

# FELSEFE DÜNYASI

2011/2 Sayı: 54 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR  
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL  
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## PHAİDON'DA ÖLÜM, FELSEFE VE HAKİKAT

Musa DUMAN\*

### I- Giriş\*\*

Platon, *Phaidon*'da, bize ölüme yönelik bir düşünsellikte sıkı sıkıya ilintili bir felsefe tasarımı sunar. Felsefe her noktasında ölüme ilişkin bir bilinç üzerine inşa edilmiştir ve bu haliyle, süregelen bir ölüme hazırlanma pratiğidir. Bununla birlikte, bu tema çok yeni de değildir; *Sokrates'in Savunması* diyalogundan aşınayız ona. Bu diyalogda ölüm korkusunun makul bir şey olmadığı anlatılıyor bize; bilmediğimiz bir şeyden korkmakta nasıl haklı olabiliriz ki? Korku bilgiyi öngerektirir. Her ne kadar Platon Sokrates'e ölümün bir esenlik olabileceğini (40c) söyletse de, bir bütün olarak *Sokrates'in Savunması*'ndaki söyleşmenin bağlamı ve ruh hali ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü hakkında derin bir belirsizlik duygusu telkin etmektedir. Oysa *Phaidon*'da *Sokrates'in Savunması*'na hakim olduğunu gözlediğimiz bu bilmezlik ve belirsizlik halinden neredeyse hiçbir iz kalmamaktadır. Bunun en muhtemel nedeni iki diyalogun farklı dönemlere ait olmasıdır; *Sokrates'in Savunması* sokratik döneme aitken, *Phaidon* tipik bir platonik dönem diyalogudur. *Phaidon* ölümün olumsuz ya da korkulası bir şey olmadığını savunur, ama bunun nedeni onun biz "filozoflar" için bilinmez kalması değildir, tam tersine bizim için artık tümüyle olumlu bir olgu olarak, ruhun bedenden, beden zincirlerinden özgürleşmesi olarak bilinmekte olmasıdır. Gerçekten de *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğü lehine bir "kanaat" ile ve bu kanaati temellendirmeye yönelik bir dizi argüman ile karşılaşlıyoruz. Ayrıca, Gallop'ın da işaret ettiği gibi, "*Phaidon*'ın sıkıca bağlantılandırılmış savları *Devlet*'teki (608c-611a) ve *Phaedrus*'taki (245c-246a) münferit ve oldukça farklı türden ölümsüzlük kanıtları ile keskin bir şekilde zıtlık arzeder."<sup>1</sup> İddia

\* Yard.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi

\*\* Bu makalede hepsi de İngilizce olan dört farklı *Phaidon* çevirisi kullandım ve aynı zamanda yapabildiğim ölçüde Grek orijinalini (Loeb edition) takip etmeye çalıştım. Çeviriler şunlar: B. Jowett (Plato 1992), G.M.A Grube (Plato 1997), D. Gallop (Plato 2002), ve H. N. Fowler (Plato 2005). Belli bir alıntıyı kullanırken Platon'un anlamını en iyi yakaladığını düşündüğüm çeviriye tercih ettim ve bunu parantez içerisinde belirttim. Türkçe çevirilerin hepsi bana ait. Ayrıca değerli meslektaşım ve dostum Yrd. Doç. Dr. C. Habip Türker'e bu makaleyi dikkatle okuyup getirdiği titiz eleştiri ve öneriler için teşekkürü bir borç bilirim.

edilebilir ki *Phaidon* diyalogu platonik metafizik diye bilinegelen şeyin tüm bir çekirdeğini içermektedir; ruhun ölümsüzlüğü, ruh ve beden arasındaki karşıtlık, hakikatin engeli olarak beden, ruh için en yüksek itina anlamında felsefe, nihai gerçeklikler olarak idealar, hatırlama olarak öğrenme vs. Bu fikirlerin tüm bir bağlamı içerisinde, şunlar sorulabilir; *Phaidon*'un ölümlerle ilişkimizin bu ilişki bir kez üstlenildiği takdirde, hakikat anı olduğu ve ölüme yönelik köklü bir tavır tarafından biçimlenen bir hayatın hakikat için anahtar olduğu yollu tezi nasıl anlaşılabilir? Temel hakikat deneyimimizi ölümün çarpıntısı ile kopmaz bir şekilde bağlantıya sokan böylesi bir konumun ima ettiği ana noktalar nelerdir? Neden felsefenin ifası ve yetkinliği, en önce, ölümün kucaklanmasına dayanmaktadır? Ölüm deneyimi bizi nasıl bedenden özgürleştirmekte ve böylece hakikate yönelik özgürlüğü tesis etmektedir?

Bu soruların *Phaidon*'a yönelik herhangi bir ciddi çalışmada dikkatle ele alınması gereken sorular olduğuna inanıyorum. Bir yandan, Platon ölümlerle ilişkimizi bedenın saptırmalarından, aldatıcı etkilerinden ve müdahalelerinden kurtulmanın yegane zemini olarak görmekte, öte yandan ise felsefeyi sadece zamandışı idealara yönelmiş, onların bilgisi olarak tamlığına ve ereğine varacak saf *theoria* olarak, yani mutlak zamansızlığında saf varlığın seyri olarak düşünmektedir. Platon *Phaidon*'da biri zamanlılığa (ölüme) diğeri zamansızlığa (öncesiz-sonrasılığa) vurgu yapan bu iki boyutu nasıl bağlantılandırıyor? Burada ölümün felsefi pratik için önemini merkeze alan bir *Phaidon* yorumu sunuyorum. Ayrıca felsefe tarihinden bazı karşılaştırmalar yaparak Platon'un konumunu daha açık kılmaya çalışıyorum. Buna göre, söz konusu diyalogun anahtarını şöyle bir tez oluşturmakta; bizzat belli bir ölüm bilinci ya da deneyimi felsefeye asli kimliğini veren, felsefeyi ne ise o kılan, başka her tür şeyden ayıran etken olmalıdır. Bu tezi ayrıntılarıyla inceleyelim.

## II- Yakınlaşmaktaki Ölüm

*Phaidon* bağlamı Sokrates'in yargılanması ve idamı olan yedi diyalogdan birisidir. Burada Sokrates'in yakınlaşmakta olan bir ölümün gölgesinde konuştuğu ortadadır ve bu nedenle bir ölüm psikolojisinin tüm bir diyaloga sirayet etmiş olduğunu varsaymak yerinde olacaktır. *Phaidon*'un tartışması, filozofun,

1 D. Gallop, introduction, *Phaedo*, trans. David Gallop, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2002, s.103.

“bilgelik aşığının”, ölümden korkmaması ya da kaçmaması gerektiğı, bilakis onu kucaklaması gerektiğı savı ile başlar: “...felsefenin ruhuna sahip birisi ölmeye can atacaktır...” (60d1-2, Jowett s. 59), “felsefenin hakiki tilmizi... hep ölümün ve ölmenin peşinden koşacaktır” (64a5-8, Jowett s. 61). Bu, Sokrates’in dostlarında şaşkınlığa neden olur; ölmeye yönelik bir arzu ve heyecan ifade eden bir iddianın nasıl bir anlamı olabilir? İntiharın kabul edilemezliğini varsayarsak (Sokrates’in intiharı reddetmek için sunduğu argümanın akla yatkın olup olmadığını bir kenara koyalım) bu iddia, Simmias’ın verdiği karşılığın (64b1–5) da ima ettiği gibi, filozofların ölüme özlem duyan, ölmeye yakın duran ve ölmeye layık bir hayat yaşadıklarını, yaşamaları gerektiğini söylemeye gelmektedir. Simmias ayrıca tüm toplumun filozoflar hakkındaki bu şeyin farkında olduklarını söyler. Sokrates sonucu kabul eder ancak şunu ekler:

Evet, onların söyledikleri doğrudur, Simmias, ancak kendilerinin bunun farkında oldukları iddiası değil; çünkü onlar hakiki filozofların ne anlamda ölüme yakın durduklarının ve ona layık olduklarının, ve ne tür bir ölüme layık olduklarının farkında değiller (64b6-10, Gallop).

Hakiki filozoflar ölümü arzu ederler ve ona layık olurlar, fakat bunun ne anlamda olduğu ve nasıl bir ölüm olduğu sıradan insanlar için, toplum (*polloi*) için tastamam bilinemez bir şey olarak kalır.

