Phaidros*'taki şu ünlü sözler hatırlanarak daha da empatik bir biçimde ifade edilebilir (249 A): "... onların bilgeliği sevdikleri oranda delikanlıları sevmek" (παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας). Burada kısaca Sokrates'e yönelik sübyancılık suçlamalarına değinebiliriz. Bu suçlama tarih içinde hiç kaybolmamıştır; çünkü her zaman bir ya da iki akademisyen bu bağlamda Sokrates'in onurunu korumayı kendilerine iş edinmişlerdir. Niyetim Sokrates için bir savunma sunmak değil, zira suçlama hakkında düşünmek bile ilgimi çekmiyor; ama eğer okuyucu bunu bir imge olarak algılarsa,[42] o zaman bunun içinde Sokrates'in ironisine dair yeni kanıtlar bulacaktır. Pausanias tarafından *Şölen*'de düzülen methiyede, şu sözler yer almaktadır: "Bu sevgi aşağılık kişilerin sevgisidir. Bu türler kadınları da delikanlılar kadar severler, sonra da sevdiklerinin bedenlerini canlarından çok severler, üstelik de sevdiklerini çoğu zaman aptallar arasından seçerler, çünkü istedikleri arzularını sonuna kadar götürmektir; bu işin güzelliğine, çirkinliğine bakmazlar. İşi tesadüfe bırakırlar, güzel de olabilir, çirkin de. Onlarda sevgi tanrıların daha genç olanına, yaradılışında hem

---

[41] Bkz. Forchhammer, *a.g.e.*, s. 42.

[42] Bunu entelektüel olarak anlayamayanların, Johannes M. Gesner'ın *Commentarii societatis regia e scientiarum Gottingensis* içindeki "Socrates sanctus Paederasta" adlı yazısını incelemeleri önerilir.

erkeklikten, hem de dişilikten pay almış olanınadır. Göksel Aphrodite'nin yolunda gidense, hiç dişilik karışmamış, sadece erkekliği olan bir tanrıya bağlanmış olur. . . . Onun yolunda giden yalnız erkek cinse çevrilir, doğuştan daha gürbüz, daha akıllı olan varlıkları sever" (181 C). Bu sözler sayesinde, Yunanlar gibi estetik açıdan çok gelişmiş, bireyselliğin sonsuz olarak kendi içinde yansıtılmadığı, Hegel'in doğru bir tanımla, "güzel bireysellik" olarak adlandırdığı ve bireyselliğin içindeki karşıtlığın, gerçek aşkın daha yüksek birlik olmasına izin vermeyecek kadar sığ bir uçurum oluşturan bir şey olduğu bir toplum içinde zorunlu olarak meydana gelmesi gereken entelektüel aşk hakkında bilgi sahibi oluyoruz. Bu entelektüel aşk nesnesini gençler içinde aradığından ötürü, bu aşkın, olasılıkları sevdiği ama edimsellikten kaçtığı söylenebilir. Bu da olumsuz yapısını yeteri kadar aydınlatır. Buna rağmen hâlâ yüksek düzeyde coşku barındırabilir, hatta tek bu nedenden ötürü coşku duyuyor olabilir. Coşku her zaman süreğen bir cesaretle birlikte anılmaz; tam tersine, coşku olasılığın hizmetindeki tüketici bir heyecandır. Bu nedenle bir ironist her zaman coşkuludur, ama bu isteği ona bir şey kazandırmaz, çünkü o asla belirleme olasılığının ötesine geçmez. Sokrates gençleri bu anlamda sevmiştir. Ama şu ana kadar bunun olumsuz bir aşk olduğu anlaşılmış olmalıdır. Onun gençlerle olan ilişkisi elbette anlamsız değildi, ama daha önce de söylendiği gibi, daha derin bir anlam elde etme bağlamında bu ilişki çoktan geçip gitmişti; yani bu, aslında gençlerle olan bir ilişkinin başlangıcı gibiydi. Böyle bir koşulun belli bir süre dayanabileceğini, gençlerin Sokrates onlara sırt çevirdikten sonra bile kendilerini ona bağlı hissedebileceklerini daha önceki

bölümlerle anlatmaya çalıştım. Ama eğer insan Sokrates'in gençlerle olan ilişkisini, olumlu bir ilişki bulmak adına en son olasılık olarak değerlendirirse; kendisini her türlü gerçek ilişkiden kurtardıktan sonra yalnız buna odaklanan bir adamdan, bu bağlamda ne kadar çok şey bekleyebileceğini düşünürse; burada anlatılan olumsuzluğu, Sokrates'in bakış açısının ironi olduğunu kabul etmeden açıklayamaz.[43]

Artık Sokrates'e karşı yapılan suçlamaya ve verilen hükme dönelim. Yargıçlar onu suçlu buldu. Eğer işlediği suçun, iddianamedeki konular fazla dikkate alınmadan, tek bir sözcükle tanımlanması gerekseydi, buna *apragmosynē* ya da kayıtsızlık denebilirdi. Çünkü her ne kadar pasif olmasa ve her şeye karşı kayıtsız kalmasa da, özel ilişkileri nedeniyle devlete göre bu durumdaydı. Sokrates bu yüzden suçlu bulundu ama cezası henüz kararlaştırılmamıştı. Yunanistan'daki adalet anlayışına göre, hükümlü cezasını, belli sınırlar içinde kalmak koşuluyla, kendisi belirlerdi. Hegel bu bağlamda Sokrates'in davranışlarındaki suç unsurunun ne olduğunu ayrıntılarıyla anlatır. Sokrates'in idama mahkûm edilmesinin yerinde olduğunu, suçunun da ulusun egemenliğini kabul etmemesi ve devletin nesnel yargılarına karşı kendi öznel inançlarını öne sürmesi olduğunu gösterir. Suç-

---

[43] Tarih, Sokrates tarafından oluşturulan bir ilişkiyi daha korumuştur: Ksantippe ile olan ilişkisini. Ama Sokrates'in örnek koca olamayacağını herkes hisseder. Karısıyla olan ilişkisi (ki Sokrates'e Ksenephon tarafından yüklenmiştir), hırçın karısından ancak bir at terbiyecisinin vahşi bir atı uysallaştırırken elde ettiği kadar yarar sağladığı şeklinde anlaşılmıştı. Çünkü karısı onun için insanları yönetme ve yola getirme alıştırması gibiydi; onunla işi bittikten sonra diğer insanlara çok rahat katlanabilirdi. Bence bu yorum evlilik içindeki aşkı değil, yüksek düzeyde bir ironiyi anlatıyor. Bkz. Forchhammer, s. 49 ve not 43.

lamaları reddetmesi, ahlaki yapısının bir özelliği olarak değerlendirilebilir, ama ölümü buna rağmen kendi elinden olmuştur. Devlet Sokrates'i mahkûm etmekte ne kadar haklıysa, Sokrates de kendisini devletten kurtarmak isterken o kadar haklıydı, bu nedenle bir trajik kahraman haline geldi.[44] Tam Hegel'e göre. Ancak ben, Sokrates'in davranışının daha ayrıntılı bir açıklamasını vermek isterim. İnsanın aklına, cezasını kendisinin belirleyecek olmasının Sokrates'i umutsuzca sevindirdiği gelebilir; çünkü davranışları sıradan belirlemelerle kıyaslanamaz durumda olduğuna göre, cezası da öyle olmalıdır. Sokrates bir savı hararetle savunur; kendisine verebileceği tek ceza para cezasıdır; çünkü eğer parası olsaydı bunu kaybetmek onun için hiçbir önem taşımaz, dolayısıyla ceza kendi kendisini ortadan kaldırırdı. Ayrıca yargıçlara, ödeyeceği tazminatı yeterli görmelerini önermesi de tutarlı bir harekettir, zira paranın onun için hiçbir önemi yoktur ve ister az ödesin, ister çok, bir şey değişmeyecektir; yani ceza bir hiçlik olacaktır. Kendisine uygun gördüğü en iyi ceza, hiç ceza almamasıdır. Gelin *Sokrates'in Savunması*'ndaki bu bilgilendirici bölümü daha yakından inceleyelim. Önce bu kadar az bir farkla suçlu bulunmasından duyduğu hayreti dile getirir; çünkü bu, devletin yargısında bu konuya doğrudan doğruya karşıt, nesnel bir anlayış olmadığını gösterir. Bir ölçüde devlet onun için yoktur bile; çünkü sadece sayılarla ilgilenir. Nicel bir belirlemenin nitel bir belirlemeye dönüşebileceği aklına bile gelmez. Sadece üç oyun kararı belirlemesinin ne kadar olağanüstü olduğunu söyler ve bu durumu daha da vurgulamak için,

[44] Bkz. Hegel, *a.g.e.*, s. 113.

Anytos ve Lykon'un öne çıkmamaları durumunda, Meletos'un bin drahmi ceza yemiş olacağını da dile getirir. Sokrates'in ironisinin, hayatının her nesnel belirlenimini nasıl geri çevirdiğini burada bir kez daha görüyoruz. Yargıçlar belli bir sayıdaki bireylerden ibarettir, kararları yalnızca sayısal değere sahiptir ve çoğunluk onu suçlu bulunca, Sokrates bunun kendisini şu ya da bu sayıda insanın mahkûm etmesinden az ya da çok olmadığını söyler. Baki devlet anlayışının olumsuz olduğunu herkes görebilir. Bunun ardından, ironik bir kader Sokrates'in kendi cezasına kendisinin karar vermesini gerektirir. Bu duruma olağanüstü ironik bir esneklik kazandıran şey, ortadaki devasa karşıtlıktır: Adaletin kılıcı Sokrates'in kafasının üzerinde, tek bir saç teline bağlı olarak sallanıyor; bir can pamuk ipliğine bağlı; halk vakarlı ve dikkatli, ufuk karanlık ve bulutlu; sonra devletin yorumuyla kendi hayatını birbirine uydurma problemini çözmeye dalıp giden kocamış bir geometri üstadı olarak Sokrates çıkıyor ortaya; elindeki problem en az bir çemberi kare yapmak kadar zor, çünkü Sokrates ve devlet kendilerini kesinlikle uyuşmaz sayılar olarak gösteriyorlar. Sokrates'in hayatını devlet paradigmasına göre yönlendirmeye çalışması elbette komik olurdu, çünkü hayatı tamamen düzensizdi; ama ölüm korkusunun onu bu benzemezlikte bir benzerlik bulmaya zorlamasından doğan *dira necessitas*[45] nedeniyle durum daha da komikleşmiştir. Bir insanın hiçbir uzlaşmaya varamayacak iki şeyi birleştirmesi her zaman komiktir. Ama, "Şunu kafana sok; bir anlaşmaya varamazsan öleceksin" gibi bir koşullanmayla bu daha da komik oluyor. Sokra-

[45] Korkunç zorunluluk.

tes'in hayatı tam soyutlanmışlığı içinde, devletin her türlü belirlenimiyle tam bir uyuşmazlık içinde görünüyor olmalı. Aynı şekilde, Sokrates'in bir ilişki kurmak için kullandığı düşünce hareketi, yani diyalektik de aşırı karşıtlıklar gösteriyor olmalıdır. Devlet tarafından suçlu bulunur, akıldaki soru ise hangi cezayı hak ettiğidir. Ama Sokrates düşünür ki, hayatı devlet tarafından hiçbir şekilde anlaşılamayacağına göre, o bir ödül de hak ediyor olabilir. Bu nedenle, masrafı devlet tarafından karşılanmak üzere Prytaneon'a kapatılmayı önerir.[46] Eğer devlet onu bu şekilde ödüllendirmeye razı gelmezse, daha fazla düşünerek nasıl bir ceza hak ettiğini bulacaktır. Meletos tarafından istenen idam cezasından kurtulmak için, para cezası ya da sürgün seçenekleri vardır. Ama bu konuda bir karar veremez; çünkü iki alternatiften birini seçmek için hiçbir nedeni yoktur. Bu ölüm korkusu olabilir mi? Bu mantıksız olur, zira ölümün iyi mi, kötü mü olduğu hakkında hiçbir fikri yoktur. Bu nedenle Sokrates için en mantıklı ceza idam cezası olacaktır; kimse bunun iyi mi, kötü mü olduğunu bilmediğinden, bu ceza da önceki para cezası gibi kendi kendisini ortadan kaldıracaktır. Para cezası ya da sürgünü seçemezdi; birinci cezada hapse girerdi çünkü cezayı ödeyecek parası yoktu; ikinci cezada ise Atina dışında bir devlette yaşamasının daha da zor olacağını, kısa zamanda oradan da sürgüne gönderileceğini biliyordu. Yani ne para cezasını ne de sürgünü seçebilirdi. Peki neden? Çünkü bunlar ona sıkıntı getirir, o da buna

[46] Hayatı, devlet tarafından algılandığı şekliyle kıyaslanamaz bir durumda olduğu için ve devletten ödül almayı, ceza almaktan daha az hak etmediği için, buna dair ikinci bir neden ortaya atar: O sessizlik ve huzur arayan, yoksul bir adamdır.

katlanamazdı, zira böyle bir şeyi hak ettiğini düşünmüyordu (38 A): "Üstelik de kendimi hiçbir cezaya yaraşık bulmadım şimdiye değin." Hangi cezayı hak ettiğine dair sorulara ise sabit cevabı şudur: Hangisi hiç ceza olmayacaksa; yani ya ölüm, çünkü kimse bunun iyi mi, kötü mü olduğunu bilmez; ya da para cezası, ama devletin onun ödeyebileceği miktarla yetinmesi koşuluyla, çünkü para onun için önem taşımaz. Ama daha somut, daha anlaşılabilir bir ceza aranıyorsa, bunların uygun düşmeyeceğini savunur.

Böylelikle Sokrates'in devlete karşı nasıl tamamen olumsuz bir bakış açısına sahip olduğunu ve onunla ne kadar uyuşmaz olduğunu görüyoruz; ama hayat tarzı için suçlanmasıyla, devletle olan orantısızlığının bilincine vardığı noktada, bunu çok daha açıkça gözlemleyebiliriz. Yine de, tepesinde sallanan kılıca rağmen bakış açısını koruyor. Söylemi, coşkunun büyük dokunaklılığı değildir, görünüşü kişiliğin mutlak otoritesi değildir, kayıtsızlığı kendi doygunluğu içinde mutlu bir huzur değildir. Bunlardan hiçbirini göremeyiz. Bunların yerine son sınırına kadar götürülmüş bir ironi vardır; bu ironi devletin nesnel gücünün, ironinin kaya gibi sert olumsuzluğuna çarpmasına neden olur. Devletin nesnel gücü, bireyin hareketleri üzerine getirdiği kısıtlama, yasaları, mahkemeleri ve diğer her şeyi Sokrates için önemini yitirir, kusurlu şekiller olarak savrulup gider. Böylece gittikçe daha yükseğe çıkar ve yükseldikçe de hafifler, aşağıdaki her şeyin kuş bakışı ironik görüşü içinde kaybolmasını izlerken, kendi içindeki sonsuz olumsuzluğun tutarlılığından kaynaklanan ironik doyum içinde, yukarılarda dolaşır. Böylece ait olduğu dünyaya yabancılaşmış olur (her ne kadar başka bir anlamda hâlâ bu

dünyaya ait olsa da), dönemin bilinci ona herhangi bir yüklem atfedemez; o, anlatılamaz ve belirlenemez bir şekilde, başka bir oluşuma aittir. Onu besleyen şey ise, şimdiye kadar hiçbir olumluluk belirtisi göstermemiş bir olumsuzluktur. Burada hayat ve ölümün bile onun için nasıl anlamını yitirmiş olduğu konusu açıklama bulur. Yani Sokrates'te ironinin görünen değil, asıl doruğunu görürüz; çünkü o iyinin, güzelin ve doğrunun sınır oluşturduğu ideasına ilk varan kişidir, yani olasılık şeklindeki ideal sonsuzluğa erişmiştir. Ama çok daha sonra; bu ideaların edimselliklerine, kişiliğin ise mutlak dolgunluğuna (*plērōma*) erişmesinin ardından; öznellik yine kendisini gizlemek isterken ve sonsuz olumsuzluk, bu ruh ya da aklın edimselliğini yutmak için dipsiz kuyusunun ağzını yeniden açarken, ironi kendisini çok daha tehlikeli ve riskli bir şekilde gösterecektir.

III. BÖLÜM

Yorumun Zorunlu Kılınması

Bir gözlemci için, Sokrates'in hayatı tarihte görkemli bir duraklama gibidir: Birkaç okul birden köklerini bu gizli ve esrarlı kaynakta aramak için uyumsuz uğraşlar vermeye başlayıncaya kadar kimse onu duymaz, derin bir sessizlik hüküm sürer. Sokrates ile tarihsel anlatım ırmağı, Guadalquivir Nehri gibi bir süreliğine yerin altına iner, ama çok daha güçlü bir şekilde yeniden fışkırmak için. Dünya tarihindeki yeri bir konuşma çizgisi gibidir; dolaysız gözlem fırsatının yokluğundan kaynaklanan bilgisizliğiyse onu görmezden gelmekten çok, idealar aracılığıyla ortaya çıkarmaya, yani onun ideal şekliyle görünür kılmaya davet eder bizi. Başka bir deyişle, onun bu dünyada varoluşunun anlamı olan düşünceyi ve dünya ruhunun gelişiminde onun tarihteki özgün varoluşuyla sembolik olarak ifade edilen o uğrağı kavrarız. Dünya tarihinde bir bakıma vardır, bir bakıma yoktur;

bu nedenle onun dünya tarihinin gelişimi için önemi olmak ve olmamaktır; daha doğrusu, olmamak ve olacak olmaktır: O, bir başlangıcın yapılması gereken hiçliktir. O olmamaktadır; çünkü dolaysız kavrayış için yoktur ve buna entelektüel anlamda denk gelen de tözcülüğün dolaysızlığının olumsuzlanmasıdır. O olmaktadır; çünkü düşünce için vardır ve aklın dünyasında buna denk gelen de ideanın görünüşüdür; ama dikkat edin, soyut biçimi ve sonsuz olumsuzluğu içinde. Bu bağlamda, onun tarihteki varoluş biçimi, entelektüel anlamının kusursuz bir imgesi olamaz. Bu nedenle, yazının ilk bölümünde Sokrates'i *via negationis* gösterdim, yazının son bölümünde bunu *via eminentiæ*[1] korumaya çalışacağım. Doğal olarak niyetimiz Sokrates'i tarihsel bağlamından koparmak değildir; tam tersine, onu tamamen bunun içinde görmek gerekir. Ayrıca Sokrates'i dünyaya ayak basamayacak kadar Tanrısal ve yüceltilmiş bir hale de getirmeye çalışmıyoruz; çünkü bu kişilikler, Hintli bakire[2] gibi ayırt etme çağına gelmiş dünya tarihçileri için yararsızdır. Bir bilge adam, "Sokrates mantar gibi topraktan bitmedi, kendi zamanı içinde, belirli bir

---

[1] *Via negationis*, olumsuzlama yoluyla; *via eminentiæ*, kusursuzlaştırma ya da idealize etme yoluyla. Bunlar skolastik felsefenin Tanrı'nın sıfatlarını tanımlamada kullandığı iki yöntemi temsil eden teknik terimlerdir. Özellikle on yedinci yüzyıl Ortodoks Luther'ci teologlar tarafından kullanılmıştır. Birincisi Tanrı'nın tüm sonlu ve kusurlu niteliklerini reddederek olumsuz anlamda yapılırken, ikincisi Tanrı'ya tüm mutlak ve kusursuz nitelikleri atfederek olumlu anlamda yapılırdı (y.n.).

[2] "Mahabhârata şiirinin Nala bölümünde, genç kızların koca seçme yaşı olan 21 yaşına gelmiş bir kızın, talipleri arasından seçim yapmasının öyküsü anlatılır. Beş talip vardır, ama kız bunlardan dördünün ayaklarının sağlam basmadığını görür ve doğru olarak bunların tanrı olduğunu düşünür. Bu nedenle gerçek bir erkek olan beşinciyi seçer." Bkz. Hegel, *Philosophie der Geschichte* (genişletilmiş baskısı), s. 151.

devamlılıkta durur" demektedir. Bu devamlılığa rağmen unutulmamalıdır ki, Sokrates geçmiş üzerinden mutlak olarak açıklanmasına izin vermez, keza geçmişin öncülerinin bir sonucu olarak görülürse, onda öncülerden ve gerçek bir dönüm noktası olmasını sağlayan başlangıçtan fazlası vardır. Platon bunu birkaç defa, Sokrates'in tanrıların armağanı olduğunu söyleyerek ifade etmiştir, zaten Sokrates bunu kendi ağzıyla da, *Sokrates'in Savunması*'nda dile getirir (30 D): "Hem sonra Atinalılar, sanılabileceği gibi, kendime olan sevgimden değil, size olan sevgimden ötürü savunuyorum şimdi kendimi; korkarım ki beni cezalandırmakla, Tanrı'nın sizlere bağışladığı birini cezalandırmakla Tanrı'yı gücendirmiş olacaksınız" ve 31 A: "Beni size Tanrı'nın gönderdiğinin kanıtını mı istiyorsunuz? Buyurun." Sokrates'in Tanrı'nın armağanı olduğu ifadesi özellikle betimleyicidir; çünkü hem Sokrates'in çağına tam uyum sağladığını anlatır (tanrılar iyi armağan vermek zorundadırlar ya), hem de o çağın kendi kendisine verebileceğinden daha fazlası olduğunu söyler.

Madem Sokrates bir dönüm noktası oluşturuyor, ondan önceki ve sonraki dönemleri de incelememiz gerekir. Burada Atina devletinin gerilemesi hakkında tarihsel bir bilgi sunmak yüzeysel kalmaktadır ve bu konuda sistemli felsefenin genç savunucularından birçoğuna musallat olan, kendisini sürekli aynı öykünün anlatılmasıyla komik değil, trajik olarak gösteren o deliliğe kapılmamış herkes eminim benimle aynı fikirde olacaktır. Tarihte bir dönüm noktası olduğu için, Hegel bu konuyu defalarca gündeme getirir, kimi zaman açıklamak, kimi zaman da örnek göstermek amacıyla. Hegel'i çok az tanıyanlar bile onun bu konudaki görüşü hak-

kında bilgi sahibidir ve onun anlattığı kadar iyi anlatamayacağım bir şeyi boş yere tekrar ederek kimsenin canını sıkmak istemem. Eğer Atina'nın, kendi zamanı boyunca kötülüğü kısıtlayan ve ona müdahale eden anormal bir fenomen olan Perikles'ten sonra nasıl düşüşe geçtiğinin ayrıntısını merak eden varsa, o kişileri Rötscher'in, farklı devlet katmanlarındaki çöküşün prensibini anlattığı, daha önce anılan eserinin 85. ve sonraki sayfalarına yönlendiririm. Ancak bir gözlem yapmadan duramayacağım. Bu dönemin Atina'sı, birçok yönden Roma'nın daha sonra aldığı hale benziyor. Entelektüel anlamda Atina Yunanistan'ın kalbiydi. Helenizm çözülmeye yaklaşırken, vücudundaki tüm kan şiddetle kalbine doğru aktı. Her şey Atina'da toplandı: Zenginlik, lüks, ihtişam, sanat, bilim, ahlaksızlık, yaşama zevki;[3] kısacası, hayallere sığmayacak bir entelektüel dramın hem çöküşünü hızlandıracak, hem de onu aydınlatarak görkeme kavuşturacak her şey vardı. Atina'nın hayatında bir tedirginlik vardı, dağılma zamanının yaklaştığını belirten bir kalp çarpıntısıydı bu. Devletin yok olmasının koşulu, başka bir yönden bakıldığında yeni prensibin doğması için sonsuz öneme sahip bir şey gibi görünür; bu nedenle dağılma ve çürüme, yeni prensibin yeşermesi için verimli bir toprak oluşturuyordu. Yunan devletindeki kötü prensip, sonlu öznelliğin (haksız öznellik) çok çeşitli oluşumlar içindeki keyfi özgürlüğüydü. Ancak bunlardan yalnız biri daha ayrıntılı bir incelemenin konusunu oluşturacak, bu da safsatadır. Bu, düşünme yöresinde korku estiren troll'dür, adı da lejyondur.[4] So-

---

[3] "Ceset her nerede olursa, akbabalar da orada toplanmış olur." *Matta*, 24:28.

[4] Kierkegaard, Yeni Ahit 5:9'da İsa'nın cine adını sorup lejyon, yani çokluk cevabını almasına gönderme yapıyor (y.n.).

fistlerle ilgilenmemizin nedeni, Sokrates'in onlarda yok edilmesi gereken geçmiş ve geleceği görmesidir. Bunun nasıl oluşturulduğunu anlamak, ardından da bunları yok etmek için Sokrates'in nasıl oluşturulduğunu hesaplamak istiyoruz. Düşünmek, fikir yürütmek Sofistlerle başlamıştır ve Sokrates bu yüzden onlarla bir ortak noktaya sahiptir. Bu nedenle, Sofistleri Sokrates bağlamında sahte Mesihler olarak nitelendirmek mümkündür.

Sofistler bilgiyi, yeni doğan fikir yürütme sayesinde kendisini tözcü ahlakçılıktan kurtaran parçacıklı bir çokluk halinde tasarımlarlar.[5] Dolaysızlığın büyüsünün

---

[5] Hegel bunun da harika bir sunumunu sağlamıştır. *Geschichte der Philosophie* adlı eserinde bulunan daha ayrıntılı incelemesi bence her zaman kendi içinde tutarlı değildir; kimi zaman, başlıklar aracılığıyla ayrılmış bölümlere uygun düşmeyen bir amaçsız yorumlar dizisi niteliğini taşır. Bu ayrıntılı incelemenin, *Philosophie der Geschichte*'de yer alan özetle olan ilişkisini anlatmak için, Hegel'in bir yerlerde söylediği, aklın en iyi örnekleyici olduğuna dair yorumunu kullanabiliriz. Adı geçen özet o kadar sağlam ve aydınlatıcıdır ki, onu buraya alacağım (s. 268, 269): "Şeylerin var olan durumu hakkında düşünme ve mantık yürütme Sofistlerle birlikte başladı. Yunanların günlük hayatlarında ve sanat eserlerinde gözlemlediğimiz hareketlilik ve çalışkanlık, bu fikirlerin içindeki kıvrımlarda da kendisini gösterdi. Böylece, somut şeyler değiştikçe fikirler de değiştirildi ve asıl amaçlarından farklı hedefler doğrultusunda kullanıldı; aklın temeli (düşünülen ve bilinen şey) farklı şekillerde yönlendirildi ve aklın kendisini meşgul edebileceği bir nesne haline getirildi, bu uğraş da kendinde ve kendi için bir ilgi oldu. Düşüncenin hareketi ve düşünce içinde meydana gelen şeyler daha önce hiç ilgi görmezken, birden kendi hesabına cazibe kazandı. Derin bir birikimleri olmayan, bilimsel yöntemi bilmeyen ama keskin zekâlarıyla her tartışmada galip gelebilen, kendini yetiştirmiş insanlar olan Sofistler, Yunanların takdirini kazandılar. Her soru için bir cevapları vardı, her siyasi ya da dini konu hakkında bir görüş bildirdiler, üstelik sanatlarını geliştirdikçe her şeyi kanıtlayabileceklerini iddia ettiler, her durumda haklı bir konum belirleyebilirlerdi. Demokrasilerde en önemli şey, halk toplantılarında konuşabilmek, yani toplumsal konularda fikrini kabul ettirebilmektir. Bu da, onların temel olarak görmelerini istediğimiz görüşleri hakkıyla dile getirebilmeyi gerektirir. Böyle bir amaç için entelektüel kültüre ihtiyaç vardır ve Yunanlar Sofistleri saye-

kaybolduğunu hisseden herkesin ihtiyaç duyduğu, köklerinden ayrılmış bir kültürün temsilcileriydiler. Onların bilgeliği *"ein fliegendes Blatt"*[6] sayılırdı, ne birtakım önemli kişiler tarafından dolaşıma çıkarılması engellenirdi, ne de kapsamlı bir bilgi sisteminin içinde eritilirdi. Dış görünüşleri de buna tam uyum sağlardı. Tıpkı sahte para gibi her yerde bulunurlardı. Bir kentten ötekine âşıklar ya da ortaçağın gezgin skolastikleri gibi dolaşır, gittikleri yerlerde okullar açar ve her şeyi bilip kanıtlayabildiklerine dair dışarıdan duydukları dedikodularla kendilerine gelen öğrencileri bağlarlardı.[7] İnsanoğluna aşılamaya söz verdikleri şey, belirli bilimler hakkında ayrıntılı bilgiden çok, bir genel kültürdü; zaten Protagoras'ın reklamları da Goethe'nin *Faust* adlı eserinde fakültelerden birine girmeye çalışan öğrenciye Mephisto'nun "sunduğu önerilere" açıkça benzemektedir. Protagoras, kendisinin ve diğer Sofistlerin, gençleri okumaktan kaçındıkları bilim dalına onların isteği dışında döndürebileceklerine dair teminat verir. Onları aritmetik ya da astronomi dallarında eğitmek yerine ge-

---

sinde bu disiplini elde edebildiler. Kendisine sahip olanların elinde bu zihinsel kültür, kişilere görüş ve çıkarlarını kabullendirme aracı oldu: Uzman bir Sofist kendi isteğine göre konuşmayı herhangi bir yöne çekmeyi iyi bilirdi; bu yüzden tüm insan tutkularına kapılar ardına kadar açılmıştı. Sofistlerin önde gelen prensiplerinden biri, "insanın her şeyin ölçüsü" olduğuydu, ama bunda, diğer tüm özlü sözlerinde olduğu gibi, bir belirsizlik vardır; çünkü "insan" sözcüğü, derinliği ve doğruluğu içinde ruhu da temsil edebilir, her türden keyfiyeti ve kişisel çıkarları da. Sofistler insan sözüyle sadece özneli anlatmak istiyorlar ve bu sözle beğeninin tek doğruluk prensibi olduğunu, bireyin çıkarlarının da son sözü söyleyeceğini iddia ediyorlardı.

6 Tek tarafı basılmış büyük kâğıt, 16. yüzyılda şiirlerin dağıtılmasını sağlayan yollardan biri (ç.n.).

7 Platon'un *Protagoras* diyaloğunun girişinde, Sofistlerin davranış biçimlerinden bazıları görsel olarak anlatılır.

nel kültür adamı yapmak, hem başarılı devlet adamları, hem de özel ilişkilerinde yetenekli insanlar haline getirmek için gerekli bilgileri vermek istemektedir. *Gorgias*'ta, bu tümel kültürün kendisini günlük hayatta tüm bilimleri geride bırakan ve ele geçirildiği takdirde her kapıyı açan bir anahtar işlevi gören bir şey olarak nasıl sunduğunu görebiliriz. Bu genel kültür, çağımızdaki okumuş endüljans[8] pazarlamacılarının bilgi diye sattıkları şeye benzer. Sofistlerin asıl ilgi alanı, para kazandıktan sonra devlet işlerinde söz sahipliğine erişebilmektir. Onların seyahatleri günümüz politikacılarının, bazı şeyleri tartışabilmek için gerekli politik kültürü en kısa zamanda halka aşılamaya yönelik kutsal yolculuklarına ve inanç törenlerine benzemektedir. Dolaysız bilinç hayatın çelişkilerle dolu olduğu gerçeğini gözden kaçırır, geçmişten kalan mirasına büyük bir güvenle, kutsal bir emanetmiş gibi sarılır; oysa derin düşünce bunu anında fark eder. Mutlak olarak kesinleşmesi gereken, insanlar için belirleyici prensip olan şeyleri (yasalar, kurumlar vs.) keşfeder ve bireyi kendisiyle çelişir hale getirir. Aynı zamanda bunların insana göre dışsal olduğunu ve bu şekilde kabul edilemeyeceğini de keşfeder. Ama madem hatayı ortaya koyuyor, hemen ardından bir çözüm de sunar: Her şey için nasıl sebep gösterileceğini öğretir. İnsana, her durumu belli bir tümeller grubu altında toplamasına yarayacak bir çeviklik verir; yani her kişiye bir dizi *loci communes*[9] dağıtır ve kişinin bunları sık sık dile getirerek her durum hakkında

---

[8] Katoliklikte, kefaret karşılığı Kilise tarafından günahların bir kısmının affedilmesi (y.n.).

[9] Genel savlar ya da görüşler (ç.n.).

bir şey söyleyebilmesini, gözlem yapabilmesini ve durumun lehinde ya da aleyhinde mantık yürütebilmesini sağlar. İnsan böyle kategorilerden ne kadar fazlasına sahip olur ve bunları kullanmakta ne kadar yetenek kazanırsa, o kadar gelişmiş olur. Sofistler tarafından öğretilen kültür böyle bir şeydi. Her ne kadar belirli bilim dallarını öğretmekle uğraşmamışlarsa da, uyguladıkları genel kültürü, insanlara verdikleri balık istifi bilgiyi, bir öğretmenin öğrencisine vermek istediği bilgi listesine benzetmek uygun düşer. Bu genel kültür bir bakıma çok zengin, bir bakıma çok yoksuldur; çünkü sürekli aynı nicelikleri kullandığını anlamayarak kendisini ve başkalarını kandırır, tıpkı bir caddede geçit töreni yapan askerleri, hemen diğer caddedeki geçit törenine yönlendiren Tordenskjold'un başkalarını kandırdığı gibi. Kendisine verileni çocuk gibi hemen kabul eden dolaysız bilinçselliğe göre bu kültür olumsuz ve masum olamayacak kadar zekidir. Ancak derin düşünceye göre yüksek derecede olumludur. Bu kültür ilk biçiminde her şeyin kararsızlık içinde hareketlenmesine yol açar, ancak ikinci biçiminde, doğru düşünen bir öğrencinin her şeyi yeniden sabitlemesine izin verir. Bu nedenle Sofist her şeyin doğru olduğunu gösterir. Her şeyin doğru olduğu savı, eski Helenizm için bir bakıma doğruydu; çünkü edimselliğin mutlak geçerliliği vardı. Ama safsatada fikir yürütme uyanıktır ve her şeyin harekete geçmesine neden olur. Hemen ardından, Sofistler safsata yoluyla her şeyi tekrar uyutmaya başlar: Bu aç canavar, usavurma yoluyla doyurulur. Böylece düşünen kişi, Sofistler sayesinde her şeyi gösterebileceğini fark eder; çünkü onlar her şey için bir neden ileri sürebilir ve bu nedenden yola çıkarak her şeyi her an doğru kılabilirler.

Şimdi açıkça görülüyor ki, "her şey doğrudur" savı, derin düşünce çemberi içinde kullanıldığında, bir an sonra ikinci aşamasına geçiyor: Hiçbir şey doğru değildir. Ama bu sonraki an Sofistler için hiçbir zaman gelmedi; çünkü onlar içinde bulundukları anı yaşadılar. Safsatanın burada huzur bulmasını sağlayan şey, kapsamlı bir bilince sahip olmaması ve içinde bütünü anlatması gereken daimi uğrağın bulunmamasıydı. Derin düşünce her şeyi harekete geçirdiği için, safsata da uğrak ihtiyacını karşılamayı üzerine aldı. Yani safsata nedeniyle derin düşünce, dışa doğru o çok kritik hareketinin ortasında durduruldu, her uğrağında didik didik edildi ve onu bağlayan kesinlik de öznesi oldu. Bu nedenle, safsatanın kendi çağırdığı ruhu gerisingeri gönderdiği sanılabilir. Ama her şey harekete geçtiğinde, durumu kurtaracak kesinlik ne olabilir? Bu ya tümel olandır (iyi, vs.) ya da bunun sonlu öznesi, yani iradesi, arzusu vs.'dir. Sofistler ikinci alternatife sahip çıktılar. Keyfi olarak kısıtlanmadığı durumda derin düşünce içinde kendini bir ölçüde ifade edebilen özgür düşünce, safsatanın kölesi gibi yaşar; üstelik kafasını kaldırıp etrafa bakmak istediği her uğrakta, o uğrağa hizmet eden birey tarafından yakalanır ve bağlanır. Sofist kaçamasın diye derin düşünceyi prangaya vurur, kendisi için tuğla dökmeye, bina dikmeye ve başka angaryalar yapmaya mecbur kılar; çünkü derin düşünce otuz zorbanın (Sofistler) boyunduruğu altında kısıtlı ve bastırılmış bir hayat sürdürmektedir. Hegel *Geschichte der Philosophie* adlı eserinde şöyle der (XVIII, 5): "Anaksagoras'ta aklın özünü oluşturan kavram, tüm belirlemelerin gömüldüğü basit olumsuzdur, buna tüm var olanlar ve bireyler dahildir. Kavramın önünde hiçbir şey duramaz

[*bestehen*] çünkü o her şeyin açıkça tek bir uğrak olarak göründüğü yüklemsiz mutlaktır; bunun içinde sabit ya da bağlı olan hiçbir şey yoktur. Kavram Heraklitos'un sürekli değişimidir; hiçbir şeyin direnemediği hareket ve yakıcılıktır. Bu yüzden, kendisini bulan kavram, önünde her şeyin yok olduğu mutlak güç haline gelir; bu sayede kurulu olan [*bestehen*], sabit durması gereken her şey harekete geçer. İster varlığa, ister belirli kavramlara, prensiplere, yasalara, geleneklere ait olsun, bu kesinlik bocalamaya dönüşür ve dengesini kaybeder. Prensip gibi şeyler kavrama aittir ve tümel olarak ortaya konur; ama bu tümellik yalnız şekilden ibarettir, sahip olduğu içerik, belirlenmiş bir şey olarak, harekete geçer. Sözde Sofistlerde de bu hareketin ortaya çıktığını görüyoruz." Ancak Hegel'in Sofist hareketi fazla büyüttüğü düşünülebilir ve yorumuyla ilgili zaten var olan kuşkular, safsata hakkındaki tartışmasında onunla kolay uyuşmayacak bazı şeyler ileri sürmesiyle daha da güçlenebilir; tıpkı Sokrates yorumunda bulunan birçok şeyin, bu safsata yorumunun doğru olduğu düşünülürse, Sokrates'in Sofistlerle özdeşleştirilmesini gerektirdiği gibi. Safsata elbette, en çok zararı kendisine veren bir gizle beslenir ama bunu kabul etmek istemez; Sofistlerin kendinden emin ve ukalaca geçit törenleri ile kıyas tanımaz yeterlilikleri (bunları Platon'dan öğreniyoruz), çağın sorunlarına her şeyi harekete geçirerek değil de, bunu yaptıktan sonra tekrar sabitleyerek cevap verecek nitelikte olduklarına inandıklarını açıkça gösterir. Sıkça tekrar edilen bir safsatacı tez vardır: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι.[10] Burada sonlu derin düşün-

[10] (İnsan her şeyin ölçüsüdür.) Bu safsatacı tez, alıntıların hayat içindeki, ge-

ce için bir olumluluk var gibi görünse de, yakın incelemede bunun sonuna dek olumsuz olduğu anlaşılacaktır. Sofistler kendilerini zamanın doktorları olarak görüyorlardı. Bu nedenle Platon'da ne zaman bir Sofiste sanatının ne olduğunu anlatması istense, hep aynı cevabı verir: Söylev sanatı. Sofistlerin olumluluğunun tam da bu çerçevede anlaşılması gerekir. Ama bir söylevci hep belirli bir davayla ilgilenir, bu yüzden konunun öncesini ve sonrasını bilmek, önceden hazırlanmış bir şekilde konuşmak gerekir. Öte yandan, kendisini dinleyen bireyleri etkilemek durumunda olduğu için, Sofistler öğrencilerine tutku ve duygularla oynamayı iyi öğretirler. Önemli olan eldeki davadır ve bunu kazanmak her şeyi kazanmak demektir. Belki safsatacılıktaki olumluluğu aydınlatmak için bir analoji kullanılabilir. Ahlaki danışmanlık da kendi içinde safsatacılığa benzer bir sır saklar. Ahlaki danışmanlıkta da yeni gelişmekte olan derin düşünce benzer şekilde durdurulur; çünkü bir harekete geçti mi, ahlaki danışmanlığı anında ezecektir. Ciddi bir

---

nellikle uzun ve güçlüklerle dolu yolculuklarının kaderi için ilginç bir örnek. Bazı alıntılar komedilerdeki sabit karakterler gibidir; varlıklarının [*Tilværelse*] ima edilmesi bile onları tanımak için yeterlidir. Bilgisini dergilerden, gazetelerden, kitap önsözlerinden ve yayıncıların reklamlarından edinen bir okuyucu, "selam verecek kadar tanışık olma" diyebileceğimiz şeye yeteri kadar sahiptir. Ancak bunların durumunda genellikle olduğu gibi, kişi dış görünüşü tanır ama özünü, tarihini, durumunu vs. bilmez. - Bu safsatacı tez de çağdaş edebiyatın alıntılar dünyasının değişmez bir üyesidir. Hegel bir cüret gösterip, alıntıyı sanki şunu ifade ediyormuş gibi kavramıştır: İnsan, her şeyin ulaşmak için çabaladığı sondur. Bu gerçekten çok cüretkâr bir hareket ama Hegel bundan ötürü bence affedilebilir; çünkü hep bu sözün Sofistlerin ağzındaki anlamına dikkat çekerdi. Ancak iyide tertipçi olamayınca kötüde tertipçi olmayı tercih eden birçok Hegelci, bu yanlış sözün çok yayılmasına neden olmuştur. Dancadaki *Maal* sözcüğünün belirsizliği, bunun Sofistlere ait bir sav olduğunu bilmeyenler için çekicidir. Ben de bunu *Theatetus* 152 A'ya göre Yunanca yazmayı seçtim.