Bu noktadan sonra, diyalogun geri kalanının, ana hatları itibariyle, ölüme yönelik bu tür bir ilişkiyi ve anlayışı (filozoflara has olan ve yığınlara [*polloi*] yabancı olan) serimleme ve temellendirme gayesini taşıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca, Platon’un birçok diyalogundan (en başta, muhtemelen, *Devlet*) şunu biliyoruz ki filozoflar ve yığınlar ayrı dünyalara ait. Ama bu çelişkili değil mi? Eğer bir açıklama gerçek bir açıklama olacaksa, tüm insanlara hitap etmeli ve potansiyel olarak tüm insanlar için, filozof ya da değil, anlaşılır olmalıdır. Platon’un niyeti, bununla birlikte, farklı türden gibi görünmektedir. Platon zımnen şunu varsayar gibidir: ölüm üzerine böylesi bir söylem dinleyiciler ya da konuşmacılarda hakiki bir felsefi deneyimin meydana gelmesine hizmet edecek en yüksek potansiyele sahip olacaktır. Bu şimdilik büyük ölçüde felsefenin alanının dışında olan bu insanları felsefenin alanına sokacak, onları sahici anlamda filozof kılacak biricik deneyimi başlatabilir. Filozofu aslen neyin harekete geçirdiğini, yani ölüm sorusunu idrak etmeleri keskin bir ölüm deneyimi ile belirlenen felsefenin alanına girmelerini mümkün kılacaktır. Bunun nedeni ger-

çek anlamda felsefenin ölüme yönelik bir derin düşünmede ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla şunu anlamak önemlidir: *Phaidon* ölüm üzerine böyle bir köklü düşünmeyi temelde felsefeye bir giriş olarak tasarlıyor ve üstleniyor, çünkü felsefe esas itibarıyla ölüm üzerine bir düşünme teşebbüsü olarak kalır; öyle ki “ölüm üzerine felsefe yapmak” ibaresi salt bir totolojiye karşılık gelir.

Sokrates’in yukarıda alıntılanan ifadesi, iddia edilebilir ki, tüm diyalogun belkemiğidir. Bunun hemen akabinde ruh-beden ayrımının çerçevesini oluşturduğu bir tartışma başlar. Gerçekliğimizi oluşturan ruhumuz doğası bakımından ölümsüzdür, o zaman fiziksel ölüm ruhumuza hiç dokunmaz. Tam aksine o, ruhun bedenden ayrılması, kurtuluşudur. Ruh-beden ayrımı, formlar (idealar) ve duysal nesnelere ayrımının bir parçası olan bu ayrım, *Phaidon*’da karşılaştığımız hemen tüm argümanların zeminini oluşturmaktadır. Ruh özünde düşünsel/ reel bir boyutken, beden karanlık maddi bir duyu makinesi izlenimini uyandırmaktadır. Felsefe, temelde, ruha yönelik bir itina olarak bu bedensel dünyada değil, öteki dünyada, idealar dünyasında, evinde olan insanın gerçekliğinin inkişaf ettirilmesi ve saflaştırılması işidir. Felsefe ölüme hazırlık olarak öteki dünyaya, ruhun kendi evine bedensel kirlenmeden arınma yoluyla hazırlıktır. Platon’un savının ima ettiği şey (yukarıdaki alıntıda ifade edilen) “ölümüne liyakati” bu arınmanın getirdiğidir ki bu da ancak düşünsel öz olarak ruhun bakışını sadece idealara yönlendirmekle gerçekleştirilebilir. Ruhun duysal olandan korunması gerekir; ruhun bağımsız, özgür, arı kılınması için bedensel itkilerin hâkim olduğu bir hayattan uzak durması zorunludur, çünkü bunlar onun düşünsel kapasitesini zayıflatırlar, kendi gerçek özünü hayatiyete geçirmesini engellerler. Ruhun gerçek özü, mutluluğu (*eudaimonia*) ve erdemi (*arete*) hakikatin “seyri”i (*theoria* ve *idea* bu seyri ima eder) ile ilgilidir. Ruh bedeni aşmadığı sürece hakikatin seyrangahı olarak kendi özüne varamaz, çünkü beden görüyü karartmaktadır. Kısacası, Platon bu felsefi temaşa (*theoria*) hayatının bir tür çileciliği gerektirdiğini, gerçek felsefenin ancak bedene gem vurulduktan sonra başlayabileceğini savunur görünmektedir.

Dolayısıyla Sokrates filozofun ölüme ilişkin radikal bir deneyim ile daha- sı ölüm neşesi ile belirlenmiş birisi olduğuna kanidir. Buna göre, filozof ölümün karanlık bir olay olmadığını, dipsiz bir kuyu (abyss) olmadığını, aksine bizi ölümden sonra bekleyen ruhun gerçek hayatı olduğunu, ölümden sonrasının

yalnızca “aydınlanmış” ruhlara (yani, filozoflara) uygun “aydınlık” bir dünya olduğunu bilmekte olan kişidir.

Hakiki bir filozof olarak yaşamış olan kişinin ölmek üzereyken neşeli olmak için gerekçesi vardır ve ölümden sonra öteki dünyada en yüce iyiye nail olmayı ümit edebilir (63e10-64a3, Jowett s. 61).

Öyleyse mümkün en yüce iyilik bu dünyada değil ötekinde. Filozof böylece karakteristik olarak kendisini olabildiğince bu dünyadan çekip çıkarmaya çabalayan öte-dünyalı bir figür olur çıkar, zira o, kendisi için nihai iyiyi aramaktadır. Platon’un ölüme yaklaşımında ölümden sonrasına ilişki olarak esaslı bir iyimserliğin hâkim olduğunu ve Platon’un ölüme yönelik olarak sergilediği düşünsel angajmanın karakterinden büyük ölçüde bu iyimserliğin sorumlu olduğunu görmek gerekir. Nihayet, eğer varlığın kendisi, tüm gerçeklik (yani, idealar) özü itibariyle iyi ise (“iyi”, *to agathon*, en yüksek ideadır), Platon açısından ölümden sonrasının da bunun bir devamı olması son derece doğaldır.

Bu anlamda, doğum ile ruhun bedene düşmesi, bedene hapsolması başlıyor. Bedenle sınırlanmanın unutmaya olduğu yerde, bedeni aşmak hatırlama (*anamnesis*) olmalıdır. Düşünme ve öğrenme hatırlayıcıdır ve hatırlanan (yani, idea) ruhun kendi gerçekliğine zaten verilmiş olandır. Şunu biliyoruz ki Platon söz konusu unutmayı fiziksel doğumun/ bedenleşmenin yarattığı bir sonuç olarak yorumlamakta. *Theoria* hayatı çileci bir hayat, bedeninin cazibe ve dürtülerine karşı yürütülen bir hayat olması itibariyle, bedeninin üstesinden gelme ve eş anlamlı olarak, unutmusluğu aşma girişimidir de, yani hatırlayıcı bir hayattır. Şu halde, böylesi bir hatırlayıcı-seyri (*theoria*)-çileci bir yaşam için ölüm bir dönüş ve yükseliştir.

Hatırlanacağı üzere Sokrates, diyalogun başında, hakiki filozofların ölümlü hoşkarşılama gerektiğini öne sürdüğünde, bu, dostlarında bir infiale neden oldu. Apaçıktır ki eğer ölüm her şeyin sonu, yokoluş olsaydı, Sokrates’in bu iddiası saçma ve hatta patolojik olurdu. Hakikaten de, Sokrates tüm bir diyalog boyunca bu tür bir varsayıma meydan okur ve bizim ölüme ilişkin olarak gösterdiğimiz düşüncesizliği sorgular. Şunu der: “Ölüm insanlar tarafından çoğun büyük bir kötülük olarak telakki edilir” (68d5–6, Jowett, s. 66). Ferit Güven’in de *Phaidon*’daki ölüm konusu ve bunun felsefi önemine ilişkin olarak iddia ettiği gibi: “felsefi angajman olağan ölüm anlayışının yerinden edilmesini gerekli

kılar.”<sup>2</sup> Platon *Phaidon*’da bizleri tüm bir ölüm sorunu üzerine kafa yormaya çağırırken, amacı sadece ölümün karanlık bir son olmadığını göstermek değil, fakat aynı zamanda ölüm konusundaki düşüncesizliğimizin gerçekliğe düşünce-  
li bir karşılık verme anlamında felsefeyi neredeyse imkânsız kıldığını görmemi-  
zi sağlamak. Bu, felsefeyi imkânsız hale getirir çünkü söz konusu düşüncesizlik  
kaçınılmaz olarak felsefenin genel düşüncesizliği olarak bize dönecektir. Daha  
doğrusu, o, sahip olduğumuz düşünme biçiminin içerdiği düşüncesizliğin teme-  
linde yatmaktadır. Aslına bakılırsa, Platon’un bakış açısı, bir bütün olarak ele  
alındığında, bu iki yönün derin bir anlamda bağlantılı olduğunu ima etmektedir:  
böylesi olumsuz bir ölüm algısı (bizlerin olağan ölüm algımız) gerçekte dün-  
yaya içkin olan derin bir anlamsızlığı telkin etmektedir ki bu zeminde düşünce  
dolu bir soruşturma olarak felsefe pek az anlam ifade edecektir, boş ve tekinsiz  
bir “olumsuzluk” üzerinde büyüyecektir, yani gerçekte hiç de büyümeyecektir.  
Bir tür nihilizm bu durumda kaçınılmaz olarak varlıklarla ilişkimizde hüküm  
sürecek ve onu belirleyecektir. Düşünen özümüzün ifa edilmesi için, anlamlı  
bir dünyanın bize açılması için (ya da dünya hakkındaki anlam önkabulumuzün  
haklı olabilmesi için) ölüm ve dolayısıyla onunla ilişkimizin derin bir mana  
içermesi hem de anahtar bir potansiyele sahip olması gerekir. Bu nedenledir ki  
Platon *Phaidon*’da ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama ihtiyacı duyuyor. Bununla  
birlikte, bu kanıtların başarılı olup olmadığı ya da ne kadar başarılı olduğu ko-  
nusuna burada girmemize gerek yok.

Platon’un buradaki tezi Heideggerci bir çerçevede yorumlanabilir mi?  
Heidegger bizlerin varoluşumuza ve kendi asli özümüze (*Eigentlichkeit*) iliş-  
kin tam bir kararlılığa ancak varoluşumuzun temelinde yatan ölüme yönelik  
hareketimizi (*Sein zum Tod*) üstlenirsek varabileceğimizi söyler. Ölümün temsil  
ettiği şey teselli edici hiçbir manipülasyona başvurmaksızın yüzleşmek zorunda  
olduğumuz saf olumsuzluktur. Kendi varlığımın radikal sahiciliğini kazanmamı  
ancak bu sağlayabilir. Bir diğer deyişle varoluşumun gerçek anlamda sahici  
imkânlarına gözlerimi açmamı ancak ölüm sağlayabilir. Ölüm böyle bir fonksi-  
yona tamı tamına saf olumsuzluğu sayesinde sahip olabilir.<sup>3</sup> Oysa Platon, gör-  
düğümüz gibi, ölüme saf olumsuzluk olarak bakmaz (en azından, felsefi ruhlar  
açısından). Aksine, onu beden zincirlerinden özgürleştikten sonra ruhun kendi

2 Ferit Güven, *Madness and Death in Philosophy*, SUNY Press, New York, 2005, s. 16.

3 M. Heidegger, *Sein Und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967, § 47, § 51.

evine dönüşü olarak, maddenin karanlık dünyasından ideaların aydınlığına geçiş olarak değerlendirir. Böylece bu hakikati görmüş olan filozof ölüme büyük bir umut ve neşe ile bakar, bu dünyayı, yeryüzünün cazibelerini, albenilerini, illüzyonlarını, aldatmacalarını değil, öteki dünyayı arzular; çünkü hakiki varlıkla (idealar) dolaysız bir birliktelik ruhun en yüksek mutluluğu ve tamlığıdır. Heidegger'de tüm imkânlarımın sonu olarak ölüm benim için tanımlayıcı bir sınırdır, Platon'a göre ise özel olarak tüm hayatım boyunca kendisi için hazırlanmam gereken, ruhumu odaklamam gereken bir başlangıç noktası, bir eşik, bir gayedir. Dolayısıyla Heidegger'in Dasein'ı ölüme çarpıp ölümün travmatik darbesiyle hayata geri dönüp, kendi "sahici" benine sarılırken, Platon'un filozofu (*aner filosofhon*) hususen ölümden devşirilmiş ve ona angaje olmuş bir düşünsellik ya da bilinç olarak hep ölüme asılı kalır.

Kendisi benzeyenin, görünmez, tanrısal, ölümsüz ve bilge olanın yanına gider ve oraya vardığında mutludur, hata ve aptallıktan, korku ve azgın sevgilerden ve tüm diğer insani marazlardan kurtulmuştur... Hakikatin içinde yaşar, tanrılarla ve zamansız... (81a2-8, Fowler).

### III- Ölüm, Erdem, Angajman

Aslında, *Phaidon*'da, satır aralarında (mesela, *Protagoras*'ta gördüğü-müzden) çok değişik bir cesaret yorumu buluyoruz; burada Platon cesaretin esasını ölüme yönelik yaklaşımımızla, ölüm deneyimimizle temelde bağlantılı bir şey olarak tasarlıyor. Bir kişinin gerçek anlamda cesur olması, saf bilgelik (*sophia*) ve mutluluğu (*eudaimonia*) ancak öteki dünyada bulabileceğini bilerek (68b), ölümden korkmaması ve ölüm için arzu duyması olarak ancak düşünülebilir. Bunu, Platon'un filozofları ölüm karşısında mükemmel anlamda korkusuz kişiler olarak nitelediği 68 b ve c'de görebiliyoruz. Bu bağlamda, Sokrates'e sunları söyler:

O zaman Simmias ... şu cesaret denilen şey özellikle filozofların ayırıcı özelliği değil midir? (68c2-4, Fowler).

Devamında Platon sadece cesareti değil, itidal ve sakinimi (*sophrosyne*) da ölümlle doğru bir ilişkiye, yani ölümden korkmazlığa ve/veya ölüme istekli oluşa, yani filozofa has tavra atfeder (68c, d, e, and 69a). Gerçekten de Platon burada her türden gerçek erdemın en çok ölümün neliği hakkında radikal bir aydınlanma yoluyla ulaşılabilir olduğunu önerme noktasına gelir.

Öte yandan, saf bilgelik zihinsel hayatın duyusal cazibelerden özgür kılınması yoluyla, yani bedensel işlevlere bağımlılığımızı ortadan kaldırmak yoluyla mümkün olduğuna göre, onun bu dünyada tam olarak mümkün olmadığı



açıktır. Ancak yine de bedene bağımlılığımızı en aza indirebiliriz ve bu ölçüde de bilgeliğe ya da bilgiye (*episteme*) yaklaştığımız söylenebilir ki bu erdemle özdeştir. Platon'un savı muhtemelen şunu telkin ediyor: hayatımızda aktif olarak ölümü tatbik ettiğimiz ölçüde ancak bu en aza indirmeyi gerçekleştirebiliyoruz. O zaman, çileci bir hayat ölümü tatbik etmenin doğal bir sonucu olarak ve dolayısıyla bizzat felsefenin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkıyor. Zira Platon'a göre gerçek bir felsefe ölümün tatbiki olmalı. Ölümle ilişki bizi yududan düşünce alanına, sonlu ve geçici dünyadan, ölümsüz ve saf nesnelere sonsuz dünyasına götürüyor. *Theoria*'ya ehil olan tek varlık ölüm ile ilişki kurabilen, ölümü soru konusu yapabilen varlık olmalıdır.

Platon *Sofist*'te felsefeyi sofizmden esas olarak neyin ayırdığını açıklatırmaya girişir. Temelde bir sofistin tüm yaptığı şey bir filozof görüntüsü vermektir. Gerçek anlamda felsefeyi tatbik etme kaygısı sofiste yabancıdır. Tüm gücünü bu "filozof görünme" noktasında gösterdiği maharete, becerilere borçludur. Bunun anlamı sofistin gerçekte felsefenin ve düşünmenin sahici taleplerinden sinsice kaçıyor olmasıdır. Felsefeyi sofizmden nasıl ayırmamız gerektiği sorunu Platon'un diyaloglarının başat temalarından birisidir. *Phaidon*'da da bu sorunun cevabına ilişkin bir ipucu bize sezdirilir. Felsefe hakikat için derin bir adanma ya da angajmandan doğan bir arayıştır; öyle ki felsefe, eğer ölüm bu arayışın tanımlayıcı momentu olmasaydı mümkün olamazdı. Felsefe yalnızca ve yalnızca ölüm temelinde ve ölümün açtığı ufuk ile yapıldığında saf olanın, ideaların, *philosophia*'nın dünyasına girmek için gerekli olan saflığa erişebilir. Bu saflık bedenın yanılısamalarına ve saptırmalarına karşı duran, onun zihnin görüşünü çeşitli biçimlerde karartan etkisine uyanık olan yılmaz bir irade ya da kararlılık olarak yorumlanabilir. Filozofun ölüme yakın durması bedene uzak durmasını sağlar ve bu yolla kendisini bedende ve dünyada kaybolmaktan korur. Ölümün düşüncede ve düşünce yoluyla üstlenilmesi felsefi etkinliği tam olarak mümkün kılan bir görüş berraklığı yaratır. Ruhun kazandığı bu görüş berraklığı ruhun asli anlamda kendisine ait bir iş olan *theoria* için, ideaların temasası için onu hazır ve müsait kılar. Entelektüel etkinlik ruhun tek gerçek işlevi olduğuna göre, ruh da temelde hakikat ile ilişkimiz olarak, bizim hakikatle ilgili boyutumuz olarak anlaşılmalıdır. Ruh kişinin gerçek özü olması hasebiyle (115b1-116a1), bizim insani özümüz de hakikatle ilişkililik olarak anlaşılmalı-

dır. Ancak öyle görünüyor ki yalnızca filozof tüm insanların sahip olduğu fakat bedende kaybolmuşluk nedeniyle “unuttuğu” bu özün ifasına yönelik gerçek bir kaygıya sahip. Eğer beden ruha karşı etkide bulunmasının tüm biçimleri içerisinde, hakikatin önündeki tek engel ise, o zaman filozofu karakterize eden ölümün düşüncede üstlenilmesi de bedenün önündeki tek engeldir. Ölümle böyle bir ilişki, şu halde, ruh için özsel olana, yani onun hakikat misyonuna yer açan yegâne faktör olarak belirlemektedir.