incelemeyle olumsuzluğu görülse de, ahlaki danışmanlıkta hâlâ çeşitli olumluluklar vardır. Ahlaki danışman serinkanlı ve güvenlidir; yalnızca kendisine değil, başkalarına da yardım edebileceğini düşünür. Eğer biri kuşkuya düşüp ahlaki danışmana giderse, onda her zaman yedi kural ve yedi çözüm bulacaktır. Bu gerçekten yüksek derecede olumluluktur, ama sanısaldır çünkü ahlaki danışman, tedavi etmek istediği hastalığı farkına varmadan körükler. *Protagoras*'ı tartışırken, Sokrates'in kavrayışıyla bir Sofistin kavrayışı arasındaki ilgiyi yeterince vurguladım. Protagoras'a göre bir dizi erdem vardır, bu bazı olumluluklar demektir, ama Sokrates'e göre erdem tektir. Sokrates'in bu savı, Protagoras'a göre açıkça olumsuzdur, ama aynı zamanda spekülatiftir de: Her tikel erdemin özgür olduğu, olumsuz bir sonsuzluktur. Protagoras'ın erdemin öğretilebileceği yönündeki savı açıkça olumludur ve hem varlığa hem de safsatacı sanata karşı yüksek derecede güven barındırır. Buna karşın, Sokrates'in erdemin öğretilemeyeceği yönündeki savı olumsuzdur, ama her öğretinin içinde eritildiği, devamlı olarak kendi konumunu belirleyen sonsuzluğun bir tanımını verdiği için de spekülatiftir. Bu yüzden Protagoras devamlı olumludur, ama bu görünüşte kalır; Sokrates de devamlı olumsuzdur, ama bu da bir ölçüde görünüşte kalır. Sonsuz olumsuzluk, kendi içinde bir sonsuzluk barındırdığı için Sokrates olumludur, ama bu sonsuzluk bir ortaya koyuş değil, sınırlama olduğu için olumsuzdur.[11]

[11] Sofist unvanını geri çeviren Gorgias bile, bir bakıma Sokrates'ten daha olumludur, ama onun diyalektiği safsatacı kuşkuculuğu daha da geliştirir. Doğa üzerindeki çalışmasında ortaya atılan üç ünlü tez [Gorgias'ın üç tezi şunlardır: (1) Hiçbir şey var olmaz; (2) Bir şey var olsa bile, bilinemez; (3) Bir şey

Helenizmin böyle bir olumluluktan kurtarılması gerekiyordu, zira bu olumluluk hem kuramsal açıdan zevksiz, hem de siyasi açıdan ahlak bozucuydu. Yararlı bir hale gelebilmesi için, kökten bir tedavi gerekiyordu; öyle ki, hastalık kendi kendisini bitirecek ve vücutta hiçbir kalıntı bırakmayacaktı. Sofistler bu yüzden Sokrates'in yeminli düşmanlarıydılar; Sofistleri kontrol altında tutabilmek için Sokrates'in nasıl bir yapıya sahip olması gerektiğini düşündüğümüzde, dünya tarihindeki dehadan ötürü sevince kapılmamak elde değil; çünkü Sokrates ve Sofistler daha önce hiç görülmemiş biçimde birbirleri için yaratılmışlardı. Sokrates öyle bir donatılmıştır ki, bu dünyaya Sofistlerle savaşmak için geldiği su götürmez bir gerçektir. Eğer Sokrates'in de ileri sürecek bir olumluluğu olsaydı, sonunda o ve Sofistler hep bir ağızdan konuşmaya başlarlardı; zira Sofistlerin bilge-

---

bilinebilse bile, başkasına bildirilemez (y.n.).]; yalnızca belirli varlığın [*Værende*] varlığının ya da kendi içinde yokluğunun (*Ikke-Væren*], yani bir "öteki" için var olmasının [*Væren*] göreliliğini göstermekle kalmayıp belirli varlığın [*Værende*] belirlenimlerine de bulaşan bir kuşkuculuk içerir. Buna rağmen, belirli varlığı [*Værende*] kavrama şekli, mutlak sonsuz olumsuzluğa göre yine de olumluluktan etkilenmiştir. Hegel, Gorgias'ın diyalektiği hakkında genel olarak şunları söyler (s. 41): "Bu diyalektik, (duyumsal) varlığın [*Seyende*] gerçek olduğunu onaylayan herkes için ele geçirilemez niteliktedir." Sofistlere genel olarak atfettiğim olumluluk, burada kesinlikle farklı bir anlam kazanmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki Gorgias Sofistlerin en önde gelenlerinden biriydi ve bu bağlamda felsefi bir kimliği de vardı. Sokrates'e göre olumlu hale gelmesinin nedeni, Sokrates için sonsuz olumsuzluk, öznelliğe ideal olumluluğun koşulu haline gelmesi için gerekli esnekliği veren baskı anlamına gelirken, Gorgias'ın bir varsayıma sahip olmasıydı. Platon'un *Gorgias* adlı diyaloğunda Gorgias, Polos ve Kallikles tarafından "giderek artan bir ukalalıkla" ileri sürülen savlar da Sokrates'e göre olumludur; yani Sofistlere atfettiğim anlamda olumludur. Adaletin güçlünün işine gelen olduğu yönündeki sav da, iyinin içsel sonsuzluğunun gösterildiği olumsuzluğa göre olumludur. Haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan daha iyi olduğu yönündeki sav ise, Tanrı'nın inayetini içinde saklayan olumsuzluğa göre olumludur.

liği en azından Romalıların inancı kadar hoşgörülüdür ve onlar aralarına bir Sofist daha almaktan, pazara bir tezgâh daha atmaktan hiç kaçınmazlar. Ama durum böyle olmadı. Kutsallığın hafife alınmaması gerekirdi, Tanrısal olan tekrar içine yerleşmeden önce tapınağın iyice arındırılması lazımdı. Doğruluk, sesini tekrar yükseltmeden önce sessizlik istedi, bu sessizliği yaratan da Sokrates oldu. Bu nedenle kesinlikle olumsuzdu. Eğer kendi içinde olumluluk olsa, olduğu ve dünyadaki görevini yerine getirebilmesi için olması gerektiği kadar acımasız ve yamyam yaratılışlı olamazdı. Bu bakımdan kusursuz bir donanıma sahipti. Eğer Sofistler her şeye cevap verebilirlerse, o her şeyi sorabilirdi; her şeyi bilirlerse, o hiçbir şeyi bilmezdi; eğer durmadan konuşabilirlerse, o hiç konuşmazdı; yani tam tersini yapardı.[12] Sofistlerin ukalalığı ve bitmeyen istekleri karşısında Sokrates alçakgönüllü ve yetinmeyi bilen biriydi; Sofistlerin hayatı lüks ve zevk içinde geçiyorsa, Sokrates'inki yalın ve sakin geçerdi; Sofistler devlet içinde söz sahibi olmak istedikçe, Sokrates kendisini devlet işlerinden soyutladı. Sofistlerin öğretisi paha biçilmez sayılırken, Sokrates'inki beş para etmezdi; eğer Sofistler yemeğin onur konuğu oluyorlarsa, Sokrates masanın bir ucunda oturmakla yetinirdi ve eğer Sofistler bir şey olmak istiyorlarsa, Sokrates hiçbir şey olmazdı daha iyi. Bunların tamamı Sokrates'in ahlaki yapısının özellikleri olarak algılanabilse de; Sofistlerin istismarlarına karşın içlerinde ironinin sonsuz içselliğinden doğan dolaylı bir polemik görmek daha doğru olur. Elbette bir bağlamda

[12] Sofistlerin laf salatasına benzer dağınık konuşmaları, sahip oldukları olumluluğu gayet iyi betimler.

Sokrates'in ahlaki gücünden söz edebiliriz, ama bu bağlamda ulaştığı nokta, öznelliğin kendi kendisini belirlediği yolunda olumsuz bir belirlemeydi. Yoksun olduğu şey ise, öznelliğin kendi içinde özgür olduğu nesnellikti; öznelliğin kısıtlayan değil, genişleten sınırı olan nesnellikti. Ulaştığı nokta, ideal sonsuzluğun kendi içindeki tutarlılığıydı, ama estetik ve ahlaki olduğu kadar, metafizik bir belirleme biçimindeydi bu. Sokrates tarafından sık sık tekrarlanan, günahın bilgisizlik olduğu yönündeki sav da bunu yeteri kadar belli etmektedir. Sokrates'te gördüğümüz şey, öznelliğin sonsuz derecede canlı özgürlüğü; yani ironidir.

Bu tartışmanın iki şeyi açığa çıkardığına inanıyorum: Birincisi, ironinin tarihsel geçerliliği olduğu, ikincisi de Sokrates'in benim yorumum çerçevesinde küçük düşmeyip aksine bir kahraman haline geldiği, kendi işiyle meşgulken gözüktüğü ve gözü olanın gördüğü, kulağı olanın duyduğu bir kişi haline geldiğidir. Klasik Helenizm ömrünü doldurmuştu, yeni bir prensibin doğması gerekiyordu; ama bunun gerçekleşmesi için, ahlakı bozuk beklentiler ve yanlış anlaşılmalar gibi bereketli ayrıkotlarının çapalanması, köklerinden koparılması gerekiyordu. Yeni prensip savaş vermek zorundadır ve dünya tarihi bir yardımcının hizmetini gerektirir. Bu rolü Sokrates oynamıştır. Yeni prensibi ortaya koyan o değildir çünkü prensip onun içinde zaten şifreli (κατὰ κρύψιν) olarak yer alıyordu; onun yalnızca, prensibin ortaya çıkmasını mümkün kılması gerekiyordu. Yeni prensibe hem bağlı olan hem de olmayan, yeni prensibin edimsel değil potansiyel olduğu (*patentia non actu*) bu geçiş dönemi ironidir. İroni, Sokrates'in Hellas üzerinde yok edici bir melek gibi salladığı dağlama demiri

ya da iki yüzü keskin kılıçtır. Sokrates bu durumu da doğru bir ironiyle algılar ve *Sokrates'in Savunması*'nda kendisini tanrıların bir armağanı gibi gösterir; ama bunu daha da kesin olarak belirleyerek, büyük ve soylu ama hantal bir at olan Yunan devletinin ihtiyaç duyduğu atsineği olduğunu söyler. Davranışının buna nasıl tam uyum sağladığı, önceki tartışmalarda yeteri kadar gündeme getirilmiştir. İroni öznelliğin dürtüsüdür, Sokrates'te ise bu, tarihsel bir tutkudur. Sokrates'te bir gelişim biter ve başka bir gelişim başlar. O son klasik temsilcidir; ama Tanrı'nın buyruğu üzerine çıktığı görevde bu özelliğini ve klasisizmi yok eder. Kendisinin klasik olması ise ironiyi devam ettiren unsurdur. Bu da, daha önce Sokrates'in sahip olduğu Tanrısal güç olarak adlandırdığım özelliktir. Öte yandan, derin düşünen bireysellik[13] için her doğal belirleme bir görevdir. Hayatın diya-

[13] Sokrates'in derin düşünen bir birey olduğu düşünülebilir ve vücut özellikleri incelenerek, sonradan aldığı [*bilev*] halin onda baştan beri bulunmadığı görülebilir. Ancak bunu, büyük ironiyle kendi ağzından anlattığı basit dış görünüşüne benzetme yaparak algılamak mümkündür. Zopyros'un Sokrates üzerinde yüz okuma çalışmaları yaptığı bilinir. Yüz okumanın dayandığı prensip, özün ancak göründüğü kadar var olduğu, ya da görünümün özün doğruluğu, özün de görünümün doğruluğu olduğudur. Ancak işin gerçeği, özün görünümün olumsuzlayanı olduğudur, ama bu mutlak olumsuzluk değildir, yoksa görünüm tamamen kaybolurdu. Bu bir ölçüde ironidir: Fenomeni olumsuzlar ama bu sayede başka bir şey oluşturmak için değil, yalnızca fenomeni tamamen olumsuzlar. Kendisinden çıkmak yerine, gerisingeri kendi içine kaçar; fenomenin içinde değildir ama fenomen yoluyla aldatmak ister; fenomen özü ortaya çıkarmak için değil, gizlemek için vardır. Eğer mutlu Hellas'ta fenomen ve özün, dolaysız bir doğal belirleme olarak bir birlik oluşturduğu göz önünde bulundurulursa; bu uyumun bozulması halinde, daha yüksek düzeyde bir birlik elde edilene kadar ayrılığın giderek derinleşmesi gerektiği görülecektir. Bu bağlamda, Sokrates'in, özü ve görünümü arasındaki karşıtlığı ironik olarak yorumlamış olması mümkündür. Dışının, içinin anlattığından çok daha farklı bir şey söylemesi ona normal geliyordu. Bu nedenle Sokrates yüz okuma için her zaman çok büyük bir sorun olarak kalacaktır: Eğer kendini belirleme unsuru vurgulanırsa, dışının

lektiği sayesinde ve bu diyalektik yoluyla, her an zafer kazanan ve uğraş veren kişilik olarak aydınlığa kavuşmuş birey ortaya çıkar. Derin düşünen bireysellik, güzel bireyselliğin sahip olduğu huzura asla erişemez; çünkü bu ikincisi bir bakıma, duyumsalı zorunlu bir uğrak olarak içinde taşıyan bir doğa ürünüdür. Güzel bireyselliğin uyumlu birliği ironi tarafından bozulur; bir ölçüde Sokrates'in içinde de bozulmuş, her uğrakta yok edilmiş ve olumsuzlanmıştır. Bu noktada, ölüm hakkında daha önce tartışılan görüş açıklanabilir hale gelmektedir. Bu noktanın üzerinde ise, kendisini giderek daha yukarı çeken ironik bir ataraksi (Yunan kuşkuculuğuna ait bir terimdir) yer almaktadır.

Seçilmiş insanlar, yani Yahudiler için Yasa'nın kuşkuculuğunun önlerinde yol açması şarttı; inayetin hafife alınmamasını sağlamak için doğal insanı tüketip yakan bir olumsuzluk sayesinde olurdu bu. Yunanlar için de aynı şey geçerlidir; çünkü onlar da dünyevi anlamda seçilmiş insanlardı; onların anayurtları uyum ve güzellikti, onların gelişimi sayesinde saf insana dair belirlenimler ortaya çıkmıştı, onlar özgür insanlardı. Bu nedenle Yunanların üzüntüden arınmış entelektüel dünyasında ironinin sessizliğinin, öznelliğin hafife alınmasını engellemeye yönelik bir olumsuzluğa dönüşmesinde yarar vardı. İroni de Yasa gibi bir taleptir; hatta ironi çok bü-

---

temelde değişmemesi sorunu ortaya çıkacaktır; yok eğer kalıtım unsuru vurgulanırsa, Sokrates yüz okumanın fena halde sendeleyeceği bir taş olacaktır. (Fichte tarafından yayımlanan dergide [cilt 2, bl. II, s. 244, 1840] yer alan, Mehring'e ait "Ideen zur wissensch. Begründung d. Physiognomik" adlı makale, kendini belirleme uğrağını zorluklarına değinmeden vurgular.) Ancak, doğa tarafından herkesin yanılacağı kadar donatılmış olmanın Sokrates'e verdiği ironik doyum göz önünde tutulursa, insanın yüz okumanın derinliklerine daha fazla dalması gerekmeyecektir.

yük bir taleptir çünkü gerçekliği yerer ve ideallik talep eder.[14] Bu arzuda idealliğin, yalnızca bir olasılık da olsa, zaten var olduğu açıktır; çünkü arzunun nesnesi entelektüel olarak arzunun içinde vardır; arzu, nesnenin arzulayan özne içinde kıpırdanmasını sağlar. Bu nedenle ironi Yasa'ya benzerken, Sofistler de riyakârlara benzerler; zira onların irade alanındaki hareketleri, Sofistlerin bilgi çemberi içindeki hareketlerinin tıpatıp aynısıdır. Sokrates'in Sofistlere yaptığı, onlarla bir sonraki uğrağı kullanarak yüzleşmekti; bu uğrakta onların anlık doğruluğu dağılarak hiçliğe dönüşüyor, sonsuzluk sonluluğu yutuyordu. Ancak Sokrates'in ironisi yalnız Sofistler üzerine değil, kurulu olan [*Bestaaende*] her şey üzerineydi; bunlardan idealliği talep ediyordu ve bu talep Helenizmi lanetleyip ölüme gönderen yargıydı. Onun ironisi ideanın hizmetinde kullandığı bir gereç değildi; ironi onun bakış açısıydı, çünkü bundan başka bir şeyi yoktu. Eğer ideaya sahip olsaydı, yıkıcı hareketleri bu kadar şiddetli olmazdı. Yasa'yı resmen duyuran kişi, inayeti getiren kişi olamazdı ve talebi tüm şiddetiyle bastıran kişi de onu gerçekleştiremezdi. Ancak unutulmamalıdır ki, Sokrates'in bu talebi ve bu talebin karşılanması arasında, inayet ve Yasa arasındaki kadar büyük bir uçurum yoktur. Sokrates'in talebinin içinde karşılık potansiyel olarak vardır (κατὰ δύναμιν) ve burada tarihsel bir oluşum, doruğa çıkmayı büyük ölçüde başarır. Schleiermacher Platon'un bir başlangıç için fazla bütünlüklü olduğunu savunur; bunu Sokrates'i es geçip Pla-

[14] Sokrates'in ironisi dünya tarihi açısından gerekçelidir çünkü çağın talebi, dünya tarihi içinde doğruydu. Bu nedenle, ideallik son noktasına kadar verildikten sonra acayip bir yüceltme şekline bürünen, çok daha sonraki bir çağın ironisi gibi hastalık ve bencillikten pay almaz.

ton ile başlayan Krug ve Ast'a karşı söyler. Ama ironi bir başlangıçtır, başlangıçtan fazla bir şey değildir; hem vardır hem yoktur. Üstelik polemiği hem bir başlangıç hem de bir sonuçtur; çünkü önceki bir gelişimin yok edilmesi hem onun sonucu, hem de yeni bir gelişimin başlangıcıdır; zira gelişimin yok edilmesi, yeni bir gelişimin başlaması olasılık düzeyinde de olsa var olduğu için mümkün hale gelir.

Her tarihsel başlangıçtaki çift cepheli kişilikle tutarlı olması için, bundan sonra Sokrates'i diğer taraftan, kökeni onda olan gelişimle ilişkisi yönünden incelemek gerekir.[15] Yalnızca Platon'un değil, birçok okulun bilgisini bu noktadan çıkardığı bilinmektedir.[16] Bu fenomeni açıklamak için, Sokrates'te yüksek derecede olumluluk bulunduğunu varsaymak gerektiği sanılabilir. Ancak daha önce, Alkibiades ile olan ilişkisinin bile böyle bir varsayımda bulunmadan açıklanabileceğini, hatta ancak bu varsayımda bulunulmazsa açıklanabileceğini göstermeye çalıştım. Ayrıca, ironinin duygu ve algıları esir almak için sahip olduğu büyünün türünü de anlatmak

---

[15] Platon, tanrılara dört şey için teşekkür ettiği sözünde, Sokrates ile olan ilişkisini büyük bir güzellik ve inançla dile getirmiştir. Teşekkür ettiği dört şey şunlardır: Hayvan olarak değil insan olarak doğması, kadın değil erkek olarak doğması, barbar değil Yunan olarak doğması ve Atina'da doğarak Sokrates'in çağdaşı olması.

[16] Bkz. Christian A. Brandis, *Rheinisches Museum* içindeki "Grundlinien der Lehre des Socrates", Bonn, 1827, s. 119: "Kendisi için ve hakikatin aranması uğruna fazlasıyla yetenekli beyinleri çevresine toplama konusunda, antikçağ filozofları içinde Sokrates'in üstüne yoktur. Öğretileri ve eğitim yöntemleri açısından birbirinden çok farklı birçok okulun rehber edindikleri prensiplerini ona borçlu olmakta birleşebildikleri tek filozof Sokrates'tir. Bazılarının on (kimilerinin dokuz) tanesini ahlakçı olarak değerlendirdiği bu okullardan hiçbiri, belki Epikürcülük hariç, böyle bir değerlendirmeyi hoşnutsuzlukla karşılamaz." (O dokuz Sokratesçi okul Akademi, Megara, Eretrea, Elea, Peripatetizm, Kirene, Kinizm, Stoa ve Epikür okullarıdır.)

istemiştim. Aynı nedenlerden ötürü, ironinin bu fenomeni nasıl açıkladığını, hatta fenomenin yalnız ironi yoluyla açıklanabildiğini bir daha göstermeye uğraşacağım. Hegel *Geschichte der Philosophie* adlı eserinde (XVIII, 126), Sokrates'in kendi öğretisinden yola çıkan okulların farklılığı nedeniyle suçlandığını yazar ve bunun, prensibinin belirsizliğine ve soyutluğuna bağlı olduğunu anlatır. Ancak sadece bunun için Sokrates'i suçlamak, onun olduğundan başka biri gibi olmasının istendiğini gösterir. Eğer Sokrates'in bakış açısı her geçiş konumunun sahip olmak zorunda olduğu kısıtlamaları içerseydi, o zaman bu kadar çok vârisin babaları olarak onu göstermeleri mümkün olmazdı. Öte yandan, onun bakış açısı sonsuz olumsuzluksa, her şey kolaylıkla açıklanır; çünkü bunun içinde her şeyin olasılığı, öznelliğin sonsuzluğunun olasılığı barınmaktadır. Tartışmaya üç Sokratesçi okulla (Megara, Kirene ve Kinizm) devam eden Hegel (s. 127), bu okulların birbirlerinden epey farklı olduğunu ve bunun da Sokrates'in herhangi bir olumlu sistemden yoksun olmasından kaynaklandığını belirtir. Ama o yalnızca olumlu bir sistemden değil, olumluluğun her türlüsünden tamamen yoksundu. Daha sonra bunu, Hegel'in Sokrates'te iyi ideasını aklama tarzına göndermeler yaparak açıklamaya çalışacağım. Şimdilik, iyiye yalnızca sonsuz olumsuzluk olarak sahip olduğunu söylemek yeterlidir. Öznellik, iyi sayesinde, etkinliği için mutlak geçerli bir ereğe resmen sahip olur. Ama Sokrates iyiden yola çıkmamış, iyiye varmış, iyi de ereğine ulaşmıştır; onun için iyinin tamamen soyut olmasının nedeni de budur.[17] Sokratesçi okulların farklı-

[17] Hegel de buna katılır gibi görünmektedir ama bu konu hakkında pek tutarlı

lığından yola çıkarak Sokrates'in olumlu bir sisteme sahip olmadığını söylemek yeterli değildir; çünkü tüm olumluluğu olası kılan şeyin, sonsuz olumsuzluğun baskısı olduğunu ve bunun olumluluk için sonsuz bir uyarı ve dürtü olduğunu eklemek gerekir. Sokrates hayattayken kendisini nerede bulursa oradan başladığı için, tarihsel gelişim içindeki anlamı, kendi içinde çok sayıda başlangıç bulunduran sonsuz bir başlangıç olmaktır. Başlangıç olduğu için olumludur, ama yalnızca başlangıç olduğu için olumsuzdur. Bu gelişimle olan ilişkisi, Sofistlerle olan ilişkisinin tersidir, ama ikisindeki ortak nokta ironidir. Ayrıca bu üç okulun, ne kadar farklı kavramış olurlarsa olsunlar, tümel[18] üzerinde birliğe ulaştıkları da açıktır. Bunun içinde, kendisi polemik olarak sonluya karşı yönelirken, sonsuz için harekete geçirici olabilmesinin ortaya çıkardığı belirsizlik vardır. Sokrates öğrencileriyle kaynaşırken (böyle bir kelime kullanmaya hakkım varsa) soruşturmayı canlı tutmak konusunda rakipsiz olduğu gibi; tarihsel anlamda da spekülasyon gemisini suya indiren o olmuştur. Bu durumda ortaya öyle sonsuz bir polemik, öyle bir güç çıkar ki, yoluna çıkan her şeyi ezer geçer. Ama Sokrates bu gemiye binip maceraya atılamaz, onu suya indirmek-

---

değildir (s. 124): "Sokrates, bilinç için ben düşüncesinin saf özünü, yani iyiyi genel olarak açıklamaktan; iyinin belirli kavramlarının, açıklamaları beklenen özü doğru olarak açıklayıp açıklamadıkları ve maddenin aslında onlar tarafından belirlenip belirlenmediğini araştırmaktan ve göstermekten ileri gitmemiştir. İyi, insan hareketinin sonu haline getirilmiştir. Böylelikle tasarım dünyasını, yani genel olarak nesnel varlığı, olduğu gibi bir kenara bırakmış, iyinin bilincin özü olmaktan böyle bir konuma geçişine olanak tanımamış ve o özün, aslında şeylerin özü olduğunu fark etmemiştir."

[18] Hegel'in bu okulların prensipleri hakkındaki açıklamaları s. 127 ve 128'de bulunabilir.

le yetinir. Her ne kadar onunla yeni bir oluşum başlasa da, o hâlâ eski bir oluşuma aittir.[19] Kendi içinde başka bir yarıküre keşfeder, tıpkı Kolomb'un gemiye atlayıp, bulmadan önce Amerika'yı keşfettiği gibi. Olumsuzluğu, gerçek keşfi hızlandırdığı gibi, tüm engelleri de etkisiz hale getirir. Günlük hayattaki entelektüel hareketliliği ve coşkusu öğrencileri için esin kaynağı olduğu gibi, bakış açısının coşkunluğu da, arkasından gelen olumluluğun hareket enerjisidir.

Yukarıdaki bölümde, Sokrates'in kurulu olanla [*Bestaaende*] ilişkisinin tamamen olumsuz olduğu, somut ilkelere dayalı hayatın tüm belirlemelerinin üzerinde ironik bir doyumla dolaştığı gösterilmiştir. Aynı zamanda, Sofistler tarafından ileri sürülen ve türlü türlü nedenlerle güvenceye almak ve sürüp giden [*Bestaaende*] bir şey haline dönüştürüp kullanmak istedikleri olumluluğa karşı, Sokrates'in kendisini yine olumsuzla ilişkilendirdiği ve ironik özgürlüğü içinde bunların üzerinde olduğunu bildiği açıklanmıştır. Bu nedenle onun bakış açısı, sonsuz olumsuzlukla zirveye çıkar; çünkü o hem kendisinden önceki, hem de sonraki gelişime göre kendisini olumsuz olarak ortaya koyar, ama başka bir anlamda iki durumda da olumludur; kısacası sonsuz bir belirsizlik içindedir. Bütün hayatı kurulu düzene [*Bestaaende*], devletin somut ilkelere dayalı hayatına yönelik bir protesto halinde geçmiştir. Sofistlerin eylemlerine olan ilgisi, onların kurulu olana [*Bestaaende*] bir alternatif ge-

[19] Bunu, s. 182'deki sözlerimizle karşılaştırın: "Böylece ait olduğu dünyaya yabancılaşmış olur (her ne kadar başka bir anlamda hâlâ bu dünyaya ait olsa da), dönemin bilinci ona herhangi bir yüklem atfedemez; o, anlatılamaz ve belirlenemez bir şekilde, başka bir oluşuma aittir."

tirmeye çalışmalarından kaynaklanır. Fakat türlü türlü nedenleri, Sokrates'in sonsuz olumsuzluğuyla yarattığı hortuma dayanacak güçte değildi. Bu hortum, tikel deneyci öznenin kendisini sağlama almak için tutunduğu tüm bağları koparıp attı ve iyi, doğru, güzelin kendilerini sonsuz olumsuzlukla sınırladıkları engin okyanusa savurdu. Bu ironinin kendisini ifade ettiği tarihsel koşullar hakkında bu kadar konuşmak yeterli. İfade biçimini anlatmak gerekirse; bir kısmının söylemdeki bir uğrak olarak, bütününün ise mutlak sonsuzlukta ortaya çıkıp, sonunda Sokrates'i bile önüne katıp süpürdüğü söylenebilir.

EK

Hegel'in Sokrates Yorumu

Şimdi, bu yazıda ortaya konulan Sokrates yorumunun, Hegel'in erken dönem görüşleriyle nasıl ilgili olduğunu göstermek kalıyor geriye; diğer bir deyişle, yorumun dünyada kendi yolunu çizebilmesini sağlamak. Ancak niyetim tüm olası yorumları sıradan geçirmek değil. Tarihsel bir araştırma yaparak kendimi, yeni oluşmaya başlamış bir okulun, bütün alıştırmayı baştan sona defalarca tekrar ederek bir model oluşturduğunu sanan, ama yine de dönüp dolaşıp peri masalı formunu tercih eden genç öğrencileri arasına koymak da değil niyetim. Elbette herkes Brucker ya da Tychsen'in görüşleriyle ilgilenecek kadar geriye dönmeyi mantıksızlık; Krug'un anılarını eklemeyi de işgüzarlık olarak değerlendirir. Schle-

iermacher'in ünlü yazısı[1] zaten bir başlangıçtı, ama atı-

[1] Schleiermacher'in kendisine biçtiği görev, burada mutlak olarak ayrıntılı bir sonuç elde edilemeyeceğini zaten göstermektedir. Hegel'in daha önce anılan ve işin ilginci gerçekten Hegel'e ait olan bir yorumunu tekrarlamak gerekirse, Sokrates felsefeden çok, bireysel hayatla ilgilenir. Schleiermacher'in Sokrates için haklı çıkardığı şey, bilgi ideasıdır ve bu da Sokrates'in bilgisizliği arkasında gizlenen olumluluktur. Sayfa 61'de şöyle der: "Yoksa başkalarının bilgi sandığı şeylerin aslında bilgisizlik olduğunu, daha doğru bir bilgi kavramı ve bununla ilgili daha doğru bir yöntem kullanmadan nasıl açıklayabilirdi? Bu bilgisizliği açığa vurduğu her yerde, iki ölçütten yola çıktığı görülmektedir: Birincisi, tüm doğru düşüncelerdeki bilgi aynıdır, bu nedenle her doğru düşüncenin aynı karakteristik biçime sahip olması gerekir; ikincisi, tüm bilgiler bir bütünlük oluşturur. Bu yüzden gösterimlerinde hep hâkim olan olgu, bir doğru düşünceden yola çıkan hiç kimsenin, başka bir doğru düşünceyle çelişki içine düşemeyeceği ve bir noktadan yapılan geçerli çıkarımlarla elde edilen bilginin, başka bir noktadan yapılan geçerli çıkarımlarla elde edilenle çelişemeyeceğidir. Sokrates insanoğlunun alışılagelmiş fikirlerinde böyle çelişkiler ortaya çıkardığı için, onu anlayabilecek ya da kavrayabilecek herkeste bu temel düşünceyi harekete geçirmeye çalıştı." Bunun ardından, Schleiermacher Sokrates'e bir yöntem atfeder ve bunun *Phaidros*'a göre iki amacı olduğunu savunur (s. 63): "Bir birlik içinde dağılmış unsurların nasıl doğru olarak algılanabileceğini bilmek ve bileşik bir bütünlüğü, doğasına uygun olarak parçalara nasıl ayıracağını bilmek." Burada ileri sürülenleri incelersek, kavrayışımızın bütünüyle uyuşmakta [*bestaae*] zorluk çekecek hiçbir şey olmadığını görürüz. Burada vurgulanan, bilgi dünyasının dayandığı yasa olan tutarlılık fikridir; ama o kadar olumsuz tasarlanmıştır ki, içerdiği ve Sokrates'in de kullandığı prensip, ancak *principum exclusi medii inter duo contradictoria* [çelişik iki önermenin orta teriminin dışarıda bırakılmasını öneren prensip] olabilir. Bütün bilgilerin oluşturması gereken toplam ise o kadar olumsuz tasarlanmıştır ki, özünde sonsuz olumsuzluktur. Yöntemin ikili görevi de olumsuzdur; çünkü çokluğun algılandığı birlik aslında içinde kaybolduğu olumsuz birliktir, birliğin çözüldüğü bölümlenme ise dağınık olumsuzluktur. Ama bu tam da Sokrates'in diyalektiğinde temel unsur olarak gördüğümüz şeydir; yani idealin kendi içindeki sonsuz tutarlılığını oluşturan şeydir. Schleiermacher'in yoksun olduğu ise, Sokrates'in bir kişilik olarak anlamının bilincine varmaktır; ama bir bakıma insan bunu ondan bekleyemez çünkü görevini sınırlandırmıştır. Baur bu bağlamda, daha önce anılan eserinde epey hak sahibidir ve Sokrates ile İsa arasındaki benzerliğin öncelikle ikisinin de bir kişiliğe sahip olmasında aranması gerektiğine yönelik düşüncesi, gayet verimli bir düşüncedir. Ancak önemli olan, bu benzerlik içindeki sonsuz benzemezliği korumaktır. Daha önce defalarca ironinin bir kişilik belirlemesi olduğunu ifade ettim. Kişiliğin karak-

lımı ilk yapanın Schleiermacher olduğunu savunan Brandis ile aynı fikirde değilim.

Hegel, Sokrates'in yorumlanmasında açıkça bir dönüm noktası oluşturur. Bu nedenle Hegel ile başlayıp Hegel ile bitireceğim ve ondan öncekileri ya da sonrakileri hiç dikkate almayacağım; çünkü öncekilerin herhangi bir önemi varsa bile bu önem ancak onun yorumu sayesinde artmış, sonrakiler ise ancak göreceli bir değere sahip olmuşlardır. Hegel'in tarih tasarımı genel olarak ayrıntılarla fazla zaman yitirmekle suçlanamayacağı için, bazı önemli harekâtlar üzerine büyük bir entelektüel kuvvetle gider. Hegel, tarihi daha geniş oluşumları içinde yakalar ve yorumlar. Bu nedenle Sokrates'in bir kenarda "kendinde şey" gibi durmasına izin verilmez, beğense de beğenmese de ortaya çıkmak zorundadır.

Sokrates'in varlığının fenomenal unsuru hakkında kesin bir yargı elde etmenin zorluğu, Hegel'i kesinlikle yıldırmaz. O böyle önemsiz şeylerden habersizdir. Şaşkın haberciler, kutsal kuşların hiçbir şey yemediği bilgisini ulaştırınca da, Appius Claudius Pulcher'in verdiği cevabı[2] verir: "İçsinler o zaman!" der ve onları güverte-

---

teristik bir unsuru olan kendi içine dönme, kendi içinde arama ve kendi içinde bitme özelliklerine sahiptir, ama ironi bu hareketlerden eli boş döner. Dünyayla olan ilişkisi, bu ilişkinin kişilik içeriği içinde bir uğrak olacağı türden değildir. Dünyayla olan ilişkisi, hiçbir anda dünyayla ilişkisi olacak gibi değildir; bu ilişki öyle bir şeydir ki, tam gerçekleşecekken kuşkucu bir çekimserlikle (ἐποχή) kendi içine kapanır. Bu hareket, kişiliğin kendi içine doğru refleksidir ve açıkça soyut ve içeriksizdir. Bu nedenle ironik kişilik, bir kişiliğin ancak kaba hatları olabilir. Böylelikle Sokrates ve İsa arasında mutlak bir benzemezlik olduğu görülür; çünkü İsa peygamberliğin dolaysız doluluğu içinde yaşar ve dünyayla ilişkisi kesinlikle gerçek bir ilişkidir, böylece Kilise kendisini, onun vücudunun parçaları olarak bilir.

[2] Roma söylencelerine göre Appius Claudius'un oğlu Publius Claudius Pulcher kâhinlerin uyarılarını dinlemediği için MÖ 249'daki Drepana Savaşı'nı kaybetmişti. Buradaki alıntı Livius'tandır (y.n.).

den atar. *Geschichte der Philosophie* adlı eserindeki Sokrates incelemesinde, çağdaşları tarafından yapılan Sokrates'in üç farklı yorumu[3] arasındaki ilişkiyi aydınlatacak hiçbir şey yoktur; hem de Sokrates'in felsefeden çok bireysel hayatla ilgilendiğini kendi ağzıyla söylemesine rağmen. Sokrates yöntemine örnek olarak Platon'un tek bir diyaloğunu[4] kullanır, ama neden bunu seçtiği konusunda tek bir söz dahi söylemez. Ksenephon'un *Memorabilia* ve *Sokrates'in Savunması* ile Platon'un *Sokrates'in Savunması* adlı eserleri bütünüyle sıradan malzemeler olarak kullanılır. Fazla kargaşadan [*Ophævelser*] hoşlanmaz; Schleiermacher'in, diyalogları bir büyük ideanın hepsinin içinde giderek gelişeceği şekilde düzenleme çalışması da onun gözünde pek değer bulmaz. Şöyle der (s. 179): "Platon'u Schleiermacher'in yaptığı gibi edebi bir bakış açısından incelemek, bir ya da birkaç küçük diyaloğun gerçek olup olmadığını araştırmak (zira önemli diyaloglar hakkında eskiçağ düşünürlerinin ifadeleri, bunların gerçek olduklarına dair en küçük bir kuşku bile bırakmamaktadır), felsefi açıdan tamamen yüzeyseldir ve çağımızın aşırı eleştirelliğine özgü bir harekettir." Böyle araştırmalar Hegel için enerji kaybıdır; fenomenler geçit töreni düzenlerken, onlara şöyle bir asil bakış atmaktan fazlasını yapamayacak kadar acelecidir ve dünya tarihinin kumandanı rolüne kendini

---

[3] Aristophanes buna bir istisna olur, ama bunu sonra anlatacağız.

[4] Bu diyaloğu tanıtırken şu genel gözlemleri yapar (s. 69): "Ksenephon ve Platon'a ait bir dizi diyalog aynı biçimde biter ve sonucun (içeriğin) bizi tatmin etmesine izin vermez. Bu durum, aşk ve dostluğun insanlar için ne getirdiğinin incelendiği *Lysis*'te de böyledir; *Devlet* de benzer şekilde doğruluğu inceleyerek başlar. Bu karışıklığın etkisi, derin düşünceyi doğurmasıdır ve Sokrates'in de hedefi budur. Olayın merkezinde, bu tamamıyla olumsuz unsur yatar."

kaptırmıştır. Böylelikle birçok dolambaçtan kurtulmuş olsa da, tam bir anlatımda önemli uğraklar oluşturacak bazı unsurları da atlamış olur. Bu nedenle, görmezden gelinerek haksızlığa uğramış bazı unsurlar, kimi yerlerde haklarını arayarak başka noktalardan içeri girerler. Bu yüzdendir ki, Hegel'in Platoncu sistemi anlatışında, mutlak oldukları iddia edilerek oraya buraya serpiştirilmiş yorumlara rastlanır; çünkü bunların normalde ortaya çıkacakları göreceli (ve çok daha haklı) doğruluk yok edilmiştir. Bkz. s. 184: "Diyalogların anlatımında neyin Sokrates'e, neyin Platon'a ait olduğunu daha fazla kurcalamak gereksizdir. Kesin olan bir şey vardır: Platon'un sistemi, diyaloglarından kusursuz olarak anlaşılmaktadır." Bkz. s. 222: "Sonucu yalnızca olumsuz olan bu diyalektiği Platon'da sık sık görürüz; hem temelde daha Sokratesçi[5] ve ahlakçı olan diyaloglarında, hem de Sofistlerin kavramlarının bilimle olan ilişkisinin incelendiği birçok diyalogda." Bkz. s. 226: "Daha yüksek anlamdaki bu diyalektik (kutuplar arasındaki karşıtlığı, tümeli kullanarak çözen ve dolayısıyla bu çözümün olumlayıcı olmasını sağlayan), temelde Platoncu olan diyalektiktir."[6] Bkz. s. 230: "Birçok diyalogda yalnızca olumsuz diyalektik vardır, bu da Sokratesçi söyleşidir." Bu yargıla.r, yazımın ilk bölümünde ileri sürdüğüm iddialarla tam uyum içindedir, ama bunları. kanıt olarak daha fazla sunmam imkansız, çünkü Hegel'in sunumunda çok dağınık bir şekilde yer alırlar.

---

[5] Hegel burada, "temelde daha Sokratesçi" niteleyicisi ile diyalogları sınıflandırmakıadır ama filolojik soruşturmalardan ne ölçüde tatmin olduğunu açıklamaz.

[6] Bu diyalektiğe, "temelde Platoncu diyalektik" adını vermesi, temelde pek Platoncu olmayan diğer diyalektikle bir karşıtlık yaratmaktadır.

Sokrates'in asıl tasarımı, *Geschichte der Philosophie* adlı eserinde (XVIII, 42-122) bulunur. Ben de şimdi buna döneceğim. - Hegel'in bu yorumunun olağanüstülüğü, Sokrates'in kişiliğiyle başlaması ve bitmesidir. Her ne kadar bazı yerlerde Sokrates için bir olumluluğu haklı çıkarmaya çalışsa ve iyi ideasını ona atfetse de, birey iyiyle olan ilişkisinde keyfi olarak belirlenmiş gibi görünür ve böyle bir iyinin mutlak bağlayıcı gücü olmaz. Sayfa 93'te şu sözler yer alır: "Özne, belirleyen ve karar veren prensiptir. Aklın karar vermesinin iyi mi kötü mü olduğu, artık özne tarafından belirlenmektedir." (Demek istiyor ki, özne kendisini belirliyor olması gereken şeyin üzerinde özgürce durmaktadır; sadece karar anında değil, her zaman üzerinde durur çünkü keyfi irade [*Vilkaarlighed*] hiçbir yasa, tutarlılık ya da içerik oluşturmaz.) "İnsanın kendi içinde karar vermesi, Sokrates ile gelişmeye başlamıştır; çünkü Yunanlar için bu bilinçsiz bir belirlemeydi. Sokrates ile karar veren akıl, insanın öznel bilinçselliğinin içine yerleştirilir ve şu soru önem kazanır: Bu öznellik Sokrates'in kendisinde nasıl görülmektedir? Kararı veren bir kişi, bir birey olduğu için, Sokrates'in kişiliğine geri döner ve kişisel ilişkilerini tartışmaya başlarız." Bu öznelliğin Sokrates'te ortaya çıkmış hali, cindir. Ama Hegel tarafından da ifade edildiği gibi cin henüz bilinç olmadığı için, Sokrates'te öznelliğin sonlu ve sonsuz öznellik arasında gezindiği doğrudur; çünkü bilinç içinde sonlu özne, kendisini sonsuz kılar. Bkz. s. 95: "Bilinç, evrensel bireyselliğin, kendisinden emin olan aklın temsilidir; bu aynı zamanda da evrensel doğruluktur. Sokrates'in cini, onun evrenselliğinin kesinlikle zorunlu diğer yüzüdür. Bunun farkına varınca, öbür yüzün, yani aklın bireyselliğinin de farkına varmıştır. Ancak saf bilinçselliği iki yüzün de

üstünde yer almaktadır. Şimdi bu yaklaşımdaki hatayı belirleyeceğiz: Evrenseldeki hata, kendisinin yanlış bir biçimde, özel bir biçimde yerleştirilmesiydi; bu nedenle bozulmuş olan, telafisini olumsuz olarak görmemiştir." Saf bilinçselliğinin iki unsurun da üzerinde durması, daha önce şöyle ifade ettiğim şeyle aynı kapıya çıkar: Sokrates, iyinin İdeasına bitimsiz olumsuzluk olarak sahiptir.