Filozof, felsefî ruhun ölümü tatbik etmek suretiyle bedenden kurtulup, özgürleşip en yüksek mutluluğa erdiğini (“tanrılarla ikamet etmek” 69c10, “sonsuzca hakikatte yaşamak” 81a7) bir tür tecrübî (experiential) kesinlikle bilmektedir. Öte yandan, ima olunan diğer bir nokta ise şudur: bir ruh için bedenün zincirlerinde tekrar hapsolmaktan daha büyük bir ceza düşünülemez (ki Platon’a göre felsefî olmayan, yani aydınlanmamış ruhların başına da tamı tamına bu gelecek). Gördüğümüz gibi *Phaidon*’un en temel savlarından bir tanesi ölümü tatbik etme olarak ve ölüme hazırlanma olarak felsefenin bizi dünyaya gelince düştüğümüz beden hastalığından kurtarıyor oluşuydu. Gerçekten de *Phaidon*’da felsefî pratiğin duyusallığın yarattığı patolojiyi tedavi edici bir şey olarak bize sunulması dikkati çeker. Hem geç dönem Wittgenstein’in hem de Platon’un felsefî etkinliği tedavi edici olarak ele almaları, ama bunu neredeyse tam zıt nedenlerle savunmaları ilginçtir. Wittgenstein için bu etkinlik esas olarak metafizik olandan (“gündelik dil” temelinde yürütülen) kurtaran bir tedavidir.<sup>4</sup> Oysa Platon için aynı etkinlik (metafizik temelde, yani idealar temelinde yürütülen) fiziksel/ bedensel olandan kurtaran bir tedavidir.

Hakiki erdem, yukarıda tartışıldığı gibi, zorunlu olarak ölüme yönelik ve ölümle birlikte neyin geleceğine yönelik pozitif bir bilinç içermelidir; böyle olmayan her türlü erdem gerçekte erdem falan değildir, yalnızca onun “boyalı taklidi”dir (69b9). Erdem ölümle bir ilişkinin zorunlu olarak aracılık ettiği bilgelik ya da bilgi ise eğer, hakikat ölümü tatbik etmenin kazandırdığı bir saf-laşmadan doğmaktadır (69b-c). Dolayısıyla, Platon’da zihinsel temaşa, ya da seyr (*theoria*), saf-laşma (*katharsis*), ölümü tatbik etme (*melei thanatou*) ve ruha yönelik itina (*melei tes eauton psukhe*) eşanlamlı olgular olarak belirlemektedir.

4 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1963, s. 133, 254.

Ayrıca, erdem ruhun gerçek menfaatini temsil eder. Gerçek zarar ise yalnızca ve yalnızca ruha verilen zarardır ve bunu bir başkası değil ruhun sahibi olarak sadece ben yapabilirim. Böylece “iyi bir insanın başına hiçbir kötülük gelemmez, ne yaşarken ne de ölümden sonra” (*Sokrates'in Savunması*, 41d1–2, Fowler). Birisine kötülük yaptığımda gerçekte kendi ruhuma zarar veriyorum, yani ruhumu bedenden kaynaklanan çeşitli itkilerin, tutkuların, kafa karışıklıklarının vs. baskısıyla kirletiyorum. Kötülük özünde bedenün etkilerinden kaynaklandığına göre, kötü bir kişi ruhunu bedeninin hâkimiyetine teslim etmiş olan ve bu nedenle saflığa sahip olmayandır. Bedensel olanın öne çıkması düşüncenin, ya da ruhun dikkatini kendi gerçek etkinliğine değil de bedensel itkilerin emrine sokar. Bu, ruhun kendine has düşünsel dikkatinin duyusal olanın, dolayısıyla gerçek olmayanın çokluğunda yitirilmesidir. Bedenün hâkimiyeti, ruhun bedende batması, idealara yükselememesi demektir. Bu nedenle, tipik platonik iddia ile karşılaşırız; kişi bedensel isteklerine ne kadar uyarsa, o kadar çok bedenün karanlık dünyasında esir olur, bedenine “çivilenir” (83d4). Bir diğer deyişle, unutmaya gittikçe daha kesif bir hal alır. Oysa ölümü tatbik etme anlamındaki felsefe ruhun bedenün hâkimiyetinden kurtulması, gerçeklikle hatırlayıcı bir ilişkiye girmesidir. İyilik ruhta bulunan yükseklik ve yetkinlik içeren her şeyin, erdemlerin, ortaya çıkması ve gelişmesidir, düşünce ve aklın hâkimiyetidir; bu zorunlulukla duyusal boyutun aleyhine gerçekleşecektir. Dolayısıyla, hakikat ve erdem kopmaz bir biçimde bağlantılıdır: bedenden özgürleşmiş erdemli bir kişi olmama katkı sağlayan her şey doğrudan gerçekliği idrakime de katkı sağlar (tersi de doğrudur). Bu anlamda ölüm hakikat anıdır, çünkü beni ruhumdan ve hakikatten alıp götüren bedensel itkilerden yalnızca ölümün ışığında tam olarak özgür olabiliyorum.

Bununla birlikte, Platon'un *Phaidon*'da ölüm ve felsefeye ilişkin savlarını daha farklı bir ışıkta okumak da mümkündür; insan hayatı için en ciddi şeye, insan için en yüksek aciliyeti olan şeye odaklanmış derin bir anlamda ciddi bir felsefeye çağrı olarak. Platon bunu anıştırır:

Bizi şimdi işiten herhangi bir insanın, bir güldürü şairi bile olsa, benim laflıyor olduğumu, bana dokunmayan (beni derinden alakadar etmeyen, ç.n) şeyler hakkında konuşuyor olduğumu söyleyeceğine inanmıyorum (70c1-3, Fowler, parantez eklenmiştir).

Felsefe bana dokunan, beni derinden alakadar eden şeyler hakkında konuşmalı. Olağan felsefe yapma biçimimiz içerisinde şu soruyu genellikle dikkatten kaçırıyoruz; her gün kafa yordığımız, tartıştığımız, üzerine yazdığımız tüm bu teorilerin, öğretilerin ve tezlerin nihai değeri nedir? Ölümün önünde

durduğumuzda karşımıza çıkan türden soruları üstlenmeye, onlara karşılık vermeye hazır mıyız? Dolayısıyla, ölüm için bir hazırlanma ve ölümü tatbik etme olarak anlaşılan bir felsefe ancak felsefe yapmanın- batılı felsefe geleneği bağlamında icra etmeye alışmış bulunduğumuz- tümüyle teorik ve steril karakterini (“laflama”) sorgulamaya bizi sevk edebilir. Bakalım düşünce ölümün açığa vurduğu tüm bir aciliyet ve ağırlık ile yüzleşmeye giriştiğinde ne tür bir felsefi düşünme ortaya çıkacak? *Phaidon* felsefede ve hayatta şeylerin gerçek ehemmiyetinin ya da ağırlığının ölüme kapalı değil de açık olduğumuzda, deyim yerindeyse tüm hayatımızı ölümün meydan okuması ışığında okuduğumuzda bize açıldığını ima ediyor. Bu meydan okuma gerçekte felsefenin özünün içerdiği tek meydan okumadır, eşdeyişle felsefe yapıyor olmamızın (unutulan, geride yatan) tek sahici gerekçesidir. Sokrates’in şu sözlerini anlamaya işte bu çerçevede yaklaşabiliriz:

Diğer insanlar felsefeyle hakkıyla (*orthos*) iştigal eden herkesin gerçekte ölme ve ölümden başka bir şeyi tatbik etmediklerinin pekâlâ farkında olmayabilirler. (64a4-6).

Felsefe yapmanın doğru formu ölüme ilişkin köklü ve sahici bir algı ışığında olanaklı olur. Aksi takdirde, ima edilmektedir ki, teorik çabaların her türü sadece ölümden kaçmanın şekilleridir. Sanki felsefe en önce ve en temelde ölümlüm arkasında yatan hakikati elde etme girişimidir, ölüme yönelik olarak bir aydınlanmaya ulaşma işidir. Felsefe eğer ölümümüzün üzerinden atlarsa özünde temelsiz bir araştırma gayretinden öteye geçemez, zira bu durumda o, sahici bir “hakikat” duyarlılığından kopacaktır. Sahici ve köklü bir hakikat duyarlılığı olmadan biz teoriler geliştirmenin en soyut düzeylerine, teorik tecessüsün en teknik ayrıntılarına dalıp gidebiliriz; ama “düşünme”ye bir an olsun yaklaşamayız. *Phaidon*’da aynı zamanda şu sav gizlidir; Filozofu karakterize eden ölüme ilişkin açık bir görüye kavuşmuş olma yoluyla ancak felsefenin asli bir “bütün”e, bir perspektife ulaşabileceğini varsayabiliriz. Bu bütün temelinde artık bizler dünyaya ilişkin tikel deneyimlerimizi bağlantılandırabilir, yerli yerine koyabiliriz. Felsefe bir görme işi olur, olgulara ve varlıklara yönelmiş içi boş bir gözlemcilik değil.