Hegel'in bu bölümde kaleme aldığı birçok kusursuz gözlemi, onun en büyük özelliğiyle, yani düşüncelere gebe olmasıyla birlikte ele alıp kapsamlı bir şekilde tartışmak çok zor olurdu; çünkü o kadar çok şeyi bir araya getirir ki, bir kapsam oluşturmak epey güçtür. Bu nedenle adı geçenlerin birçoğu, yazımın önceki bölümlerinde kullanılmıştır. Ancak Hegelci yorumun bütünlüğünü düşündüğümde, benim düzeltmemle ilişkisi içinde değerlendirdiğimde, bu konunun en iyi şöyle bir başlık altında incelenebileceğini görüyorum: Sokrates hangi anlamda ahlakın kurucusudur? Bu bağlamda, Hegel'in yorumundaki en önemli uğraklar da tartışmaya katılacaktır.

SOKRATES HANGİ ANLAMDA AHLAKIN KURUCUSUDUR?

Hegel, Sokrates'in önemini genel sözlerle aşağıdaki gibi tanımlar (s. 43): "Sokrates özü, evrensel benlik olarak, iyilik olarak ve kendi içinde yer alan bilinç olarak ifade eder. Ama bu iyilik, belirlenmiş [*seyenden*] gerçeklikten; bilincin belirlenmiş gerçeklikle olan ilişkisinden, yani bireysel duyumla ilgili bilinçten (duygu ve eğilim); son olarak da, her ne kadar gerçekten düşünce olsa da, içinde kendi benliğimden emin olamadığım bir varlığa sahip olan, doğa hakkındaki kuramsal olarak spekülatif

düşüncelerden uzaktır." Sokrates, düşüncenin kendinde ve kendi için olması noktasına ulaşmıştır. Bu ilk uğraktır; ikinci uğrak ise bu iyiliğin, bu evrenselliğin tarafımdan bilinmesidir.

Ancak bunu Hegel'in anlattığından daha fazla bir hale getirmemek için, Sokrates öğretisi hakkında bir şeyler söylemek zorunlu olmaktadır. Hegel'e göre Sokrates öğretisi olumsuzdu, olumsuz onun ereğiydi, sabitlemek için değil harekete geçirmek için hesaplanmıştı, olumlu içinde var olmak yerine kendi kendine ayakta duruyordu. Tüm bunlar, hem yukarıda yer alan çeşitli yargılarda, hem de Sokrates'in konu edildiği bölümdeki birçok gözlemde açıkça anlatılmaktadır. Ama Hegel Aristophanes'in Sokrates yorumunu tartışırken bunlar daha da açıkça ortaya çıkar. Sayfa 85'te, var olan [*Bestaaende*] her şeyin belirsiz evrenselde yok olduğunu savunan Sokrates felsefesini olumsuz anlamda ele alanın Aristophanes olduğunu iddia eder. Ama Aristophanes'i haklı çıkarmak ya da ona mazeret bulmak gibi bir niyetinin olmadığını söyler. Bkz. s. 89: "Aristophanes'e atfedilebilecek bir abartıyla, Sokrates'in bu diyalektiği acı sonuna doğru sürüklediği söylenmektedir; ancak bunu yaparak Sokrates'e haksızlık edildiği savunulamaz. Aristophanes burada adaletsiz değildir; hatta Sokrates'teki diyalektik unsurun olumsuz olduğunu kavraması ve bunu (kendi tarzıyla da olsa) güçlü bir şekilde ortaya koymasındaki derinliği takdir etmek gerekir. . . . Sokrates'in evrenselliğinde, doğruluğun (yasanın) yok edilmesinin olumsuz tarafı, doğal bilinçte yer aldığı şekliyle bulunuyordu. Böylece bu bilinç, onun için kendi içinde geçerli olan belirlenmiş içeriğin üzerindeki saf özgürlük haline geldi." Sokrates öğretisinin olumsuz olduğu, Hegel tarafından Sokrates felsefesinin düzgün, spekülatif bir felsefe

değil, "bireysel bir eylem" olduğu ortaya konurken de vurgulanır (s. 53). Bu bireysel eylemi gerçekleştirmek için, ahlakı öne çıkarır. "Ancak bu, vaaz verme, nutuk atma, baskı kurma gibi kuru bir ahlakçılık değildi" (s. 58); çünkü bunlar Yunan şehirliliğine ters düşerdi. Bu ahlakçılık, her insanın görevleri üzerine düşünmesine yol açarak kendisini ifade ederdi. Genç ya da yaşlı, ayakkabıcı, demirci, devlet adamı ya da Sofist; her türden yurttaşın ister ev yaşamıyla (çocuk büyütmek gibi), isterse de bilme süreciyle ilgili olsun, tüm kaygılarını çökertti ve düşüncelerini belirlenmiş bir olaydan evrensele, kendinde ve kendi için güzele ve doğruya yöneltti (s. 59).

Burada ahlakçılığının önemini ve Hegel'in, eski filozofların izinden giderek Sokrates'e ahlakın kurucusu derken neyi anladığını görebiliyoruz. Ama bu bağlamda, Hegel'e göre ahlakın iyi bilinen anlamını görmezden gelmememiz gerek. Ahlak ile somut bir etik arasında bir ayrım yapar. İkinci adı geçen, ya eski Helenizmde bulunan doğal somut etiktir, ya da ahlakta kendini bulduktan sonra yeniden göründüğü haliyle, bunun daha yüksek bir belirlemesidir. Bu nedenle *Philosophie des Rechts* kitabında, yüksek somut etikle ilgilenmeden önce ahlakı tartışır. Ahlak konusunda, "İyilik ve Vicdan" başlığı altında kötülüğün ahlaki formlarını anlatır. Bunların arasında ikiyüzlülük, ihtimalcilik, sofuluk, vicdana seslenme ve ironi vardır. Buradaki ahlaklı birey, olumsuz olarak özgür bireydir. Bir "öteki" tarafından bağlanmadığı için özgürdür, ama bir "öteki" tarafından sınırlanmadığı için olumsuz olarak özgürdür. Bireyin doğrulukta olmasının, olumlu olarak ve olumlayıcı olarak özgür olmasının tek koşulu, "öteki"nde olması nedeniyle kendinde olmasıdır. Bu nedenle ahlaki özgürlük keyfiyettir,

iyilik ve kötülüğün olasılığıdır. Hegel'in *Philosophie des Rechts*'te bu konudaki sözleri şöyledir (s. 92): "Eğer vicdan sadece formel öznellikse, vicdan sahibi olmak, kötülüğe kaymanın sınırında durmak demektir." Eski Helenizmde birey bu bağlamda kesinlikle özgür değildi, tözcü etik içinde kısıtlanmış durumdaydı; henüz kendisini almamıştı, kendisini bu dolaysızlık durumundan kurtarmamıştı, kendisini bilmiyordu henüz. Bunu sağlayan Sokrates'ti, ama bireylere yalnız kendi çıkarları içinde kısıtlanmasını öğreten Sofistlerin yaptığı biçimde değil. Sokrates bunu bireye öznelliği evrenselleştirerek sağladı ve bu bağlamda ahlakın kurucusu oldu. Bilincin önemini safsatacı olarak değil, spekülatif olarak vurguladı. Kendinde ve kendi için varlığın, düşünce için kendinde ve kendi için varlık olduğu noktaya erişti; bireyi o ana kadar yaşadığı dolaysızlığa yabancılaştıran bilgi belirlenimine ulaştı. Birey artık yasalardan korktuğu için değil, eyleminin bilincine vardığı için hareket etmeliydi. Ama herkesin görebileceği gibi, bu olumsuz bir belirlemedir: Hem kurulu olana [*Bestaaende*], hem de bireyi olumsuz ve spekülatif olarak şartlandıran o derin olumluluğa karşı olumsuz konumdadır.

Bu durum, erdemin belirlenmesi konusunda da geçerlidir. Hegel, Sokrates'in erdem tanımı konusunda Aristoteles'in yorumunu geliştirir. Sayfa 77'de Aristoteles'ten şu alıntıları yapar: "'Sokrates erdem hakkında Pisagor'un konuştuğundan daha iyi konuştu ama daha haklı değildi; çünkü tüm erdemleri bilgi (ἐπιστήμη) haline getirdi. Ama bu olanaksızdır. Tüm bilgiler bir akıl yasasına (λόγος) bağlıdır ve bu yasa yalnızca düşünce içinde var olur; bu yüzden o tüm erdemleri sağduyuya (bilgiye) yerleştirmiştir. Böyle yapmakla da, ruhun akıl dışı (duygulanımlara bağlı olan) kısmını; yani

tutku (πάθος) ve geleneği (ἦθος) yok etmiştir.'" Hegel daha sonra, bunun mükemmel bir eleştiri olduğunu yazar: "Sokrates'in erdem tanımında Aristoteles'in gözden kaçırdığı şeyin, öznel edimsellik unsuru, ya da günümüzde yürek dediğimiz şey olduğunu anlıyoruz." Yani erdemin yoksun olduğu şey, bir varlık belirlemesidir; bu ister tikel öznelere bağlı olarak tasarlansın, ister daha yüksek bir düzeyde devletle gerçekleştirilsin. Ama Sokrates devletin dolaysız, tözcü bilincini yok etti ve devletin ideasına asla varamadı. Sonuç olarak, erdem ancak bu soyut şekilde belirlenebilir; gerçekliğini ne devlette, ne de yalnızca devlet yoluyla zirveye çıkan kişilikte[7] bulabilir. Sayfa 78'de Aristoteles'ten bir alıntı daha yapar: "'Sokrates bir anlamda doğru hareket etmiş, bir anlamda etmemiştir. Erdemin bilim olduğu yanlış sayılsa da, er-

---

[7] İnsanlar Sokrates'i erdemin üstadı olarak görmeye alışıktır; Hegel de şu sözleriyle bu görüşü ilerletiyor gibi (s. 58): "Sokrates bilgelik, alçakgönüllülük, ılımlılık, ölçülülük, adalet, cesaret ve kararlılık gibi ahlaki erdemlerin modeliydi; zalim krallara ve halklara göre sağlam bir doğruluk anlayışına sahipti, cimrilikten ve ihtirastan uzaktı." Bunlar şüphesiz doğrudur, ama Hegel'in bu erdemler için kullandığı "ahlaki" niteleyicisi bile bunların, her erdemin yalnızca bir bütünlük içinde eriyerek sahip olabildiği o derin ciddiyetten yoksun olduğunu gösterir. Devlet Sokrates için anlamını yitirdiğinden ötürü, onun erdemleri toplumsal değil, kişisel erdemlerdir. Hatta çok sert sözcüklerle tanımlamak gerekirse, deneysel erdemler denebilir bunlara. Birey özgürce bunların üzerinde durur. Bu nedenle, eğer Sokrates katı ahlakçılarda sık görülen yobazlıktan uzaksa ve Hegel'in, "Sokrates'i ağızlara sakız olan ahlaki erdemler bağlamında düşünmemiz gerekmez" yargısına (s. 56) katılıyorsak, bu erdemlerin bireyler için ancak deneysel bağlamda gerçekliğe sahip olduğuna da katılmamız gerekir. Onların üzerinde özgürce durmakta ve ne zaman istese onlardan kurtulmaktadır, kurtulmuyorsa bu yalnızca kurtulmak istemediği içindir, kurtulmak istememesinin nedeni de yalnızca bunu istememesidir. Bu yüzden de, erdemler onda daha derin bir zorunluluk hissi uyandırmaz. Yani denebilir ki, birey bu erdemler hakkında çok ciddi değildir, ama konuyu çok ciddiye alır; tabii eğer her keyfi hamlenin temelde ciddiyetten yoksun olduğu ve eylem çemberi içinde bir safsatadan meydana geldiği önceden kabul edilecekse.

demin sağduyu (bilgi) olmadan var olamayacağını söylemekte de haklıdır. . . . Erdemi logosun içine yerleştirmiştir. Ancak biz, erdemin logosla var olduğunu söylüyoruz.'"[8] Hegel yine bunun son derece doğru bir gözlem olduğunu öne sürer. Unsurlardan biri, evrenselin düşünceyle başlaması, ama insanı neyse o yapanın karakter olması gibi, evrenselin de erdeme ait olması ve bunun yüreği, sükuneti vs. kapsamasıdır. Yani iki unsur vardır: Evrensel ve fark eden bireysellik, başka bir deyişle gerçek akıl.

Yine Sokrates'in hangi anlamda olumluluk sahibi olduğunun anlaşılacağı o noktaya geldik. Onun öğretisini ele alırken bıraktığımız konuya geri dönmüş olduk. Öğretisi, evrenseli tikele karşı göstermekten oluşuyordu. Bu nedenle, Sokrates prensibine göre ilk belirleme, yalnızca biçimsel olmasına rağmen, en önemlisidir; yani bilincin kendi içinden doğru bir şey çıkarması (s. 71). Kişinin kendi içinde bilinçsellik barındırması, öznel öz-

---

[8] Bilginin erdem olduğu savı, Sokrates'in daha önce tartıştığımız, günahın bilgisizlik olduğu savı göz önünde tutularak, başka bir açıdan aydınlatılabilir. Erdemin bilgi olduğu savı yalnızca yukarıda anlattıklarımızı, yani tüm masumiyetiyle ne yaptığını bilmeyen somut bir etik üzerindeki olumsuz bir belirlemeyi içermez; aynı zamanda, soyut hareketi sonluluğun tüm belirlenimlerinin ötesine geçen iyinin sonsuz iç tutarlılığının tanımını da kapsar. Bu durum, günahın bilgisizlik olduğu savından bakıldığı zaman daha da iyi görülmektedir; çünkü bu sav günahın tutarsızlık olduğunu ima eder. Bir noktada günah durur, yol değiştirir ve iyinin sahip olduğu sonsuzluktan ayrılır. Erdem, bilmenin bir belirlenimi olarak kendisini dolaysız somut etikten kopardığı zaman, iyinin ideal sonsuzluğuna denk gelen ideal bir yapıya bürünür. Tözcü somut etikte erdem her uğrakta kısıtlanmıştır, ama idealliğin somut etiğinde erdem iyinin sonsuzluğu içinde kısılıp kaldığını bilir: Kendisini, iyinin de kendisini bildiği sonsuzluk içinde bilir. Ama kişi saf bilmenin belirleniminde, bunun sonsuz mutlak olumsuzluk olduğunu düşünmeden ısrar ettiği sürece, tüm bu belirlemeler soyut ve olumsuz kalır. Günahın bilgisizlik ve tutarsızlık olduğu savı, her şeyi kendi sonsuz iç tutarlılığının gölgesi altında değerlendiren son derece soyut ve metafiziksel bir bakış açısından doğrudur.

gürlüğün prensibidir. Bununla evrensel görünür hale gelmiştir. Ama evrenselin olumlu ve olumsuz unsurları vardır (s. 79). Şimdi, Sokrates'in evrensel anlamda yorumlanışında olumlu bir unsur yaratmakta Hegel'in ne kadar başarılı olduğunu görecek, ya da onun özel önem verilmesi gereken bir gözlem olarak kendisini ortaya koyan, "Kısacası bu, Sokrates'in yöntem ve felsefesidir" yargısına (s. 70) geri dönüp dönmememiz gerektiğini anlayacağız. Bu yargının ardından şunu ekler: "Sadece prensiple ilgilendiğimiz için, Sokrates felsefesine fazla ışık tutmamış gibi görünebiliriz. Ama Sokrates hakkındaki en önemli şey, bilincinin ilk defa bu soyutluğa erişmiş olmasıdır. İyi olan, evrensel olandır. . . . Bu prensip kendi içinde somuttur, ama somut belirleniminde henüz kendini göstermemiştir. Sokratesçi prensibin zayıf noktası, bu soyut yaklaşımda yatar. Olumlanarak dile getirilemez çünkü daha fazla gelişmez." Sofistlere göre Sokrates inanılmaz bir ilerleme kaydetmiştir. Sofistler yararlı ve avantajlının içinde iyinin sonsuz kırılmalarında kalmaktan hoşnuttular, oysa Sokrates kendinde ve kendi için iyiye vardı. Ama dikkat edin; buna vardı, bununla başlamadı. Evrenselin hem olumlu, hem de olumsuz bir yönü vardır. Somut etiğin gerçekliği bocalamaya başlamıştı ve bu Sokrates'te bilince çıktı. Somut etiği sağduyuya yükseltti, ama bu somut etik gelenek ve yasaların, belirlenmişliklerine ve dolaysızlıklarına göre dengesiz olduklarını ortaya çıkarmak içindi. "Onların dolaysız değerini ve varlığını; kendi içinde var olmalarının kutsallığını yok eden şey, kavramın gücüdür." Evrenselin Sokrates'te olumlu bir yöne sahip olduğuna dair bir örnek olarak ("Genç erkeklere belirlenmiş olan şeylerdeki iyi ve doğruyu gösterdi; yalnızca soyutlukta kalmak istemediği için buna geri döndü")

Hegel, Sokrates'in Sofist Hippias ile yaptığı konuşmayı (*Memorabilia* IV, 4, 12-16, 25) gösteriyor. Burada Sokrates doğru insanların yasalara uyduklarını ileri sürüyor ve yasaların mutlak olmadığı, halklar ve hükümdarların bunları sık sık değiştirdiği itirazına da, savaş açanların bir süre sonra barış girişiminde bulunmaları benzetmesiyle cevap veriyor. En iyi ve en mutlu devletin, yurttaşlarının aynı görüşe sahip olup yasalara uyduğu devlet olduğunu söylüyor. Hegel bunda olumlayıcı bir içerik görüyor. Ama Sokrates'in burada olumlu bir şey göstermesinin nedeni, bakış açısını ilerletmemesi ve temelde eriştiği noktaya, yani kendinde ve kendi için iyiye doğru yürümemesidir. Burada kurulu olanın [*Bestaaende*] sürüp gitmesine [*bestaae*] izin verdiği için, bu olumluluk onun sonsuz olumsuzlamasını takip etmek yerine, ondan önce geliyor. Ama bu hareketle bile mevcut Helenizmin ötesine geçiyor; çünkü yasaları açıkça derin düşüncenin içinde eritip onların dolaysız varlık durumlarını ortadan kaldırıyor. Ancak bu yalnızca uydurma bir harekettir, Sokrates'in özgün hareketi değildir. Yani burada adı geçen olumluluk, Sokrates'in ne derecede bir olumluluk ileri sürdüğü ya da evrenselin onun için ne derece somut hale geldiği sorusuyla ilgili olarak hiçbir saptama yapamaz. Hegel'in de bunun farkında olduğu, 79, 81 ve 82. sayfalardaki yorumlarından anlaşılmaktadır. Hegel olumsuz yönün de örneklerini vermiştir, ama olumlu yönün, diğerinin olumsuz olduğu biçimde olumlu olmadığını artık öğrendiğimiz için, Sokrates'in evrenseli yalnızca olumsuz olarak ortaya koyduğunu anlıyoruz. Ksenephon'dan bir örnek daha veren Hegel, şöyle devam ediyor (s. 83): "Burada olumsuz yönü, yani Sokrates'in derin düşünce için daha önce dengeli Ve sabit olan şeyi kararsız hale getirip, harekete

geçirmesini görüyoruz. Yalandan, aldatmaktan ve hırsızlıktan uzak durmak, doğal derin düşünce için doğru, düşünce için sabit olarak algılanırdı. Ancak bunun aynı derecede doğru ve kurulu şeylerle karşılaştırılması, birbirleriyle çeliştiklerini ortaya çıkardı. Bu nedenle eskiden sabit olan, kararsız hale gelmiş ve artık güvenli görülmemiştir. Sokrates'in eskiden sabit olanın yerine yerleştirdiği olumlu, bir bakıma bunun, yani yasalara uymanın karşısındaydı. Burada karşımıza evrensel, belirsiz olan çıkıyor ve "yasalara uyun" sözünü duyan herkes, adı geçen yasaların evrensel derin düşüncenin onları anladığı anlamda, yani "yalan söyleme", "aldatma" anlamında söylendiğini görebilir. Ama bu yasalar yalanı, aldatmayı ve hırsızlığı yalnızca evrensel yanlışlar olarak, kavram için yeterli olmayan belirlemeler olarak ortaya koyuyor." Bkz. s. 85: "Burada evrenselin belirlenip gerçekleştirildiğini, yasaların genel olarak dile getirildiğini görüyoruz. Ama bunlar kaybolan uğraklar olduğu için, gerçeği belirlenmemiş evrenselde algılıyoruz ve belirsizliğinden doğan zayıflık henüz tatmin edilmemiş oluyor." Hegel bundan sonra, "evrenselin gerçekleşmesinin nasıl Sokrates'in kendisinde ortaya çıktığını" açıklamaya girişiyor (s. 90). Burada özne karar veren, kendisini kendi içinde keyfi belirleyen olarak görünüyor. Ancak evrenselin bu biçimde elde ettiği sınırlama, özne tarafından her uğrak ta keyfi olarak konumlandırılmaktadır. Ancak evrenselin bu kısıtlamasının rastlantısal değil, sabit olması; evrenselin kendi belirlenimi içinde bilinir duruma gelmesi, ancak bütün bir edimsellik sistemi içinde mümkün olabilir. Sokrates bundan yoksundur. Devleti olumsuzlamış ve sonsuzluğun olumlandığı, kendisinin de olumsuzca ihtiyaç duyduğu o yüksek devlet formuna bir daha asla erişmemiştir.

Böylece Hegel'in anlatmak istediği bağlamda Sokrates'in ahlakın kurucusu olmasının ve bakış açısının hâlâ ironi olarak kalmasının aslında mümkün olduğunu gördük. Ahlaklı, yani olumsuz olarak özgür özne için, sonsuz olumsuz olarak tasarlanan iyi, bir görev olmaktadır. Ahlaklı birey iyiyi asla gerçekleştiremez; ancak olumlu anlamda özgür olan birey iyiyi sonsuz olumlu algılayabilir, görevi bilir ve gerçekleştirir. Eğer Hegel'in defalarca parmak bastığı ironi belirlenimini, yani ironi için hiçbir şeyin ciddi olmadığı görüşünü de işin içine sokmak istersek, bunu olumsuz anlamda özgür özne bağlamında ortaya koyabiliriz. Çünkü uyguladığı hiçbir erdem hakkında ciddi değildir. Hegel'in kesinlikle onaylayacağı gibi, gerçek ciddiyet ancak bir bütünlükte, öznenin deneyine devam etmek için her an kendisini keyfi olarak belirlemediği, görevi kendisinin hazırladığı bir şey olarak değil, kendisi için hazırlanmış bir şey olarak gördüğü bir bütünlükte mümkün olabilir.[9]

Hegel'in Sokrates yorumunu tek taraflı olarak odaklandırdığı nokta, Sokrates'i ahlakın kurucusu olarak göstermektir. Sokrates'e yakıştırmak istediği şey, iyinin ideasıdır; ama Sokrates'in iyiyi nasıl tasarladığını göstermek isterken, bu yakıştırma çabası yüzünün biraz kızarmasına neden olur. Hegel'in Sokrates yorumundaki güçlük de temel olarak burada yatar, Sokrates'in iyiyi nasıl tasarladığını göstermek için uğraşır durur. Ama bana göre daha da kötüsü, Sokrates'in hayatındaki akışın yönünün bağlılıkla korunmamasıdır. Sokrates'teki ha-

---

[9] Platon'un *Devlet*'inde, diyalektik iyiye denk gelir (aşkın güzele denk geldiği gibi). Bu nedenle Aristoteles, diyalektiği Sokrates'e atfetmemekte haklıdır; çünkü onda karşıtlıkların sürüp gitmesini [*bestaae*] sağlayacak bir diyalektik yoktu ve tam da bu diyalektik, iyinin kendisini sonsuz olumlu olarak gösterebilmesi için zorunludur.

reket, iyiye doğru yönelmiştir. Dünyanın gelişimi içindeki anlamı, buna ulaşma çabasıdır (herhangi bir noktada ulaşmış olması değil). Çağdaşları için önemi de, onların buna ulaşmalarıdır. Bu, hayatının sonuna doğru bu noktaya ulaştığı anlamına gelmez, hayatının amacı buna ulaşmak ve diğerlerinin de ulaşmalarını sağlamaktı. Bu bağlamda hem doğruya, yani kendinde ve kendi için doğruya; hem güzele, yani kendinde ve kendi için güzele; hem de genel olarak kendinde ve kendi için varlığın, düşünce adına kendinde ve kendi için varlık olmasına ulaşmıştır. Buna ulaştı ve sürekli ulaşmaya devam etti. Böylece yalnız ahlakı kurmakla kalmadı, aynı zamanda, kendinde ve kendi için varlığın, çeşitliliğin belirlenmişliği içinde görünmesini sağladı. Zanaatkârlarla güzel hakkında konuştu ve kendinde ve kendi için güzelin, bundan önce içinde yer aldığı varlık belirlenimlerinden kendisini (*via negationis*)[10] sıyırmasına yardımcı oldu. Aynı şey doğru için de geçerlidir. Bunu yalnızca bir kez yapmadı, her birey için tekrar yaptı. Birey kendisini hangi noktada bulursa oradan başladı, kısa zaman sonra her biri için izin kâğıdı vermeye girişti. Ama birini öbür tarafa geçirir geçirmez, diğerine döndü. Hiçbir edimsellik dayanamıyordu ona, ama yine de görünür hale gelen, en silik oluşumun geçici bir imasından, yani sonsuz soyuttan başka bir şey değildi. Nasıl ki Kharon insanları hayatın doluluğundan öbür dünyanın kısır toprağına taşır ve küçük sandalının fazla yüklenmemesi için yolcularından, yalnızca içlerindeki saf insanın kalacağı şekilde dünyevi hayatın unvan, onur, büyük söylevler, üzüntüler ve dertler gibi belirlemelerini bir kenara bırakmalarını ister; Sokrates de bireyi gerçek-

[10] Olumsuzlama yoluyla (ç.n.).

likten idealliğe taşır ve ideal sonsuzluk, sonsuz olumsuzluk olarak, içinde tüm gerçekliğin yok edildiği hiçlik haline gelir. Sokrates kendinde ve kendi için varlığın devamlı görünmesini sağladığı için, ciddiyetinin burada olduğu düşünülebilirdi; ama buna yalnızca eriştiği, kendinde ve kendi için varlığı yalnızca sonsuz soyutlukta tuttuğu için, mutlağı da hiçlik biçiminde tutuyordu. Edimsellik, mutlaklık yoluyla hiçlik haline geliyordu [*blev til*], ama mutlak hemen ardından hiçlik oluyordu. Bu noktada Sokrates'i savunabilmek ve hayatının içeriğinin, her anda bu hareketi üstlenmek olduğunu unutmamak için, onun Tanrısal bir misyoner olarak önemi göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak Sokrates ne kadar önem vermiş olsa da, Hegel bunu göz ardı etmiştir. İnsanın ona başka bir şeyler de atfetmeye duyduğu eğilim, tarihsel bireylerin büyüklüğünün, tüm hayatlarının dünyaya ait olmasından ve kendileri için hiçbir şey ayırmamış olmalarından kaynaklandığını unutmasının sonucudur. Ama bu yüzden, dünya onlara çok daha fazla şükran borçludur.

Sokrates'in yönteminin Hegel tarafından anlatımında, tartışmaya açılan iki konu vardır: Onun ironisi ve ebeliği. İroniye ayrılan yer bile, Hegel'in Sokrates ironisini yoluna koyulmuş bir uğrak, insanlarla bir konuşma biçimi olarak gördüğünü anlatır ve bu durum, konuyla ilgili yargıları yoluyla daha da güçlendirilebilir. Bunun nasıl anlaşılması gerektiği ve Hegel'in bu yargısında ne kadar haklı olduğu, şimdiki soruşturmamızın ana fikrini oluşturacaktır. Ama bununla, yazımın ikinci kısmına, ironi kavramına geçiyorum.

İKİNCİ KISIM

İRONİ KAVRAMI

Giriş

Yazının bu bölümündeki soruşturmanın nesnesi, bir ölçüde geçen bölümlerde, kavramın bir yönünün akıl yürütme süreci içinde görünür kılınmasıyla zaten verilmiştir. Yazının geçen bölümünde kavramı bir kabul olarak almaktan çok, varoluşa geçmesine [*blive til*] izin verdim; çünkü fenomen içinde yolumu bulmaya çalışıyordum. Bu sayede, Sokrates'e özel bir şey olması gereken ve ne olduğu tam olarak bilinmeyen bir boyut, bir bakış açısı buldum. Bu bakış açısına ironi adını verdim ama yazının ilk bölümünde adı çok büyük bir önem taşımıyordu. Önemli olan, hiçbir uğrağın, hiçbir özelliğin görmezden gelinmemesi, hepsinin bir bütünlük içinde sıraya sokulmasıydı. Bu bakış açısının ironi olup olmadığı şimdi belirlenecek; çünkü kavramı geliştirirken geleceğim bir uğrak Sokrates'e tıpkı bakış açısının ironi oluşu kadar büyük bir kesinlikle uyacaktır. Yazı-

nın ilk bölümünde yalnızca Sokrates'le ilgilendiğim için, kavramı geliştirirken onun bu gelişimde ne kadar önemli bir uğrak olduğu ortaya çıkacak; başka bir deyişle, ya ironi kavramı tamamen onunla başlayıp bitecek, ya da kavramın yeteri kadar oluşturulduğu kararını vermeden önce dikkate almamız gereken başka biçimler olup olmadığı gözler önüne serilecek. İlk bölümde kavram sürekli arka planda kalıp fenomen içinde şekillenme ihtiyacı duyduğu için, bu bölümde kavramın fenomenal görünüşü, uzun süre tartışmamızın içinde bulunma olasılığına sahip olacak. Bu iki uğrak birbirinden ayrılamaz; çünkü eğer kavram fenomenin içinde olmasa, ya da daha doğrusu, fenomen ancak kavramla ve kavram içinde anlaşılabilir ve edimsel kılınmasa ve fenomen kavramın içinde olmasa, ya da kavram ancak fenomenle ve fenomen içinde anlaşılabilir ve edimsel kılınmasa, bilgi imkânsız hale gelirdi, zira ilk durumda doğruluktan, ikinci durumda edimsellikten yoksun olurdum. Eğer ironi öznelliğin bir belirlemesiyse, bu kavramın iki görünümünün gerekliliği hemen algılanacaktır. Üstelik, edimsellik bunların ikisine birden ironi adını vermiştir. Biri doğal olarak, öznelliğin ilk defa dünya tarihinde hakkını aradığı durumdur. Burada Sokrates vardır, yani bu sayede tarihsel görünümü içindeki kavramı nerede arayacağımızı görürüz. Ama öznellik dünya üzerinde kendisini gösterdikten sonra hiçbir iz bırakmadan kaybolmadı, dünya bundan önceki gelişim düzeyine geri dönmedi; tam aksine, eski yok oldu ve her şey yenilendi. Zaten ironinin yeni bir şekli ortaya çıkacaksa, öznelliğin kendisini daha da yüksek bir biçimde ortaya koyması ile çıkacaktır. Bu, öznelliğin karesi olmalıdır, yani öznelliğin öznelliği; bu da derin düşünce üzerine derin düşünceye

denk gelecektir. Böylelikle dünya tarihi içinde yolumuzu buluruz; yani çağdaş felsefenin Kant ile elde ettiği ve Fichte ile doruğa çıkardığı, hatta Fichte'den sonra gelenlerin bile öznelliğin karesini savunma girişimlerini sürdürdükleri o gelişime yönlenmiş oluruz. Durumun bu olduğu, edimsellik tarafından da gösterilmektedir çünkü burada karşımıza yine ironi çıkar. Ancak bu bakış açısı, güçlendirilmiş bir öznel bilinç olduğu için, açıkça ve kesinlikle ironinin bilincine varması ve onu bakış açısı olarak onaması gerekmektedir. Bu durum, ironiyi edimsellikle ilişkili olarak ortaya koyan Friedrich Schlegel'de, şiirde ortaya koyan Tieck'te, estetik ve felsefi olarak ironinin farkına varan Solger'de görülmektedir. Sonunda, ironi Hegel ile efendisine kavuşmuştur. İroninin ilk biçimi öznellik içinde savaşılarak değil, sakinleştirilerek hakkını alırken, ikinci biçimle hem savaşılmış, hem de bu biçim yok edilmiştir; çünkü haklı çıkarılmamış olduğu için ancak yok edilerek hakkını alabilirdi.

Her ne kadar bu düşünceler bizi kavramın tarihçesine göre yönlendirmiş olsa da, bu kavramı anlamanın, yukarıdaki bölümde onay ve desteğe ihtiyaç duyduğu için, kolay olduğu söylenemez. İnsan bu kavramın kapsamlı ve geniş bir tartışmasına girmek isterse, çok geçmeden sorunlu bir tarihçeye sahip olduğunu, ya da hiçbir tarihçesi olmadığını görecektir. Özel önem kazandığı Fichte sonrası dönemde, defalarca gündeme getirilmiş, defalarca öne sürülmüş, defalarca varsayılmıştır. Ancak bu konunun anlaşılır bir şekilde tartışıldığı bir yer arayan varsa, boşuna zaman kaybetmemesini öneririm. Solger, A. W. Schlegel'in *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* adlı eserinde, tam da yeterli

bir açıklamanın bulunacağını düşündüğü yerde, ironinin tek bir bölümle geçiştirilmesinden yakınır.[1] Hegel aynı durumun Solger'de de olduğunu ve Tieck'in de daha başarılı olmadığını söyler.[2] Madem hepsi birden yakınıyor, ben neden yakınmayayım? Ben de Hegel için tam tersinin geçerli olduğundan yakınacağım. Sisteminde tam da ironinin açıklanmasının beklendiği yerde, yalnızca ironi hakkında konuşulduğunu görürüz. Her ne kadar ironi hakkında söylenen her söz ortaya döküldüğünde, bunun kayda değer bir toplam oluşturduğu görülse de, her olayda aynı şeyleri söylediği için aslında pek bir şey ifade etmez. Buna bir de, saldırısını bu sözcükle ilgili çok sayıdaki ve genellikle farklı fikirlere yönelttiği, sonuçta terminolojisi tutarlı olmadığı için polemiğinin de her zaman açık olmadığı eklenebilir. Ama yine de Hegel'den, onun kendisinden önce gelenlerden yakındığı gibi yakınmam doğru olmaz. Özellikle de Solger'in ölümünden sonra yayımlanan yazıları hakkında,

---

1 *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, yayına hazırlayan Ludwig Tieck ve Friedrich Raumer, cilt 2, s. 514 (A.W. Schlegel'in konuşmalarının incelemesinden alınmıştır): "Eleştirmenin, ironiyi (ki bu bence tüm dramatik sanatların temelidir ve gerçekten dramatik olması isteniyorsa felsefi bir diyalogda bile kullanılmalıdır) eserin genelinde sadece tek bir yerde (bl. II, 2. kısım, s. 72) bulması ve ironinin trajedi içindeki hareketliliğinin yasaklanmış olması çok gariptir. Eleştirmen, yazarın daha önce açıkladığı bazı yargılarında, bu fikre yakın olduğunu hissettiren bölümler yer aldığını da hatırlamaktadır üstelik. Ancak ironi, yazarın ciddiyete ve şakaya dayandığını varsaydığı hayat görüşünün tam karşıtıdır."

2 Hegel; XX, 188 (*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* üzerinde yaptığı bir incelemede): "Aynı şey Solger'in de başına gelmiştir. En yüksek ideanın, yukarıda adı geçen eserde çok yoğun bir hevesle aktarılan spekülatif anlatımında, coşkuyla çok sıkı bağlara sahip olmasını beklediğimiz; derinliğinde sanat, din ve felsefenin özdeş olması gereken ironi hiç yer almaz. Hiç değilse burada, o çok özel sırrın, o büyük bilinmeyenin, yani ironinin, felsefi anlamı içinde açıkça ortaya konması gerekirdi." Hegel'in Tieck ile ilgili yorumları için de aynı yere bakınız.

eserlerinin yirminci cildinde mükemmel gözlemler yer almaktadır. Gerçi olumsuz bakış açılarının tasarımı ve sunumu, içerik açısından beklendiği kadar ayrıntılı ve zengin değildir (çünkü gösterimlerde *loquere, ut videam te*[3] prensibinin uygulanması gerekir), ama Hegel bunlarla nasıl ilgileneceğini çok daha iyi anlamıştır ve bu bağlamda, ileri sürdüğü olumluluğun içinde tasarıma dolaylı bir katkı yer almaktadır. Schlegel ve Tieck önceki bir gelişimi yok ederek polemikte başarı kazanmışlardır ve bu yüzden bakış açıları çok dağınık olmuştur; çünkü kazandıkları önemli bir savaş değil, yalnızca bir dizi çarpışmadır. Oysa Hegel, sahip olduğu olumlu genel görüş sayesinde mutlak bir başarı kazanmış; Kraliçe Brunhilde'nin[4] bekâretine benzeyen, ancak Siegfried gibi sıradanın üstünde bir kişi tarafından bastırılabilen katılığı da böyle yenebilmiştir. Jean Paul'ün yazılarında ve *Aesthetik*[5] adlı eserinde de ironinin adı sık geçer, ama felsefi ya da estetik bir yetkinliği yoktur bunların. Tam bir estetikçi gibi konuşur; estetik bakış açısını kanıtlara dayandırmaktan çok, geniş bir estetik deneyimden söz eder. Onun için ironi, güldürü ve saçma farklı diller gibidir; açıklamaları da, aynı düşünceyi ironi, güldürü ve saçma dillerinde ayrı ayrı ifade etmekten ibarettir; bu tıpkı, Franz Baader'in önce bazı mistik savları ortaya koyması, ardından bunları mistisizm diline çevirmeye çalışmasına benzer.

Ancak, ironi kavramı sık sık farklı bir anlam kazandığı için, kişinin bunu bilinçli ya da bilinçsiz olarak keyfine göre kullanmaktan vazgeçmesi çok önemlidir.

---

[3] Konuş ki seni görebileyim (ç.n.).

[4] *Volsunga Saga*, Rafn, Kopenhag, 1822, s. 74.

[5] *Vorschule der Aesthetik, Sämmtliche Werke'de*, Berlin, 1827, cilt 41, s. 199.

Bu nedenle, ironinin zaman içinde edindiği tüm anlamların, olağan dil kullanımı içinde yer bulabileceğinin anlaşılması gerekir.

Yön Bulmak İçin



Bir zamanlar insanlar bir parçacık ironiyle servet kazanır, aynı ironi kişinin diğer tüm zayıflıklarını kapatır ve dünyada onurlu bir kişi olarak yaşamasını sağlardı; insan okumuş, hayata bakışı olan ve dünyayı biraz anlamış biri gibi görünür, geniş kitlelere yayılmış olan entelektüel bir masonluğun üyesi gibi algılanırdı. Bu geçmiş zamandan kalma insanlara rastlamak hâlâ mümkün; böyle bir insan, yüzünde sıcak ve anlamlı bir gülümsemeyle belli belirsiz açığa vurur gençliğinde çok başarılı olmasını sağlayan ve dünyayla başa çıktığı inancıyla geleceğini üzerine inşa ettiği o entelektüel soyluluğu. Ama ne büyük bir hayal kırıklığıdır bu! Gözleri boşu boşuna sıcak bir dost arar; eğer ki altın çağlarını bazı kişiler hâlâ hatırlıyor olmasa, yüzünün ifadesi, aralarında bir yabancı gibi yaşadığı çağdaşları için, gizemli bir yazıt olurdu. Bizim çağımız ise başka şeyler talep ediyor: Ki-

bir değilse bile en azından yüksek sesli bir dokunaklılık, spekülasyon değilse bile mutlaka sonuçlar, hakikat değilse bile ikna, dürüstlük değilse bile kesinlikle onun yerine geçebilecek yeminli ifade, duygu değilse bile duygu hakkında dur durak bilmeden konuşma. Bu yüzden çok daha farklı bir ayrıcalıklı yüz şekli çiziyor bize. Ağzın isyankârlıkla kapanmasına ya da üst dudağın hınzırca kıpırdanmasına göz yummuyor artık. Tam aksine, ağız ardına kadar açılmalıdır; bir vatansever söylev vermezken; bir düşünürün dogmatik yüzü, dünyayı yutabilecek kadar büyük bir ağız taşımazken; yaşayan sözcüklerin bir üstadı, ağzı sonuna kadar açık değilken nasıl hayal edilebilir? Çağımız bir insanın hareketsiz kalıp kendi içine dalmasına izin vermiyor; yavaş yürümek zaten şüpheli bir hareket: İnsan yaşadığımız şu heyecanlı günlerde, herkesin olağanüstü bir şeylere gebe olduğunun kabul edildiği bu karanlık saatlerde nasıl olur da böyle bir hareketi aklından geçirebilir? Bizim çağımızda soyutlanmaktan nefret edilir; nasıl olur da insanoğlunun böyle bir çağda, el ele ve kol kola (seyyahlar ve paralı askerler gibi) topluluk ideası için yaşadığı bir dönemde, bir kişinin hayatı yalnız geçirmesi fikrini kabul edebilir?[1]

İroni çağımızın çok yabancısı gibi görünse de, bu onun tamamen ortadan kaybolduğu anlamına gelmez. Gerçi çağımız kuşku çağı da değildir ama, ortada hâlâ kişinin üzerinde çalışma yapabileceği birçok kuşku ifadesi dolanmaktadır, tabii spekülatif bir kuşkuyla kaba bir kuşku arasındaki nitel fark korunmaktadır. Söylev

[1] Bu satırlar, çağın hedeflerini küçümsemek ya da aşağılamak için yazılmamıştır. Ama keşke çağınız kendi ciddiyeti hakkında biraz daha ciddi olabilse.

sanatında sık kullanılan bir söz oyununun adı ironidir ve özelliği, söylenen sözün aksinin ima edilmesidir. Böylece, ironinin her biçimi için geçerli olabilecek bir belirleme elde ederiz; yani fenomen öz değil, özün karşıtıdır. Ben konuşurken, düşünce ya da anlam öz, sözcük ise fenomendir. Bu iki uğrak kesinlikle gereklidir ve Platon bu bağlamda tüm düşüncelerin aslında diyalogdan ibaret olduğunu söylemiştir. Doğruluğun bir kimliği olması gerekir; çünkü eğer söze sahipsem ama düşüncem yoksa sözüm olmaz, ya da düşünceye sahipsem ama sözüm yoksa düşüncem olmaz; zira bebeklerin ya da zekâ özürlülerin konuştukları söylenemez. Bundan sonra konuşan özneyi ele aldığımda, yine ironinin tüm biçimlerinde var olan bir belirleme yapmış olurum, yani özne olumsuz olarak özgürdür. Eğer konuşurken söylediğim sözlerin, ifade etmek istediğim anlam olduğunun bilincindeysem ve eğer konuştuğum insanın, vermek istediğim anlamı tam olarak kavradığını biliyorsam, o halde söylenenler beni bağlar, yani olumlu olarak özgürümdür. Burada, şu eski söz geçerlidir: *Semel emissum volat irrevocabile verbum.*[2] Ayrıca, ben de bağlanıp kalmış olurum ve ne zaman istersem kendimi sıyırma hakkım yoktur. Öte yandan, eğer söylediklerim ifade etmek istediklerim değilse ya da anlamın tam tersiyse, o zaman ne kendime, ne de başkalarına bağlanmış olurum.

Ancak konuşmanın ironik özelliği kendisini ortadan kaldırır; çünkü konuşmacı, dinleyicilerinin kendisini anladığını varsayar. Böylece, dolaysız fenomenin olumsuzlanmasıyla birlikte öz fenomenle özdeş olur. Eğer bir ironik söz oyunu yanlış anlaşılırsa, bunda ko-

[2] Söz ağızdan bir kere çıkar (ç.n.).

nuşmacının bir suçu yoktur; tabii dostları üzerinde sanki düşmanlarıymış gibi oyunlar oynamasını sağlayan hileli bir yol olan ironiye başvurmuş olması dışında. Buna ironik konuşma biçimi diyoruz çünkü ciddiyeti hakkında ciddi değildir. İfade, insanda dehşet uyandıracak kadar çarpıcı olabilir, yine de bilgili bir dinleyici bunun ardında saklanan sırrın farkına varır ve tam da bu yüzden ironi bir kez daha ortadan kalkar. İroninin en sık rastlanan biçimi, kişinin aslında ciddi olmayan bir şeyi ciddi olarak söylemesidir. Diğer bir biçim ise, kişinin ciddi bir konuyu bir espri gibi, şaka yollu dile getirmesidir ama, buna daha seyrek rastlanır.[3] Ama daha önce de söylediğimiz gibi, ironik konuşma biçimi kendi kendisini yok eder. Bir bilmecenin ve çözümünün aynı anda var olması gibidir. İronik konuşma biçiminde, yine tüm ironilerin ortak özelliği olan bir yön daha vardır; bu da anlaşılmasına rağmen, doğrudan anlaşılmamasından kaynaklanan bir ayrıcalıktır. Bu yüzden adı geçen konuşma biçimi, sıradan ve hemen anlaşılan konuşma biçimlerini hor görür; kendisine özel bir takma adla yolculuk yapar ve yüceltilmiş konumundan, sıradan vatandaş konuşmalarını acımayla izler. Günlük ilişkilerde ironik konuşma biçimi, kişinin masumiyete alayla bakmasını ve bir ölçüde inandığı halde, erdemi bir tür yobazlık olarak görmesini gerektiren *bon ton*'un[4] da yer aldığı daha üst düzeylerde karşımıza çıkar.

Üst düzeydekiler (tabii bu entelektüel anlamıyla düşünülmelidir), tıpkı kral ve hükümdarların halk tara-

---

[3] Bu, genellikle bir çaresizlik durumunda ortaya çıkar ve bu yüzden en çok mizahçılar tarafından kullanılır. Örneğin Heine gayet şaka yollu bir biçimde diş ağrısının mı, yoksa vicdan azabının mı daha kötü olduğunu tartışır ve birincisi üzerinde karar kılar.

[4] Doğru, edepli davranış (ç.n.).

fından anlaşılmamak için Fransızca konuşmaları gibi ironik olarak konuştukları için, ironi de kendisini soyutlama süreci içindedir; çünkü geniş kitlelere ulaşmak istemez. Burada ironi kendi kendisini ortadan kaldırmaz. Üstelik, ironik olma kendini beğenmişliğin daha bayağı bir biçimidir ve ironi, kendisini inandırıp temin etmek için tanıklara ihtiyaç duyar; çünkü bu, ironinin diğer tüm olumsuz bakış açılarıyla paylaştığı bir tutarsızlıktan ibarettir. Kavramı uyarınca soyutlanma olması gerekirken, yine de bir topluluk oluşturmaya çalışır; ama kendisini topluluk ideasına yükseltemediği için, küçük birliklerle ortaya çıkmaya çabalar. Ama bir grup ironist içinde, bir hırsız çetesinin içindeki dürüstlük kadar sosyal birlik vardır. İroninin tertipçilere açtığı o yönünü görmezden gelir ve kabul edilmemişlerle; bu polemiğin hedef aldığı kitleyle; ironik olarak tasarladığı varoluşla [*Tilværelse*] ilişki içinde incelersek, kendisini genellikle iki şekilde ifade edecektir. Ya ironist kendisini saldırmak istediği saçmalıkla özdeşleştirecektir, ya da onunla bir karşıtlık ilişkisi içine girecektir; ama bunu öyle bir şekilde yapacaktır ki, görünümünün aslında ifade etmek istediği şeyin tam karşıtı olduğunun doğal olarak her zaman bilincinde olacak ve bu tutarsızlıkla tatmin olacaktır.

Her şey hakkında bilgisi olduğunu düşünen, akılsızca şişirilmiş bir bilgelik karşısında yüreklendirici olmak, bu bilgilerle harekete geçmek, bilgiyi giderek büyüyen bir delilik içinde sürekli yükseğe çıkarmak için kışkırtma amaçlı alkış tutmak ironik açıdan doğrudur; ama ironist tüm bu süreç boyunca olayın boş ve içerikten yoksun olduğunun farkındadır. Zevksiz ve anlamsız bir heyecanı sürekli yüceltip överek körüklemek de

ironik olarak doğrudur, ama ironist bu heyecanın dünyadaki en aptalca şey olduğunu bilir. İronist aldatmayı ne kadar başarır ve yanıltma süreci ne kadar iyi olursa, ulaştığı doyum da o kadar büyük olacaktır. Ancak bu doyumu yalnız başına yaşar ve en büyük kaygısı, hiç kimsenin aldatmacasının farkına varmamasıdır. Bu, daha seyrek meydana gelen, ama karşıtlık biçiminde ortaya çıkan ironi kadar derin ve bundan daha etkili olan bir ironi biçimidir. Bu ironi özellikle bir sabit fikirden ötürü acı çekecek olan; yakışıklı olduğunu ya da favorilerinin çekici durduğunu düşünerek kendisini kandıran; kendisini çok akıllı bulan, ya da bir kez söylediği bir sözü, hiç vazgeçmeden tekrarlanacak kadar komik bulan; hayatının tek bir olaya bağlı olduğunu ve doğru düğmeye basmayı bilen herkesin, onu herhangi bir noktadan tekrar bu olayın içine çekmeyi başarabileceği bir adam hakkında yapılır. Tüm bu durumlarda, ironist o kişiyi etkileyen önyargı içinde sıkışmış gibi durmaktan zevk alır. İronistin en büyük doyumlarından biri bu ve benzeri durumları her yerde aramaktır ve bulduğu kişi ne kadar saygınsa, hissettirmeden onu küçük düşürerek aldığı haz da o kadar büyük olmaktadır. Böylece saygın bir kişi bile, ironistin eline ayağına ipler bağladığı, bu ipleri çekip bırakarak istediği gibi hareket ettirebileceği bir kukla haline gelir. İşin garibi, insanın daha zayıf yönleri Chladni şekli olmaya, okla doğru bir şekilde vurulduğu zaman daima ortaya çıkmaya, güçlü yönlerinden daha yatkındır; çünkü zayıflıklarda doğal bir zorunluluk durumu hâkimken, güçlü yönleri tutarsızlıklarla boğuştuğu için kişi sık sık yaslara gömülmek zorunda kalacaktır.

Ancak, ironinin kendisini bir karşıtlık ilişkisi içinde göstermesi de onun bir özelliğidir. Aşırı bir bilgeliğin

karşısında alabildiğine cahil, alabildiğine aptal, kütük gibi durur ama o kadar sıcakkanlı ve öğrenmeye heveslidir ki, bilginin ev sahipleri böyle birinin dağ gibi birikimlerini yağmalamasından büyük zevk duyar. Duygusal ve anlamsız bir heyecanla ilgili olarak, başkalarını etkileyen büyük olayları kavrayamayacak kadar kalın kafalı olmak, ama aynı zamanda, bugüne kadar bir sır olarak kalmış her şeyi kavrayıp anlamak isteyen bir iyiliği de açıkça ortaya koymak, bence ironinin son derece normal ifadeleridir. İronistin aptallığı ne kadar masumane, çabaları ne kadar dürüst ve gerçekçi görünürse, alacağı haz o kadar fazla olur. Buradan anlaşılacaktır ki, cahilken bilgili görünmek de, en az bilgiliyken cahil görünmek kadar ironiktir. İroni, en sade ve kıt insanları seçerek, onları değil ama bilgili olanları alaya almak isteyince, kendisini daha da dolaylı bir yoldan karşıtlıklar ilişkisi içinde gösterebilir.

Tüm bu durumlarda, ironi kendisini, neredeyse dünyayı kavrayacak kadar; kendisini gizlemek için değil, gizlenenlerin ortaya çıkmalarını sağlamak için çevresini büyülemeye çalışırcasına gösterir. Ama aynı zamanda, ironist dış dünyayı kendisini takip edecek şekilde yoldan çıkarmaya çalışırken de kendisini gösterebilir. Günümüzde toplumsal konum, gizli bir aşk ilişkisini neredeyse imkânsız kılmakta; mutlu bir çiftin evlilik ilamı, rahip daha bir kez okuyamadan herkesin dilinde dolaşmakta; toplumumuz aşk düğümünü atma hakkının elinden alınmasını, temel hak ve özgürlüklerinin kısıtlanması olarak görmektedir; toplumsal varlık rahip çağırdığı zaman değil, kendi istediği zaman konuşarak, aşkın ancak toplum önünde tartışıldığı zaman geçerlilik kazanmasına yol açmış, tartışılmayan bilgilerin ise, tıpkı

intiharın dünyadan kaçmak için bulunmuş sinsice bir plan olduğu yönündeki inançlar gibi, ayıp ve geçersiz sayılmasına neden olmuştur. Demek istiyorum ki, günümüzde bir kişi kentin onun yerine evlenme teklif etmesini istemiyorsa biraz rol yapmalıdır; böylece teklifi sırasında Peder Erik Madsen'in[5] alışılmış yüz ifadesi ile, beyaz eldivenler, gelecek için planlarının yer aldığı bir kâğıt ve son saldırıda kullanılacak bazı büyülerle (bir de güvenilir bir *aide-mémoire*[6]) ortaya çıkması yeterli olabilir. Eğer buna rağmen gizliliği gerektiren dış etkenler varsa, böyle bir büyüleme giderek daha saf ve yalın bir ketumluk haline dönüşür. Ama kişi bu büyüleri kendi aşk ilişkisindeki unsurlar olarak algılayıp herkesin dikkatini başka bir konuya yöneltmiş olmanın zevkini bir yana bıraktıkça, ironi daha fazla ortaya çıkar. İronist aşkın sonsuzluğundan ve başkalarının sırdaşlar edinerek erişmeye çalıştıkları gücünden hoşlanır, bunlara sahip olmak için de henüz hiçbir şey bilmeyen güvenilir sırdaşlar edinir. Böyle bir büyü, insanın etrafının, yazar keşfetmeye çalışan tetikte edebiyatçılarla çevrili olduğu durumlarda, edebiyatta da gereklidir. Kişinin saklambaç oynamasını gerektiren neden ne kadar az dışsal olursa (aile kaygıları, terfi düşünceleri, çekingenlik vs.) ve insanın çalışmalarını kendisiyle olan sonlu ilişkisinden kurtarmaya çalışan, kendisiyle aynı sıkıntıları paylaşanların acılarından ve yazar kardeşlerinin sevgi dolu kutlamalarından sıyrılmayı arzulayan şey ne kadar içsel anlamda bir sonsuzluk olursa, ironi o kadar fazla ortaya

---

[5] Kierkegaard burada Holberg'in komedisi Den *Stundesløse*'deki Erik Madsen'in oğlu Peder Ericksen'den söz ediyor. II. Perde; 7 ve 8. sahneler (y.n.).

[6] Tartışma notları (ç.n.).

çıkar. Ve eğer bu, yumurtlamak için can atan bir horozun babalık içgüdüsünü kazanmasını sağlayacak kadar ilerler; kişileri gördükleri hayalde hem destekler, hem de onları uyandırırsa, ironist işini görmüş demektir. Eğer kişi, sosyal konumunun gerektirdiği ve bir görevi yerine getirir gibi edinmek zorunda olduğu o alışkanlıktan kendisini kurtarmak isterse -ki eğer zaman zaman hüküm giymiş bir suçludan daha iyi durumda olduğunu göstermek isteyip cezaevi üniformasının dışında bir kılıkla insan içine çıkmaya cüret ederse buna canı gönülden razı olacaktır, burada da bir çeşit büyüleme zorunludur. İnsanın böyle büyülemelere (bir tacirin yatırımının sonuçlarını incelemek için takma ad altında yolculuğa çıkması, bir kralın halkının durumunu gözlemlemek için tebdil-i kıyafet dolaşması, bir polis memurunun bir kereliğine hırsız gibi yürümesi ya da devletin en alt kademesindeki bir memurun üst düzey bir yönetici gibi davranması vs.) girişmesini belirleyen şey sonlu bir düşünce oldukça, ironi saf ve yalın ketumluk haline daha da yaklaşacaktır. Öte yandan, sürekli ve sonsuza kadar şansölye olmak yerine, arada bir sade vatandaş olma ihtiyacı ağır bastıkça; büyüleme daha sanatsal bir şekilde başarılıp içinde daha çok şiirsel sonsuzluk barındırdıkça, ironi daha fazla ortaya çıkmaktadır. Ve eğer insanları tamamen yoldan çıkarmayı başarır, hatta ilginç durumların içine düşmelerini, ya da kuşkulu kişi olarak gözaltına alınmalarını sağlarsa, ironistin dileği gerçekleşmiş demektir.

Ama bu ve benzeri durumlarda ironinin öne çıkan özelliği, içinde her uğrağın bir başlangıç olasılığına sahip olduğu ve daha önceki koşullardan oluşturulmadığı bir öznel özgürlüktür. Her başlangıçta çekici bir şey

vardır; çünkü özne hâlâ özgürdür ve ironistin ihtiyaç duyduğu doyum da budur. Böyle anlarda edimsellik onun için anlamını yitirir; özgürdür ve edimselliğin üzerindedir. Bu, bazı açılardan Roma Katolik Kilisesi'nin anladığı ve ortaçağda, Eşek Şöleni, Soytarılar Şöleni, Paskalya Şakaları gibi bazı durumlarda kendisini mutlak gerçekliğinin üzerine çıkarıp, ironik olarak tasarladığı türden bir şeydir. Benzer bir duygu da, Romalı askerlerin muzaffer komutan üzerine satirik eserler okumalarına izin verilmesine de temel oluşturmuştur. Burada insan hem hayatın görkemi ve zaferin gerçekliğini hisseder, hem de ironik olarak bunların üzerinde dururdu. Benzer şekilde, eski Yunan tanrılarının hayatlarında, Lucian'ın alaycı yaklaşımı olmadan da fazlasıyla ironi saklıydı; zira tanrıların ulvi gerçekliği bile ironinin delici saldırılarından uzak kalamamıştı. Edimsellik olmayan pek çok varoluş (*Tilværelse*] bulunduğu ve kişiliğin içinde, bir anlığına da olsa, edimsellikle kıyaslanamayacak bir şey olduğu ne kadar kesinse, ironide doğruluk payı olduğu da o kadar kesindir.[7] Buna bir de, şimdiye kadar ironiyi yalnız anlık bir ifade olarak tasarladığımızı, yani bu durumlarda hâlâ saf ironiden, ya da bir bakış açısı olarak ironiden söz edemeyeceğimizi ekleyin. Öte yandan, edimsellikle özne arasındaki ilişki hakkındaki düşünceler, zaman zaman burada yapıldığı gibi, ne kadar yörüngesine doğru çekilirse, ironinin zorla ele ge-

[7] Bu cümle Hegel'in öz ve varoluşun birliği olarak edimsellik tanımını çağrıştırır. Hegel'e göre edimsellik felsefenin asıl içeriğiyken, düşünce onun biçimiydi. Onların birliği de şu önermeyi getirir: "Akılsal olan edimseldir, edimsel olan akılsaldır." Ancak Kierkegaard daha dini bir bakış açısıyla Hegel'in şu söylediğini kabul eder: "Varoluş kısmen görünüş olduğuna göre, yalnızca kısmen edimsellik olabilir." Varoluş edimsellikle kıyaslanamaz olduğuna göre, burada da ironinin kendisini gösterdiği anlaşılır (y.n.).

çirdiği bir bütünlük içinde kendisini gösterdiği noktaya da o kadar yaklaşılır.

Bir diplomatın dünyayı yorumlayışı birçok açıdan ironiktir; Talleyrand'ın, insana konuşma yeteneğinin duygularını dile getirmesi için değil, saklaması için verildiğini anlatan sözü de dünyaya karşı büyük bir ironiyi ifade eder ve devlet işleri açısından bakıldığında, bir başka ünlü diplomatik savla çok iyi uyuşur: *Mundus vult decipi, decipiatur ergo.*[8] Ama bu, diplomatik dünyanın varoluşu ironik olarak algılamasını gerektirmez; tam tersine, bu konuda ciddi olarak savunduğu birçok şey vardır. Dolayısıyla burada adı geçen ironi ifadelerinin arasındaki fark, az çok nicel bir farktır. Öte yandan, bilinen anlamıyla ironi, burada tanımlanan ironiden nitel açıdan farklıdır, tıpkı spekülatif bir düşüncenin kaba ya da deneyci bir düşünceden farklı olduğu gibi. Bilinen anlamıyla ironi, şu ya da bu tikel varoluşa [*Tilværelse*] değil, belirli bir zaman ve durumun bütün edimselliğine doğru yönelir. Bu nedenle kendi içinde bir önsellik barındırır ve genel görüşüne, gerçekliğin parçalarını ardı ardına yok ederek değil, genel görüşten yararlanıp tikeli yok ederek ulaşır. *Sub specie ironiæ*[9] olarak gördüğü şu ya da bu fenomen değil, varoluşun [*Tilværelse*] bütünüdür. Bu bağlamda, Hegel'in ironiyi neden sonsuz mutlak olumsuzluk olarak algıladığı anlaşılmaktadır.

Bunun daha ayrıntılı bir tartışmasına geçmeden önce, ironinin yaşadığı kavramsal topraklar üzerinde yönümüzü bulmamızın gerekli olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan, edimsel ve potansiyel ironi adını vereceğimiz

---

[8] Dünya aldatılmayı hak eder, öyleyse bırak aldatılsın (ç.n.).

[9] Ironi biçimi altında (ç.n.).

kavramlar arasında bir ayrım yapılmalıdır.[10]

Önce edimsel ironi adını verdiğim kavramı ele alalım. İroni tüm nüanslarında bir karşıtlık ilişkisi gösterdiği için, onun ketumlukla aynı şey olduğu düşünülebilir[11] ve kimi zaman sözü uzatmamak için "ironi" sözcü-

---

[10] Özel, ya da diğer bir adıyla dramatik ironiye ait olan bir şey de doğa ironisidir; zira bu ironi, kendisini görebilen bir kişi olmadığı sürece doğa içinde gizlidir, ama bir gören varsa doğayı onun için numaralar yapan, ya da sırları ve üzüntülerini onunla paylaşan bir kişi haline getirir. Çok doğal ya da çok saf biri için doğada böyle bir farklılık yoktur; ancak ironi yeteneğini geliştirmiş kimseler bunu görebilir. Schubert (*Symbolik des Traumes*, Bamberg, 1821) doğadaki böyle ironik özelliklerin arasından bazılarını seçmiştir. Söylediğine göre, doğa derin bir alaycılıkla... "eğlenceyi yasla, mutluluğu üzüntüyle birleştirmiştir; tıpkı Seylan rüzgarlarında çok neşeli türküleri yürek burkan acıklı bir sesle söyleyen doğanın sesi gibi" (s. 38). Doğanın, en uç noktaları ironik olarak yan yana getirdiğine dikkat çeker (*s.* 41): "Mantıklı ve ölçülü insanoğlundan sonra (doğadaki varlıklar hakkında yapılan bir serbest çağrışımda) ilk sırayı acayip maymun; akıllı ve özenli fildan sonra pasaklı domuz; itici deveden sonra zarif geyik ve memeliler grubundan memnun olmadığı için kuşları taklit etmeye çalışan yarasadan sonra, onun tam aksine bir doyumsuzluk yaşadığı için derinliklerden neredeyse hiç çıkmayan fare alır." Tüm bu özellikler aslında doğanın içinde değildir, ama ironik bakış açısına sahip biri tarafından algılanabilir. Aynı şekilde, duyuların her yanılsaması da doğanın bir ironisi olarak görülebilir. Ama bunun bilincine varmak, kendisi de ironik olan bir bilinç gerektirir. Birey polemik açısından ne kadar gelişkinse, o kadar çok ironi bulacaktır. Bu nedenle böyle bir doğa görüşü, klasikten çok romantik akıma aittir. Bu konuyu bir örnekle açıklamama izin verin. Mutlu Hellas'ta doğa, ılımlı bir ruhun yumuşak ve zarif uyumundan başka bir şeye pek tanık olmazdı, Yunanların hüznü bile çok güzeldi; bu nedenle, yankı dost canlısı bir periydi. Ancak doğanın acı çığlıklar attığı, gecenin aydınlık ve berrak değil, karanlık ve bulutlu, korku ve dehşetle dolu olduğu, acının sessiz hatıralarla değil, derin derin iç çektikten sonra sonsuza dek unutmayla bastırıldığı Kuzey mitolojisinde, yankı bir troll'dür. Bu yüzden Kuzey mitolojisinde yankıya *Dvergmaal* [cücelerin dili] ya da *Bergmaal* [dağların dili] adı verilir. Bkz. Grimm: *Irische Elfenmärchen*, s. 78. *Færoiske Quæder*, Randers, 1822, s. 464. Doğadaki bu ironiyi bir dipnotla açıklamak istedim; çünkü temelde yalnız güldürüye yönelmiş bir birey için görünür durumdadır; yalnız dünyadaki günahı düşünme yoluyla ironik doğa anlayışı ortaya çıkar.

[11] İroni, Theophrastus tarafından böyle anlaşılır; bkz. *Theophrasti Characteres*, yayına hazırlayan Ast, s. 4, bl. 1: περὶ εἰρωνείας). Burada ironi şu şekilde

ğü ketumluk olarak çevrilebilir. Ama ketumluk daha çok öz ve fenomen arasındaki eşitsizliğin ortaya çıktığı nesnel hareketleri tanımlarken, ironi öznel bir doyumu da tanımlamaktadır; çünkü özne, hayatın devamlılığı tarafından üzerine bindirilen kısıtlamadan kendisini ironiyle kurtarır, bu yüzden ironistin "ipini kopardığı" söylenebilir. Buna bir de ketumluğun özneyle ilgili olarak bir amacı, kendisine yabancı olan bir dışsal amacı olduğu eklenmelidir. Öte yandan, ironinin hiçbir amacı yoktur, amacı kendi içinde yer alır, metafizik bir amaçtır. Amaç, ironiden başka bir şey değildir. İronist kendisini olduğundan farklı gösterdiği zaman, amacının insanları buna inandırmak olduğu düşünülebilir. Ancak asıl amacı kendisini özgür hissetmektir ve bunu ironiyle elde eder. Bu yüzden ironinin dışsal bir amacı yoktur, amaç kendi içindedir. Bu bağlamda ironi Cizvitlikten temelde farklıdır; çünkü Cizvitlikte özne amacına ulaşmak için izleyeceği yolu seçmekte özgürken, ironide kesinlikle özgür değildir çünkü bir amacı yoktur.

İroninin, içselin karşıtı olan bir dışsala sahip olması gerektiği için, bunun ikiyüzlülükle eşanlamlı olduğu düşünülebilir. İroni Dancaya zaman zaman *Skalkagtighed* [muziplik] olarak çevrilmektedir ve bir ikiyüzlüye genellikle *Øienskalk* [sahtekâr] denir. Ancak ikiyüzlülük ahlaki çembere ait bir özelliktir; zira ikiyüzlü kişi kötü yürekli olduğu halde, sürekli iyi görünmeye çalışır. Öte yandan, ironi metafizik çembere aittir; çünkü ironistin tek kaygısı, olduğundan farklı görünmektir. Bu amaç doğrultusunda ciddi sözlerini şakalarla, şakalarını

---

tanımlanır: προσποίησις ἐπὶ χεῖρον πράξεων καὶ λόγων) (*simulatio dissimulatioque fallax et fraudulenta*) [sahte ve aldatıcı ketumluk ve gizleme].

ciddi sözlerle saklarken (Seylan'daki rüzgârlar gibi), iyi olmasına rağmen kötü gibi de algılanabilir. Ancak unutulmamalıdır ki, ahlaki belirlemeler ironi için fazla somuttur.

Ama ironinin kuramsal ya da potansiyel bir yönü de vardır. Eğer ironiyi alçak bir uğrak olarak düşünsek; yamuk, çarpık, bozuk, hatalı ve kötü yapıdaki [*Tilværelse*] her şeyi seçen keskin bir göz olduğunu öne sürebilirdik. Bu bağlamda ironinin satir, taşlama ve alay ile aynı şey olduğu sanılabilir. Gerçi her şeyin boş yönünü algıladığı için bunlarla doğal olarak bir bağlantısı vardır, ama gözlemini ortaya koyma bakımından farklıdır. Gördüğü boşluğu yok etmez, suça karşı adaletin takındığına benzer bir tavrı yoktur, komikteki gibi kendi içinde bir uzlaştırma gücüne de sahip değildir. Tam aksine, boşluğu kendi boşluğu içinde güçlendirir ve deliliği daha da deli kılar. Buna, ironinin bağımsız uğraklar arasında arabuluculuk yapma çabası diyebiliriz, ama daha yüksek bir birlikte değil, daha yüksek bir delilikte.

İroninin varoluşun [*Tilværelse*] bütününe karşı da yöneldiğini düşünürsek, burada yine öz ve fenomen arasındaki, ya da içsel ve dışsal arasındaki karşıtlığı koruduğunu görürüz. İroni mutlak olumsuzluk olarak, kuşkuyla eşanlamlıymış gibi görünebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, kuşku kavramsal bir belirlemedir; öte yandan, ironi öznelliğin kendi için olmasıdır. Ayrıca ironi temelde pratiktir, kuramsal olsa bile, yeniden pratik olabilmek için kuramsaldır; başka bir deyişle, durumun ironisiyle değil, yalnız kendisiyle ilgilenir. Bu nedenle ironi, fenomenin arkasında, içinde bulunandan farklı bir şey gizlendiğinin kokusunu alır almaz, bunun herkese anlatmak istediği şey olduğunu görür; yani öz-

nenin kendisini özgür hissetmesi ve dolayısıyla fenomenin özne için hiçbir gerçeklik elde edememesi. Hareket bunun tam karşıtıdır. Kuşkuda, özne sürekli nesnenin içine girmeye çalışır; talihsizliği ise nesnenin onu sürekli atlatmasıdır. Ancak ironide, özne her zaman nesnenin dışına çıkmaya çalışır ve bunu, her an nesnenin bir gerçekliği olmadığının bilincine vararak yapar. Kuşkuda, özne her fenomenin yok edildiği bir savaşın tanığı olur; çünkü öz her zaman fenomenin arkasında gizlenmektedir. Ama ironide özne devamlı olarak savaş alanından çekilir ve her fenomeni gerçekliğinden çıkararak kendisini kurtarmaya çalışır; yani olumsuz bağımsızlığını her şeyden korumaya uğraşır.

Son olarak ironi, varoluşun [*Tilværelse*] bir gerçekliğinin olmadığını fark ettiği için, inançlı bir bakış açısıyla aynı savı ileri sürer ve bu bağlamda ironinin bir tür dini inanış olduğu sanılabilir. Eğer hata olarak görülmeyecekse diyebilirim ki, dini inançlarda daha az olan edimsellikle, yani dünyayla olan ilişki de geçerliliğini kaybeder, ama bu, tanrıyla olan ilişki aynı anda kendisini mutlak gerçeklik olarak ortaya koyduğunda yaşanır. İnançlı kafa da her şeyin boş olduğunu onaylar, ama bunun nedeni olumsuzlamanın tüm müdahaleleri bir kenara bırakması ve dışsal varlığın [*Bestaaende*] ortaya çıkmasına izin vermesinden ötürüdür. Buna bir de, inançlı kafanın her şeyin boş olduğunu düşünürken, kendisi için bir istisna ileri sürmemesini, kendisi hakkında tartışma çıkarmamasını [*Ophævelser*]; tam tersine, bunu da bir kenara iterek Tanrısalın böyle bir direnişle karşılaşmayıp dini inançla alıcı hale gelmiş beyinlere yerleşmesini ekleyin. Hatta bazı çarpıcı yazılardan görüyoruz ki, inançlı kafa kendi sonlu kişiliğini, olanla-

rın en kötüsü biçiminde algılamaktadır. Ama ironide her şey boş olduğu zaman, öznellik özgürlüğünü kazanır. Her şey ne kadar boş ve anlamsız olursa, öznellik o kadar hafif, içi boş ve solgun olur. Diğer her şey anlamsızlaştığında, ironik öznenin kendisi anlamsızlaşmaz ama kendi anlamsızlığını korumayı başarır. İroni için her şey hiçlik olur, ama hiçliğe birkaç açıdan yaklaşmak mümkündür. Spekülatif hiçlik, her an somutlaşmak için yok olur; çünkü o, bizzat kendi *nisus formativus*'u[12] olan somutluğun istemidir. Mistik hiçlik, anlatıma dönük, aslında içerikle dolu olan bir hiçliktir; tıpkı gecenin sessizliğinin, duymasını bilen insana çok şey söylemesi gibi. Son olarak ironik hiçlik ise, ironinin "hortlamak ve alay etmek" [*spøger*] (ikinci söz tamamen iki anlamlı kullanılmıştır) için geri döndüğü ölüm sessizliğidir.

[12] Oluşturucu, yaratıcı dürtü (ç.n.).

İroninin Tarihsel Geçerliliği. Sokrates'in İronisi

Eğer ironi için yukarıda yaptığımız sonsuz mutlak olumsuzluk tanımına dönersek, bu, ironinin kendisini şu ya da bu tikel fenomene ya da belirli bir şeye [*Tilværende*] yönlendirmediğini; buna karşın, varlığın [*Tilværelse*] tamamının ironik özneye yabancılaştığını, onun da bu bağlamda varlıktan [*Tilværelse*] soyutlandığını; edimsellik onun için geçerliliğini kaybettiğinden ötürü, onun da bir bakıma artık edimsel olmadığını gösterir. "Edimsellik" sözcüğü öncelikle tarihsel edimsellik bağlamında algılanmalıdır, yani tarihte belirli bir zaman ve koşullar altındaki edimsellik. Bu sözcük yalnızca, ideanın edimsellikle olan ilişkisinin irdelendiği metafizik sorunda olduğu gibi, şu ya da bu edimsellikten değil, yalnızca ideanın somutluğundan, yani edimselliğinden söz edildiği durumdaki metafizik bağlamda algılanmamalıdır.

"Edimsellik " sözcüğü, tarihsel olarak edimsel kılınmış idea ile ilgili olarak da kullanılabilir. Son söylediğimiz bu edimsellik, çeşitli zamanlarda çeşitli özelliklere sahiptir. Bununla tarihsel edimselliğin, bütün varoluşu içinde sonsuz bir tutarlılığa sahip olmadığını söylemek istemiyoruz; demek istediğimiz, zaman ve boşluk ile ayrılmış halklar için edimselliklerin farklı olabileceğidir. Her ne kadar dünya ruhu her gelişimde tutarlı olarak kendi içindeyse de, herhangi bir çağın halkları ya da bireyleri için aynı durum söz konusu değildir. Bunlar için edimsellik, geri çeviremeyecekleri bir şekilde kendisini gösterir; zira dünyadaki süreç gitmeye gönüllü olanlara rehberlik ederken, gönüllü olmayanları zorla götürür. Ama idea kendi içinde somut olduğu için, devamlı surette olduğu şey haline gelmeye [*blive*], yani somut hale gelmeye zorunludur. Ancak bu hale, sadece halklar ve bireyler aracılığıyla erişebilir.

Bununla birlikte, dünyanın gelişimini sağlayan bir çelişki ortaya çıkar. Belirli bir çağın edimselliği, bir halk ve o halkı oluşturan bireyler için geçerlidir. Eğer kişi bu gelişimin geçmişte kaldığını söylemek istemiyorsa, bu edimselliğin başka bir edimsellikle yer değiştirmesi ve bunun yine o halk ve o bireyler aracılığıyla gerçekleşmesi gerekir. Reform hareketinin çağdaşı olan insanlar için verili edimsellik Katolik mezhebiydi, ama bu edimsellik olduğu haliyle geçerli sayılamazdı. Bu yüzden bir edimsellik diğeriyle çarpıştı ve dünya tarihinin son derece trajik bir unsuru da böyle ortaya çıktı. Bir birey tarihsel olarak haklı çıkabilir ama aynı anda otorite sahibi olmayabilir. İkinci durumda kurban olması gerekirken, ilk durumda zafer kazanmalıdır; yani kurban olarak zafer kazanmalıdır. Burada dünyanın gelişiminin kendi

içinde ne kadar tutarlı olduğu görülür; çünkü edimsellik yeteri kadar doğru ilerlerse, geçmişe bile saygı duyabilir. Bu bir devrim değil, evrimdir. Geçmiş hâlâ haklı olduğunu bir kurban isteyerek kanıtlar, yeni olan ise bir kurban sunarak. Sonuçta yeni bir uğrak öne çıkacağı için ve bu yeni edimsellik eskisinin sonu olmakla kalmayıp yeni bir şeyler de içerdiği, geçmişe doğru bir düzelti olmayıp yeni bir de başlangıç taşıdığı için, ortada mutlaka bir kurban bulunmalıdır.

Tarihteki böyle her dönüm noktasında, iki hareket göze çarpar. Bir yandan yeni öne çıkmak zorundadır, diğer yandan eskinin yeri doldurulmalıdır. Yeninin öne çıkması durumunda, karşımıza yeniyi uzaklarda, karanlık ve belirsiz şekillerle canlandıran bilici çıkar. Bilici geleceğe sahip değildir, yalnızca onu ima eder. Geleceği dayatamaz, ama ait olduğu edimsellik içinde de kayıptır. Ancak bununla ilişkisi barışçıldır çünkü verili edimsellik herhangi bir karşıtlığın farkında değildir. Bunun ardından gerçek trajik kahraman gelir. Yeni için savaşır ve kendisine göre kaybolan bir edimselliği yok etmeye çalışır; ancak gösterdiği çaba yok etmekten çok yeniyi oturtmak, böylece eskiyi dolaylı olarak yok etmek üzerinedir. Ancak yine de eskinin yok edilmesi ve bütün kusurlarıyla görülmesi gerekir; işte burada ironik özne devreye girer. İronik özne için verili edimsellik tüm geçerliliğini yitirmiştir, her yönden kısıtlayan kusurlu bir biçim haline gelmiştir. Ancak o, yeniye sahip olmak yerine, yalnızca var olanın ideaya denk düşmediğini bilir. Karar verme aşamasına gelen kişi odur. İronist bir bakıma biliciye benzer; çünkü gelecekteki bir şeye işaret eder, ama bunun ne olduğunu bilmez. Her ne kadar bir açıdan biliciyse de, konumu ve durumu biliciliğin karşı-

sındadır. Bilici çağıyla el ele yürür ve bu bakış açısından gelecektekileri canlandırır; eğer yukarıda anlatıldığı gibi kendi çağı için kayıpsa, bunun nedeni kendisini gelecek sanrılarına kaptırmış olmasıdır. Öte yandan, ironist kendi çağının sınırlarının ötesine geçmiş ve ona karşı bir cephe oluşturmuştur. Gelecek olan ondan saklanmıştır, arkasına geçmiştir; ama ironistin asıl yok edeceği şey, şiddetle karşı çıktığı edimselliktir. Tüketici bakışlarını buna yoğunlaştırır. Çağıyla olan ilişkisine dair şu sözler söylenebilir: "İşte seni de dışarı götürecek olanların ayakları kapıdadır" (Yeni Ahit, Resullerin İşleri 5:9). İronist aynı zamanda tarihsel sürecin zorunlu kıldığı bir kurbandır; kurban olması gerektiği için değil, dünya ruhunun hizmetindeki inancı onu tüketeceği için.

Böylelikle, ironi burada sonsuz mutlak olumsuzluk oluyor. Bunun olumsuzluk olmasının nedeni, sadece olumsuzluyor olmasıdır; sonsuz olmasının nedeni şu ya da bu fenomeni olumsuzlamamasıdır; mutlak olmasının nedeni ise, olmayan bir yükseklik yoluyla olumsuzlamasıdır. İroni hiçbir şey kurmaz; çünkü kurulması gereken onun ardında kalır. Bir Timurlenk gibi saldıran ve geçtiği yerlerde taş üstünde taş bırakmayan, Tanrısal bir deliliktir. İşte bu ironidir. Her tarihsel dönüm noktası böyle bir oluşumu bir ölçüde barındırmak zorundadır ve böyle bir oluşumu tarih içinde incelemek, tarihsel bir kaygı duymadan olası değildir. Ancak buna girişmeden, Reform'a en yakın çağın kişilerine örnek olarak Cardanus, Campanella ve Bruno'yu göstereceğim. Rotterdam'lı Erasmus da bir ölçüde ironikti. Bence bu oluşumun anlamı şu ana kadar yeteri kadar anlaşılmamıştır; üstelik Hegel'in olumsuzluğu bu kadar taraflı incelemesine rağmen bunun yapılamamış olması daha da garip-

tir. Ancak sistemde olumsuzluğa denk düşen şey, tarihsel edimsellikteki ironidir; üstelik olumsuz tarihsel edimsellikte varken [*er til*], sistemde asla var olmaz [*er*].

İroni, öznelliğin bir belirlenimidir. İronide özne, olumsuz olarak özgürdür. Ona içerik verecek olan edimsellik yoktur; bu nedenle, mevcut verili edimselliğin onu bağlayacağı kısıtlamalardan uzaktır; ancak olumsuz olarak özgür ve bu şekilde gezgindir, zira onu bağlayan hiçbir şey yoktur. İroniste belli bir heyecan veren bu özgürlük ve gezginliktir, zira olasılıkların sonsuzluğuyla sarhoş olur ve eğer aramızdan ayrılanlar için duyduğu acıyı avutmak isterse, devasa olasılık birikimine sığınabilir. Ancak kendisini bu heyecana teslim etmek yerine, heyecanı zaten kendi içinde olan yok edişe doğru yüreklendirir ve besler. İronist yeniye kendi içinde sahip olmadığı için, eskiyi nasıl yok ettiği sorulabilir; buna verilecek cevap da, verili edimselliği, yine verili edimsellik yoluyla yok ettiğidir. Ama unutulmamalıdır ki, yeni prensip onun içinde κατὰ δύναμιν olarak, bir olasılık olarak vardır.[1] Ancak, edimselliği kendisi yoluyla yok ederken, dünya ironisinin hizmetine de girmiş olur. Hegel, *Geschichte der Philosophie* adlı eserinde şöyle diyor (XVIII, 62): "Tüm diyalektikler, ilerde geçerli olacak olanı, sanki şimdi geçerliymiş gibi kabul eder ve içsel yok edişin onların içinde oluşmasına izin verir. Dünyanın evrensel ironisi böyledir." Burada dünyanın ironisi doğru tasarlanmıştır. Her tikel tarihsel edimsellik, ideanın edimselleştirilmesinde bir uğrak ol-

[1] Olumsuz, kendi içinde yansıyan şeyle ilişki içindeki su gibidir: Doğurduğu her şeyin kendisinin çok üzerinde görünmesini sağlarken, karşı olduğu her şeyin kendisinin çok altında görünmesine de yol açma özelliğine sahiptir. Ancak olumsuz da, bundan ancak suyun olduğu kadar haberdardır.

duğu için, kendi yok oluşunun tohumlarını yine kendi içinde barındırır. Bu durum, bir geçiş uğrağı olarak anlamının epey çarpıcı olduğu Yahudilikte açık olarak görülmektedir. Buna göre, Yasa'nın on emri açıkladıktan sonra verdiği, "eğer bunlara uyarsan, mutlu olursun" vaadi bile dünyaya karşı çok derin bir ironidir; zira insanoğlunun Yasa'ya uymayı başaramadığı kısa sürede anlaşılmış ve bu koşula bağlı bir mutluluğun yalnızca kuramsal kalacağı ortaya çıkmıştır. Ama Yahudiliğin kendi içinden yok olması, onun Hıristiyanlıkla olan tarihsel ilişkisinde de görülebilir. Eğer İsa'nın ortaya çıkışının anlamını derinlemesine araştırmaya girmeden, bunu dünya tarihindeki bir dönüm noktası olarak gösterirsek, burada da ironik oluşum gözden kaçmaz. Bu, Vaftizci Yahya tarafından sağlanmıştır. Gelecek olan o değildi, neyin geleceğini de bilmiyordu ama buna rağmen Yahudiliği yok etti. Bunu, yeniyi kullanarak değil, kendi içinden yok etti. Yahudilikten, Yahudiliğin vereceğine dair yemin ettiği şeyi, yani adaleti talep etti. Ama Yahudilik bunu sağlayamadığı için yok oldu. Yahudiliğin sürüp gitmesine [*bestaae*] izin verirken, bir yandan da yok olmasına yol açacak tohumları onun içine ekti. Ancak Vaftizci Yahya'nın durumunda, kişiliği tam tutulmaya uğrar ve onda dünyanın ironisi nesnel yapılandırması içinde görülür; bu yüzden dünyanın elinde bir alet olmaktan öteye gidemez. Ancak ironik oluşumun kusursuz biçimde gelişmesi için öznenin, ironisinin tam bilincinde olması, verili edimselliği yererken olumsuz bir özgürlük hissetmesi ve bu özgürlüğün tadını çıkarması gerekir. Ancak bunun meydana gelebilmesi için öznelliğin geliştirilmesi gerekir; başka bir deyişle, öznellik kendisini ortaya koyduğu zaman, ironi

meydana gelir. Öznellik, verili edimsellik tarafından kendisine meydan okunduğunu hisseder; kendi gücünü, geçerliliğini ve anlamını duyumsar. Ancak bunu hissederken, verili gerçekliğin onu içinde tutmak istediği görecelikten de kurtarmış olur kendisini. Bu bağlamda ironi tarihsel olarak haklı çıkarılır, öznelliğin kurtulması, ironik özne bunun tam bilincinde olmasa da, ideanın hizmetinde gerçekleşir. Bu, ironinin yumuşak özelliğini haklı çıkarır. Öte yandan, haksız ironi için şöyle denebilir: "Her kim canını kurtarmaya çalışırsa onu kaybedecektir" (Yeni Ahit, Luka 17:33). Ancak ironinin haklı ya da haksız olduğuna sadece tarih karar verebilir.