Bu bizi Sokrates’in “misoloji”, usyürütmeden nefret etme (88b-91c), konusundaki uyarısının temel bir yönüne getiriyor. Rudebusch *Phaidon*’daki merkezi temanın misoloji olduğunu öne sürüyor. Rudebusch’a göre “Platon

*Phaidon*'un örgüsünü dehşetli bir ruh hastalığı olarak misolojiye dramatik bir biçimde dikkat çekmek için kullanıyor".<sup>5</sup> Genelde Platon'un burada kastettiği şeyin basitçe yılmaz bir akıl pratiğine yönelik bir inanç ya da bir çağrı olarak yorumlanır. Oysa Platon'un söylemek istediği daha fazlasıdır. Aklın yeteneklerine, yani felsefenin hakikati ortaya çıkarma kapasitesine, güvenmeliyiz. Diğer bir deyişle, felsefenin kendi varlığımızla (ruhlarımızla) ilgili asli misyonuna bağlı kalmalıyız ve bunu en yüksek derecede ciddiye almalıyız. Gerçekten de "hiç kimse bu usyürütme nefretinden daha kötü bir nefretten muzdarip olamaz" (89d), çünkü bu nefret kişiyi aktif bir ussal hayatta, felsefi düşünmede tamlığına ulaşan kendi özünden koparıyor. Felsefe, öte yandan, kişinin kendi ruhu, kendi varlığı hakkında düşünmeye yönelik aktif bir angajmanı içeriyor. Aslında misoloji, ölümle ilişkim ışığında bana beliren varlığımın gerçek manada ciddi sorularını üstlenmeye beni çağıran bu angajmana yönelik bir nefret, bir kaçma ya da bir güvensizliktir. Ölüm deneyimi böylesi bir düşünsel angajmanı üstlenmenin aciliyetini benim için açığa vurduğu için, sadece o, misoloji heyulasını dağıtabilir. Sokrates'in genç arkadaşı, *Phaidon*'un dediği gibi:

Sokrates'e hep hayranlık duymuşumdur, fakat ona o zaman hayran olduğumdan daha çok hiç hayran olmamıştım. Hazır bir cevabı olması muhtemelen beklendik bir şeydi; ancak beni onun hakkında hayrete daha çok düşüren şey... bizi nasıl bu kadar iyi tedavi ettiğiydi (88e4–89a5, Fowler ve Grube).

Burada kritik kelimeler şunlar: "bizi nasıl bu kadar iyi tedavi ettiğiydi". Neden tedavi etti onları? Apaçıktır ki misolojiden. Ne vasıtasıyla? Bu ise bize ölüme bir hazırlanma olarak, yani ölüme yönelik düşünsel bir angajman olarak, felsefenin tedavi edici fonksiyonunu işaret ediyor.

Şu halde "ölümü tatbik etme olarak felsefe", bu enteresan ibare, bir ölüm bilinciyle veya deneyimiyle içyapısı biçimlenen, onun rehberlik ettiği bir felsefe anlamına gelmiyor sadece. Bu ibare şu anlama da gelebilir; şeylere bakışımızda aktif bir güç haline getirilmiş bir faktör olarak ölüm. Böyle ele alındığında, felsefe etkinliği başından sonuna kadar ölüm üzerine bir derin-düşünme (meditation), ölüm ise bu düşünmenin ilkesi (*arkhe*) haline geliverir. Yunanca "*arkhe*" (ἀρχή) kelimesi böyle bir yorumun tüm bir içeriğini veriyor bize. Aristoteles'in *Metafizik Delta*'da açıkladığı gibi, *arkhe* Yunancada başlangıç noktası, kaynak,

5 George Rudebusch, *Socrates*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, s. 199.

köken, temel, ilke, yönetim, makam, öncül gibi anlamlara gelir (bkz. Aristoteles, 1012b33-1013a23). *Arkhe* sadece hareket sürecini başlatmakla kalmayıp en son noktaya kadar onu yöneten aktif bir faktördür. Heidegger bir konferansında (“Was ist das-die Philosophie?”, 1955) bunu çok çarpıcı bir şekilde dile getirir:

O (*arkhe*) bir şeyin kendisinden geldiği/çıktığı şeyi imler. Fakat çıkma ile birlikte bu “kendisin-den” geride bırakılmış olmaz. Bilakis o, ἀρχεῖν fiilinin ifade ettiği gibi, yöneten bir şeye dönüşür. (Heidegger 2006: 22, parantez bana ait)<sup>6</sup>

Şu halde, yukarıda da değinildiği gibi, filozofta ölümle ilişki yönetici bir ruh haline dönüşür. Sonuç olarak, böyle bir yorumla düşünme biçimimiz (felsefe) ve ölümlülüğümüz arasındaki bağlantı konusunda daha radikal bir görüşe ulaşmış oluyoruz ki buradaki radikallik felsefi hayatı derin bir adanma ya da angajman meselesi olarak gören Platon’un *Phaidon*’da bize hissettirmeye çalıştığı bir şeydir.<sup>7</sup>

#### IV- Hakikat, Sahlık, Ölüm

Bu bağlamda, Platon’un hakikat (*aletheia*) kelimesinin tam olarak neyi imlediği hususunda daha bir açık olmaya ihtiyacımız var. Platon’un hakikat anlayışı saf zihinsel görü ile saf varlık, yani onun saf nesnesi, zamansal-mekânsal olmayan soyut nesnelere, idealar arasında bir uyum (*homoiosis*) öngörür. Bu idealara ruh doğası gereği içsel bir erişime sahiptir. O zaman hakikat ruhtan bağımsız ve ayrı bir şey değildir, hatta bir “özne-nesne” modelini gerektiren bir şey bile değildir. Dolayısıyla, dışarıdaki olgular dünyasına tekabüliyet meselesi değildir. Zira gerçeklik dünyası, kelimenin somut anlamıyla, bir “dış dünya” falan değildir. O, dikkati bedenden ruha, duyusal olandan düşünsel olana (64e5) yöneltmek suretiyle, “bedenin tüm işlerinden ve hallerinden uzaklaşıp, kendini kendinde toplamak ve bir araya getirmek” (67c8-9, Jowett) suretiyle etkinleştirilmesi gereken ruha ve onun saf etkinliğine (“seyrine”) içkin olarak verilmiş bir şeydir. Sadece saf zihinsel içgörü hakikate tekabül edebilir, çünkü “varlık (*ontos*) açılırsa ona açılır” (65c2-3, Jowett’in çevirisi tadil edildi). İdealarla ilişki duyusal (mesela, ampirik) bir içerik ya da müdahaleyi işin içine hiç katmak-

6 Es (*arkhe*) nennt dasjenige, von woher etwas ausgeht. Aber dieses “von woher” wird im Ausgehen nicht zurückgelassen, vielmehr wird die ἀρχή zu dem was das Verbum ἀρχεῖν sagt, zu solchem was herrscht.

7 Krş. Güven, *age*, s. 16-21.

sızın saf bir zihinsel etkinlik ile gerçekleşir ve hakikat özü itibariyle tamamen formeldir (bkz. 64, 65, 66).<sup>8</sup>

Yukarıda da işaret edildiği üzere, ruhun hakikatle ilişkisi onun için tanımlayıcıdır. Dahası ruh hakikatin imkân alanından, hakikat için bir imkândan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, insani özümüz edimselliği *episteme* olarak, saf düşünme ve saf varlık arasındaki tekabüliyet olarak, hakikate dayanan bir imkândır. Bu, saf düşünme ile, duyuların, verilenin, çokluğun ötesine geçen esaslı bir düşünsel sıçrama ile sadece erişilebilen zamandışı ve mutlak bir gerçek varlığa tekabül etme anlamındaki hakikat tasarımı zaten Parmenides'te bulunan bir şeydi. Fakat Platon'da bu bir ruh-beden karşıtlığı söylemi ile dönüştürülüyor, öyle ki hakikat ruhun bedene karşı bir savaşını fiilen gerektiriyor. Dolayısıyla hakikat ruhun *telos*'u, doğası itibariyle varmaya yöneldiği ve orada tamlığına, gerçekliğine ulaştığı erek; *episteme* olarak hakikat ruhun mükemmeliyeti ve kemalidir (*teloiosis*), yani gerçek anlamıyla erdem (*arete*). Başka bir ifadeyle o, ruhun maddi olandan yukarıya kendisine doğru bir hareketidir. Hakikaten de *Phaidon*'un kişide uyandırdığı izlenim insanın (yani, ruhun) bir ontolojik hareket alanı olarak iki zıt kutup (hayvaniyet ve tanrısallık) boyunca uzanan dikey bir mekâna bırakılmış olduğu yönünde; hayvani olana (bedene) teslim olmamalı, ilahi özüne (duyusallıktan arındırılmış olarak ruhuna) sahip çıkma çabası göstermeli. Bu, bedene karşı ve aynı zamanda aydınlanma, ya da hatırlama, için verilen zorlu bir mücadeledir. Kabaca söylenirse, bedenden uzaklaşmak ve hakikate yaklaşmak bir ve aynı süreçler. Sürecin dinamiği ise ölümü tatbik etme (*melete thanatou*) anlamında felsefe. Şu da söylenebilir; ölümü tatbik etme hakikate doğru ilerleyen felsefi yolculuğu, her şeyden önce kendi ölümlülüğünün farkında olan ve ölüme yürüyen bir yolculuk haline getirir.