Özne edimselliği ironik olarak değerlendirdiği için, edimselliğin böyle bir yorumunu ileri sürmesi, ironik bir süreç yaratmasını gerektirmez. Yakın zamanda ironi ve ironik edimsellik anlayışı hakkında epey çok tartışma yaşanmıştır ama bu tartışma nadiren kendisini ironik olarak ortaya koymuştur. Ancak bu ne kadar sık olursa, edimselliğin yok olması o kadar kesin ve kaçınılmaz, ironik öznenin yok etmek istediği edimsellik üzerindeki egemenliği o kadar fazla, özgürlüğü de o kadar geniş olur. Özne mutlak dinginlikte, dünyanın ironisiyle aynı eylemi gerçekleştirir. Onun için hiçbir geçerliliği olmamasına rağmen kurulu olanın [*Bestaaende*] var olmasına [*bestaae*] izin verir; ama sanki bir geçerliliği varmış gibi davranır ve bu kisve altında onu yok oluşuna doğru ilerletir. İronik özne tarihsel olarak haklı çıkarıldığı için, bu eyleminde yumuşaklıkla, sanatsal ağırbaşlılıkla özenin birliği vardır.

Ancak eğer ironi öznelliğin bir belirlemesiyse, kendisini öznelliğin dünya tarihinde ilk ortaya çıktığı anda göstermelidir. İroni, öznelliğin ilk ve en soyut belirle-

mesidir. Bu, öznelliğin ilk defa ortaya çıktığı dönüm noktasına işaret etmektedir ve karşımızda Sokrates vardır.

Bu yazının geçen bölümlerinde, Sokrates'in ironisinin nasıl oluştuğu yeteri kadar anlatılmıştır. Verili edimselliğin tamamı onun için geçerliliğini yitirmişti ve o, bilinçte eritilmiş nesnel etik düzenin edimselliğine yabancılaşmıştı. Bu, ironinin bir yönüdür; diğer yönü ise Sokrates'in Helenizmi yok ederken bile ironi kullanmış olmasıdır. Yaklaşımı her zaman ironikti; hiçbir şey bilmiyordu ve devamlı olarak başkalarından kendisini aydınlatmalarını istiyordu. Bu şekilde kurulu olanın [*Bestaaende*] var olmasına [*bestaae*] izin verirken, onun ölümüne yol açtı. Bu taktiği sona sakladı ve suçlamalara meydan okurken su yüzüne çıkardı. Ancak ironiye olan bağlılığı kendisini de tüketti ve sonunda kendisi de ironiye tutsak düştü: Her şey çevresinde dönmeye başladı, midesi bulandı ve tüm şeyler onun için gerçekliğini yitirdi. Sokrates'in bu bakış açısının dünya tarihindeki anlamı bana kendi içinde o kadar doğallıkla doruğa çıkar gibi geliyor ki, okuyucularımdan bazılarının bu konuda bana katılacaklarını düşünmekten kendimi alamıyorum. Hegel, Sokrates'in bakış açısının ironi olduğu görüşüne katılmadığını açıkladığı için, yazılarının kimi yerlerinde rastlanan itirazlarına bir göz atmamız gerekmektedir.

Ancak buna devam etmeden önce, Hegel'in ironi kavramının bütününü etkileyen bir zayıflığı, elimden geldiğince aydınlatmaya çalışacağım. Hegel ironiden her zaman hoşnutsuzlukla söz eder, hatta ironi onun görüşünce bir sevimsizliktir. Schlegel'in en parlak dönemi, Hegel'in ortaya çıkışıyla aynı zamana denk gelir. Schlegel'in ironisi, estetikte giderek artan bir duygusallığı

yerdiği için, ironinin aldatıcı yönünü düzeltmek de Hegel'e düşmüştür. Hegel'in en büyük başarılarından biri, spekülasyonun dâhi oğullarını lanetlenmeye giden yoldan alıkoyması ya da en azından alıkoymaya çalışmasıdır. Ancak bunu yaparken en kibar yollara başvurmamıştır; onlara seslendiği zamanlarda sesi babacan ve yumuşak değil, sık sık sert ve azarlayıcı çıkmıştır. Doğal olarak, onu en çok üzenler ironinin öğrencileri olmuş, o da kısa süre içinde kurtulabilecekleri ümidini bir kenara itmiş ve bu öğrencilere tövbe ettirilemez, sapkın günahkârlar olarak yaklaşmıştır. Her fırsatta bu ironistlerden söz eder ve onlara kara mizahın en büyük örnekleriyle yaklaşır; hatta "üstün insanlar" dediği bu kişilere, yoğun bir yergi ve üstünlük taslama duygusuyla eğilir. Ancak Hegel'in yalnızca en yakınındaki ironi biçimine kafasını takması, doğal olarak kavramın geneli hakkındaki görüşünü çarpıtmıştır. Üstelik okur arada sırada bir tartışmaya denk gelirken, Schlegel sürekli sopa yer. Ancak bu, Hegel'in Schlegel'i yanlış anladığını ya da Schlegel ironisinin son derece ciddi bir hata olmadığını göstermez. Bu aynı zamanda, Hegel'in tüm soyutlanmaları reddettiği ve birçok tartışmasının çokça yüceltme ve güçlendirme ile okunmasını sağlayan ciddiyetinin, şüphesiz birçok yarar getirdiğini de inkâr etmez. Öte yandan bu, Hegel'in Fichte sonrası ironiye tek taraflı olarak yoğunlaşmasıyla, ironi gerçekliğini görmezden geldiği; tüm ironiyi bununla özdeşleştirdiği için de ironiye haksızlık ettiği anlamına gelir. Hegel ironi sözcüğünü söyler söylemez Schlegel ve Tieck hakkında düşünmeye başlar ve derhal bir beğenmezlik tavrı takınır. Schlegel'in ironisinde yanlış olan unsur ve Hegel'in bu konudaki başarısı, yeri geldiğinde tartışılacaktır. Ama şimdi,

Sokrates'in ironisine nasıl yaklaştığı konusuna dönmemiz gerekiyor.

Daha önce, Hegel'in, Sokrates yönteminde iki özellik gördüğünü söylemiştik: İroni ve ebelik. Bunlar hakkındaki açıklamaları, *Geschichte der Philosophie,* XVIII, 59-67'de bulunabilir. Ancak Sokrates ironisi hakkındaki tartışma çok kısadır ve Hegel bunu, ironiyi genel bir prensip olarak üstünden atma fırsatı niteliğinde kullanıp, "Bu düşünceyi ilk öne süren Friedrich Schlegel olmuş, Ast ise onu takip etmiştir" (s. 62) diye de ekledikten sonra, bu gibi durumlarda geleneksel olarak kullandığı "ciddi" sözleri yinelemeye geçer. Sokrates cahilmiş gibi davranır ve ders alma kisvesi altında, başkalarına ders verir. Bkz. s. 60: "Bu durum, Sokrates'in ünlü ironisidir. Sokrates'te bir öznel diyalektik biçimi kazanır ve insanlarla iletişim kurmanın bir yoludur. Diyalektiğin asıl ilgi alanı, olayların nedenleridir; ama bu ironi bir kişi ile diğeri arasındaki belirli bir davranış biçimidir." Ancak Hegel daha önce Sokrates'in aynı ironiyi, "Sofistlerin davranışını küçümsemek istediği zaman" kullandığını söylediği için, burada karşımıza bir güçlük çıkar; çünkü bir durumda tek amacı öğretmekken, öbür durumda yalnızca küçümsemek istemektedir. Hegel bundan sonra Sokrates ironisinin doğru olmayan bir şeyler de içerdiğini öne sürer, ama sonra Sokrates'in davranışının doğruluğunu anlatmaya koyulur. Sonunda Sokrates ironisinin gerçek anlamına, yani temeldeki büyüklüğüne ulaşır. Bu, ironinin soyut fikirleri somut hale getirmek ve gelişimlerini başlatmak için gösterdiği çabadır. Ardından şunları ekler (s. 62): "Ben akıl nedir, inanç nedir biliyorum, dediğim zaman, bunlar yalnızca soyut tasarımlardır; somut hale gelebilmeleri için açıklanma-

ları gerekir, bu da aslında ne olduklarının bilinmediğinin göstergesidir. Böyle tasarımların açıklaması Sokrates tarafından başlatılmıştır ve bu Sokrates'in ironisindeki doğruluktur." Ama bu her şeyi karıştırır. Sokrates'in ironisinin anlatımı tarihsel özünü tamamen yitirir ve alıntılanan bölüm o kadar çağdaştır ki, Sokrates'e hiç benzememektedir. Sokrates'in soyutu somut yapmak gibi bir kaygısı kesinlikle yoktu. Üstelik, bence Hegel'in verdiği örnekler çok kötü seçilmiştir; çünkü Platon'un bütününü ele alıp, diyaloglar içinde sürekli Sokrates'in adının geçtiğini ileri sürmeden bir kanıt gösteremeyecek, bu durumda da kendisiyle ve diğer herkesle çelişkiye düşecektir. Sokrates'in kaygısı soyutu somut yapmak değil, dolaysız somutun soyutu görünür kılmasına izin vermekti. Hegel'in bu düşüncelerine karşı, Platon ile özdeşleştirdiğimiz iki tür ironiyi (zira Hegel'in ifade etmek istediği şeyin bizim Platon ironisi adını verdiğimiz, ama onun sayfa 64'te Sokrates ile özdeşleştirdiği ironi olduğu açıkça bellidir) ve Sokrates'in hayatındaki dinamiğin soyuttan yola çıkıp somuta varmak üzerine değil, somuttan yola çıkıp soyuta varmak ve sürekli buna varmak üzerine kurulu olduğunu hatırlamamız yeterlidir. Böylece, Hegel'in Sokrates'in ironisi tartışması, bunun Platon'un ironisiyle aynı şey haline gelip, iki ironinin de "daha çok bir konuşma biçimi, sosyal bir hoşluk olduğu, saf bir olumsuzlama ya da olumsuz bir tavır olmadığı" (s. 67) ifadesiyle bittiğinde, bu yargılara zaten cevap verilmiş olacaktır. - Hegel'in Sokrates'in ebeliği konusundaki anlatımı da daha başarılı değildir. Burada Sokrates'in soru sormasının anlamı ve tartışmasının hem güzel hem de doğru olduğu üzerinde durur ama, cevap almak için sormakla aşağılamak ve küçük düşür-

mek için sormak arasındaki, bizim daha önce gündeme getirdiğimiz farka hiç değinmez. Hegel'in sonuç kısmında verdiği oluş [*at vorde*] kavramı örneği de kesinlikle Sokrates'e ait değildir, tabii eğer *Parmenides*'te Sokrates'e ait bir unsur bulmaya çalışmıyorsa. - Son olarak, Hegel'in Sokrates'e ait trajik ironi anlatımında unutulmaması gereken bir şey vardır; bu da anlatılan ironinin Sokrates'e değil, Sokrates'li dünyaya ait ironi olduğudur. Yani Sokrates'in ironisi sorunuyla ilgili olarak hiçbir şey anlatamaz.

Solger'in ölümünden sonra yayımlanan yazıları üzerinde yaptığı bir incelemede Hegel, yine Schlegel ve Sokrates'in ironileri arasındaki farka değinir. İkisi arasında bir fark olduğunu her zaman savunduk ve yeri geldiğinde bunu daha da açacağız. Ama bu, Sokrates'in bakış açısının ironi olmadığı anlamına gelmez. Friedrich Schlegel'i suçlar; çünkü spekülasyonu hiç bilmeyerek ve yok sayarak, Fichte'nin benliğin oluşturucu geçerliliği hakkındaki savını metafizik bağlamından koparmış, düşünce çemberinden çekip çıkarmış ve "aklın ve doğruluğun hayati önemini sürekli inkâr ederek; ve sonuçta bunun bozulup öznede bir görüntü haline gelmesinin yanında, diğerleri için de sadece bir görüntüye dönüşmesine yol açarak" doğrudan edimselliğe uygulamıştır. Doğruluğun yalnızca görünüm haline gelmesini tanımlamak için, birinin Sokrates'in suçsuz ironisinin adını lekeleme özgürlüğünü kendisinde bulduğunu söyler. Prensipteki benzerlik, Sokrates'in her konuşmaya hiçbir şey bilmediğini ifade ederek başlayıp Sofistleri aşağılaması ve küçük düşürmesi gerçeğine dayandırılınca, bu davranışın sonucu hep biraz daha olumsuz ve sistemli sonuçlardan uzak oluyor. Bu bağlamda, Sokra-

tes'in hiçbir şey bilmediğine dair verdiği teminat kesinlikle gerçektir ve ironik değildir. Burada, Hegel Sokrates öğretisinin bir sonuca varmadan bittiğini gösterdiğinde; bunun daha önce Hegel'den yola çıkarak geliştirilen şeyle, yani Sokrates'in ironik öğretisi yoluyla soyutu somut yaptığı iddiasıyla karşılaştırılmasında ortaya çıkan güçlüklerle daha fazla ilgilenmeyeceğim. Bunun yerine, Sokrates'in bu bilgisizlik konusunda ne kadar ciddi olduğunu biraz daha araştıracağım.

Yukarıda, Sokrates'in bilgisiz olduğunu söylerken aslında bir bilgiye sahip olduğunu; çünkü bilgisiz olduğunu bildiğini anlatmıştık. Ancak bu bilgi, bir şeyin bilgisi değildi; yani hiçbir olumlu içeriğe sahip değildi ve bu bağlamda bilgisizliği ironikti. Bence Hegel Sokrates'e olumlu bir içerik atfetmeye boşuna uğraştığı için, bu konuda okuyucu benim tarafımı tutmak zorunda kalacaktır. Eğer bilgisi, bir şeyin bilgisi olsaydı, bilgisizliği sadece bir konuşma biçimi olarak kalırdı. Bu nedenle, ironisi şimdi kendi içinde tamamlanmıştır. Bu bağlamda ironisinin hem ciddiye alınması, hem de alınmaması gerekir ve bu noktada Sokrates'e arka çıkılmalıdır. Kişinin bilgisiz olduğunu bilmesi, bilgeliğe giden yolun başlangıcıdır; ama eğer bundan fazlası bilinmezse, bu yalnızca başlangıç olarak kalır. Sokrates'i ironik olarak havada tutan şey bu bilgidir. Ancak bundan sonra Hegel Sokrates'in bilgisizliği konusunda ciddi olduğunu iddia edip, buradan hareketle bilgisizliğinin ironi olmadığını kanıtlamaya kalkışınca, yine tutarsız olduğu görülür. İşin aslı, ironi üstün bir sav ortaya koymak üzereyken, diğer tüm olumsuz bakış açıları gibi davranır: Olumlu bir şey ifade eder ve söylediği şeyin ciddiyeti de buradadır. Çünkü ironi için hiçbir şey kurulu [*Bestaaende*] değil-

dir; her şeyle keyfince, *ad libitum*[2] uğraşır. Ancak bunu ifade etmek istediği zaman, olumlu bir şey söyler ve böylece hükümranlığı sona erer. Yani Schlegel ya da Solger edimselliğin yalnızca görünümden ibaret, içi boş, anlamsız bir hiçlik olduğunu söylediklerinde, niyetlerinin ciddi olduğu açıktır; ama Hegel bunu ironi zanneder. Burada karşımıza çıkan güçlük, ironinin temelde hiçbir sav öne süremeyeceğidir; zira ironi kendi için öznenin bir belirlemesidir; ki bu da sonsuz bir hareketlilikle, hiçbir şeyin sürüp gitmesine [*bestaae*] izin vermez ve bu hareketliliği yüzünden, yokluğun var olmasına [*bestaae*] neden olduğu görüşü içinde kendisini güçlendiremez. Schlegel ve Solger'in, sonluluğun yokluk olduğu yönündeki görüşlerinin, en az Sokrates'in bilgisizlik görüşü kadar ciddi niyetle söylendiği apaçık ortadadır. İronist son tahlilde ortaya bir şey koymak zorundadır, ama bu şekilde ortaya koyduğu şey hiçlik olur. Bu durumda hiçliği ciddiye almak, bir şeye varmadan (bu, spekülatif olarak ciddiye alındığında gerçekleşir) ya da umutsuzluğa düşmeden (bu da, kişisel olarak ciddiye alındığında gerçekleşir) mümkün olmaz. Ancak ironist bunlardan hiçbirini yapmadığı için, bu bağlamda onun ciddi olmadığını söylemek yanlış değildir. İroni, hiçlikle oynanan sonsuz bir oyundur; ondan korkmaz ama buna rağmen kafasını ürkekçe havaya kaldırır. Ama eğer kişi hiçliği spekülatif ya da kişisel olarak ciddiye almazsa, onu alaya aldığı ve bu açıdan ciddi olmadığı görülür. Eğer Hegel, varoluşun gerçekliği bulunmayan bir hiçlik olduğu konusunda Schlegel'in ciddi olmadığını düşünüyorsa, onun için geçerli başka bir şeyin var olması ge-

[2] Aklına estiğince (ç.n.).

rekirdi, ama bu durumda da ironisi yalnızca şekilden ibaret olurdu. Bu bağlamda, ironinin hiçlik konusundaki ciddiyet olduğu, ama bir şey hakkındaki ciddiyet olmadığı söylenebilir. Hiçliği, sürekli bir şeye karşı tasarlar ve kendisini bir şeye dayanarak ciddi olarak kurtarmak için, hiçliği kullanır. Ancak kesinlikle hiçlik konusunda ciddileşmez, bir şey hakkında ciddi olduğu durumlar haricinde. Aynı şey Sokrates'in bilgisizliği için de geçerlidir: Her bilgiyi yok etmekte kullandığı hiçliktir o. Bunu en iyi ölüm kavramında görebiliriz. Ölümün ne olduğu ve ölümden sonra ne olacağı, bir şey olup olmayacağı konusunda tamamen bilgisizdir. Ancak bu bilgisizliği kendisine dert etmek yerine, bunun içinde mutlu ve özgür olmaya bakar. Bilgisizliğini ciddiye almaz, ama bilgisiz olduğu konusunda son derece ciddidir. - Eminim ki, bunları göz önünde bulunduran okuyucu, Hegel'in bizi Sokrates'in bakış açısını ironi olarak görmekten alıkoyan ifadeleriyle hiçbir yere varılamayacağı konusunda benimle hemfikir olacaktır.

Bu yazının ilk bölümünde, Sokrates'in bakış açısının özellikleri olarak sıraladığımız şeyleri özetleyelim: Helenizmin tözcü hayatı onun için geçerliliğini yitirmişti; yani kurulu [*bestaaende*] edimsellik onun için, tikel unsurlarıyla değil bütünüyle gerçekdışı olmuştu. Bu geçersiz edimsellikle ilgili olarak, kurulu olanın [*Bestaaende*] sahte bir varlık [*bestaae*] göstermesine izin vermiş, böylelikle onun yok olmasına yol açmıştır. Bu süreç boyunca giderek daha hafif ve olumsuzca özgür olmuştur. Bu tartışmayla da görüyoruz ki, Sokrates'in bakış açısı, sonsuz mutlak olumsuzluk olarak ironiydi. Ancak, onun olumsuzladığı bütünüyle edimsellik değil, belirli bir çağın edimselliği, yani Hellas'ta bulunduğu

şekliyle tözcülüktü; ironisinin talep ettiği ise öznelliğin ve idealliğin edimselliğiydi. Bu bağlamda, Sokrates'in haklılığına karar veren tarihin ta kendisi olmuştur. Bu yüzden o bir kurban olmuştur. Bu elbette ki trajik bir sondur, ama Sokrates'in ölümü temelde trajik değildir. Çünkü Yunan devleti idam kararını çok geç alır ve bunun infazıyla da pek yücelmiş olmaz, zira Sokrates için ölüm bir gerçekliğe sahip değildir. Trajik kahraman için ölümün geçerliliği vardır; son çarpışma ve son tutkudur. Bununla, yok etmek için çabaladığı çağ artık intikamını alabilir. Ancak Sokrates'in ölümüyle Yunan devletinin böyle bir doyuma ulaşamadığı ortadadır; çünkü Sokrates bilgisizliği sayesinde ölümle kurulacak tüm anlamlı iletişimi yok etmişti. Trajik kahraman kuşkusuz ölümden korkmaz, ama onu bir acı, zor ve çetin bir yol alarak bilir; bu bağlamda idama mahkûm olduğunda ölümün bir geçerliliği vardır. Ancak Sokrates hiçbir şey bilmez ve devlet onu hayatından mahrum edip bu yolla cezalandırdığını düşünürken ortaya çıkan bir ironidir.

Fichte'den Sonra İroni

Gayet iyi bilinen bir gerçeği hatırlamak gerekirse; kendisini "büyümüş ve aklı eren bir konumda gören çağdaş spekülasyonun, o ana kadar dogmatizm altında yaşadığı korumacılıktan sıkılıp dâhi bir oğul gibi babasına giderek ondan mirasını bölüştürmesini ve kendisine düşen payı vermesini istemesi, Kant ile mümkün olmuştur. Bu anlaşmanın sonu da, spekülasyonun mirasını harcamak için yurtdışına gitmesinin gereksizliği de gayet iyi bilinir; zira onca yolculuğa karşın, hiçbir yerde refaha eremedi. Hatta, benlik eleştirel felsefe içindeki benliği irdelemeye kendini ne kadar kaptırdıysa o kadar zayıf düştü ve sonunda Aurora'nın kocası kadar ölümsüz bir Hortlak[1] haline geldi. Benlik, tilkinin pohpohlamasına kapılıp peynirinden olan karga gibiydi. Derin düşünce üstü-

[1] Aurora'nın (Şafak) kocası Tithonos ölümsüz olmasına rağmen, geride sadece sesi kalıncaya kadar gözden yitet.

ne sürekli derin derin düşünen zihin yolunu kaybetmişti ve ileri doğru atılan her adım, doğal olarak içerikten daha da uzaklaşılmasına neden oluyordu. Burada anlaşılıyor ki, kişi spekülasyona giriştiği zaman, bunun doğru yönü hedeflemiş olması gerekir. Aradığı şeyin aslında tam da arayışının içinde olduğunu fark edemedi; buraya bakmayı reddettiği için de bir türlü bulamadı aradığını. Felsefe, gözlüğü gözünde olduğu halde onu aramaya devam eden biri gibiydi; burnunun ucunda olan şeyi aradı ama oraya bakmayı akıl edemediği için hiçbir zaman bulamadı.

Deneyime göre dışsal olan, deneyim geçirmekte olan özneyle keçi gibi toslaşan ve ardından ikisinin de farklı yönlere savrulmasına yol açan şey; yani deneyim geçirmekte olan özneyi kışkırtmakta (tıpkı Komünyon'daki gözle görünür sembollerin, inananları şevklendirmek için bulunduğuna inanan ortaçağdaki bir ekol gibi) kararlı olan "kendinde şey", Kant'ın sistemindeki zayıflığı oluşturan şeydi. Hatta, benlik bir "kendinde şey" olsa da olmasa da, bir sorun oluşturmaya devam ediyordu. Bu konuyu gündeme getiren ve çözen Fichte olmuştur. "Kendinde" ile ilgili bu güçlüğü, onu düşünce içine yerleştirerek, yani Ben=Ben formülüyle benliği sonsuz kılarak ortadan kaldırmıştır. Üreten benlik, üretilen benlikle aynıdır; Ben=Ben soyut özdeşliktir. Böylece Fichte, sonsuz düşünceyi kurtarmıştır. Ancak düşüncenin Fichte'deki bu sonsuzluğu, onun diğer tüm sonsuzlukları gibidir (etik sonsuzluğu, yalnızca çabalama adına devamlı çabalamaktır; estetik sonsuzluğu, yalnızca üretme adına durmadan üretmektir; Tanrı'nın sonsuzluğu ise yalnızca gelişim adına sürekli gelişmektir), yani olumsuz bir sonsuzluktur, bitimi olmayan bir son-

suzluktur, içerikten yoksun bir sonsuzluktur. Bu nedenle, Fichte benliği sonsuz kıldığı zaman, karşısında tüm edimselliğin solduğu bir idealizm getirmiştir; bu idealizm, evrensizcilik karşısında, onun aslında docetism[2] olduğuna bakmadan edimsellik halini almıştır. Fichte ile düşünce sonsuz kılınmış, öznellik de sonsuz mutlak olumsuzluk, bitmek bilmez bir gerilim ve özlem haline gelmiştir. Fichte'nin burada önem kazanmasının nedeni, biliyor olmasıdır. *Wissenschaftslehre* adlı eserinde, bilgiyi sonsuz kılmıştır. Ancak sonsuz kıldığı şey olumsuzdu, bu nedenle doğrunun yerine kesinliği koymuş, benliğin kendiyle olan sonsuz özdeşliği içine olumlu değil, olumsuz sonsuzluk yerleştirmiştir. Mutluluk gibi olumlu bir uğraş yerine, zorunluluk gibi olumsuz bir uğraş getirmiştir. Fichte olumsuza sahip olduğu sürece, bakış açısı hiç bitmeyen bir heyecan ve esneklik kazanmıştır. Kant'ta olumsuz, Fichte'de ise olumlu sonsuzluk eksiktir. Bu şekilde Fichte kendi yöntemine mutlak olarak dönülmesini sağlar; çünkü burada bilgi, parçaların bütünlüğü olur. Ancak Fichte soyut özdeşliği Ben=Ben ile sabit tuttuğu ve idealist dünyasında edimsellikle hiçbir işi olmadığı için, sık sık tartışmalara konu olduğu gibi, elde ettiği mutlak başlangıçtan yola çıkarak dünyayı kurmaya çalışmıştır. Bu benlik, kurucu prensip olmuştur. Ancak benlik yalnızca biçimsel, dolayısıyla olumsuz olarak tasarlandığı için, Fichte bir başlangıca doğru sonsuz, esnek bir *molimina*'dan[3] öteye gidememiştir. Olumsuza karşı daimi bir özlemi, yani *nisus*

---

[2] İsa'nın yaşamı sırasında gerçek bir vücuda sahip olmadığını, sadece görünen (hayaletimsi) bir vücudu olduğunu savunan Hıristiyan doktrini (ç.n.).

[3] Çabalama (ç.n.).

formativus'u[4] vardır, ama ona çözülemeyen bir aciliyet olarak sahiptir; bu Tanrısal ve mutlak bir sabırsızlıktır, hiçbir şeye uygulanamadığı için bir şey elde edemeyen sonsuz bir güçtür. Bir tanrı gibi kudretli ve yüce bir varlıktır; dünyayı kaldıracak güce sahiptir ama kaldıracağı bir şey yoktur. Bununla felsefenin başlangıç noktası bilince çıkar, başladığı varsayımsız konuma gelir; ama bu başlangıcın inanılmaz gücü onu daha öteye götüremez. Düşünce ve öznelliğin doğruluk ve içerik elde edebilmesi için, doğurulmaya izin vermesi gerekir; yani tözcülüğün derinliklerine doğru batmalı ve burada, tıpkı Kilise'nin İsa'da gizli olduğu gibi gizlenmelidir. Tözcülük okyanusunun dalgalarının üzerini örtmesine, yarı korkulu, yarı anlayışlı, yarı çekingen, yarı teslim olmuş biçimde izin vermelidir; tıpkı heyecan anında öznenin kendisinden geçmesi ve esin kaynağı olan şeye gömülmesi, ama bu süreç boyunca, hayatı söz konusu olduğu için sessizce titremesi gibi. Bu cesaret gerektirir ama zorunludur da; çünkü ruhunu kurtaran herkes onu kaybedecektir. Bu, Tauler'in daha somut bir bağlamda çok güzel ifade ettiği gibi, çaresizlikten kaynaklanan bir cesaret değildir:

Ama bu kaybetme, bu yitirme
Budur işte gerçek ve doğru bulma

Fichte'nin daha sonraları, çok sayıda beğeneni ve birkaç öğrencisi olmasına rağmen, bu konumu terk ettiği ve bazı yazılarında, daha önce verdiği bu kesin teminatı (πληροφορία) köreltip yok etmek istediği bilinir.

[4] Oluşturucu, yaratıcı dürtü (ç.n.).

Öte yandan, ölümünden sonra oğlu tarafından yayımlanan yazılarında ise, bu olumsuz sonsuzluğun sahibi ve efendisi olabilmek için, bilincin özüne daldığı da görülmektedir. Ancak bu soruşturmamızı ilgilendirmediği için, ben yalnızca Fichte'nin daha önceki düşüncelerine, yani Schlegel ve Tieck'in ironilerini ilgilendiren dayanak noktalarına eğileceğim.

Fichte'de öznellik özgür, sonsuz ve olumsuz kılınmıştı. Ancak bitimsiz soyutluk içinde gezindiği bu başıboşluktan çıkabilmesi için olumsuzlanması gerekirdi; ne de olsa düşüncenin edimsel olması için somutlaşması lazımdı. Böylece ortaya metafizik edimsellik sorusu çıktı. Öznelliğin, yani benliğin kurucu geçerliliğe sahip olduğu, yalnız onun yüce olduğu yönündeki Fichte prensibi, Schlegel ve Tieck tarafından benimsendi ve onlar bununla dünyada iş görmeye çalıştılar. Ancak bunun iki sakıncası vardı: Birincisi, sonsuz benlikle deneysel ve sonlu benliği birbirine karıştırıyordu; ikincisi, metafizik edimsellikle tarihsel edimsellik arasındaki farkı ayırt edemiyordu. Yani bu, önleyici bir metafizik bakış açısını doğrudan edimselliğe uygulamaktı. Fichte dünyayı inşa etti, ama yapmaya çalıştığı şey sistemli bir inşaydı; öte yandan, Schlegel ve Tieck bir dünyayı kenara ittiler.[5]

Buradan anlaşılıyor ki, bu ironi dünya ruhunun hizmetinde değildi. Verili edimselliğin, yeni bir uğrak tarafından yerinden edilecek ve olumsuzlanacak bir uğrağı da değildi; tüm tarihsel edimsellikler, kendi kendisini

---

[5] Bu ironik uğraş, Schlegel ve Tieck'le sona ermek şöyle dursun, Genç Almanya'da [Temmuz Devrimi'nin başarısız olmasından sonra ortaya çıkan gericiliğe karşı 1830'lu yıllarda politik direniş gösteren bir grup yazara verilen ad] pek çok takipçi bulmuştur. Bu bakış açısı hakkındaki genel tartışmalarda, Genç Almanya önemli bir yer tutar.

yaratmış bir edimselliğe yer vermek için olumsuzlanmıştır zaten. Burada ortaya çıkacak olan öznellik değildi; çünkü öznellik dünyanın koşulları tarafından zaten sağlanmıştı; ortaya çıkan tuhaf bir öznellikti, öznelliğin karesiydi. Böylelikle, bu tür bir ironinin kesinlikle haksız ve sebepsiz olduğu, Hegel'in de buna karşı çıkmakla son derece doğru bir iş yaptığı anlaşılmaktadır.

İroni[6] artık, kendisi için yokluğun varlığa [*Bestaaende*] sahip olduğu, her şeyle işini bitirmiş ama aynı zamanda her şeyi yapabilecek mutlak güce sahip bir şey olarak görünüyordu. Eğer bir şeyin sürüp gitmesine [*bestaae*] izin verdiyse, onu yok edecek gücünün olduğunu bilirdi ve bunu, sürüp gitmesine [*bestaae*] izin verdiği anda bilirdi. Eğer bir şeyi ortaya koyduysa, bitirme gücünün de var olduğunu, onu ortaya koyduğu anda bilirdi. Her şeyi bağlayıp çözebilecek mutlak güce sahip olduğunun tam bilincindeydi. İdeanın olduğu kadar fenomenin de efendisiydi ve birini yok etmek için diğerini kullandı. Fenomeni, ideaya denk düşmediğini göstererek; ideayı da fenomene denk düşmediğini göstererek yok etti. Üstelik iki durumdâ da haklıydı çünkü idea ve fenomen ancak birbirleriyle ve birbirlerinin içinde var olabilirler. Ama bu sayede ironi hüzünsüz hayatını kurtarmış oldu. Bunu yapmak da özne kişiye düştü: Bak buraya, kim Allah kadar büyüktür ve onun önünde durabilir [*bestaae*]?

Ama edimsellik (tarihsel edimsellik) özneyle iki bakımdan ilgilidir: Hem geri çevrilmeyi kabul etmeyecek

---

[6] Bu tartışma boyunca *ironi* ve *ironist* sözcüklerini kullanıyorum, ama aynı rahatlıkla *romantizm* ve *romantik* sözcüklerini de kullanabilirdim. İki ifade de aynı anlamı verir. Biri, hareketin kendi kendisine verdiği adı, diğeri de Hegel'in ona verdiği adı simgeler.

bir armağan gibi, hem de gerçekleştirilmesi gereken bir görev gibi. İroninin edimsellikle kurduğu ilişkinin belirgin derecede farklı biçimi, ironik eğilimin temelde eleştirel olmasıyla yeteri kadar ifade edilmektedir. Hem filozofu (Schlegel) hem de şairi (Tieck) eleştireldir. Bu nedenle, çağımızdaki birçok kişinin zaten geldiğine inandığı Sebt Günü, tarihsel görevler arasında dinlenmek değil, eleştirmek için kullanılmıştı. Ancak eleştiri genellikle anlayışı tanımaz ve öyle bir eleştiri vardır ki, kuşkucu bir polis memuru için nasıl hiç kimse suçsuz olamazsa, onun için de hiçbir şey var olamaz [*Bestaaende*]. Ama kişi eski klasikleri ya da Kant'ın yaptığı gibi bilinci değil, edimselliğin ta kendisini eleştirmiştir. Tabii edimsellikte eleştiriye ihtiyaç duyan pek çok şey olabilirdi, Fichte'deki anlamıyla tembelliğin ve kayıtsızlığın kötülüğü de ayyuka çıkmış olabilir ve *vis inertiæ*'sının[7] bastırılması gerekebilirdi; başka bir deyişle, var olan [*Tilværende*] birçok şeyin, tam da edimsellik olmadığı için, sıyrılıp atılması söz konusu olabilirdi. Ama bunların hiçbiri, eleştirel saldırıyı doğrudan edimselliğin tümüne yöneltmeyi haklı çıkarmaz. Okuyucuya Schlegel'in eleştirel olduğunu hatırlatmam gerekmez, ama Tieck'in dünyaya karşı polemiğinin dramlarında barındırıldığı ve bunların anlaşılmak için, polemik açısından gelişmiş bir bireye ihtiyaç duyduğu; bu yüzden içerdiği dâhiyane unsurlar sayesinde hak ettiği kadar popülerlik kazanamadığı düşünülürse, onun da daha az eleştirel olmadığı kolaylıkla fark edilecektir.

Yukarıda edimselliğin kendisini bir bakıma armağan gibi sunmasını anlatırken niyetim, bireyin geçmişle

[7] Atalet gücü (ç.n.).

olan ilişkisini ifade etmekti. Bu geçmiş, birey için geçerlilik sahibi olacaktır, göz ardı edilmeyecek, hor görülmeyecektir. Ancak ironinin geçmişi yoktur. Bunun nedeni, ironinin metafizik soruşturmalardan çıkmış olmasıdır. Sonlu benliği sonsuz benlikle karıştırmış, sonsuz benliğin bir geçmişi olmadığı için, sonlu benliğin de geçmişi olamamıştır. İroni bir geçmişi olduğunu kabul edecek kadar sıradan bir hale gelirse, bu geçmiş yine de ironinin özgürlüğünü koruyabileceği, üzerinden bildik numaralarını çevirebileceği bir geçmiş olmalıdır. Bu nedenle, ironinin gözünde asıl değer kazanan, tarihin masalsı unsurları, yani efsaneler ve peri masalları olmuştur. Öte yandan, bireyin olumlu özgürlüğe sahip olduğu, çünkü kendi arazisinin içinde bulunduğu, gerçek tarihle ironinin işi olmaz. Bu bağlamda ironi, tıpkı Anteos ile güreşen Herkül gibidir; Anteos ayakları yere bastığı sürece kesinlikle alt edilemez ama Herkül onu yerden kaldırır ve böylece tuşa getirmeyi başarır. İroni de aynı şeyi tarihsel edimselliğe yapmıştır. Bir bilek hareketiyle tarihin tümü efsane, rivayet, masal, öykü haline geldi ve ironi yeniden özgür kaldı. Seçimini yaptı, yolunu buldu ve canı ne istiyorsa onu yaptı. Antik Yunan'ı ve ortaçağı özellikle severdi, ama *Dichtung und Wahrheit*[8] olduğunu bildiği tarihsel kavrayışların içinde kaybolmazdı. Bir an için Antik Yunan'da, o güzel gökyüzünün altında yaşadı, uyumlu Helenik hayatın keyfine daldı, orada öyle bir var oldu ki, edimselliğini bunun içinde tuttu. Ama keyfi olarak ortaya konmuş bu edimsellikten sıkıldığında onu öyle bir uzağa fırlattı ki, edimsellik tümden kaybolup gitti. Helenizm onun için tarihsel bir uğrak olarak

[8] Şiir ve gerçek.

geçerliliğe sahip değildi, ama ironi öyle istiyor diye bir geçerliliğe, hatta mutlak geçerliliğe sahip oldu. Bir an sonra ortaçağın el değmemiş ormanlarına sığındı, ağaçların gizemli fısıldaşmalarını dinledi ve tepelerine yuvalar kurdu ya da karanlık kovuklarına saklandı; kısacası edimselliğini şövalyeler ve ozanlar arasında, tepinen bir kısrağın üzerindeki, koluna av kuşu tünemiş soylu bir hanımefendinin aşkında aradı. Ama bu aşk geçerliliğini ne kadar çabuk kaybettiyse, ortaçağ da sonsuzluğa doğru o kadar hızlı savruldu, bilincin örtüleri altında giderek zayıflayan hatlarıyla yok oldu. Bu yüzden ortaçağ, tarihsel bir uğrak olarak geçerliliğe sahip değildi, ama ironi öyle istiyor diye bir geçerliliğe, hatta mutlak geçerliliğe sahip oldu. Aynı şey, her kuramsal alanda tekrarlandı. Bir din onun için anlık olarak mutlaktı, ama gayet iyi biliyordu ki, o dinin mutlak olmasının nedeni, ironinin canının öyle çekmesiydi. Bir an sonra başka bir şey seçmişti bile. Bu nedenle *Nathan der Weise*[9] ile tüm dinlerin eşit derecede iyi olduğunu, Hıristiyanlığın belki de en kötüsü sayılabileceğini öğretti ve değişiklik olsun diye Hıristiyan olmayı bile aklından geçirdi. Felsefi konularda da benzer bir davranış gösterdi. Her felsefi bakış açısını aşağıladı ve lanetledi; sonsuza kadar yargıç koltuğunda oturdu, hepsine hüküm giydirdi ama hiçbirini soruşturmadı. Kendisini hep nesnenin üzerine yerleştirdi; aslında bu gayet normaldi, çünkü edimsellik ancak şimdi gerçekten başlayabilirdi. İroni, ideanın edimsellikle ilişkisi hakkındaki metafizik sorundan ortaya çıkmıştı; ama metafizik edimsellik zamanın ötesinde olduğu için, ironinin arzuladığı edimselliğin de za-

[9] *Bilge Nathan*, Lessing'in ünlü eseri.

man içinde verilmesi mümkün değildi. Hegel'in, Friedrich Schlegel'e ait yazılarda özellikle sansürlediği bölüm, ironinin bu aşağılayıcı ve lanetleyici davranışıdır (XX, 161). Bu bağlamda, Hegel'in tarihsel geçmiş yorumuna yaptığı büyük katkı yadsınamaz. Geçmişi reddetmek yerine kavrar [*begriber*]; diğer felsefi bakış açılarını yok saymak yerine, onların üstesinden gelir. Böylelikle Hegel bitmeyen dırdırlara bir nokta koymuş, dünya tarihinin ancak şimdi başlayacağını belirtmiştir; saat tam dörtte başlayacaktır, bir aksaklık olsa da başlaması beşi geçmeyecektir. Ve eğer Hegelcilerden biri, önünü alamayacağı kadar büyük bir tarihsel momente sahipse, korkunç bir hızla her şeyi cehenneme gönderiyorsa, bundan ötürü suçlanacak kişi Hegel değildir. Düşünceyle ilgili Hegel'in ortaya koyduklarından fazlasını söylemek mümkün olsa da, edimselliğin anlamı konusunda en ufak bir fikre sahip olan kişi, eğer Hegel'i hiç anlamamış değilse, onun ötesine geçip her şeyini ona borçlu olduğunu unutacak kadar nankörlük edemez. Ama eğer ironiye böyle davranma hakkını neyin verdiği sorulursa, cevap, fenomenin öz olmadığının bilindiği yönünde olmalıdır. İdea somuttur [*er*] ve bu nedenle somut olmak zorundadır [*blive*], ama ideanın somut hale gelmesi [*Bliven*], tarihsel edimselliktir. Bu tarihsel edimsellik içinde her uzantının bir uğrak olarak geçerliliği vardır. Ancak ironi, bu göreceli geçerliliği tanımaz. Tarihsel edimsellik ironi için bir anlığına mutlak geçerliliğe sahipken, bir an sonra tümünü yitirir; çünkü ironi, edimsellik sağlama görevini kendi üzerine almıştır.

Ancak birey için edimsellik de, yerine getirilmesi gereken bir görevdir. Bu bağlamda insan ironinin kendisini avantajlı göstereceğini düşünebilir; çünkü her ve-

rili edimselliğin ötesine geçtiği için, yerine bırakacak iyi bir şeyler elde etmiş olmalıdır. Ama durum böyle değildir. İroni, havada asılı kalmasını sağlayarak tarihsel edimselliğin üstesinden gelmeye çabalarken, kendisi de asılı kalmıştır. Edimselliği yalnızca olasılıktan ibarettir. Harekete geçen bireyin edimselliği meydana getirme görevini başarabilmesi için, daha geniş bir bağlama çekildiğini hissetmesi, sorumluluğun ciddiyetini fark etmesi ve her akılcı vargıyı duyup buna saygı göstermesi gerekir. Ancak ironinin bunlarla işi olmaz. Ne zaman isterse baştan başlayabilmesini sağlayan bir gücü olduğunu bilir; çünkü geçmişteki hiçbir şey onun için bağlayıcı değildir. Üstelik, kuramsal kaygılarda eleştirel bir doyum yaşadığı gibi, gerçek ilişkilerde de, hiçbir engel ya da zincir tanımadığı, hiçbir şeyi umursamadan oyuna daldığı, derinlerdeki bir deniz canavarı gibi dolaşıp durduğu için, benzer bir Tanrısal özgürlüğün tadını çıkarır. İroni elbette özgürdür; edimselliğin tüm kaygılarından uzaktır ama aynı zamanda mutluluklarından ve kutsanmışlığından da uzaktır. Mademki en yukarıda o var, onu kutsayan olmayacak demektir; çünkü kutsamayı hep yukarıdaki aşağıdakine yapar. İroninin özlem duyduğu özgürlük budur. Bu nedenle sürekli nöbet tutar ve en korktuğu şey, herhangi bir etkinin onun üstüne çıkmasıdır. Çünkü ancak birey bu şekilde özgür olduğunda şiirsel olarak yaşayabilir ve bilinir ki ironinin en büyük talebi, kişinin şiirsel bir yaşam sürmesidir. Ama ironi şiirsel bir yaşam sürerken, bunun bir insanın değeri ya da insanoğlunun özünde yer alan şey konusunda anlayışa sahip her akıllı insana ifade ettiği anlamdan daha fazla, daha farklı bir şey anlamıştır. Bununla, insanoğlunun içindeki Tanrısala yardım eden, bireysellikteki özgünlüğün sesini hiç konuşmadan dinle-

yen, bireyde hüküm sürebilmek için hareketlerini açıklayan ve böylece bireyselliğin kendi içinde doruğa çıkan estetik bir şekle dönüşmesini sağlayan sanatsal ciddiyeti anlamamıştır. Bununla, hayatın bir yetiştirme, bir eğitim olduğunu, ama kesinlikle onu olduğundan farklı biri yapmayıp (çünkü Hıristiyanlıktaki Tanrı, İslamdaki Tanrı gibi sonsuz bir olumsuz kudrete sahip değildir; İslamiyete göre bir dağ kadar büyük bir adamla, bir fil kadar büyük bir pirenin var olması, bir adam kadar küçük bir dağla, bir pire kadar ufak bir filin var olması kadar mümkündür; çünkü her şey kolaylıkla olduğundan farklı bir şey olabilir), Tanrı'nın ektiği tohumları yeşertecek bir şey olduğunu, çünkü Tanrı için bir gerçekliğe sahip olduğunu fark eden inançlı Hıristiyanın anladığı şeyi de anlamaz. Burada Hıristiyan Tanrı'ya yardım eder ve onun başlattığı iyiliği tamamlayan çırak rolünü oynar. İroninin şiirsel bir yaşam sürmekteki niyeti, kendi çevresinin ürettiği çarpık bir ürün olan basitliği yermek, dünyada ne yazık ki çok sayıda bulunan orta zekâlıları protesto etmek değildi. Hayır, ironi daha fazlasını istiyordu. Kendi kendini şiirsel olarak üretmek bir şeydir, şiirsel olarak üretilmeye izin vermek çok farklı bir şey. Hıristiyan şiirsel olarak üretilmesine izin verir ve bu bağlamda, basit bir Hıristiyan birçok sungun kişiden daha şiirsel bir yaşam sürer. Ancak Yunan anlayışına göre kendisini şiirsel olarak üreten bir kişi bile, kendisine bir görev verildiğinin farkındadır. Onun için son derece önemli olan başka bir şey de, içinde neyin özgün olduğunu bulmaktır; bu özgünlük onun şiirsel üretimini, şiirsel özgürlüğünü belirleyen sınırdır. Dolayısıyla bireyselliğin mutlak bir amacı vardır ve hareketi bu amacı gerçekleştirmekten, bu süreçte de mutluluk duymaktan ibarettir; başka bir deyişle, et-

kinliği "kendinde" olanı "kendi için" yapmaya yöneliktir. Ama sıradan insanlarda "kendinde" bir şey bulunmadığı ve kişi her ne durumdaysa o hale geldiği için, ironistte de bu yer almaz. Bunun nedeni ironistin yalnızca çevresinin ürünü olması değildir; tam aksine, o çevresinin üstünde yer alır. Şiirsel bir yaşam sürebilmek için, şiirsel olarak çıkarlarını koruyabilmek için ironistte "kendindeliğin" bulunmaması gerekir. Burada ironi tam da karşı çıktığı şeyin içine düşer; çünkü ironist son derece sıkıcı bir kişiyle benzerlikler taşır, ama kendi üzerinde durup, şiirsel yaratıma devam ettiği olumsuz özgürlüğü korur. Bunun sonucu olarak ironist genellikle hiçliğe ulaşır; çünkü insan, Tanrı'nın aksine, yoktan bir şey var edemez. Ama ironist devamlı şiirsel özgürlüğünü korur ve hiçbir şey olmama [*bliver til*] yolunda ilerlediğini gördüğünde, bunu bile şiirselliğine katar. Çünkü bilinir ki hiçbir şey olmama [*bliver til*], ironi tarafından geçerli kılınan şiirsel tavırlar ve söylemlerden biridir, üstelik bunların en saygınıdır. Bu nedenle romantik okulların şiirinde bir *Taugenichts*[10] en şiirsel karakterdir ve ironist, bir Hıristiyanın kışkırtıldığı zaman en çok söz ettiği şeyi, yani dünyada bir akılsız olmayı kendi tarzınca gerçekleştirir; ama bununla şehitlik hissi değil, en üst düzeyde şiirsel haz duyar. Ancak, hiçbir şey olmamanın [*bliver til*] kendi içinde tutarlı olduğu gerçeğiyle zaten sezdirilen bu sonsuz şiirsel özgürlük, daha da olumlu bir şekilde ifade edilir; çünkü ironik birey son durağı olan hiçliğe gelmeden önce çok sayıda belirlemeyi olasılık biçiminde gezmiş, her birinin içinde şiirsel olarak yaşamıştır. Pisagor öğretisinde olduğu gibi, ironide de ruh sürekli bir yolcu-

[10] İşe yaramaz, avare (ç.n.).

luk halindedir; ancak ironinin bunu tamamlaması için çok uzun zamana ihtiyacı yoktur. İroni zamandan çalıyor olsa da, belirlemelerin çokluğu konusunda kuşkusuz ustadır. Ve birçok ironist, hiçlikte huzur bulmadan önce Lucian'daki horozdan (bu horoz önce Pisagor, daha sonra Miletoslu esrarengiz güzel Aspasia, Kinik Krates, bir kral, bir dilenci, bir at, bir karga, bir kurbağa ve anlatması gereksizce uzun sürecek daha birçok şey olduktan sonra horoz haline gelmiş, en çok bundan haz aldığı için de birden fazla kez horoz olmuştur) çok daha sıra dışı bir yazgı yaşamıştır. İronist için her şey olasıdır. Tanrımız göklerdedir, ne istediyse onu yapmıştır; bizim ironist yerdedir ama o da aynı şeyi yapar. Ancak yine de ironisti bir şey olmayı [*blive til*] çok zor gördüğü için suçlayamayız, zira yığınla olasılıktan birini seçmek gerçekten güç bir iştir. Bazen değişiklik olsun diye yazgı ya da rastlantının bile seçmesine izin verir. Bu yüzden çocuklar gibi sayıştığı da olur: Zengin, yoksul, dilenci vs. Üstelik bütün bu belirlemeler ancak bir olasılığın geçerliliğine sahip olduğu için, yine bir çocuk gibi hepsinin içinden hızla geçebilir de. İronistin zamanını alan, kendisine oluşturduğu şiirsel kişilik için doğru kostümü seçmekte gösterdiği özendir. Bu konuda ironistin büyük bir yeteneği vardır, seçmek için önünde dizilen hatırı sayılır çeşitteki maskeli balo kostümlerini hatırlatmaya gerek bile yok. Bakın şimdi bir Romalı devlet adamı oldu, üstüne göre biçilmiş kaftanı içinde gururlu bir edayla dolaşıyor; şimdi büyük bir ciddiyet ve ağırlıkla *sella curulis*'te[11] oturuyor; derken münzevi bir seyyahın sade çuluna büründü; bir de baktık ki haremindeki bir Türk paşası gibi bağdaş ku-

[11] En yüksek Romalı yetkili için ayrılmış koltuk (ç.n.).

rup oturmuş, kuş gibi daldan dala konuyor, küçük aşk oyunlarıyla meşgul ediyor kendisini. Kişinin şiirsel bir yaşam sürmesi gerektiğini savunurken ironistin anlatmak istediği budur; kişi şiirsel olarak kendisini üretince de bunu elde eder.

Ama şimdi, kendi kendini şiirsel olarak üretmenin bir şey, şiirsel olarak üretilmeye izin vermenin çok farklı bir şey olduğu yolundaki yorumumuza geri dönelim. Şiirsel olarak üretilmesine izin veren kişi de kendisini yerleştirmesi gereken belirli bir bağlama sahiptir; ona tüm bağ ve bağlamlarından koparılmış, anlamsız bir sözcük gibi davranamayız. Ancak ironist için bu bağlam (o bağlam hatası diyecektir) hiçbir geçerliliğe sahip değildir; üstelik o kendisini çevresine uydurmaya niyetli olmadığı için, çevresi ona uymak zorundadır; yani şiirsel olarak yalnız kendisini değil, çevresini de yaratmıştır. İronist içine kapalı ve havalıdır; tıpkı Adem'in hayvanların geçişini izlemesi gibi, insanoğlunun önünden geçip gitmesini izler, kendisine arkadaş bulamaz. Böylelikle, sürekli ait olduğu edimsellikle çarpışır. Bu nedenle, edimselliğin özünü oluşturan, onu besleyen şeyi havada tutması zorunludur; yani etiği ve ahlakı. İşte Hegel'in saldırılarını yoğunlaştırdığı hedefe vardık. Verili edimsellikte var olan [*Bestaaende*] her şey ironist için yalnız şiirsel geçerliliğe sahiptir, hatta o şiirsel bir yaşam sürer. Bu yüzden, verili edimselliğin geçerliliğini yitirmesi, onun zamanını doldurmuş ve daha yeni, daha doğru bir edimsellik tarafından değiştirilecek olmasından değil; ironistin, hiçbir edimselliğin yeterli gelmediği sonsuz bir benlik olmasındandır. İronistin kendisini ahlak ve etiğin üzerine koymasıyla bunun ne ilgisi olduğu böylece açıklanmış olur; ki Solger bile ironiden kastının

bu olmadığını söyleyerek kendisini kurtarmaya çalışmıştır. Ancak yine de ironistin kendisini etik ve ahlakın üzerine koyduğunu tam olarak söyleyemeyiz; zira o son derece soyut, metafizik ve estetik bir biçimde yaşar ve ahlakla etiğin oluşturduğu somutluğa varması zordur. Hayat onun için bir oyundur ve dikkatini en çok çeken şey, bu oyunun dâhiyane akışıdır. Sahnede rol yaparken bile seyirci kalmayı başarır. Benliğini sonsuz kılar, metafizik ve estetik olarak buharlaştırır; kimi zaman mümkün olduğunca bencil ve sığ bir şekilde büzüşse de, diğer zamanlarda öyle bir geniş açılır ki, bütün dünya içine sığabilir. Kendini kurban etmenin erdeminden, tıpkı tiyatroda bunu izleyen bir seyirci gibi etkilenir ve böyle erdemlerin ne zaman aşağılık ve sahte bir hal aldığını çok iyi bilen bir eleştirmendir. Hatta pişmanlık bile duyar, ama estetik olarak, ahlaki değil. Pişmanlık duyduğu anda bile o pişmanlığın üstündedir; şiirsel açıdan doğru olup olmadığını, şiirsel bir karakterin ağzında güzel bir cevap olup olamayacağını inceler.

İronist kendisini ve çevresini mümkün olduğunca büyük bir şiirsel yetenekle ürettiği, tamamen kuramsal ve olasılıklara dayalı yaşadığı için, hayatı sonunda bütün devamlılığını kaybeder. Böylece bütünüyle huylarının ve duygularının etkisi altına girer. Hayatı sadece duygudan ibaret olur. Elbette kişinin duyguları olması son derece doğaldır ve hiçbir dünyevi varlık bunun içindeki karşıtlıklardan nasibini alamayacak kadar mutlak değildir. Ama sağlıklı bir hayatta duygu, normal zamanlarda insanoğlunu etkileyen ve canlandıran unsurların güçlenip yoğunlaşmasıdır. Ciddi bir Hıristiyan bilir ki, zaman zaman Hıristiyan hayat tarzından, diğer kişilerin etkilendiğinden daha fazla etkilenir, ama bu

duygu geçtiği zaman dinsiz olmayacağının da farkındadır. Hatta ne kadar sağlıklı ve ciddi bir biçimde yaşarsa, duygularına o kadar hükmedebilecektir, yani çok daha alçakgönüllü olabilecek ve böylece ruhunu kurtaracaktır. Ama ironistin hayatında devamlılık olmadığı için, en karşıt duygular birbirlerinin yerini alır. Ansızın bir Tanrı'dır, hemen ardından bir kum tanesi. Duyguları, Brahma'nın vücutları gibi rastlantısaldır. Kendisini özgür sansa da, ironist dünya ironisinin korkunç yasalarının pençesindedir ve en acımasız zincirlerle tutsaktır. Ancak ironist bir şairdir; bu nedenle her zaman dünya ironisinin oynayacağı bir top gibi görünmeyebilir. Her şeyi şiirselleştirir, özellikle de duygularını. Gerçekten özgür olabilmek için duygularını kontrol etmelidir, bir duygu derhal diğerinin yerini almalıdır. Bazen olur da duyguları onun bile bir şeylerin ters gittiğini fark edeceği kadar gülünç bir şekilde yer değiştirirse, daha da şiirselleşir. O duyguyu uyandıranın kendisi olduğu gerçeğini şiirselleştirir ve sonunda ruhsal felç geçirene kadar bunu sürdürür. Bu yüzden ironist için duyguların gerçekliği yoktur; zaten karşıtlık biçimi dışında duygularına ifade kazandırdığı da pek görülmez. Acısı, şakanın kendisine has kimliksizliğinde gizlenir; mutluluğu ise nefretinde saklıdır. Kiliseye dua etmeye gidiyordur, ama yolda Venüs Dağı'na da bir uğramak ister; dağa doğru yola koyulmuşken, bir kilisede dua etmek için mola verir. İroninin felsefi arayışları da benzer şekilde duygular içinde erimiştir. Hegel'in Tieck'te sansürlediği budur ve Tieck'in Solger'le olan bağlantısında en çok bu göze çarpar: Bir an son derece emindir; hemen ardından biraz daha araştırmaya karar verir; şimdi dogmacı oldu, bir de baktık kuşkucuymuş; derken kendisini heyecanlandıran Jacob Böhme; sonra Yunanlar vs.; yani her şey duygudur. Bu

karşıtlıkları birleştiren, yoğun duygu çatışmalarının çözümünü getiren bir bağın var olması zorunlu olduğu için, yakından incelendiğinde ironistte bile böyle bir bağın varlığı görülecektir. İronistin sahip olduğu tek devamlılık sıkıntıdır. Evet, sıkkınlık: İçerikten yoksun bu sonsuzluk, keyiften uzak bu mutluluk, bu yüzeysel derinlik, bu doyumsuz tokluk. Ancak sıkıntı, kişisel bilincin içinde eritilmiş, karşıtlıkların yok olduğu olumsuz bir birliktir. Şu anda hem Almanya hem de Fransa'nın gereğinden fazla ironiste sahip olması ve sıkıntının gizemli dünyasına özel bir kulübün seyahat halindeki üyesi olan bir İngiliz lordunun rehberliğinde adım atmaya ihtiyaç duymaması; ayrıca, Genç Almanya ve Fransa'nın şu ya da bu mensubunun, eğer devleti babacan bir tavırla onu tutuklayıp düşüneceği bir şey sağlamamış olsa çoktan sıkıntıdan ölmüş olacağı, kimse tarafından inkâr edilemez. Eğer varoluşundaki ikilikten ötürü aslında varoluştan yoksun olan böyle bir ironistin kusursuz bir tasvirini görmek isteyen varsa, o kişiye Loki'yi anımsatmak isterim.

Burada ironinin nasıl sonuna kadar olumsuz kaldığı görülmektedir: Kuramsal boyutta idea ile edimsellik ve edimsellik ile idea arasında; pratik boyutta ise olasılık ile edimsellik ve edimsellik ile olasılık arasında bir eşitsizlik yaratır. Bunu ironinin tarihsel görünüşü içinde daha iyi aydınlatmak için, onun en önemli temsilcilerini daha yakından inceleyeceğim.

FRIEDRICH SCHLEGEL

Buradaki inceleme konumuz, Friedrich Schlegel'in, Genç Almanya'nın kutsal kitabı ve *Rehabilitation des Fleisc-*

hes[12] için sistem haline gelen, aynı zamanda Hegel'e yönelik bir nefret abidesi olan ünlü *Lucinde*[13] adlı romanı olacaktır. Ancak bu tartışmanın önünde güçlükler yok değildir; çünkü herkesin bildiği gibi *Lucinde* çok müstehcen bir kitaptır ve daha yakından incelemek için alıntı yapacağım bazı bölümler, en saf okuyucunun bile bu işten tamamen günahsız sıyrılmasını engelleyecektir. Bu nedenle mümkün olduğu kadar cimri ve seçici olacağım.

Schlegel'e haksızlık etmemek için, hayattaki birçok ilişkinin içine sızan ve özellikle aşkı herhangi bir evcil hayvan gibi uysal, uslu, tembel ve ilgisiz, faydacı ve yararlı yapan; kısacası mümkün olduğunca erotizmden uzaklaştıran sayısız hatayı hatırlamak gerekir. Bu bağlamda, bir çözüm getirmesi durumunda Schlegel'e son derece minnettar olmalıyız. Ancak, aşkın serpilebileceğini keşfettiği tek iklim bundan bile kötüdür; bizim kuzey iklimine göre daha güneyde kalan bir kuşakta bulunmak bir yana, hiçbir yerde var olmayan ideal bir iklimdir bu. Bu yüzden de, yırtıcı aşk kuşlarının çığlıklarını tepesinde duyunca kanat çırpan ve korku dolu haykırışlarda bulunan, yalnızca evcil aşkın uysal kaz ve ördekleri değildir. Hayır; özlemleri romantik ağlarla hapsedilemeyecek kadar güçlü, hayattan talepleri bir roman yazmakla doyurulamayacak kadar fazla olan; Friedrich Schlegel'in bulduğu şeyin bir çözüm değil, peşinden gittiği bir sanrı olduğunu göstermek için şiir adına itirazda ve uğraşta bulunmaya mecbur tüm şair ruhlu kişiler, yaşamanın hayal kurmaktan farklı bir şey olduğunu gös-

[12] Maddenin rehabilitasyonu (ç.n.).

[13] Friedrich Schlegel, *Lucinde*, ikinci kısaltılmamış basım, Stuttgart, 1835.

termeye çabalamalıdır. Schlegel'in ironisiyle karşı çıktığı şeyleri yakından incelersek, evliliğin serim, düğüm ve çözümünde böyle bir düzeltme gerektiren ve öznenin kendisini böyle şeylerden kurtarma arayışını doğal kılan pek çok şey olduğunu ve olacağını görürüz. Aşırı derecede kısıtlı bir ciddiyet, bir niyetlilik ve birçokları tarafından put gibi tapınılan, her sonsuz arayışı kendi haklı kurbanı gibi gören çarpık bir erekbilim vardır. Aşk kendinde ve kendisi yoluyla hiçbir şey değildir; ancak başarısı, ailenin özel sahnesinde büyük itirazlara neden olan o basitliğin yerine konması durumunda bir şey olabilmektedir. "Amaç sahibi olmak, amaçları yerine getirmek, amaçları birbirine dantel misali bağlayarak yeni bir amaç oluşturmak gibi gülünç bir alışkanlık, Tanrı'ya benzer insanın saf doğasında öylesine güçlü köklere sahiptir ki, kişi sürekli değişen duygu ve görüntülerin ırmağında, tamamen amaçsız olarak bir yolculuğa çıkmak istediğinde bile bunu kesinleştirmek ve bir amaç haline getirmek zorundadır (s. 153). . . . Sıradan bir tarzda seven insanların durumu elbette bundan farklıdır. Erkek, karısının yalnız soyunu sever; kadın da kocasının yalnız doğal özelliklerini ve toplumsal konumunu; çocuklarında ise kendi yaratılarını ve mülkiyetlerini severler (s. 55). . . . Haklısın dostum, insan doğası gereği çok ciddi bir hayvandır (s. 57)." İçinde hiçbir insanoğlunun hareket edemeyeceği bir ahlaki bağnazlık, bir deli gömleği vardır. Tanrı adına bırakın lime lime olsun! Öte yandan, bir de aşırı ince işlenmiş romantizmle örülü, mehtapla aydınlanan sahne evlilikleri vardır, bunlar için doğanın hiçbir amacı yoktur ve bunların kısır rüzgârlarıyla iktidarsız kucaklamaları Hıristiyan bir devlete, Şaman bir devlete sağladığından daha çok yarar getirmez. Bunlara

karşı şahlandırın ironiyi! Ancak Schlegel yalnızca böyle yanlışlıklara saldırıda bulunmaz. Hıristiyanlıktaki evlilik anlayışında, tam nikâh anında, daha kutsama sözleri söylenmeden lanetin dile getirilmesini sağlayan bir cüret vardır. Hıristiyan anlayışı her şeyi günahkâr olarak görür ve hiçbir istisna tanımaz, anasının karnındaki çocuk da, kadınların en güzeli de günahkârdır. Bu anlayışta, sıkıcı gündelik hayatın acıları içinde savrulanların kavrayamayacağı kadar yüksek, evcilik oynayanların alay edemeyeceği kadar şiddetli bir ciddiyet vardır. Yani insanoğlunun hiçbir üzüntü, sıkıntı ve bunalım olmadan, mutlu ve masumca yaşadığı; her şeyin insana benzediği; tanrıların bir ölümlü kadının kalbini çalabilmek için tüm göksel ağırbaşlılıklarını bir kenara bıraktıkları; sessiz ve sinsice buluşmaya giden birinin, rakipleri arasında bir tanrı olmasıyla övünebileceği ya da bundan korkabileceği; gökyüzünün mutlu aşklar üzerinde gururlu ve güzel bir şekilde, dostça bir tanık gibi gerindiği, ya da gecenin dingin karanlığında bu aşkı bir sır gibi sakladığı; mutlu âşıklar için her şeyin bir aşk masalı olduğu o dönemler geçmiştir artık. İşte güçlük buradadır ve hem Schlegel'in, hem de önceki ve sonraki romantizmin bu bakış açısından değerlendirilmesi gerekmektedir: O dönem geçmiştir ama romantizmin özlemi yine ona dönmek istiyordur. Ama bunun için yaptığı şey *peregrinationes sacras* değil, *profanus*'tur.[14] Eğer geçmiş bir çağı yeniden canlandırmak mümkün olsaydı, o çağın tüm saflığıyla yaratılması; dolayısıyla Helenizmin tüm naifliğiyle canlandırılması gerekirdi. Ama romantizm bu-

[14] *Peregrinationes sacras*, kutsal yolculuk, hac; *profanus*, din dışı yolculuk, seyyahlık (ç.n.).

nu yapmayı reddeder. Helenizmi olması gerektiği gibi canlandırmaz, gidip başka bir kıta keşfeder adeta. Üstelik, pek süzme bir keyif anlayışı var der; çünkü niyeti yalnızca safça keyif sürmek değil, verili etiğin yok oluşunun da bilincine varmaktır. İnsanların onun altında sıkıntı çektiğine inandığı etiğe gülümsemek, tam da onun zevk aldığı şeydir ve bunda ironik keyfiyetin serbest hareketliliği yatar. Hıristiyanlık, ruh aracılığıyla beden ve ruh arasında bir uyuşmazlık yaratmıştır[15] veya ruh bedeni olumsuzlayacaktır ya da beden ruhu. Romantizm ikincisini yeğler ve bu bağlamda Helenizmden farklıdır çünkü hem bedenin zevk almasını ister, hem de ruhu olumsuzlamasını ister. İddiasına göre, bu şiirsel bir yaşam sürmektir. Ancak inanıyorum ki, bundaki eksik unsurun tam da şiirsellik olduğu görülecektir; çünkü doğru içsel sonsuzluk ancak teslimiyetten doğar ve ancak bu içsel sonsuzluk sahiden sonsuz ve şiirseldir.

Schlegel'in *Lucinde* adlı eseri, kurulu etiğin bütününü askıya almaktır, bunu Erdmann'ın hiç de hoşnutsuz olmayan sözlerinde de görebiliriz: "Tüm ahlaki belirlemeler boştur; evliliğin tekeşli mi olacağı, *en quatre*[16] mı olacağı yalnızca sevgilinin keyfine bağlıdır."[17] Eğer *Lucinde*'nin bütününün yalnızca bir dengesizlik; küçük Wilhelmine gibi ne elbisesini, ne de dünyanın yargılarını dikkate alarak, bacaklarını umursamazca sallayan bir çocuk; her şeyi altüst etmeyi, baş aşağı çevirmeyi seven

---

[15] Hıristiyanlık bunu yaparak duyumsallığı yok etmek istemez; çünkü ancak dirilişte kimsenin evlilikle alınıp verilemeyeceğini öğretir. Ama aynı zamanda, kendi düğününü yaptığı için büyük evlilik şölenine katılamayan adamı da hatırlatır.

[16] Dört eşli (ç.n.).

[17] J. E. Erdmann, *Vorlesungen über Glauben und Wissen*, Berlin, 1837, s. 86.

başıboş bir hayalcilik; gelenekler ve alışkanlıkla özdeşleşmiş bir etiğe yapılmış zekice bir ironi olduğu hayal edilebilseydi, kim buna gülmeyecek kadar gülünç, en azından bundan keyif almayacak kadar huysuz ve nemrut olabilirdi? Ama durum böyle değildir. Tam tersine, *Lucinde* son derece kuramsal bir yapıya ve egemen bir melankolik ciddiyete sahiptir, ki bunun nedeni herhalde başkişisinin doğruluk bilgisine çok geç erişmesi, bu yüzden hayatının bir bölümünün amaçsız olarak geçip gitmiş olmasıdır. Bu nedenle romanın sürekli döndüğü, devamlı aradığı cüret, nesnel alarak geçerli olanın bir anlığına hayalcilikle askıya alınması, bu şekilde burada kullanılan "cüret" sözcüğünün böyle güçlü bir kavramı bilerek harcamakla dengesizlik etmiş olması değildir. Hayır, bu cüret yalnızca cüret adını verdiğimiz şeydir, ama o kadar sıcakkanlı ve ilginçtir ki, ilk bakışta insana çekici gelen etik, alçakgönüllülük ve saygınlık gibi kavramlar, bununla karşılaştırıldığında hayli anlamsız kalır. *Lucinde*'yi okumuş herkes, böyle bir kuramsal yapıya sahip olduğuna katılacaktır. Yok buna karşı çıkmaya kalkan olursa, önce ona Genç Almanya'nın nasıl bunu tamamen yanlış anlayabildiğini sorar, eğer buna cevap vermeyi başarırsa, Schlegel'in daha sonra Katolikliğe döndüğünü ve bu sayede, Reform hareketinin insanın ikinci düşüşü olduğunu keşfettiğini, bunun da *Lucinde*'nin ciddiye alınmasını gerektirdiğini hatırlatırım.

Lucinde etiği tamamen yok etmeye çalışır; yalnızca gelenek ve alışkanlık anlamında değil, aklın geçerliliği ve ruhun beden karşısındaki üstünlüğünü kapsayan genel etik olarak. Bu nedenle, daha önce ironinin özel hedefi olarak belirlediğimiz şeye tam oturur, yani tüm edimselliği yok edip, yerine sahte bir edimsellik koy-

mak. Buradan yola çıkarak, öncelikle Julian'ın kollarında huzur bulduğu kadının, daha doğrusu karısı Lucinde'nin, "romantizme kararlı bir eğilimi olan, dolayısıyla da sıradan değil, kendi yarattığı ve kendi tasarladığı bir dünyada yaşayan" (s. 90) haliyle duyumsallıktan başka edimsellik tanımayan biri olması; ardından da Julian'ın en önemli görevlerinden birinin, hayal gücünün önüne, belki de tek doğru edimsellik olarak, sonsuz bir kucaklama çıkarmak olması gayet normal karşılanır.

Eğer *Lucinde*'yi böyle bir aşk ilmihali olarak görürsek, öğrencilerinden, "Diderot'nun bedenin algısı adını verdiği şeyi", "nadir bir sunguyu" talep etmesini ve onlara, bunu sanatsal haz düzeyine çıkaracaklarına dair yemin ettirmesini bekleriz (s. 29, 30). Doğal olarak Julian da, "tatlı dil olmadan yapılmayan" yani "ruhun, göksel bir sesle konuşup, 'Sen benim hoşnut olduğum sevgili oğlumsun' dediği" (s. 35) bu idabetin rahibi; kendisine ve başkalarına, "Kendini kutsa ve yalnızca doğanın saygıdeğer, yalnızca sağlığın ehven olduğunu ilan et" (s. 27) çağrısında bulunan bir kişi olarak görünür. Aradığı şey, içinde ruhun olumsuzlanmış bir uğrak olduğu çıplak bir duyumsallıktır; karşı çıktığı ise, duyumsallığın içinde erimiş olduğu bir ruhaniliktir. Bu nedenle, iki yaşındaki Wilhelmine'yi, "kendi yaşına göre zamanın en akıllı [*geistreichste*] kişisi" (s. 15) diye ideali olarak kabul etmesi yanlıştır; çünkü onun duyumsallığında ruh olumsuzlanmaz, zira daha mevcut değildir. Çırılçıplaklığı arzuladığı için kuzeyin soğuğundan nefret eder ve çıplaklığa katlanamayan geri kafalılığı küçük düşürmek ister. Ancak bunun ya bir geri kafalılık olduğu, ya da giyim kuşamın hâlâ duyumsallık

için güzel bir görüntü oluşturamadığı; çünkü duyumsallığın, entelektüel ustalığa erişildiğinde asla çıplak olmadığı konusuna girmek istemiyorum. Bunun yerine, Siracusa caddelerinde çırılçıplak koştuğu için dünyanın Arşimet'i hâlâ hoş gördüğünü, bunun da güneyin sıcak ikliminden değil, ruhsal yüceliğinin, "eureka, eureka" çığlıklarının uygun bir giysi olmasından kaynaklandığını hatırlatmakla yetineceğim.

Lucinde, kurulu [*Bestaaende*] düzene getirmek istediği kargaşa ve kuralsızlığı, en iyi şekilde kendi kurgu ve yapısındaki kusursuz kargaşayla aydınlatır. Daha kitabın başında Julian, diğer mantık ve ahlak kurallarının yanı sıra kronolojiden de vazgeçtiğini açıklar (s. 3). Ardından da şunları ekler: "Hem benim hem de bu kitap için, benim ona duyduğum sevgi ve onun iç oluşumu adına; daha en baştan düzen dediğimiz şeyi bozmam, kendimi bunun tamamen dışında tutmam ve hem sözle, hem de hareketle kendime çekici bir kargaşa uydurmam en doğrusu olacaktır" (s. 5). Bununla gerçek şiirseli elde etmeye çalışır ve tüm anlayışı reddederek yalnız hayalin hüküm sürmesini sağlar.[18] Kendisi ve okuyucu için, tabii eğer okuyucu bunu isterse, hayal gücünün bu karga-

[18] Hayal gücünün tek başına hüküm sürdüğü, *Lucinde*'nin içinde sürekli tekrarlanır. Kim hayal gücünün bu özgürlüğünden sevinç duymayacak kadar canavar olabilir ki? Ama bu, hayatın bütününün hayal gücüne devredilmesi anlamına gelmez. Hayal gücünün böyle hüküm sürmesine izin verilirse, ruhu diz çökertip uyuşturacak, tüm ahlaki gerilimlerden yoksun bırakacak ve hayatı bir rüya haline getirecektir. Ama *Lucinde*'nin elde etmek istediği tam da budur ve bakış açısı şu şekilde ortaya konmuştur (s. 153): "Anlayışın en üstün sağduyusu; sessizlik rolünü seçmesi, ruhu hayal gücüne teslim etmesi ve annenin çocuğunu uyutmak için söylediği tatlı ninnileri bölmemesidir." Bu da demek oluyor ki, anlayış doruğa çıktığı zaman yerini hayal gücüne bırakmalı, bu da hayat mücadelesi içinde bir geçiş evresi olmaktansa, hayatın tümünü yönetmelidir.

şayı (*Mellemhverandre*] sürekli hareket eden tek bir imgede koruması mümkündür. - Ancak, bu kargaşaya rağmen sunuşuma bir düzen getirmeye çalışacak ve bütünün bir noktada gücünü toplamasına izin vereceğim.

Romanın kahramanı Julian bir Doņ Juan (ki o duyumsal dehasıyla her şeyi bir büyücü gibi efsunlamış; ciddi bir otoriteyle öne çıkarak kendisini efendi ve hükümdar ilan etmiş; otoritesinin sözlerle değil, ancak Mozart'ın bazı baskın keman notalarıyla temsil edilebileceği; kimseyi baştan çıkarmayan ama herkesin onun tarafından baştan çıkarılmak, ardından tekrar masumiyetlerini kazansalar bile bir daha baştan çıkarılmak istediği; geçmişi, gelişim tarihi olmayan, ama tam donanımlı olarak bir anda Minerva gibi ortaya fırlayan bir cindir) değil, derin düşünce içinde kıstırılmış ve ancak ardışık olarak gelişebilen biridir. Onun geçmişi hakkında daha fazla bilgi "Erkekliğin Çıraklık Evresi" bölümünde yer alır. "Büyük bir tutkuyla Faro[19] oynuyor gibi görünürken unutkan ve boş vermiş olmak; bir anda her işe birden kalkışıp isteği kaybolur kaybolmaz kayıtsızca sırt çevirmek; bunlar Julian'ın gençliğini geçiştirirken edindiği kötü alışkanlıklardan bazılarıydı" (s. 59). Yazar, bu tek özellikle Julian'ın hayatını yeteri kadar anlattığını düşünüyor. Buna sonuna kadar katılıyoruz. Julian, içinde çok yoğun parçalanmalar yaşayan ve bu parçalanma dolayısıyla insanı bir anda çok daha yaşlı hale getirecek o büyü hakkında iyi bir fikir edinmiş genç bir adamdır; bu parçalanma nedeniyle, tıpkı umutsuzluğun heyecanının insana atletik yetenek kazandırması gibi, görü-

[19] Tüm oyuncuların kâğıdı dağıtana karşı oynadıkları bir çeşit iskambil oyunu (ç.n.).

nüşte inanılmaz bir güce sahip olmuştur; büyük finale çok önceden başlamıştır ama yine de kadehini belirli bir saygınlık ve zarafetle, entelektüel rahatlık içinde kaldırıp bütün gücünü tek bir nefeste toplayarak, muhteşem bir çıkış yoluyla, hiçbir değeri olmayan ve ardında yoksunluk duyacağı hiçbir şey bırakmayan bir hayatın üzerine onur verici bir bulut getirmek ister; intihar düşüncesine çoktan alışmış, ama fırtınalı ruhunun, karar vermesi için gerekli zamanı kendisinden esirgediği bir genç adamdır. Onu tek kurtaracak şey elbette aşktır! Genç ve masum bir kızı baştan çıkarmanın eşiğine geldikten sonra (ancak bu, onun için bir anlam ifade etmeyen bir peri masalıydı; çünkü kız ondaki bilgi açlığını gideremeyecek kadar masumdu), aşkın karanlık sırlarını uzun zaman önce öğrenmiş ve halka açık derslerini Julian'ın boşu boşuna kendisine özel kılmaya çalıştığı bir eğitmen olan Lisette'in, ihtiyaç duyduğu öğretmen olabileceğini keşfeder.

Lisette'in portresi, büyük olasılıkla romanda en başarılı olandır; yazar ona gözle görülür bir taraflılık vermiş ve onda şiirsel bir hüzün havası yaratmak için hiçbir şeyi esirgememiştir. Çocukken aklı bir karış havada [*tungsindig*] olacağına melankolikmiş [*letsindig*], ama buna rağmen duyumsal olarak tahrik edildiği olmuş (s. 78). Daha sonra kısa bir süre için oyunculuk yapmış ve her zaman yeteneksizliğiyle ve katlandığı sıkıntıyla alay etmiştir. Sonunda da kendisini tamamen duyumsallığın hizmetine adamıştır. Bağımsızlığın yanı sıra paraya karşı da çok büyük bir sevgi besliyor ve bunu nasıl zevkle kullanacağını biliyordu. Yaptığı hizmetlerin karşılığını kimi zaman para olarak, kimi zaman da bir kişiye duyduğu hayali takıntının tatmin edilmesini sağlayarak al-

dı. Özel odasında hiçbir zaman sıradan mobilyalar olmadı; her taraf büyük ve pahalı aynalarla, bunların arasına serpiştirilmiş Correggio ve Titian tablolarıyla doluydu. Sandalye yerine Şark halıları koymuş, araya birkaç mermer parçası yerleştirmişti. Burada bütün gün Türklerin oturduğu biçimde, ellerini kucağına koyup otururdu; çünkü tüm kadınsı görevlerden nefret ediyordu. Zaman zaman taze kokulu parfümler sürünür ve daha on dört yaşında baştan çıkardığı içoğlanının okuduğu öyküler, seyahatnameler ve masallarla eğlenirdi. Ama bunlara genellikle hiç dikkat etmezdi, çok komik bir öykü ya da kendisinin de doğru bulduğu kalıplaşmış bir görüşe denk geldiği zamanlar hariç; çünkü yalnızca gerçeklere değer verir, başka hiçbir şeyden anlamaz ve şiiri gülünç bulurdu. İşte her ne kadar ahlak dışı olsa da, şiirsel olduğu iddiasını ortaya atan bir hayatı Schlegel böyle yansıtmıştır. Burada özellikle göze çarpan şey, hiçbir şeyi dikkate almayan; çalışmaya kesinlikle zahmet edemeyen ama kadınsı uğraşlardan da zevk duymayan; aklı meşgul etmeyi gereksiz bulmasına rağmen, meşgul edilmesine izin veren; ruhun bütün gücünü, bitkin düşüren eğlencelerle silip süpüren ve bilincin de bulantılı bir alacakaranlıkta yok olmasını sağlayan özel kayıtsızlıktır. Ama bu yine de bir eğlenceydi ve eğlenmek, şiirsel bir yaşam sürmekle aynı şeydir. Yazar, Lisette'in hizmet görürken yalnız parayı düşünmemesinden yola çıkarak şiirsel bir unsur bulmaya çalışır. Böyle zamanlarda, masum aşka ait bir özellik olan bağlılıkla, onun şeytani aşkını aydınlatmaya çalışır, sanki bir kişinin kaprislerine köle olmak, paraya köle olmaktan daha şiirselmiş gibi. Lüks odasının ortasında, tüm dışsal bilinci uçup giderken oturur ve her duvardaki devasa ay-

nalarda görülen yansıması, sahip olduğu tek bilinci üretir. Kendisinden söz ederken, "Lisette" diyor ve eğer yazabilseydi, kendi öyküsünü sanki başka birine aitmiş gibi aktaracağını ve sürekli üçüncü kişinin ağzından anlatacağını söylüyor. Tabii bunun nedeni dünyada yaptığı işlerin Sezar'ınkiler[20] kadar tarihe mal olması, dolayısıyla da hayatının tüm dünyaya ait olması değil. Nedeni sadece bu *vita ante acta*'nın[21] ağırlığının, taşıyamayacağı kadar fazla olması. Bununla ilgili kendine gelmesi, belalı şekillerinin onu yargılamasına izin vermesi, şiirsel olamayacak kadar ciddi şeylerdir. Onun hoşlandığı şey, bu rezil hayatın çözülüp belirsiz bir şekil almasına izin vermek, kendisiyle hiç ilgisi olmayan bir şeymiş gibi oturup bunu izlemektir. Bu kayıp ve mutsuz kız için acı çekebilir, hatta onun için bir damla gözyaşı bile dökebilir ama bu kızın kendisi olduğunu unutmaya çalışır. Ama unutmaya çalışmak zayıflıktır, her ne kadar bunu yaparken zaman zaman daha iyi bir şeyin habercisi olabilecek bir enerji açığa çıksa da. Öte yandan, başka birine ait pişmanlık hiç can acıtmayacağı için, bu yolla kendini şiirsel olarak rahatlatmaya çalışmak, bu süreç içinde zevkin gizli bir karmaşıklık yoluyla yoğunlaşmasına izin vermek son derece kadınsı bir korkaklıktır. Ancak *Lucinde*'nin tamamı boyunca, şiirsel bir yaşam sürmenin tanımı ve derindeki benliği bir tür uyurgezerlik haline soktuğu için ironik bir doyumla keyfi benliğin serbest kalmasını sağlayan şey olarak, bu estetik sersemliğe düşmek[22] gösterilir.