Dolayısıyla, Platonik diyalogların ve özellikle *Phaidon*'un karakteristik bir teması bedeninin hakikatin önündeki engel olduğu yönündedir: "Bedenin yoldaşlığı ruhu rahatsız eder ve onun hakikate (*aletheia*) ve bilgeliğe (*sophia*) erişmesine mani olur" (66a). Öyleyse onu alt etmek gerekir. Fakat yukarıda tar-

8 Bu anlamda, *Mantık Soruşturmaları*'nda "hakikat alemi"nden bahseden ve hakikatin temelde olgusal değil, salt anlamda ideal olduğunu öne süren erken dönem Husserl Platon'a yakın gelir. Bkz. E. Husserl, *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, Routledge, London, 2001. Özellikle, cilt I, "Prologomena to Pure Logic". Ayrıca, *Phänomenologische Psychologie*, ed. W. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, s. 23.

tışıldığı üzere, Platon bedeninin tümüyle bertaraf edilmesinin mümkün olmaması nedeniyle (en azından yaşadığımız sürece bedeninin minimum ihtiyaçlarını görmek zorundayız) bizim hakikate mutlak anlamda sahip olamayacağımıza işaret eder (66b). Ölüme dayalı bir hayat olarak felsefe bize bedeni aşmanın azami çerçevesini verir (65a, 65d-e, 67e).

Açıktır ki *Phaidon*'daki en çarpıcı noktalardan bir tanesi Platon'un ölümü saflık, ya da saflaşma ile doğrudan irtibatlandırmasıdır (67c-d). Platon için "saflaşma" (*katharsis*) ruhun bedensel olandan kendi saf özünü kurtarması, bedensel olandan arınması demektir. Burada ölüm, saflık ve hakikat kesişmektedir. Aslına bakılırsa, ölüm sorusu eski Yunan'da felsefi pratiğin merkezinde yer alan sorulardan birisiydi. Gerçekten de, erken dönem Yunan düşünürlerin tamamı değişik şekillerde insanın dünyadaki sonlu, ölümlü varoluşu üzerinde, ölümlülük üzerinde durmuşlardır. *Physis* üzerine serdedilen mütalaalar esasen şeylerin kökenini ve sonluluğunu açıklama girişimleriydi. Sonluluk olgusundan Greklerin derin bir şekilde etkilenmiş olmaları onların yaşadığımız ve kaçınılmaz olarak bir gün yitireceğimiz dünyaya ve hayata ilişkin hayretlerini (*thaumazein*) kamçılıyan temel şeylerden birisiydi.<sup>9</sup> Gördüğümüz gibi, Platon'un *Phaidon* diyaloguna geldiğimizde, ölüm bir felsefi angajman meselesi haline gelir ve ölüme yönelmiş ilişki ("ölüme hazırlanma") bedeninin baskılarını defeden, saf ve konsantre bir zihinsel bakışa olanak sağlayan bir fonksiyon üstlenir. Bedenden arınmamı mümkün kıldığı ölçüde, ölüm bana hakikatin arı dünyasını açar:

Ve bu şekilde bedeninin aptallığından kurtulmakla ve saflaşmakla, kanımca saf olanla birlikte olacağız ve kendimize ilişkin olarak saf olan her şeyi bileceğiz ve bu, belki de, hakikattir. Zira saf olmayanın saf olana erişmesi mümkün değildir (67a7-b3, Fowler).

En yüksek anlamda hakikat, yani felsefi hakikat, bu saflığa yaslanır ve saflık esasen bedensel olandan bir özgürleşme ya da kurtulma olarak anlaşılmalıdır. Hakikat ve ruhun saflığı arasında böylesi doğrudan bir ilişkinin koyutlanması (yani, hakikatin önkoşulu olarak saflık) gerçekte, Platon'dan neo-platonizme, ortaçağ Müslüman ve Hristiyan felsefesinden Alman İdealizmine dek, tüm

9 Grek ölüm algısı hakkında şu iki enfes çalışmaya bakılabilir: Robert Garland, *The Greek Way of Death*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. Christiane Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Death*, Oxford, Oxford University Press, 1996.



bir felsefe tarihinden alışık olduğumuz bir temadır. Schelling, mesela, “Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft” isimli yazısını Platon’u yankılayan şu ifadeyle bitirir: “fakat o kendisini sadece saf ruhlara verir. Zira yalnızca saf olana açık kılar (*offenbart*) kendisini saf olan.”<sup>10</sup> *Phaidon*’da karşımıza çıkan Platon’un farkı bu saflığı esas itibariyle ölüme yönelik belli bir bilinç ya da ilişkide temellendirmiş olmasıdır. Platon’un kastettiği nokta ontolojik ve epistemolojik olanın kesiştiği bir alana aittir: Ruhun saflığı düşünmenin saflığı demektir ki sadece bu, düşünce ve bilginin en yüksek ve nihai konuları olan ideaların saflığına tekabül edebilir, yani varlığın hakikatine ulaşabilir.

Felsefe ölüm için bir hazırlanmadır ve bu nedenle ölüme bakılarak, ölüm göz önüne alınarak yapılan bir iştir. Bu da hakikatin bu hazırlanmaya ait olduğu anlamına gelir. Fakat burada Yunanca ölüm (*Θάνατος*, *thanatos*) kelimesinin içerdiği müphemliğin farkında olmak gerekir. Bağlama bağlı olarak Gallop hepsi de Platon’da mevcut bulunan *thanatos*’un üç farklı anlamı ayırıyor: (1) ölüme doğru giden tüm bir süreç, yani ölmekte olma (2) kişinin fiilen ölmesi olayı, (3) bu olayı takip eden şey.<sup>11</sup> Üçüncü anlamda ölüm tanrısal bir hayata, saf ideaların saf *theoria*’sına, katılmaya dönüş. Fakat birinci anlamda, o, kişiyi (duyusal olmayan dünyaya) hazırlayan, ya da kişinin tüm asli gerçekliğini (ruhunu) billurlaştırılan şey, dolayısıyla böyle bir tanrısal hayat için kişiyi layık ve ehil (saf) kılan şeydir. Bir tek şartla ki ben böyle bir hazırlanmaya girişmeli, yani kendim için ölümü tatbik etme olarak felsefi bir hayatı seçmeliyim. Adeta ölümün dinamik hatırası yeryüzündeki maddi varoluşun uyku halinden daha yüksek bir gerçekliğin, gerçek varlıkların, saf değerlerin ve saf bilginin dünyasına uyandığım, felsefe anlamında daha derin bir “hatırlama sürecine” beni itiyor. Tam anlamıyla hakikatle temasım ölümlle ilişkinin bende yarattığı angajmanın bir hediyesi.

İşaret ettiğimiz gibi, diğerleri yanında Platon ve Heidegger, çok farklı şekillerde de olsa, tüm varlığımıza ilişkin olarak ve dünyaya hakkındaki farkındalığıma ilişkin olarak ölümün yaratıcı kaynaklarını vurguluyor ve kullanıyorlar. Bu, belli bir anlamda, sonlu bir deneyim dünyasındaki anlam arayışı olarak bizzat felsefenin özü için merkezi bir şeydir. Camus’ün düşüncesi, bu bağlam-

10 “Aber nur den reinen Seelen gibt sie sich. Denn nur dem Reinen offenbart sich das Reine” (çeviri bana ait). F.W.J. Schelling “Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft”, *Geschichte der Philosophie içinde, Deutscher Idealismus, Schelling*, ed. R. Bubner, Reclam Verlag, Stuttgart, 1978, s. 321.