---

[20] Sezar, eserlerinde kendisinden üçüncü şahıs gibi söz ederdi (y.n.).

[21] Önceki hayat (ç.n.).

[22] Bu durum, özellikle "Aylaklığın Şiirsel Tanımı" bölümünde, en üst düzey kusursuzluğun saf ve el değmemiş pasiflik olarak anlatılmasında göze çar-

Ama bunu daha yakından inceleyelim. *Lucinde* gibi kitapların ahlak dışı olduğunu göstermeye yönelik birçok çaba olmuş, bu tür kitaplar çok kere ayıplanmış ve müstehcenlikle suçlanmıştır. Ancak yazar böyle bir eserin şiirsel olduğunu açıkça iddia etme, okuyucu da gizlice kabul etme hakkına sahip olduğu sürece, bununla elde edilecek pek bir şey yoktur; çünkü ahlak insan üzerinde ne kadar hak sahibiyse, insan da şiirsellik üzerinde o kadar hak sahibidir. Bundan sonra bilinsin ki, bu kitaplar yalnız ahlaktan değil, şiirsellikten de uzak, bunun nedeni de din dışı olmaları. İlk ve son kez söyleyelim; eğer öyle arzuluyorsa insan şiirsel bir yaşam sürebilir. Bundan sonra şiirin ne olduğunu sorgularsak, dünya üzerine kazanılmış bir zafer olduğunu söyleyebiliriz. Şiir, kusurlu bir edimselliği olumsuzlamak yoluyla daha yüksek bir edimselliğin önünü açar, kusurluyu genişletip biçim değiştirmesini sağlayarak kusursuz hale getirir ve böylece her şeyi karartıp gizleyecek olan o acıyı hafifletmiş, dindirmiş olur. Bu bağlamda şiir bir

---

par. "Yaşadığımız iklim ne kadar güzelse, o kadar pasif oluruz. Yürümeyi yalnızca İtalyanlar, yatmayı yalnızca Dogululer bilir. İnsan ruhunun en ince ve görkemli gelişimini Hindistan dışında nerede bulabiliriz? Soylu olmanın en büyük ayrıcalığı aylaklıktır ve bu her yerde soylunun halktan ayrılmasını sağlayan özelliktir" (s. 42). "En yüksek ve kusursuz hayat, parmak kımıldatmamaktır" (s. 43). Varmak istediği mertebe bitkisel hayattır ve Julian da Lucinde'ye buna uygun olarak şöyle yazar (s. 11): "Bir zaman gelecek ki, ikimiz tek bir akıldan, bir bitkinin çiçekleri ya da bir çiçeğin yaprakları olduğumuzu düşüneceğiz. O zaman şimdi umut olarak gördüğümüz şeyin aslında hatırlama olduğunu, gülerek fark edeceğiz." Böylece özlem de bitkisel, hareketsiz hayatın şekline bürünüyor. "'Julian' diye sordu Lucinde, 'neden bu engin huzurun içinde bir özlem duyuyorum?' 'Çünkü biz yalnız özlemde huzur buluruz' diye cevapladı Julian. 'Evet, akıl ancak huzurda, hiçbir şey tarafından rahatsız edilmezken, kendi özleminden daha yüksek bir şey ortada yokken özlem duyup kendisini arayabilir'" (s. 148). *'Julian:* Sevgili dostum, ancak bu özlemin içinde Tanrısal bir huzur bulabildim. *Lucinde:* Ve ben bu güzel huzurda Tanrısal özlem buldum" (s. 150).

arabuluculuktur, ama doğru bir arabuluculuk değildir; içinde yaşadığım edimsellikle aramı düzeltmez çünkü verili edimselliği sindirip onunla özdeş olamam. Bunun yerine, bana daha kusursuz ve yüksek bir edimsellik sunarak verili edimsellikle aramı düzeltir. Karşıtlık ne kadar fazlaysa, arabuluculuk da o kadar kusurlu olur, hatta arabuluculuktan çıkıp tiksinmeye dönebilir. Bu yüzden ancak dindarlar doğru bir arabuluculuk yapabilirler, zira benim için edimselliği sonsuz kılarlar. Şiirsel de edimsele karşı bir tür zafer sayılabilir, ama sonsuz kılınma süreci edimsellik içindeki bir devamlılıktan çok, edimselliğin terk edilmesini andırır. Dolayısıyla şiirsel bir yaşam sürmek, sonsuz bir yaşam sürmek demektir. Ancak bu sonsuzluk, içsel ya da dışsal olabilir. Sonsuz bir şiirsel zevk alan kişinin de önünde bir sonsuzluk vardır, ama bu yalnızca dışsaldır. Ben zevk duyarken sürekli kendimin dışında, "öteki"nin içindeyim. Böyle bir sonsuzluğun kendisini ortadan kaldırması gerekir. Zevk aldığım şeyde kendimin dışında değil içindeysem, ancak zevkim sonsuz olabilir; çünkü içsel olarak sonsuzdur. Şiirsel zevk alan kişi, bütün dünyadan bile zevk alsa, tek bir zevkten mahrum olurdu: Kendisinden zevk almaktan. Yalnızca insanın kendisinden zevk alması (doğal olarak Stoik ya da benlikçi anlamda değil; çünkü orada da gerçek değil, dini anlamda bir sonsuzluk söz konusudur) gerçek sonsuzluktur.

Eğer bu düşüncelerden sonra şiirsel olarak yaşamanın zevk almakla aynı şey olduğu (çağımız derin düşüncenin etkisine ciddi derecede girmiş olduğu için, şiirsel edimsellikle verili edimsellik arasındaki bu zıtlık, daha önce dünyada hiç görülmediği kadar derin bir biçimle kendisini gösterecektir; çünkü daha önceleri şiirsel gelişim verili edimsellikle el ele giderken, şimdi ol-

mak ya da olmamak düzlemindedir, kişi artık arada bir şiirsel yaşam sürmekle tatmin olmamakta, hayatın bütününün şiirsel olmasını istemektedir) iddiasına dönersek, bunun en üst düzeydeki zevki, yani öznenin kendisini hayal ettiği değil, sonsuz bir berraklıkla sahiplendiği, kendisine karşı tamamen şeffaf olduğu gerçek mutluluğu yakalamakta fena halde başarısız olduğunu görürüz. Bu ancak, sonsuzluğuna dışında değil, içinde sahip olan dindar birey için geçerlidir. İntikam almak da bu duruma göre şiirsel bir zevktir ve Şamanlar intikamın yalnız tanrılara ait olmasını, çok tatlı olmasına bağlamışlardır. Ama ben intikam duygumu tamamen tatmin etsem de, Şamanların anlayışı içinde, önümde her şeyin tir tir titrediği, öfkemin alevinin her şeyi yakıp kül edebileceği bir tanrı haline de gelsem, intikam alarak yalnız bencilce bir zevk duyardım, aldığım zevk yalnızca dışsal bir sonsuzluk olurdu. Bu bağlamda, intikamının kudurmasına izin vermeyip öfkesinin efendisi olan en basit bir insan bile, dünyayı alt etmiş olmaya daha yakındır, yalnız o gerçekten kendisinden zevk alıyordur, yalnız o içsel sonsuzluğa sahiptir, yalnız o şiirsel bir yaşam sürüyordur. Eğer bu bakış açısından *Lucinde*'de ortaya konan hayatın şiirsel olduğunu düşünürsek, ona her türlü zevki teslim edebiliriz, ama onu tanımlarken tek bir yüklem kullanma hakkı bizden esirgenmesin: Sonsuz korkakça bir hayattır bu. Ve kimsenin korkakça yaşamanın şiirsel bir yaşam sürmek olduğunu iddia etmeyeceğini göz önünde bulundurursak, bu şiirsel hayatın kendisini şiirselliğin epey dışında, daha doğrusu, tamamen dışında göstermesi mümkündür. Çünkü şiirsel bir yaşam sürerken insan kendi kendisi için gizli kalamaz, mide bulandıran bir anımsatıcılık üstlenemez; bunun yerine kendisine karşı şeffaf ve açık olmalıdır, sonlu ve

bencilce bir doyum içinde değil, kendisinin mutlak ve sonsuz geçerliliği içinde. Eğer bu her insan için mümkün olamazsa, hayat deliliktir ve kişinin dünyadaki diğer herkesten esirgenen sungunun kendisine verildiğini sanması, o dünyadaki en sungun kişi de olsa, birey için kusursuz bir aptal cesaretidir. Bir insan olmak ya mutlaktır ya da hayatın bütünü saçmalıktır; bu kadar akıl hastası olmayan, bu kadar acımasız ve ukala, kendisinin seçilmiş kişi olduğuna inanacak kadar çaresiz olmayan herkesi bekleyen son, umutsuzluktur. Bu nedenle kişi kendisini, genellikle büyük bir yetenek ve çekici güçle insanı yoldan çıkarmayı görev edinmiş *Lucinde*'nin genel eğilimine karşı bazı ahlak kurallarını ifade etmekle kısıtlamamalıdır. İnsan, bu romanın kendisini ve başkalarını şiirsel olduğu, ya da her insanın arzusu olan şiirsel yaşam sürmeye bu yolla varılabileceği yönünde aldatmasına izin vermemelidir.

Ama biz şimdi Julian ve Lisette'e dönelim. Lisette hayatını başladığı gibi sona erdirir, Julian'ın yapacak kadar zaman bulamadığı işi gerçekleştirir ve intihar eylemiyle tüm hayatı boyunca hayalini kurduğu olaya, kendisinden kurtulmaya erişir. Ancak hayatının sonuna kadar estetik düşüncesini korur ve hizmetçisinin anlattığına göre son sözleri olan, "Lisette ölmeli, şimdi ölmeli! Karşı konulamaz bir yazgı gerektiriyor bunu!" çığlıkları, daha önceleri sahnede, ardından da hayatın içinde oyunculuk yapmış biri için gayet doğal sayılabilecek bir tür dramatik aptallık olarak görülmelidir. - Lisette'in ölümü doğal olarak Julian üzerinde bir etki bırakmıştır. Benim olayları çarpıttığımı düşünenler olabileceği için, Schlegel'in kendi ağzından dinleyelim bunu: "Lisette'in ölümünün ilk etkisi, Julian'ın fanatikçe bir onurlandırmayla onun hatırasını ilahlaştırması oldu" (s. 77). An-

cak bu bile Julian'ı geliştirmeye yetmemişti (s. 78): "Julian'ın kadınlar arasında sıradan gördüğü şeyin istisnası (Julian'a göre sıradan kadınlar, Lisette'in sahip olduğu 'yüksek enerjiden' yoksundular) son derece özgündü ve onu içinde bulduğu koşullar, bu sayede doğru bir bakış edinemeyeceği kadar sefildi."

Julian bir süre inzivaya çekildikten sonra, Schlegel'in izniyle yeniden toplumla temasa geçer; bu hayatın kadın üyelerinin bazılarıyla girdiği daha entelektüel ilişkiler yoluyla birkaç aşk serüveni daha yaşadıktan sonra, tüm bu bağımsız uğrakların bileşimini ve duyumsallık kadar da akıllılığı [*Aandrighed*] Lucinde'de keşfeder. Ancak bu aşk ilişkisi entelektüel duyumsallıktan daha derin bir temele oturmadığı, bir teslimiyet anını barındırmadığı, kısacası evlilik olmadığı için; ayrıca pasiflik ve eylemsizliğin kusursuzluk olduğu görüşünü savunduğu için, etik bütünlük burada da olumsuzlanmıştır. Bundan dolayı bu aşk ilişkisi bir içerik elde edemez, daha derin bir anlamda tarih sahibi olamaz; bu yüzden eğlenceleri ancak Julian'ın yine daha önceleri yalnızlığını gidermek için kullandığı gibi şimdi de, akıllı bir hanımın can yakıcı bir durumda ne söyleyeceğini ya da nasıl bir karşılık vereceğini düşünüp durmakla uğraşacağı, *en deux*[23] bir ilişki olacaktır. Gerçek içeriği olmayan bir aşk ilişkisidir bu ve sık sık adı geçen sonsuzluk, sonsuz zevk anı adı verilen şeyden başkası değildir; sonlu olan, dolayısıyla şiirsel olamayan bir sonsuzluktur. Bu yüzden, böyle zayıf ve kırılgan bir aşk kendisini hayatın fırtınalarına direnebilecek güçte; "talihin en sert hayaline, harika bir espri ve oynak bir dengesizlik gibi bakma" (s. 9) kudretine sahip sanınca, insanın elinden gülümse-

[23] İki parçalı, ikiye ayrılmış.

mekten başka bir şey gelmez. Çünkü bu aşk gerçek dünyaya yabancıdır ve fırtına ve kasırgaların efendilerinin bizzat âşıklar olduğu, hayali bir dünyaya aittir. Üstelik, bu ilişkide her şey zevk biriminden hesaplandığı için, varlığını [*Tilværelse*] ondan alan kuşakla olan ilişkisini de aynı derecede benlikçi bir tarzda ele alır (s. 11): "Böylece sevgi dini, sevgilerimizi daha da yakın ve sıkı biçimde birbirine bağlar; çünkü çocuk, anne ve babasının mutluluğunu bir yankı gibi ikiye katlar." Kimi zaman insanın karşısına, çocuğunun yerini bulduğunu en kısa zamanda görmek isteyen aileler çıkabilir, hatta mezarlıktaki yerini bulduğunu bile görmek isteyebilirler. Öte yandan, Julian ve Lucinde çocuklarının sürekli küçük Wilhelmine'in yaşında kalmasını ve bundan zevk duymayı isterler.

Lucinde ve ona bağlı genel eğilimin sorunu, özgürlük ve benliğin oluşturucu otoritesiyle başlamasına rağmen, devam ederek daha yüksek bir akılsal düzeye varmaktansa duyumsallıkta sona ermesi, dolayısıyla da yolculuğu tam aksi yönde bitirmesidir. Etik, akılla akıl arasındaki bir ilişkinin temsilcisidir, ama benlik daha yüksek bir özgürlük ararken, etik aklı olumsuzlamaya çalışırken, beden ve şehvetin yasalarına boyun eğer. Ancak bu duyumsallık naif olmadığı için, sözde ayrıcalıkları içinde duyumsallık kuran aynı keyfiyetin, bir sonraki uğrakta aklın soyut ve tuhaf bir biçimini de kurması mümkündür. Bu gidip gelmeler, bir bakıma dünyanın ironisinin bireyle oyunu, bir bakıma da bireyin dünyanın ironisini taklit etme çabası olarak adlandırılabilir.

TIECK

Burada Tieck'in kimi satirik oyunlarını ve lirik şiirlerini tartışacağız. İlk kısa romanları, Schlegel tarafından doğ-

runun bilgisine eriştirilmeden önce yazılmıştır; sonraki romanları edimselliğe giderek daha fazla yaklaşır ve zaman zaman onunla tamamen örtüşmeye çalıştığı da olur. Tieck'e geçer geçmez nefesim açıldı ve şimdi *Lucinde*'ye baktığımda, içinde hem duyumsallığın baştan çıkarıcı fısıltılarını, hem de bunların ortasında vahşi, hayvani ulumalar duyduğum, korkunç ve bunaltıcı bir rüyadan uyanmış gibiyim. Sanki biri bana cadı kazanında hazırlanmış, insanı hayata dair tüm tatlardan yoksun bırakan lanetli bir iksir içirmeye çalışıyordu. Schlegel edimselliğe doğrudan saldırır. Ancak kendisini şiirsel bir oynaklığa teslim ederken, onun edimselliğe karşı olan kayıtsızlığını da korumuş olan Tieck için durum böyle değildir. Kendisinin tamamen dışında, uç düzeyde ironik bir "lay lay lom" içindeki böyle bir şiirsel oynaklığın da bir geçerliliğe sahip olduğu elbette inkâr edilemez. Bu bağlamda Hegel Tieck'e sık sık haksızlık etmiştir ve aslında Hegel'e yürekten bağlı bir kişinin şu gözlemlerine katılmamak elde değildir: "Hegel zeki ve kıvraklıkta eşit derecede ustaydı, ama güldürünün esas derinlikleri ona bir ölçüde kapalı kaldı. Üstelik, ironinin en son hali onun duruşuna o kadar karşıttı ki, ironideki özgün unsurları fark edeceği ya da beğeneceği yordamdan yoksundu."[24] Ancak böyle şiirler edimselliğe ne kadar yaklaşırsa, yalnızca edimsellik içindeki bir yarıktan anlaşılabilir duruma o kadar fazla gelir; içinde ne kadar polemik gizlerse, polemiksel gelişimi okuyucunun anlayışı için o kadar koşul haline getirir; şiirsel kayıtsızlığından uzaklaşır, masumiyetini kaybeder ve bir amaç edinir. O artık Münchhausen gibi, kendisini ense kökünden yakalayıp kaldıran ve havada

[24] H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart ve Tübingen, 1835, s. 394.

hiçbir dayanağı olmadan dolaşırken, bir kömür yığınını diğerinden daha anlamlı kılan şiirsel yeteneğe sahip değildir. O artık şiirin panteist sonsuzluğu değil, varoluşun [*Tilværelse*] tamamını sabit yuvasından kanırtmak için ironik bir kaldıraca abanan bitimli öznedir. Artık varoluşun [*Tilværelse*] tümü, en anlamsız şeylere bile sırt çevirmeyen, üstelik en anlamlı şeylere bile sahip çıkmayan şiirsel keyfiyet için bir oyun haline gelmiştir. Bu bağlamda, kişinin, Tieck ya da başka bir romantik şairin şiirsel dünyalarında nasıl duyulmamış ve neredeyse olanaksız şeylerin gerçekleştiğini anlaması için, eserlerindeki kişiler listesini okuması bile yeterlidir. Hayvanlar insan gibi konuşur, insanlar sığır gibi; masa ve sandalyeler varoluştaki [*Tilværelse*] anlamlarının farkına varırlar, insanlar varoluşu [*Tilværelse*] anlamsız bir şey gibi görürler; hiçlik her şey olur [*blive til*], her şey ise hiçlik; imkânsız da dahil her şey mümkündür, mantıksız da dahil her şey mantıklıdır.

Ancak unutulmamalıdır ki, Tieck ve romantik okulun tüm üyeleri, insanların sonlu toplumsal konum içinde kemikleştikleri bir dönemle ilişki içindeydiler ya da olduklarını düşünüyorlardı. Hiçbir mantıklı özlemin giderilmeden kalmasına, hiçbir mantıklı arzunun doyuma ulaşmadan sürmesine izin vermeyen Tanrısal bir Çin iyimserliği içinde her şey kusursuzlaştırılmış ve doruğa çıkarılmıştı. Gelenek ve alışkanlıklardan çıkarsanan varsayımlar ve bilgece sözler, koyu bir inancın ilahları haline getirilmişti. Her şey mutlaktı, hatta mutlak bile. İnsanlar çokeşlilikten kaçınıyor, uzun silindir şapkalar takıyorlardı. Her şeyin önceden belirlenmiş bir anlamı vardı. İnsanlar, hayattaki konumlarına göre, başarılarını çok ince saygınlık nüanslarında hissediyorlardı. Herkes kendisi için ve bütünün adına gösterdiği yorulmak bil-

meyen çabalarının ne anlama geldiğini biliyordu. İnsanlar saatin kaç olduğuna dikkat etmeksizin, bir Quaker[25] umursamazlığında yaşamıyorlardı. Böyle yakışıksız şeyler, boşu boşuna ortaya çıkmaya çalışırdı. Her şey kendi ölçülü adımlarına göre hareket ediyordu, hatta evlilik teklif etmeye giden erkek bile; çünkü yasal bir görevde bulunduğunun ve çok ağırlığı olan bir adım attığının tartışmasız farkındaydı. Her şey saatinde meydana geliyordu. İnsan Yazdönümü Günü'nde doğadan esinlenirdi. İnsan Paskalya'dan sonraki dördüncü cuma da tövbe ederdi. Yirmi yaşına bastığında âşık olurdu. Saat onda yatardı. Evlenir, yuvası için yaşar, devlete karşı görevlerini yerine getirirdi. Çocukları ve ailesi olurdu. Erkek gibi dik dururdu. Kutsal yerlerde, dini görevlerini yerine getirirken görülürdü. Kişi bir rahibin yardımcısıydı, onun gözetimi altında onurlu olmayı ve ardında bir isim bırakmayı öğrenirdi. Bir gün bu rahibin zayıf kalbini tutarak bir adım daha atabilmek için boş yere uğraşacağını da adı gibi bilirdi. İnsan sözcüğün tam ve gerçek anlamıyla bir dosttu, tıpkı gerçek bir şansölye olduğu gibi. Dünyayı anlar ve çocuklarını da buna göre yetiştirirdi. Kişi haftada bir gece, bir şairin varoluşun [*Tilværelse*] güzelliği hakkında yazdığı bir methiyeden esinlenirdi. Kişi kendisi için her şeydi, yıllar geçer ama doğruluğundan bir adım bile sapmazdı. Dünya artık çocuklaşıyordu, yeniden canlandırılması gerekirdi. Bu nedenle romantizm yararlı bir şeydi. Romantizmin içinden ürpertici bir rüzgâr geçer, ortaçağın el değmemiş ormanlarından esen serinletici sabah rüzgârı ya da Antik Yunan'ın saf havası gibi; kültürsüz adamın sırtından soğuk terler dökmesine neden olur, ancak bu, insanın o ana

[25] Dostlar Topluluğu'nun üyesi (ç.n.).

kadar içinde nefes aldığı bataklık pusunu dağıtmak için gereklidir. Yüzyıllar akışını şaşırır, büyülü kale yükselir, içindekiler uyanır, ormanlar rahat nefes alır, kuşlar şakır, güzel prensesin çevresi talipleriyle dolar, ormanlar av borularının ve köpeklerinin sesleriyle canlanır, ovalardan kokular yayılır, şiir ve şarkı kendisini doğadan koparıp uçuşmaya başlar; kimse de onların nereden gelip nereye gittiğini bilmez. Dünya canlanmıştır, ama Heine'nin büyük kıvraklıkla gözlemlediği gibi, romantizm tarafından canlandırılarak yine küçük bir çocuk olmuştur. Romantizmin felaketi, edimsellik olmayan şeyi kavramasıdır. Şiir uyanır; güçlü özlemler, gizemli öngörüler, heyecan verici duygular uyanır; doğa uyanır; güzel prenses uyanır; romantik uykuya dalar. Bunların tamamını bir rüyada yaşar. Eskiden çevresindeki her şey uyurken, şimdi her şey uyanmıştır fakat o uyumuştur. Ancak rüyalar tatmin edici değildir. Bitkin ve yorgun uyanır, dinlenememiştir; hemen ardından yine uykuya dalar ve kısa süre sonra uyurgezerlik durumunu korumak için sanat gerekir. Ancak bu ne kadar çok sanat gerektirirse, romantiğin hayalini kurduğu ideal de o kadar tuhaflaşır.

Romantik şiir, işte bu iki kutup arasında hareket eder. Bir tarafta, tüm bayağı kültürsüzlüğüyle verili edimsellik vardır; öbür tarafta buğulu şekillerle görülen ideal edimsellik. Bu iki uğrak, birbiriyle zorunlu olarak ilişki içindedir. Edimsellik ne kadar alaya alınırsa, ideal o kadar yükseğe fışkırır, yalnız burada fışkıran çeşme, sonsuz hayata doğru akmaz. Bu şiirin iki zıt kutup arasında gidip gelmesi, onun daha derin bir anlamda gerçek şiir olmadığını gösterir. Gerçek ideal kesinlikle ötede değildir: Bir itici güç olarak arkamızda, çekici bir hedef olarak önümüzde, ama her iki durumda da içimizdedir ve onun gerçeği budur.

Okuyucu, bu türdeki şiirlerle gerçek bir şiirsel ilişki kuramaz; çünkü şair de kendi şiiri ile gerçek bir şiirsel ilişki içinde değildir. Şairin sahip olduğu şiirsel bakış açısı aslında şiirsel keyfiyettir, şiir tarafından bırakılan etki ise, içinde hiçbir şeyin kalmadığı bir boşluktur. Bu keyfiyet, yapının her yerinden görülebilir. Şimdi şu parça hızlandı, şimdi hareketsiz ve duraklama halinde, şimdi geri gidiyor; şimdi Peder Madsen Geçidi'ndeyiz, şimdi cennette; derken son derece olanaksız bir şey meydana geldi, ama şair bunun olanaksız olduğunu gayet iyi biliyordu; bakın çanlar çalıyor, üç kutsal kralın geçişini haber veriyor; ardından da Fransız borusunun[26] solosu geldi; şimdi bir şey ciddi anlamda ilerledi ama anında tersyüz edildi; kahkahadaki birlik tüm karşıtlıkları buluşturacaktır, ama bu kahkaha da derin bir üzüntünün uzaktan gelen flüt sesleriyle doludur vs. vs.

Yapının bütünü kendisini şiirsel bir bütünlüğe sokmayı başaramadığı için (zira şair için şiirsel olan, her şeye hükmetmesini sağlayan özgürlüktür, öte yandan okuyucu için şiirsel olan ise şairin gelgitlerini taklit etmesindeki özgürlüktür), bağımsız unsurlar birbirlerinden yalıtılmış olarak dururlar [*staae*]; daha doğrusu, bağımsız unsurlar yalıtılmış bir çabayı inşa ettikleri [*bestaae i*] için, hiçbir şiirsel birlik var olamaz. Polemik çaba asla huzura eremez; çünkü buradaki şiirsel unsu-

[26] Bu, Hotho'nun kusursuz anlatımıyla kıyaslanabilir (*a.g.e.*, s. 412): "Burada hayal gücünün maceracı yeteneği, her tür görüntü için sınırsız yer ayırmıştır: Cesur parçalar akıllarına estiğince öne atılırlar; arabesk benzeri acayiplikler bol, dökümlü kumaş boyunca alaycı kahkahalar atarlar; alegori aslında kısıtlı olan şekilleri, biçimlerini kaybedinceye kadar esnetir; şaka ise orada burada, karman çorman bir boş vermişlik içinde dolanır. Ve bu neşeli zevk, kendi içinden çıkan hiçbir gereksiz icadı geri çeviremeyen, zayıf bir iradesizliğe bitiştirilir."

run bünyesinde, kendisini sürekli yeni bir polemik yaratarak kurtarma vardır; şairin ideali bulması, gülünç olanı bulması kadar zordur. Her polemik hamlede daha fazlası gizlidir; daha dâhiyane bir betimlemeyle kendisini aşabilme olasılığıdır bu. Öte yandan, çaba gösteren idealin kendisine ait bir ideal yoktur, çünkü her ideal, aynı anda daha yüksek bir ideali gizleyen bir alegoriden ibarettir ve bu böyle yükselip gider. Şair ne kendisine ne de okuyucuya dinlenme fırsatı verir, çünkü bu mola böyle bir şiirin tam karşıtıdır. Tek dinlenebileceği yer, içinde idealin hayalini gözünün önüne getirdiği şiirsel sonsuzluktur, ama bu da zamandan yoksun bir saçmalıktır ve bir sonraki anda ideal alegori haline gelir.

Tieck bayağılığı kavramakta özgün bir yaratıcılığa ve garip olanın açısından bakmakta inanılmaz bir ustalığa sahip olduğu için, ideale yönelik çabası, ne kadar derin kazılırsa o kadar çok su veren artezyen kuyusu gibi bir derinliğe sahiptir ve ufukta belirmesi gereken görüntü aslında sonsuzlukta kaybolur. İnsanın kendisini garip hissetmesini sağlayan sıra dışı bir yeteneği vardır; arada sırada göze çarpan ideal insan şekilleri de o kadar olağanüstüdür ki, insanı kaygılandırır; çünkü doğada nadiren görülen tuhaf jeolojik oluşumlara benzerler ve bir noktaya takılıp kalan bilgili gözleri insana güvenden çok huzursuz edici bir kaygı verir.[27]

Bu şiir türünün amacı sürekli tahminlerle, bir türlü kendisine tam oturan ifade biçimini bulamayan ve bu şiirin, sonsuzluktaki şiir hakkındaki bir şiir olacağı o ruh haline yaklaşmak ve bir de okuyucuyu şiirin sun-

[27] Eğer okuyucu böyle bir kişinin tasvirini görmek istiyorsa, onu şu çizime yönlendiririm: *Das Knaben Wunderhorn, alte deutsche Lieder*, cilt 3, Heidelberg, 1808.

duğu şeylerle ölçüşemeyecek bir ruh haline sokmak olduğu için, gücü doğal olarak liriktedir. Bu lirizm daha derin bir içeriğe sahip olarak ağırlaşmamalı; tam tersine, giderek uzaklaşan bir yankı gibi zayıflayıp yok olmalıdır. Lirizmde öznel uğrak müzikal unsurdur ve bu diğer her şeyi geride bırakacak kadar gelişmiştir. Bu bağlamda, her şey şiirdeki ezgiye dayalıdır; yani bir dörtlüğün seslenip diğerinin cevap verdiği tınıya, dizelerin hafif ve esnek dans adımlarıyla kıvrılmasına, bu arada da kendi kendisine eşlik etmek için mırıldanmasına. Uyak ise macera arayan bir şövalye olur ve Tieck ile romantizmin diğer temsilcilerinin yaratmak için çok uğraştıkları etki (yani okuyucunun yabancı, ama sanki onu zamanın çok gerisinde, tarihsel bilinci aşmış bir geçmişte bir yerlerde görmüş gibi tanıdık bir yüzü görmesi) artık uyağın başına gelir; eski günlerden tanıdığı biriyle yüzleşmek zorunda kalır ve bu durumdan çok rahatsız olur. Bildik yoldaşlarından sıkılan ve bunalan uyak, yeni ve daha ilginç ilişkiler edinmek için yola çıkar. Sonunda müzikal unsur kendisini tamamen soyutlar; çünkü romantizm ara sıra da olsa herkesin çocukluğundan, "Portakalı soydum, başucuma koydum" dizeleriyle hatırladığı o şiir türünü yeniden canlandırmakta başarılı olur. Böyle şiirlerin kusursuz kabul edilmesi gerekir, zira burada ruh hali, ki her şeyin harekete geçirmeye çalıştığı budur, tamamen baskındır ve hiçbir şekilde bastırılmamıştır; çünkü tüm içerik olumsuzlanmıştır.

Tieck edimselliği Schlegel kadar ciddiyetle olumsuzlamış olmasa da, tuhaf ve kudretsiz idealinin bulut gibi havada dolaşması ya da yerde gizlice koşuşturan birinin gölgesi gibi görülmesi, onun yoldan çıktığını kanıtlar. Schlegel daha sonra Katolik olarak huzur bulmuştur; Tieck ise varoluşun [*Tilværelse*] tümünün bir

şekilde tanrılaştırıldığı ve her şeyin eşit derecede şiirsel olduğu bir ortamda arada sırada rahat etmiştir.

SOLGER

İroninin felsefi bilincine varmayı ilk deneyen Solger olmuştur. Görüşleri, ölümünden sonra yayımlanan estetik üzerine konuşmalarında[28] ve yine ölümünden sonra yayımlanan yazılarının[29] bazılarında ortaya konmaktadır. Hegel dikkatinin çoğunu Solger'in anlatımına ayırmıştır ve ona bariz bir yanlılıkla yaklaşır. *Solgers nachgelassene Schriften* üzerine yazdığı, sık sık adını andığımız incelemesinde, Hegel kendisini şöyle ifade eder (XX, s. 182): "Genelde ironiye aristokrat taklidi yapan bir hilkat garibesiymiş gibi davranılır. Ancak Solger'e göre, o bir prensip sayılabilir." Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* adlı eserinin giriş bölümünde de Solger'e göndermede bulunur (cilt 1, s. 93): "Solger diğerlerinin aksine, yüzeysel felsefi bilgilerle tatmin olan biri değildi. Gerçekten spekülatif bir dürtü ve içindeki bir arzunun güdümünde, felsefi ideanın derinliklerine inmeye mecbur oldu." Bunun ardından da, Solger'in bunu somut bir doyuma ulaştıramadan, çok erken ölmüş olmasından yakınır.

Solger'in bakış açısını anlatmak son derece zordur; çünkü o, Hotho'nun doğru gözleminde söylediği gibi, görüşlerini *"schwerbegreifbarer philosophischer Klarheit"*[30] ile ifade etmiştir. Olay şundan ibarettir: Solger olumsuzun içinde kaybolmuştur. Bu fırtınalı denize

---

[28] K. W. F. Solger, *Vorlesungen über Aesthetik*, düzenleyen K. W. L. Heyse, Leipzig, 1829.

[29] *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, yayına hazırlayanlar Ludwig Tieck ve Friedrich Raumer, 2 cilt, Leipzig, 1826.

[30] Anlaşılması güç bir felsefi açıklık (ç.n.).

içimde kuşkularla çıkışımın nedeni budur; hayatımı kaybedeceğimden değil, bana ne olduğu ya da herhangi bir anda kendimi nerede bulduğum konusunda okuyucuya doğru bilgi vermenin neredeyse imkânsız olacağından korkarım. Olumsuz yalnızca olumlunun içinden görülebildiği ve buradaki olumsuz hem özerk, hem de tüm çıplaklığıyla meydanda olduğu için, okuyucu tamamen afallamıştır. Tam da insan yönünü bulabileceği bir belirlemenin ortaya Çıkacağını beklerken her şey yeniden yok olur; çünkü yakından bakıldığında uzaklarda olumlu gibi görünen şeyin, aslında yeni bir olumsuzlama olduğu ortaya çıkar. Solger spekülasyonun gelişimine katkıda bulunmuş olabilir elbette, ama onun hakkında yapılabilecek en iyi tanım, Hegel'in olumlu sistemine kurban gittiğidir. Burada Hegel'in Solger'e karşı neden taraflı davrandığı da su yüzüne çıkar. Solger, olumsuzun metafizik şövalyesidir. Diğer ironistlerin yaptığı gibi edimsellikle çarpışmaz; çünkü onun ironisi hiçbir şekilde edimselliğe karşı bir duruşa sahip olmamıştır.[31] Solger'in ironisi potansiyel ironidir ve her şeyin içindeki hiçliği görür. Bu nedenle ironi bir organon,[32] olumsuza yönelik bir duyudur.

Solger spekülasyon çemberinde hareket eder. Hiçbir yerde kapsamlı, adım adım ilerleyen ve felsefi bir anlatımda bulunmayıp kimi zaman tamamen metafizik yapıya sahip, aforizma benzeri sözlerle, kimi zaman tarih-

---

[31] Solger'in şu görüşleri çok yerindedir (*Nachgelassene Schriften*, cilt 2, s. 514): "Bu ironi, insanı temelden ve ciddi olarak ilgilendiren her şeye karşı küstahça bir umursamazlık, doğasındaki kutuplaşmalara tam kayıtsızlık mıdır? Kesinlikle hayır. Böyle bir şey olsa olsa, ciddiyet ve şakanın ötesine geçemeyen, bunun yerine onlarla aynı düzlemde, aynı silahlarla çarpışan, kaba bir alaycılık olur."

[32] Alet, araç (ç.n.).

sel-felsefi, estetik ve etik soruşturmalarla, yani felsefe dünyasına teğet geçen ifadelerle düşüncelerini dile getirdiği için, kısa zamanda çok zorlanmaya başlarız. Buna bir de, dilinin felsefi olmaktansa şiirsel olduğunu ve hareketin ne yöne gittiğine dair okuyucuya açık bir ifadede bulunmadığını da ekleyin. (Örneğin, Tanrı'nın kendisini göstererek kurban ettiğini söylediğinde, bu sözün anlamının, Tanrı'nın dünyayla barıştığı ifadesi üzerinde yapılan spekülasyonla ortaya çıkan metafizik anlamla benzerlik içinde olduğunu fark edebiliyorum. Ama bu barışma, Hıristiyan terminolojisiyle karşılaştırıldığında kavramın sulandırılması yerine geçtiği için, böyle kullanımlar Solger'in daha da somut bir kavrama karşı aldığı tavır için bir savunma olmaktan uzaktır.) *Olumsuzlamak, yok etmek, geçersiz kılmak* gibi ifadelere sık rastlanır, ama okuyucunun yönünü bulabilmesi için, önce hareket yasalarını anlaması gerekir. Olumsuzun iki işlevi vardır: Sonluyu sonsuz, sonsuzu sonlu kılar. Ama insan hangi hareketle meşgul olduğunu, ya da ne zaman biriyle, ne zaman öbürüyle ilgilendiğini fark edemezse, doğal olarak her şey birbirine girer. Üstelik, kişi olumsuzlandığı söylenen şeyin önemine de katılmak zorundadır, yoksa olumsuzlama çok yanlış bir yere denk düşebilir. Edimselliğin yok edilmesi, olumsuzlanması gerektiği söylendiğinde, insan edimsellikle neyin kastedildiğini bilmelidir; çünkü edimsellik de bir bakıma olumsuzlama sayesinde meydana gelmiştir. Ancak bu hiçbir zaman açıklanmaz ve kişi şu gibi kargaşalarla yüz yüze gelebilir: İnsan *Nichtige*'dir[33] (daha şimdiden insanın

[33] Almanca olan bu sözcüğü korudum çünkü tam olarak eşanlamlısı bir Danca sözcük bilmiyorum. Okuyucu bu sözcükten rahatsız olduğunu hissetse de, sürekli Solger'in anısıyla yaşıyor olmak aslında zarardan çok yarar getirebilir. [Kierkegaard'ın Hegel'e gönderme yaparak kullandığı bu sözcük, He-

ne bağlamda *Nichtige* olduğuna ve bu *Nichtige*'de ne ölçüde olumlu ve geçerli bir şey bulunduğuna karar verilmelidir); *Nichtige*'nin yok edilmesi gerekir (burada da yine önce küçük bir değerlendirme yapılıp insanın *Nichtige*'yi ne ölçüde yok edebileceği, böylece başka bir anlamda nasıl *Nichtige* olmaya devam etmeyeceği belirlenmelidir); ama içimizdeki *Nichtige* Tanrısaldır.

Solger sonlu ve sonsuzun mutlak kimliklerini oluşturmak, onları birçok yönden ayrı tutan sınırı yok etmek ister. Mutlak, varsayımsız başlangıca erişmek için çabaladığından ötürü, hareketi tamamen spekülatiftir. *Nachgelassene Schriften,* cilt 1, s. 507'de şu sözler yer alır: "İyi bilinir ki, filozofun bilim dalı, her şeyi kendi içinde barındırdığı için, diğerlerinden temelde farklıdır. Diğer tüm bilimler bir şeyi verilmiş olarak varsayar; ya matematikte olduğu gibi belirli bir bilgi biçimini, ya da tarih ve doğa bilimlerinde olduğu gibi belirli bir konuyu. Ancak felsefe kendi kendisini yaratmak zorundadır." Potansiyel ironisi, sonluyu *Nichtige* olarak, yani yok edilmesi gereken şey olarak görür.[34] Ancak sonsuzun da olumsuzlanması gerekir; öteki dünyadan bir "kendindelik" halinde olmamalıdır. Böylece doğru edimsellik meydana getirilmiş olur (*Nachgelassene Schriften,* cilt 1, s. 600): "Bitimli olan, yani basit olgu ne kadar doğru edimsellik sayılabilirse; kavramlarla ve yer değiştiren karşıtlıklarla olan ilişki de o kadar bitimsiz sayıla-

---

gel'de geçtiği haliyle hiçlik, hiçbir şey, değersizlik gibi anlamlara gelmektedir (y.n.).]