11 Gallop, 2002, s. 110-111.

da, diğer bir çarpıcı durumu temsil eder. Camus, *Sisyphus Efsanesi*'ni basit bir gözlemlerle açar:

Gerçek anlamda ciddi tek bir felsefi problem vardır ve bu intihardır. Hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği konusunda bir yargıya varmak felsefenin temel sorusunu cevaplamak anlamına gelir.<sup>12</sup>

Aslında intihar ölümle karşı karşıya gelmemin en radikalleşmiş biçimidir. Elbette, Camus asla hayata en yerinde cevap olarak intiharın propagandasını yapmıyor. Tam tersine. Camus'nün çağrısını yaptığı şey Sisyphus tarzında bir cevap. Fakat yalnızca böyle bir olanağı, yani intihar düşüncesi ile ölümün dolaysız yakınlığı, kendim için hep canlı tutmam bana hayatın içkin anlamsızlığı karşısında boyun eğmeme ve isyan etme gücü veriyor. Ölüm varoluşumdaki en önemli ve ciddi şeye yönelen köklü bir toplanma imkânı verebilir bana. Bilinç anı sadece ölümün bir imkân ve bir seçenek olarak artık önümde duran çıplak mevcudiyeti yoluyla, yani ölümün somut anlamı yoluyla, kazanılmaktadır. O zaman, varolan tek anlam hayatın anlamsızlığına (absürt) karşı daimi başkaldırıda toplanmaktadır. Ve bu anlam, can alıcı bir şekilde, ölüm imkânını, onun benim için somut mevcudiyeti ve ulaşılabilirliğini sahiplenme olarak bana açılmaktadır.

Şimdi, *Phaidon*'da ilk tartışılan şeylerden birisi intihardır (61d-62d). Eğer ölüm tümüyle arzulanası bir şey ise, o zaman yapılacak en iyi şey intihar etmek olmalıdır. Zira intiharın bizim için en yakın ölüm olanağı olduğu açıktır. Bununla birlikte, Platon'a göre ölümün tüm diğer imkânlarıyla karşılaştırıldığında (*Phaidon* için tüm bir hayatın ölümün imkânlarının bir alanı olarak belirlediğini varsayarsak) intihar ölümün en fakir imkânıdır. Sokrates bizim kendimizi öldürmeye hakkımız olmadığını belirtir, çünkü kendimizin sahibi değildir (62b-e); sahiplerimiz, efendilerimiz sadece ölümümüzü belirleme hakkına sahiptirler. Bu "efendi-köle analojisi"ni ciddiye almalı mıyız yoksa sadece bir mitik veya dini unsur olarak mı görmeliyiz sorusu zor bir sorudur. Ancak, en azından, Platon'un burada söylemek istediği şey şu anlamda yorumlanabilir; varlığımızın en temel boyutuyla (ruh, *psukhe*) ilgili olarak kendimizle sınırlı olmayan bizim ötemize geçen bazı amaçlar ya da gayeler (*telos* anlamında) konmuş durumda; öyle ki bizi bağlayan ve varlığımızın sırf kendileri için anlam ve

12 Albert Camus, *The Myth Of Sisyphus And Other Essays*, trans. Justin O'Brien, Vintage Books, New York 1955, s. 1.

değer ifade ettiği nihai ve nesnel amaçlar bunlar. İntihar en fakir imkândır çünkü intihara teşebbüs eden kişi varolma nedenini tümüyle kendi iradesinde toplamaktadır, kendisini aşan bu amaçları unutmaktadır. Kişi mümkün olduğunca bu gayelere hizmet etmek durumundadır. Bir anlamda, Platon'un idealar (*eidei*) dediği varlığımıza “verilmiş” bu nihai amaçlar, bu içkin değerler (insani idealler) olmalıdır. İdealar insaniyetimizi bize bahsettiğinden, insaniyetimizin sahibi bizler değil, onlar olacaktır. Bu nedenle, Platon'un ruhun ölümsüzlüğünü ideaların varlığı temelinde kanıtlama girişimi şaşırıcı olmamalıdır (76d-e, 100b).

Tartışıldığı gibi, ruh kendisini, saflığını ve böylece hakikatle olan en yüksek ilişkisini en temelde bedenden kurtulmakla, bedene set çekmekle kazanıyor. Bu, düşünmeyi ruhun (ideaların) saf alanına taşıyarak, yani ölümü tatbik etme olarak ölümün alanına taşıyarak duyuların zincirlerinden özgürleştirmektedir. Dikkat çeken bir husus, Nietzsche'nin 19. yüzyılın sonlarında ortaya koyduğu pozisyonun buna, yukarıda zikredilen tüm noktalarda, taban tabana zıt olduğudur. Nietzsche'yi anlamının en iyi yolu onu bir anti-platonist olarak okumak olduğu ölçüde, Platon'un bazı vurgularını anlamak için de onu Nietzsche ile karşı karşıya koymak çok yararlı olabilir. Nietzsche'nin Platon karşıtlığının kabaca gerekçesi şudur: Nietzsche zihnin ölümle meşguliyetini patolojik buluyor ve ölümü değil hayatı tatbik eden bir felsefe talep ediyor. Felsefe ölüme hazırlanma değil, “şuan”a (*present*) cevap verme, şuanı “değerlendirme” olmalıdır, yani ruha ve aşkın olana odaklanmış bir düşünme değil, duyusal olana ve yeryüzüne odaklanmış bir felsefe, kısacası hayata “evet” diyen bir felsefe. Dahası, Nietzsche böyle bir amaç için unutmanın hatırlamaktan daha yaratıcı olabileceğini düşünür.<sup>13</sup> Platon'un kaygısı hakikate tam olarak hakkını veren bir hayattır, hakikate hizmet eden, hakikatin taleplerince belirlenen bir hayat. Bu anlamda hayatı olabilecek tüm radikalliği ve ciddiyeti ile teçhiz etmek için, onun ölümü tatbik eden ve ölüme hazırlanan bir hayat olması gerekir. Ölümle böylesi bir ilişki bana gerçekliğimle (ruhu) olan ilişkiyi ve aynı şekilde hakikatle olan ilişkiyi en tam anlamıyla bahşeder. Oysa Nietzsche'ye göre, standartlar hakikatten değil hayatın saf içgüdülerinden çıkarılmalı ve onlar temelinde haklı kılınmalıdır: hakikat hayata hizmet etmeli, hayat hakikate değil. Eğer hatalar, yanlışlıklar, yalanlar hayat için daha üretici olacaksa, ona daha çok değer katacaksa, o zaman onlar hakikatten daha değerli olabilirler. Nietzsche, son eseri *Güç İradesi*'nde, bu hayatı “güç iradesi” (*Wille zur Macht*) ile özdeşleştirir. Dolayısıyla hakikat

13 Bkz. F. Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. P. Preuss, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980, ss. 8-11.

olsa olsa güç iradesi için bir araç olabilir. Hakikaten de bu, hakikati kendinde amaç olarak alan ve şeylerin tüm özsel değerini bu temelde gören Platon'un tam karşıtı bir konuma denk düşer. Aynı zamanda, şu da görülmelidir ki Platon'un sofistlere karşı verdiği tüm bir mücadelenin de özünü burada aramak gerekir.

### V. *Theoria* ve Ölüm

Şimdi, *Theoria*'nın ölümle ilişkisi konusunda girişte değinilen meseleye eğilebiliriz. Zaman sonsuzluğu ima eder. Platon, *Timaeus*'de zamanı "sonsuzluğun hareket halindeki imgesi" (*Timaeus*, 37d) olarak, "sonsuzluğun taklidi" (*Timaeus*, 38a) olarak niteler, yani gerçekliğin altta yatan zamansızlığının bir yansıması olarak. Ölümle ilişki zamanın en somut deneyimi olarak, zamanın özüne en çok yaklaştığımız an olarak, sonsuzluğun içine, anlık olsa da, baktığımız biricik deneyimdir. *Theoria* şeyleri, Spinoza'nın *Etik*'te (5. Kitap, Önerme 29) kullandığı ifadeyle, "ezeli-ebedilik altında" (*sub specie aeternitatis*) yani "zaman-dışılık açısından" görülen alanına getiren bir etkinlik olarak asli bir zamansızlığı hep sayılırlar. Platon Wittgenstein'la şu konuda kesinlikle hemfikir olurdu: "iyi hayat *sub specie aeternitatis* görülmüş olan bir dünyadır."<sup>14</sup> Platon'un konumu, varlığa yönelik olarak yalnızca saltık gerçeklikle, zaman-dışı özlerle ilgilenen bu *theoria*'ya dayalı yaklaşımın ölümle ilişkiden, ölümün olabilecek en sahici bir şekilde bizi zamanın kıyısına bırakmasından, ona verilen doğrudan bir karşılıktan, ona yönelik köklü bir aydınlanmadan doğup gelişebileceğini öngörür. Diğer bir deyişle, bizler sonsuzla, zamansızla (yani, gerçekle) yalnızca ölümün bize tesiriyle, yalnızca ölüm bize somut bir şekilde dokunduğunda karşılaşabiliriz. *Theoria*, bu anlamda, ölümlülük deneyimimizin kalbinden doğar ve onu anlamlandırma yolunda kapsamlı bir çabadır. Netice itibarıyla, Platon söz konusu olduğunda, *Theoria* esasında ölümle bir ilişki şekli olarak ve gerçekte bu ilişkinin en yüksek ve tam formu olarak ele alınmalıdır. çünkü *theoria*, ölümü tatbik etme, ölümü eyleme geçirme olarak felsefenin kendisidir ve ancak, ölümle ilişkisini varlığının ilkesi kılan, onu sonlu ontolojik hareketinin *telos*'u olarak gören bir zihnin sıçrayabileceği bir varlık seyridir. *Theoria* yalnızca ölüme hazırlanmanın, ölümü tatbik etmenin bir mecrası olmakla kalmaz, insanın tanımlayıcı etkinliği olarak bu hazırlanma etkinliğinin bizzat kendisidir de. O, ölümsüz olana yönelik ölümlülüğün toprağından çıkan ve bu nedenle bu topraktaki tüm bir ölümlü olanın deneyimini ve sahasını kateden bir arayıştır. İşaret edildiği gibi, ölümü tatbik etme, özel bir anlamda, ruhun bedenden ayrıklığını (özgürlüğünü), mümkün olduğunca, gerçekleştirme anlamına gelir. Saf