[34] Solger'in ironisiyle, daha önce tanımlanan ironi arasındaki fark derhal anlaşılacaktır. Solger'in ironisi düşünsel, dini bir adanmışlıktır ve bu katılığı içinde, kendi için var olan özneyi korumak aklına bile gelmez. Tüm sonlulukların olumsuzlanması gerekir; buna, gözlemleyen özne de dahildir; hatta, bu düşünme sırasında zaten olumsuzlanmıştır.

bilir. Doğru edimsellik bir sezgi [*Anschauung*] anıdır; içinde bizim anlayışımızın ancak birbiriyle ilişki halinde kavrayabildiği sonlu ve sonsuz tamamen yok edilmiştir; çünkü tanrı ya da daimi olan, kendisini bu yolla gösterir." Burada idea mutlak başlangıç noktasında, sonsuz mutlak olumsuzluk olarak yer almaktadır. Ancak, eğer bundan bir şey oluşacaksa [*blive til*], olumsuz kendisini tekrar ileri sürmeli ve ideayı sonlu kılmalı, somutlaştırmalıdır. Olumsuz, düşüncenin huzursuzluğudur, ama bu huzursuzluğun görünmesi, ortaya çıkması gerekir: Arzusu, işi götüren arzu olarak kendisini göstermeli, acısı ise yaratan acı olmalıdır. Eğer bu gerçekleşemezse, o zaman elimizde yalnız düşüncenin, dini bağlılığın ve panteizmin gerçek dışı edimselliği kalır. Ve bu bağlılık bir uğrak olarak da korunsa, hayatın tümünün bağlılık haline gelmesine izin de verilse, doğru edimsellik asla ortaya çıkmaz. Eğer bir uğrak olarak kalırsa, onu anında tekrar başlatmak dışında yapılacak bir şey yoktur; yok eğer hayatın tümünü doldurursa, o zaman edimsellik hiçbir zaman var olmaz [*bliver til*]. Dolayısıyla Solger'in, insanın ideayı Platon gibi cennette ya da cennet ötesi bir yerde hayal etmemesi gerektiğini anlatması; sonluluğun Spinoza'da olduğu gibi, yalnızca bir tarz olarak ortadan kalkmasına izin vermeyeceğine dair bizi temin etmesi; Fichte'nin yaptığının aksine, ideanın sonsuz bir oluş [*Vorden*] yoluyla varoluşa geçmesini [*tilblive*] reddedeceğini söylemesi nafiledir, üstelik Schelling'in kusursuz varlığın var olduğunu [*Tilværelse*] göstermeye yönelik çabasını onaylamaması da pek anlamlı değildir. Bunlar yalnızca ön çalışmalardan ibarettir. Solger başlangıçta yer alır. Ancak bu başlangıç tamamen soyut olduğu için, var olan düalizmin kendisini doğru olarak ortaya çıkarması çok önemlidir. Ama bu gerçek-

leşmez; tam tersine, Solger'in sonluya bir geçerlilik veremeyeceği, sonsuzu somutlaştıramayacağı açığa çıkar. Sonluyu *Nichtige* olarak, kaybolan biçiminde, *nichtige* evren olarak görür. Bu nedenle ahlaki belirlemelerin bir geçerliliği yoktur ve tüm sonluluk, ahlaki ve ahlak dışı çabaların tamamıyla birlikte, onu bir hiçlik olarak gören metafizik bir düşüncenin içinde kaybolup gider. Solger şöyle demektedir (*Nachgelassene Schriften*, cilt 1, s. 512): "Şeytani olabilmemiz, fenomenal bir görünüme ve kaba bir varlığa sahip olmamıza bağlıdır. Bu varlık kendi içinde ne iyidir ne de kötü; ne bir şeydir ne hiçbir şey; bunun yerine bölünmüş varoluşun [*Daseyn*] kendi üzerine yansıttığı bir gölgedir ki, biz de karşılığında iyi ve kötünün görüntüsünü, bir duman bulutuna yansıtır gibi yansıtabiliriz. Tüm ahlaki erdemlerimiz iyiliğin böyle yansıtılmış resimleridir, onlara güvenenlerin vay haline! Tüm ahlaksızlıklarımız ise kötülüğün böyle yansıtılmış resimleridir ve bunların önünde bir hiç olduklarına, bunları içimizden söküp atabilecek [*heben*] olan tek şeye inanmayıp, bu resimleri edimsel ve doğru kabul eden, bunlar yüzünden umutsuzluğa düşenlerin vay haline!" Burada, Solger'deki zayıflık hemen fark edilebilir. Her ne kadar ahlaki erdemlerin kendinde ve kendi için bir değeri olmadığı, ancak Tanrı'nın onları bizim içimizde üretmesine izin veren alçakgönüllülük yoluyla değer kazandığı doğru olsa da; her ne kadar insanın içindeki kötülüğün kendisi tarafından değil, ancak Tanrı tarafından yok edilmesi mümkün olsa da; bu durum, kişinin kendisini metafizik olarak terk etmesi gerektiğinin ve bir durumda Tanrısala yardımcı olan o sinerjiyi[35]

[35] Hıristiyanlıkta insan iradesiyle Tanrı'nın merhametinin karşılıklı olarak, birlikte işlemesi (ç.n.).

görmezden gelmesinin, diğer durumda ise Tanrı'nın gitmesine izin vermeyen o pişmanlığa sırt çevirmesinin doğru olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda sonlunun *Nichtige* olduğu su götürmez bir gerçektir, ama yine de içinde, tutunmasına olanak tanıyan bir şeyler vardır.

Bunların tamamı içinde görülen felsefi girişim doruğa çıkarılmamıştır; bu nedenle kişinin spekülatif bir duruşu değil, sonlunun sonsuzla birlikte kazandığı o mutlak kimlik içindeki soyut "kendindeyi" panteistik bir şekilde terk edişi vardır. Panteizm iki şekilde ortaya çıkabilir: Ya insan merkezci derin düşünceyle insanı vurgulayarak, ya da Tanrı merkezci derin düşünceyle Tanrı'yı vurgulayarak. Eğer insanlığın Tanrı'yı yaratmasına izin verirsem, Tanrı ve insan arasında bir çelişki olmaz; eğer insanın Tanrı içinde yok olmasına izin verirsem, yine çelişki olmaz. Solger anlaşılan ikincisini yapmaktadır. Doğal olarak Tanrı'yı Spinoza'nın yaptığı gibi madde olarak düşünmez, ama bunun nedeni, insan ve Tanrısalın aşırı inançlı özdeşliğini geçersiz kılmayacak olmasıdır.

Bu metafizik soruşturmalara daha fazla devam edilmemiştir. Biz de bu nedenle daha spekülatif-dogmatik bir çemberi ilgilendiren bir dizi başka düşünceye yöneleceğiz. Solger sıklıkla Tanrı, kendisini kurban etmek, sevgisinden ötürü teslim olmak gibi somut fikirleri kullanır. Tanrı'nın yoktan var etmesi, esirgemesi gibi özelliklerine sık sık gönderme yapar. Bu bölüm Hegel tarafından derinlemesine incelendiği için, ben de ona bağlı kalacağım. Önce Solger'den birkaç alıntı yapalım. Bu spekülatif parıltıların çoğu, *Nachgelassene Schriften*'ın ilk cildinde yer alan ve biri Tieck'e, diğeri Abeken'e yazılmış iki mektupta ortaya çıkar. Bkz. s. 603: "Tanrı bizim sonluluğumuzda var olduğu ya da kendisini gösterdiği için, kendisini bizim içimizde kurban eder ve yok

olur, çünkü biz hiçiz." Bkz. s. 511: "Kusurluluğumuzu oluşturan görece zayıflığımız olmadığı gibi, doğruluğumuzu oluşturan da öz varlığımız değildir. Biz *nichtige* fenomenleriz; çünkü Tanrı bizim içimizde var olmuş ve böylece kendisini kendisinden ayırmıştır. Ve biz var olalım diye kendisini hiçliğe düşürmesi, sadece hiçlik olarak kalmayıp ona dönmemiz ve varlığımıza onda sahip olmamız için kendisini kurban etmesi ve hiçliğini yok etmesi, ölümünü öldürmesi en büyük aşk değil de nedir? İçimizdeki *Nichtige,* biz onu bir *Nichtige* olarak kavradığımız ve kendimizi böyle bildiğimiz sürece, Tanrısalın ta kendisidir. Bu aynı zamanda iyi alandır da ve biz Tanrı önünde aslında yalnız kendimizi kurban ederek iyi olabiliriz." Hegel, bu yorumları XX. bölüm, sayfa 165'te "tartışır.[36] Hemen fark edilecektir ki, bütün spekülatif enerjisiyle Solger, bize yönümüzü buldurmaktan çok kaybettirir ve aradaki her belirleme eksikli olduğu için, olumsuzlamaların doğru yapılıp yapılmadığını kesinleştirmek son derece zorlaşır. "Tanrı bizim sonluluğumuzda var olduğu ya da kendisini gösterdiği için" dendiği zaman, önce Tanrı'nın ne anlamda sonlulukta var olduğunu bilmemiz gerekir; yani burada yaratma kavramından yoksunuz. Ardından Tanrı'nın sonlulukta var olarak kendisini kurban ettiği ileri sürüldüğünde, yaratımın dile getirildiği düşünülebilir. Eğer amaç buysa bile, yeteri kadar açık ifade edilmemiştir. Şöyle anlatılsa daha iyi olurdu: Tanrı kendisini kurban ettiğince yaratır. Bu da, denk gelen yüklemin tanrının kendisini yok ettiğini olumlamasıyla güçlenirdi. Tanrı'nın kendisini yok ettiğini söylediğimizde, bir olumsuzlamayı ifade et-

[36] Hegel, Solger'e ait görüşleri tartışması sırasında, kendisinin Hıristiyan anlayışıyla ilişkisinin ne olduğu sorusuna çok ilginç bir katkıda bulunur.

tiğimiz açık; ama dikkat ederseniz bu olumsuzlamada sonsuz, somut ve sonlu kılınır. Öte yandan, Tanrı'nın kendisini kurban ve yok ettiği ifadeleri, dikkatimizi, esirgeme özelliğine çekebilir. Bu, hemen ardından gelen, "biz hiçliğiz" sözleriyle güçlendirilmektedir; çünkü burada sonlu açıkça ortaya konmuş ve sonsuzluğuna, yani hiçliğine yerleştirilmiştir; ancak olumsuzlanması gereken de bu hiçliktir ve bu olumsuzlamayla sonlu, sonsuz kılınmaktadır. Ancak, bize insanın hangi anlamda hiçlik olduğunu anlatan, günahın öneminin bu kavram içinde bir yer bulacağı nitelikte bir açıklığa sahip ara belirlemelerden yoksun durumdayız. Yani önümüzde, hem yaratılışa hem de esirgemeye, hem sonluluğa hem de günaha hakkını vermeyen bir spekülatif belirsizlik var. Eğer bunu Tieck'e yazılmış mektuptaki yargılarla karşılaştırırsak, aynı türde bir spekülatif alacakaranlığın ortaya çıktığını görürüz. Öğrendiğimize göre, "biz *nichtige* fenomenleriz; çünkü Tanrı bizim içimizde var olmuş ve böylece kendisini kendisinden ayırmıştır." Burada yaratılış kavramı ima edilir. Ama yaratma eylemini sürdürmek için gerekli olan ara belirlemelerin eksikli olduğunu, panteistik düşüncenin bile açıkça dile getirilmediğini hatırlamak gerekir. Çünkü Tanri bizim içimizde var olduğu için *nichtige* fenomenler olduğumuzu söylemek doğru değildir. Solger'in görüşleri ve terminolojisi gereğince, bunun şöyle kurgulanması gerekir: Tanrı kendisini yok ettiği için, tüm sonlulukların hiçliği varoluşa geçer [*bliver til*]. Ancak Tanrı'nın böyle var olduğunu söylemek, Tanrı'nın kendisinden ayrı (çünkü yaratma anında bu durumdadır) ama kendisinin içinde olduğunu ve hiçliğin yine iptal edildiğini söylemek değildir. Bunun ardından, "Ve biz var olalım diye kendisini hiçliğe düşürmesi . . . en büyük aşk değil de

nedir?" dendiğinde de yaratma ve esirgeme yine birbirleriyle karıştırılmış, berbat edilmiş olur. Tanrı, biz hiç olduğumuz için, bizi var etmek adına kendisini hiçliğe düşürmedi; biz hiç olmaktan kurtulalım diye o hiçliğe düşürdü kendisini. Solger'in bu olayda Tanrı'nın sevgisini görme çabasına gelince, burada da ara belirlemelerin eksikli olduğunu belirtmek gerekir; çünkü yaratılış kavramı öyle bir verilmelidir ki, Tanrı aşkı, kendine duyulan bir aşk olmasın. Solger, Tanrı'nın kendisini kurban ve yok ettiğini, ölümünü öldürdüğünü söylerken de somut ifadeler kullanmaya devam ediyor. Bu doğrultuda insan doğal olarak esirgemeyi, sonluluğun olumsuzlanmasını ve Tanrı'ya dönüş ile Tanrı'nın içindeki dönüşü hatırlar. Ama daha önceden Tanrı'nın bizim sonluluğumuz içinde var olarak kendisini yok ettiği doğrulandığına göre, hem yaratma, hem de esirgeme için aynı ifadeyi elde etmiş olduk. "Tanrı kendisini kurban eder" sözü, hiçliğini yok ettiği ifadesiyle açıklandığı zaman anlaşılması zor bir şey olur. Ama bu zorluk, içimizdeki *Nichtige*'nin Tanrısal olduğunu öğrendiğimizde daha da artar. Çünkü biz zaten *Nichtige*'yiz, bu durumda içimizdeki *Nichtige* nasıl Tanrısal olabilir (bu durumda, içimizde *Nichtige* olmayan bir "öteki" de var demektir)? Sonunda, içimizdeki *Nichtige*'yi anlayabileceğimiz öne sürülür. Eğer bu, adı geçen iddia yoluyla bunu kendi kendimize olumsuzlayabileceğimizi ifade ediyorsa, o zaman elimizde esirgemenin Pelagius'çu bir yorumunun bulunduğu açıkça ortadadır.

Solger'in bütün soruşturma boyunca belli belirsiz kavradığını sandığımız şey, kendi içinde doğru olumlamayı barındıran olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Ancak düşünce hareketinin bütünü tam olarak incelenmediği için, bir olumsuzlama yanlışlıkla diğerine çarpar

ve doğru olumlama bir türlü meydana gelemez. Hegel bunu açıkça kavramıştır ve şöyle der (s. 470): "Bir noktada hiçlik (şeytani olan) olarak varsayılırız. Ardından 'kendisini yok eden' gibi sert, soyut bir ifade Tanrı'nın yüklemi olarak kullanılır. Yani kendisini hiçlik olarak ortaya koyan Tanrı'dır ve bunu biz var olabilelim diye yapar. Buna göre, içimizdeki *Nichtige*'ye de Tanrısal denir, bunu *Nichtige* olarak kavradığımız sürece."

Eğer okuyucuya Solger'in görüşü hakkında, onun en sevdiği kavram olan ironiye tutunarak, yanına sokulabileceği bir fikir vermeye çalışsam, Solger'in Tanrı'nın varlığını ironi haline getirdiğini söylerdim: Tanrı sürekli olarak kendisini hiçliğin içine yerleştirir, ardından geri alır, sonra bir daha yerleştirir; bu, tüm ironiler gibi, en korkunç karşıtlıkları ortaya koyan Tanrısal bir eğlencedir. Bu çifte hareketin (hem merkezden uzaklaşan, hem de merkeze yaklaşan) devasa gelgitinde sonluluk da bir katılımcıdır ve ayrılma anında insan, Tanrısalın gölgesi haline gelir; yalnızca ironik bir bakışın hiçlik olarak algılayabileceği bu gölge üzerine tüm ahlaki değerlerini ve ahlaksızlıklarını çizer. Madem artık tüm sonluluk hiçlik olmuştur, bunu ironi yoluyla bu şekilde algılayan insan Tanrısala yardım eli uzatır. Konuyu bu noktanın ötesine götüremiyorum; çünkü Solger'de sonluluğun ironi yoluyla ne tür bir gerçeklik elde ettiğine dair hiçbir bilgi bulamadım. Elbette ki bazı bölümlerde edimselliğe doğru bakarken ironinin annesi, sonsuz dünyaya doğru bakarken heyecan ve ilhamın çocuğu sayılabilecek bir mistisizmden söz eder. Ayrıca, edimselliğimizin kaybolması olgusu sayesinde kendisini gösteren Tanrısallığın dolaysız bir varlığına da değinir. Ancak burada da, daha derin, olumlu bir genel görüş oluşturmak için gerekli ara belirlemeler yoktur.

Bunun ardından Solger'in estetik çemberinde bakış açısını nasıl sürdürdüğünü inceleyeceğiz. Bu bağlamda romantiklere el uzatmış ve romantizm ile romantik ironinin felsefi sözcüsü olmuştur. Temelde yine aynı görüş yatmaktadır; sonluluk hiçliktir ve yanlış bir edimsellik olarak yok edilmesi, doğrunun ortaya çıkışı için gereklidir. Bu görüşteki doğru ve hatalı yanları zaten belirtmiştim. Buna göre, kişi hangi edimselliğin yok edileceğini görmez: Bu yanlış bir edimsellik midir (Solger haliyle buna olumlu cevap verirdi, ama eğer bu gereksiz bir tekrardan ibaret olmayacaksa, kişinin yanlış edimsellik hakkında bir şeyler daha bilmesi gerekir), yani doğru edimselliğin, aklın edimselliğinin; öte zamanlarda değil, şimdi görünebilmesi için bağımsız uğrakların benlikçiliğinin mi olumsuzlanması gerekir; yoksa bu Tanrısal eğlence herhangi bir edimselliğin var olmasına [*bestaae*] izin verebilecek nitelikte midir? Solger, sonlu edimselliğin olumsuzlanması yoluyla ortaya çıkan yüksek edimselliği, resim ve şiirde bulabilmektedir. Ama burada da yeni bir güçlük karşımıza çıkar: Solger'in, Tieck ile yazışmalarında sık sık en yüksek, romantik şiir olduğunu ileri sürdüğü bu şiir, daha yüksek edimsellikteki olumsuzlamayı durduramaz; çünkü onun temel amacı verili edimselliğin kusurlu olduğunu ortaya çıkarmakken, yüksek edimsellik, kendisinin yalnızca ima ve öngörü yoluyla oluşturulan sonsuz tahminlerde seçilmesine izin verir; bu yüzden kişinin her bir üretimle ironik bir ilişki kurması gerekir çünkü her bir ürün ancak bir tahmin olabilir. Bu bağlamda anlaşılıyor ki, yüksek edimselliğin şiirde görünmesi için şiirin içinde olmaması, ama sürekli oluşması [*vorder*] gerekir. Oluşumun [*Vordelse*] aklın edimselliğinde zorunlu bir uğrak olmadığını söylediğimi düşünmeyin. Ama doğru edim-

sellik, olduğu şey olur [*vorder*]; öte yandan romantizmin edimselliği yalnızca oluşagelir [*vorder*]. Aynı şekilde, inanç da dünyaya karşı bir zaferdir, ama aynı zamanda bir çekişmedir de; çünkü çekişmeden önce zafer kazanmış olduğu halde, ancak çekiştiği zaman dünyaya karşı zafer kazanır. Yani inanç, olduğu şey olur [*bliver*]; sonsuz bir çaba değil, olduğu yerde çekişen bir zaferdir. İnançta, ruhun) yüksek edimselliği yalnızca oluşagelmekte [*vordende*] değil, oluşagelirken [*vorder*] mevcut durumdadır.

İroniye Solger'in estetik üzerindeki konuşmalarında, özellikle de "Sanatçı Ruhun Organizması" bölümünde değinilir. Bu konuşmalarda ironi ve heyecan, sanatsal üretimin iki önemli etkeni, sanatçı için gerekli iki koşul olarak ortaya konur. Buradan anlaşılması gereken, yeri geldiğinde tartışılacaktır. Burada yalnızca şunu söylemekle yetineceğim: Eğer ironinin kendi sanat eserini yok ederek açığa çıkmasına izin vermeye, heyecanın daha yüksek bir tavrı ima eden bir tavır belirlemesine göz yummaya niyetiniz yoksa, bu yaklaşım tamamen farklı bir bakış açısına özgü demektir.

Öte yandan, A. W. Schlegel'in *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* adlı eseri hakkında Solger'in yaptığı incelemedeki bazı yorumlar burada daha yakından incelenecektir. Bunlar, Solger'in ölümünden sonra yayımlanan yazılarının ikinci cildinde yer alır. Bu sayfalarda hatırı sayılır bir belirsizlik hâkimdir. Kimi bölümlerde Solger, ironinin insana edimselliğe boyun eğmesini, edimselliğini kısıtlılıkta aramasını öğreten kısıtlayıcı bir güç olarak kendisini gösterdiğini ileri sürer. Sayfa 514'te, ironinin insana kendisini her şeyin üzerine koymasını öğrettiği görüşüne karşı çıktıktan sonra, şöyle devam eder: "Gerçek ironi, insanın dünya-

da yaşadığı sürece, sözcüğün en yüksek anlamıyla [ilahi takdir] belirlemesini ancak bu dünyada doyurabileceğine yönelik bakış açısından ortaya çıkar. Sonsuza doğru çabalamak, yazarın ileri sürdüğü gibi insanı bu hayatın ötesine götürmek yerine, belirsizliğe ve boşluğa iter. Bu, yazarın da kabul ettiği gibi, hepimizin dünyaya bir kez ve sonsuza dek kısıtlanmış olduğu duygusundan esinlenmektedir. Ölümlülüğün ötesine geçebileceğini sandığımız her şey, anlamsızlık ve boş bir gururla son bulur." Gerçi bu sözlerde daha sonra eğileceğim çok derin bir doğruluk payı vardır, ama ilk bakışta konuşanı Solger değil, Goethe sandığımı söylersem herhalde herkes bana katılır. Bu nedenle, en yükseğin de en alçak gibi sonlu varoluşta yok olacağı ileri sürüldüğünde, bu sözler kulağa garip gelmektedir. Hatta bu sözleri, insanın belirlemesini, ya da ilahi takdirini ancak kendisini kısıtlayarak yerine getireceğine dair yorumlarla birleştirmek de çok zor olacaktır; çünkü bu durumda insanın ilahi takdirini sadece yok olmak biçiminde değerlendirmemiz gerekir ki, bu da kendisini sonsuz boşlukta dağıtan birinin kolaylıkla yerine getirebileceği bir zorunluluktur. Evet, o neredeyse Tanrısala yardım ederken, öbürü yoluna taş koymaktadır.

Edimselliği, yok edilmesi gereken bir şey olarak algılayan görüşü de sık sık dile getirilir (s. 502): "Sonsuz ve temel unsurların nasıl dünyevi şeyler içinde yer aldığını kavramak istiyorsak, onu yok etmemiz gerekir." Solger'in, resim ve şiirdeki yüksek edimselliğin doğrulukla kendisini göstermesine izin vermekte ne kadar başarılı olduğunu; onun kavramına göre, gerçek dinginliğin şiir evreninde ne kadar oluştuğunu görmek ilgimizi çekerdi. Buraya, Solger'in şiirle ilişkimizi tartıştığı bir bölüm alacağım (s. 512): "Gerçekten trajik ya da komik

başyapıtlarda ne algıladığımıza dair kendimizi dikkatle incelersek, bu eserlerin ortak noktasının, dramatik biçime ek olarak, daha içsel bir taban olduğu anlaşılacaktır. İnsanın kusurları ile ilahi takdiri arasındaki çatışma, içimizde *Nichtige* bir şey olarak yükselir; burada hüküm süren, bu kutuplaşmadan çok daha farklı bir şeydir. Karşımıza, yalnızca başarılı ödevleri açısından değil, kaynakları ve değerleri açısından da duygu ve inançlarının en soylu ve ince unsurlarında yanılıp yanılmadıklarını düşünen kahramanlar çıkar. Bizi yücelten şey, en iyi şeyin yok olmasıdır, üstelik bunun nedeni yalnızca sonsuz bir umuda sığınmamız değildir. Ayrıca, komedide hoşumuza giden şey, insan ilişkilerindeki hiçliğin ta kendisidir; çünkü bu bize bir kez gönderilmiş olduğumuz ve daima içinde kalacağımız o yığın gibi görünür. . . . Çelişkilerin kendilerini yok ederek temelimizi oluşturduğu duruma biz ironi, ya da komik düzlemde kapris ve güldürü adını veririz." Edimselliği yok eden olumsuzlamanın, daha yüksek bir edimsellikte ne ölçüde durdurulduğu burada anlaşılmaktadır. En iyinin yok oluşuyla yüceltiliriz, ama bu yücelme son derece olumsuz bir yapıya sahiptir. Burada ironinin yüceltilmesi tanrısal kıskançlıkla benzerlik göstermektedir; ama bu kıskançlık yalnız büyük ve önemli olana karşı değil, küçük ve anlamsız olana karşı bile duyulur, sonlu her şey kıskanılır. Dünyamızdaki büyüklerin yok olması trajedidir; ama şiir, bunun zafer kazanan doğruluk olduğunu göstererek bizi bu duruma ısındırır. Yüceltme ve yükseltme bunun içinde yer alır. Büyüğün yok olmasıyla yücelmeyiz, ama şiir, bize doğruluğun zafer kazandığını göstererek yok oluşu kavramamızı sağlar ve biz bu zaferle yüceltilmiş oluruz. Ama eğer ben bir trajedide yalnız kahramanın yok oluşunu görüyor ve bununla

yüceliyorsam; eğer trajedide yalnızca insan ilişkilerinin hiçliğini fark etmekle kalıyorsam; eğer trajedi beni tıpkı komedi gibi mutlu ediyorsa, yani komedinin küçüklerin hiçliğini gösterdiği gibi trajedi de büyüklerin hiçliğini gösteriyorsa, o zaman yüksek edimselliğin henüz mevcut olmadığı açıkça bellidir. Hatta yazar yüksek edimsellik hakkında belli belirsiz bir fikir veren o durumun dahi kalmasına izin vermeye niyetli değildir; çünkü en iyinin yok olmasıyla yüceltildiğimizi, üstelik bunun nedeninin yalnızca sonsuz bir umuda sığınmamız olmadığını öne sürer. Bu sonsuz umuda ne kadar sığınırsak sığınalım, her şeyin yok olmasıyla edineceğimiz mutluluk artacaktır sadece, gereğinden fazla huzurun bulunduğu yerlerde hissedilen çaresizlik ve boşluk artacaktır.

Solger hakkında öne sürdüklerimizi özetlemek gerekirse; bakış açısının kendisinin belirlediği şekilde ironi olduğu, ancak bu ironinin spekülatif bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Solger için sonsuz; mutlak olumsuzluk, spekülatif bir uğraktır. Olumsuzlamanın olumsuzlanmasından söz eder, ama bu gözlerinin önüne çekilmiş bir perdedir ve olumlamayı görmesini engeller. Solger'in erken yaşta öldüğü gayet iyi bilinir. Eğer yaşasaydı bu kadar büyük bir enerjiyle kavradığı spekülatif düşünceyi doruğa çıkarabilir miydi, yoksa enerjisini olumsuzluğu destekleyerek çoktan harcamış mıydı gibi bir tartışmayı karara bağlamaya çalışmayacağım. Ama bana en doğru gelen şey, Solger'i Hegel'in pozitif sisteminin kurbanı olarak görmektir.

Yoluna Koyulmuş Bir Uğrak Olarak İroni. İroninin Doğruluğu



Önceki sayfalarda, Solger'in estetik üzerine yaptığı konuşmalarda ironiyi tüm sanatsal üretimler için önkoşul haline getirdiğini belirtmiştik. Ancak şimdiki bağlamda şairin şiiriyle ironik bir ilişki içine girmesinden bahsederken, önceki sayfalarda yer alan düşüncelerden farklı bir şey ifade ediyorum. Shakespeare her zaman ironinin en büyük ustası olarak övülmüştür ve bunun doğruluğu hakkında en ufak bir kuşku dahi yoktur. Ancak Shakespeare hiçbir zaman somut içeriğin son derece uçucu bir ortamda buharlaşıp gitmesine izin vermez ve her ne kadar lirik unsuru kimi zaman deliliğe kadar ilerlese de, bu delilikte bile olağanüstü düzeyde nesnellik bulunur. Bu nedenle Shakespeare'in eserleriyle ironik bir ilişkiye girmesinin tek nedeni nesnelliğin etkin kılınmasıdır. İroni artık yayılmacıdır; her bir parçayı resmen onayarak hiçbir şeyin çok az ya da çok fazla bulunmamasını,

her şeyin hakkını almasını, şiirin mikrokozmosu içinde gerçek bir denge kurulmasını ve şiirin kendisine doğru hareketlenmesini sağlar. Bu hareketin içinde ne kadar büyük karşıtlıklar olursa, inatla ileri atılmak isteyen o ruhları zapt edebilmek için o kadar fazla ironi gerekir; bu sırada ne kadar fazla ironi kullanılırsa, şair de eseri üzerinde o kadar özgür ve şiirsel bir şekilde gezinme fırsatı bulur. İroni, şiirin bir noktasında değil, her yerinde vardır ve böylece şiirdeki gözle görülür ironi, ironik olarak yola koyulmuş olur. Bu şekilde ironi hem şiiri, hem de şairi özgürleştirir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için, şairin ironinin efendisi olması şarttır. Şair her zaman ait olduğu edimsellik içinde ironinin efendisi olamaz; bunun nedeni ise, yalnızca sanatsal üretim anında ironiye efendilik edebilmesidir. Şairin özel hayatı bizi ilgilendirmez, diyebilirsiniz ve bu doğru bir yaklaşım olur. Ancak şu anki soruşturmamızda, böyle bir durumun yaratacağı uyuşmazlığı göz ardı etmek pek doğru bir davranış olmayacaktır.

Buna bir de, şair dehanın dolaysız bakış açısında devam etmedikçe, böyle bir uyuşmazlığın daha büyük bir anlam kazandığını eklemek gerekir. Şair bu bakış açısından ne kadar uzaklaşırsa, dünya hakkında genel bir görüşe sahip olması ve kendi bireysel varlığı içinde ironinin efendisi konumuna geçmesi o kadar zorunlu hale gelir; yani bir ölçüde filozof olması gerekmektedir artık. Bu durum gerçekleşirse, söz konusu şiirsel üretim şairle yalnızca dışsal bir ilişki içinde olmayacaktır; şair o şiirin içinde kendi gelişiminden bir an da görecektir. Goethe'nin şair olarak varoluşu [*Digter-Existents*] bu nedenle çok değerliydi: Şair olarak varoluşunun [*Digter-Tilværelse*] edimselliğiyle örtüşmesini sağladı. Bu da

ironi gerektirir, ama dikkat edin ki bu ironi, yoluna koyulmuş ironidir. Öte yandan, bir romantik için şiirsel üretimi, ya tamamen esiri olduğu ve nasıl vücuda getirdiğini kendisine bile bir türlü açıklayamadığı bir sevgilidir, ya da iğrenme uyandıran bir nesnedir. İki seçenek de doğal olarak yanlıştır. Doğrusu, şiirsel üretimin yalnızca bir uğrak olduğudur. Goethe için ironi, kesinlikle yoluna koyulmuş bir uğraktı; şaire yol gösteren bir ruhtu. Birincisi, şiir kendi içinde ironi yoluyla doruğa çıkar, ikincisi, o şiirsel üretim kendisini bir uğrak olarak gösterir; bu yüzden onun şair olarak varoluşu [*Digter-Existents*) ironi yoluyla kendi içinde doruğa çıkar. Bir şair olarak Profesör Heiberg de aynı bakış açısını temsil eder, zira yazdığı her dize, ironinin eserin içindeki işleyişinin örneğidir; tüm eserlerinde bulunan bir diğer unsur ise, her tikelin bütün içindeki yerini belirlemeye çalışan çekingen bir girişimdir. Yani burada ironi, yoluna koyulmuş uğrak haline indirgenmiştir: Öz fenomendir, fenomen de özdür;[1] olasılık kendisini edimselliğe götürecek kadar katı değildir ama edimsellik olasılıktır. Goethe, hem çabalayan hem de zafer kazanan biri olarak, her zaman bu görüşe sahip çıkmış, büyük bir enerjiyle bu görüşü desteklemiştir.

Ancak şair olarak varoluş [*Digter-Existents*] için geçerli olan, bir ölçüde her bir bireyin hayatında da geçerlidir. Şair bir şiir yaratıyor diye şiirsel bir şekilde yaşıyor değildir; çünkü eğer şiirin şairle bilinçli ve içedönük bir ilişkisi olmazsa, şair içsel sonsuzluktan yoksun

---

[1] Bu bölümde olumsuzlamanın olumsuzlanması ya da ironinin doğruluğu ile karşı karşıyayız. Kitap boyunca ironi şu şekilde gösterilmişti: Öz fenomen değildir, fenomen öz değildir; iç dış değildir, dış iç değildir vs. Bu bölümde ise, kıyaslanamazlık ortadan kaldırılmış ve bir denge oluşturulmuştur (y.n.).

kalır, ki bu da şiirsel bir yaşam sürmenin en önemli koşuludur (böylece kişi şiirin sık sık sesini mutsuz kişiliklerden yükselttiğini ve şairin acı dolu yok oluşunun, şiirsel üretim için bir koşul olduğunu keşfeder). Tam tersine, şair ancak ait olduğu çağa yönelir ve onun içinde eritilirse, ait olduğu edimsellik içinde olumluca özgür olursa şiirsel bir yaşam sürebilir. Ancak bu şekilde şiirsel bir yaşam sürmek, diğer bireyler için de erişilebilecek bir şeydir. Ender bulunan yetenek, ve şiirsel olarak yaşanan şeyleri şiirsel bir biçimde dile getirmekle kazanılan tanrısal mutluluk, doğal olarak seçilmiş kişilerin kıskanılan özellikleridir.

İroninin bu şekilde yoluna koyulması, fırtınalar koparıp her şeyi kasıp kavurduğu vahşi sonsuzluğun kısıtlanması, önemini kaybetmesini ya da tümden ortada bırakılmasını gerektirmez. Tam tersine, ironiyi yoluna koyduktan sonra birey kendisini doğru yöne çevirince ironi gerçek anlamını ve tam geçerliliğini kazanmış olur. Günümüzde, kuşkunun felsefe için öneminin tartışıldığı çok konuşma yapılıyor, ama kuşku felsefe için neyse, ironi de kişisel hayat için odur. Filozoflar, kuşku olmadan gerçek felsefe yapılamayacağını öne sürdüklerine göre, aynı iddiadan yararlanarak, ironi olmadan gerçek bir insan hayatı yaşanamayacağı da ifade edilebilir. ironi yoluna koyulduğunda, ilk iş olarak yoluna koyulmadan önce hayatını sürdürdüğü ortama taban tabana zıt yönde harekete geçer. İroni artık sınırlar, sonlu kılar, tanımlar ve böylece doğruluk, edimsellik ve içerik üretir; azarlayıp cezalandırmak yoluyla denge, kişilik ve tutarlılık sağlar. İroni, onu tanımayanların korktuğu, tanıyanların ise yere göğe sığdıramadığı bir amir olmuştur. İroniyi anlamayan ve onun fısıltılarını duyamayan

kişi, özel hayatın mutlak başlangıcı diyebileceğimiz şeyden yoksundur. Kimi zaman özel hayat için vazgeçilmez olan şeylere sahip değildir, yeniden doğmanın ve canlanmanın merhemi yoktur onda; sonlulukta yaşayan ruhu, her ne kadar cesurca ve büyük enerjiyle yaşıyor olsa da, sonlulukta kurtaran arındırıcı vaftiz suyu elinden alınmıştır. İnsanın çok bunaldığı zaman kendisini kaldırıp ironi okyanusunun derinliklerine atmasının, tabii orada kalmayıp sağlıkla, mutlulukla ve hafiflikle tekrar dışarı çıkarmasının getirdiği dayanıklılık ve kuvvetten habersizdir.

Bu nedenle, bir kişinin ironi hakkında, içinde isyanlar çıkardığı o bitimsiz uğraşı yücelten bir biçimde konuştuğunu duyduğumuzda, ona katılabiliriz. Ancak konuşmacı ironide kendisini ortaya koyan sonluluktan habersiz olduğu için, onun bakış açısı ironinin üzerinde değil, altında ve egemenliğindedir. Kişi hayatın diyalektiğini ne zaman göz ardı ederse bu yaşanır. İnsanın, kendisini hayatın saflarından çıkarmasına yol açabilecek dahiyane ya da merhametli umutsuzluk bilgelerine kulak asmaması yürek ister; ama bu, özgüveni içinde semirmiş her madrabazın, umutsuzluğa yenik düşen kişiden daha cesur olduğunu göstermez. Üzüntü kişiyi aldatmak istediğinde, tüm mutlulukları melankoliye, özlemleri yalnızlığa, umutları anımsamaya çevirmek istediğinde bile memnun olabilmek için cesaret gerekir; ama bu, suratında aşağılık bir sırıtma, gözlerinde zevk sarhoşluğu bulunan her çocuk irisinin, boynunu üzüntüyle büken ve gülümsemeyi unutan kişiden daha yüreksiz olduğunu kanıtlamaz. Aynı şey ironi için de geçerlidir. Bu yüzden, eğer ironiye karşı baştan çıkarıcıdır diye uyarılar yapılması gerekiyorsa, rehberdir diye öv-

güler de düzülmesi gerekir; özellikle de günümüzde yapılması gerekir bunun. Günümüzde felsefe öyle büyük bir sonuç ele geçirmiştir ki, herkesin bunun yanında olması nadiren mümkündür. Yalnızca insanın değil, Tanrı'nın bile sırları hakkında bilgiler o kadar düşük fiyatla satılıyor ki, insan kuşkulanmaya başlıyor. Sonuca sevinirken unuttuğumuz bir şey var: Gerçekten elde edilmeyen bir sonucun hiçbir değeri olamaz. Ama ironinin hesapları dengelemeye çalıştığı gerçeğini kabul edemeyene çok yazık. İroni, olumsuz yol gibidir; doğruluk değil, yol. Bir sonucu olan herkes ona sahip değildir çünkü yolu ele geçirememiştir. İroni sahneye çıktığı zaman yolu da beraberinde getirir; ama bu yol, bir sonucu olduğunu hayal eden kişinin ona sahip olması için kullanması gereken yol değil, sonucun o kişiyi terk etmesine giden yoldur. Buna bir de çağımızın uğraşının, felsefenin vardığı sonuçları özel hayatımıza uyarlamamız, bunları kendi kullanımımıza ayırmamız olduğunu ekleyin. Bu nedenle, felsefe, edimselliğin mutlak geçerliliğe sahip olduğunu öğrettiğinde, bunun gerçekten geçerliliğe sahip olması temel oluşturmaktadır. Çünkü, gençliğinde edimselliğin mutlak geçerliliğe sahip olduğunu öğrenmiş, hatta bunu çevresindeki bazı kişilere de öğretmiş birine ait edimselliğin, aynı kişinin ölümüne kadar onun mutlak geçerliliğe sahip olduğunu tekrarlaması dışında hiçbir geçerlilik kazanmamış olması çok gülünç bir şeydir şüphesiz. Yani eğer felsefe tüm karşıtlıkları dengeliyorsa, bu edimselliğin sahiden görünür olması çok önemlidir. Çağımızda farklı bir eğilim var ve inanılmaz bir heyecan gösteriyor, ama ne gariptir ki bu heyecanı uyandıran şey inanılmaz derecede küçük. İroni burada ne kadar çok işe yarar. Ekmeden önce biçmek

isteyen bir sabırsızlık var ortada. Bırakın ironi bunu her şekilde azarlasın. Her özel hayatta dışlanması gereken çok şey, kesilip atılması gereken pek çok yabani sürgün var. Bunun için de ironi kusursuz bir cerrahtır. Çünkü daha önce anlatıldığı gibi ironi yoluna koyulduğu zaman, işlevi, özel hayatın sağlık ve doğruluk kazanması için çok büyük önem taşır.

Yoluna koyulmuş bir uğrak olarak ironi, edimselliğe hak ettiği önemi vermek yoluyla, bize edimselliği edimselleştirmeyi öğreterek kendisini gösterir. Bu, Saint-Simon gibi edimselliği tanrılaştırmayı arzuladığı, ya da her insanda daha yüksek ve kusursuza duyulan bir özlem olduğunu veya en azından olması gerektiğini inkar ettiği anlamına gelmez. Ancak bu özlem edimselliğin içini boşaltmamalıdır; tam tersine, hayatın içeriği, ruhun doluluğunu arzuladığı o daha yüksek edimsellik içinde doğru ve anlamlı bir uğrak olmalıdır. Edimsellik bu şekilde geçerliliğini elde eder; ruhun kendisini hayatın dışında, boş, yalın ve çıplak hissetmesine neden olacak şekilde arındırılmaması gerektiği için bir arınma yeri olarak değil, bilincin art arda ömür doldurduğu bir tarih olarak; ama bunu öyle bir şekilde elde eder ki, mutluluk bunları unutarak oluşmaz, bunun içinde yer alır. Bu nedenle edimsellik dışlanmaz ve özlem sağlıklı bir aşk olur, insanın dünyadan sıyrılmak için kullandığı korkakça, kadınsı bir numara değil. Romantizmin daha yükseğe özlem duyması edimsel olabilir; ama insan Tanrı'nın birleştirdiği şeyi ayırmayacağı için, Tanrı'nın ayırdığı şeyi de birleştirmeyecektir; çünkü böyle hastalıklı bir özlem, ancak mükemmeli zamanından önce elde etmeye yönelik bir çabadır. Böylece, edimsellik geçerliliğini eylem yoluyla elde eder. Ama eylem aptal inadına

dönmemeli, içi boş bir sonsuzlukta kaybolmamak adına kendi içinde bir öncelliğe sahip olmalıdır.

Pratik için bu kadar yeterlidir. Kuramsal açıdan, öz kendisini fenomen olarak göstermelidir. İroni egemenlik altına girdikten sonra, günlük hayattaki bazı akıllı kişiler gibi, fenomenin arkasında hep bir şeylerin gizlenmesi gerektiğine inanmaz artık. Ancak, fenomenin tanrılaştırılmasını da engeller çünkü bizi düşünmeye yönelttiği için, dünya tarihini anlatmanın tarihin kendisi kadar uzun sürmesini gerektiren gevezelikten kurtarır aynı zamanda.

Son olarak, ironinin "daimi geçerliliği" hakkında sorular varsa, bunların ancak güldürü çemberinin ayrıntılı incelenmesiyle cevaplanabileceğini belirtmek isterim. Güldürü, ironiden çok daha derin bir kuşkuculuk içerir; çünkü burada her şey sonluluğa değil, günahkârlığa bağlıdır. Güldürünün kuşkuculuğu ile ironinin kuşkuculuğu arasındaki ilişki, bilgisizliğin *credo quia absurdum*[2] savıyla ilişkisine benzer; ancak güldürü aynı zamanda ironiden çok daha derin bir olumluluk da içerir çünkü hümanist belirlemelerde değil, antropolojik belirlemelerde hareket eder; kişiyi insan yaparak değil, kişiyi tanrı-insan yaparak huzur bulur. Ama bunlar bu soruşturmanın sınırları dışındadır. Eğer bunun üzerine düşünmek için malzeme isteyenler varsa, kendilerini Heiberg'in şiirleri üzerine Profesör Martensen'in yaptığı incelemeye yönlendiririm.

⇔

[2] Ancak saçmalık yoluyla inanırım (ç.n.).