14 L. Wittgenstein, *Notebooks, 1914-16*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1998, s. 83.

düşünce (*noesis*), Platon'a göre, bu ayrılmayı gerektirir ve ruhun bedenden ve duyulardan bağımsızlığı temelinde kendi imkânına sahiptir. Bu anlamda, *theoria* halinde biz ölüme (aynı zamanda, saflaşmaya, hakikate, bilgiğe, erdeme, mutluluğa) en yakınız; çünkü o, bedensel olan her şeyden azami bağımsızlığı temsil eder; aşkınlık ve sonluluk birbirlerine aittir.<sup>15</sup> Ve ruhum (varlığım) için en yüksek önemdeki şeylere odaklanmış olan *theoria*, varlığın vecd ve temaşasını insan için en yüksek yetkinlik bilen *theoria*, teorik etkinliğin giderek nötr, yalıtılmış, ilişkisiz (detached), angajman içermeyen (disengaged), hesaplayıcı, soyut ve steril bir refleksiyona dönüştüğü modern batılı geleneğe terstir, her ne kadar Platon bu geleneği derinden etkilemiş olsa da.

## VI. Sonuç

Öncelikle, *Phaidon*'da dualistik bir resimle karşılaşyoruz. Hayat, bu madde ve beden dünyasında en başından beri unutmaya dayalı bir hayat. Düşünme (*philosophia* anlamında) ise, buna karşılık olarak, hatırlama ve uyanma anı ve bu anlamda, ruhun kendi hayatının aktive edilmesi ve gerçek anlamda bize ait bir dünyaya, yeryüzünün bedensel varoluşuna tamamen zıt gerçek varlığın dünyasına yükselmedir. Gerçekten de, yukarıda tartışıldığı gibi, Platon'un tüm yaklaşımı beden ve ruh (duyu ve düşünme, değişen ve değişmeyen, görüntü ve hakikat vs.) arasındaki karşıtlığa dayalıdır. Platon öyle görünüyor ki bu karşıtlığı varsaymakla kalmıyor, onu çok aşırı bir noktaya taşıyor. Buna göre, bedensel etkiler ve beden müdahaleleri bakışımızı çarpıtıyor. Dolayısıyla, *Phaidon*'da felsefe hakikat arayışı olduğu ölçüde bedene karşı verilen bir mücadele olmaktadır. Sofizm ile felsefe arasındaki çatışma ve zıtlık bile bu çerçeveye indirgenebilir. Platon'un ölüme ve felsefeye (ya da hakikate) ilişkin düşünceleri için bunun hayati bir önemi vardır. Hakikate ilişkin arayış idealara, "her daim üzerinde konuştuğumuz gerçekliklere" (76d) ilişkin bir arayış, dolayısıyla bir hatırlama çabası. Çünkü Platon'un ölümlü ve hakikatle ilişkimizi nasıl tasarladığını Onun felsefeyi bu köklü karşıtlık çerçevesinde yürütülen ve bedene karşı yürütülen bir mücadele, bir adanma, ya da angajman, olarak tecrübe ettiğini görmeksizin anlamak mümkün değildir. Şu halde, ölümü tatbik etme olarak felsefe düşünsel etkinliğe (*theoria*) ve hakikate adanmış bir hayatın tesisi adına bedenle mücadelenin bir stratejisi olarak ele alınabilir. Böylece eğer bu karşıtlık savunulamaz kılınırsa (1) ruhun saflaşması (bedenden saflaşma, ayrışma ve kurtulma olarak), (2) felsefenin bu amaca yönelik (tedavi edici) fonksiyonu (tümüyle belli bir ölüm bilinci ve deneyiminden çıkarılmış bir şey olarak bu fonksiyon) tartışmalı hale gelir.

15 Bu konunun kapsamlı bir savunusu için bkz. Drew Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, New York, SUNY Press, 1995.

Bununla birlikte, hem Platon'dan farklı olarak bir ruh-beden söyleminden (en azından, ruh ve beden arasında *Phaidon*'da gördüğümüz türden bir dikotomiden) kaçınmak hem de ölümün felsefi pratik için temel önemini savunmak elbette mümkündür. Çünkü ölüm beni bir insan olarak gerçekten ilgilendiren sorulara dikkatimi yöneltmeye, bakışımı çevirmeye zorlayan en dokunucu ve nüfuz edici deneyim. Olağan olandan paradigmatik bir kopuş olarak asli olana bu "bakışı çevirme" (ya da "tüm ruhu çevirme", περιαγωγή ὀλης τῆς ψυχῆς 518c, Devlet) Platon'un felsefeden talep ettiği temel şeydi. Platon *Phaidon*'da "bakışı çevirme"yi ölümle ilişki temelinde gerçekleştirmeye çalışıyor.

### Özet

#### *Phaidon*'da Ölüm, Felsefe ve Hakikat

Bu makale *Phaidon*'da ölüm, felsefe ve hakikat bağlamındaki Platonik düşünceleri incelemektedir. *Phaidon*'da bedene karşı mücadele olarak ve ölümle sıkı bir ilişki ile yürütülen bir şey olarak felsefe tasarımı vardır. Platon bunu ölümü tatbik etme olarak felsefe ya da ölüme hazırlanma olarak felsefe diye sunar. Beden ve duylardan arınma ölümü tatbik etme temelinde gerçekleşmektedir. Bu ise, felsefi hakikatin yansız bir refleksiyonun nesnesi olarak değil fakat ruhun en yüksek etkinliği olan *theoria*'ya verilmiş kendi hakikati olarak ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** *Phaidon*, ölüm, felsefe, hakikat, ruh-beden, *theoria*, ölümü tatbik etme

### Abstract

#### Death, Philosophy and Truth in the *Phaedo*

This article explores Platonic meditations, in the *Phaedo*, on the connection between death, philosophy and truth. The *Phaedo* contains an understanding of philosophy as a struggle against body and in an intimate relation to death, which he calls philosophy as practicing death, or equally, philosophy as a preparation for death. Purification from the body and the senses is done on the basis of practicing death which sets the stage for the emergence of philosophical truth not as an object of detached reflection, but as soul's own truth given to its highest activity, *theoria*.

**Key words:** the *Phaedo*, death, philosophy, truth, soul-body, *theoria*, practicing death

## KAYNAKÇA

- ARISTOTLE (1991), *Complete Works*, ed. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton.
- CAMUS, Albert (1955), *The Myth Of Sisyphus And Other Essays*, trans. Justin O'Brien, Vintage Books, New York.
- DUPRE, Louis (1964), "The Concept of Truth in Husserl's *Logical Investigations*", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 3 (March, 1964), pp. 345-354.
- GÜVEN, Ferit (2005), *Madness and Death in Philosophy*, SUNY Press, New York.
- HEIDEGGER, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- ---, (2006) "Was ist das-die Philosophie?", in *Identität und Differenz*, GA 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- HUSSERL, Edmund (2001), *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, Routledge, London.
- HYLAND, Drew A. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, New York, SUNY Press, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998), *Twilight of the Idols; or, How to Philosophize with a Hammer*, trans. Duncan Large, Oxford University Press, Oxford.
- PLATO (1992) *The Trial and Death of Socrates: Four Dialogues*, trans. B. Jowett, Dover Publ., New York.
- ---, (1997) *Complete Works*, ed. J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis (The *Phaedo*'nun çev. G.M.A Grube).
- ---, (2002) *Phaedo*, trans. David Gallop, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- ---, (2005) *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, trans. H. N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- ---, (1921) *Theaetetus and Sophist*, trans. H. N. Fowler, Loeb Classical Library, William Heinemann, London.
- ---, (2008) *Timaeus and Critias*, trans. R. Waterfield, Oxford University Press, Oxford.
- RUDEBUSCH, George (2009), *Socrates*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- SCHELLING, Friedrich (1978), "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", in *Geschichte der Philosophie, Deutscher Idealismus*, Schelling, ed. R. Bubner, Reclam Verlag, Stuttgart.
- SPINOZA, B. (1996), *Ethics*, trans. Edwin Curley, Penguin Classics.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1963), *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford.
- ---, (1998), *Notebooks 1914-1916*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford.